

NELLO
SPIRITO SANTO

1998

Editoriale

Può sembrare artificioso raccogliere sotto un titolo così impegnativo «Nello Spirito Santo» una serie di interventi su argomenti assai diversi tra loro. Tanto più che vengono tralasciate le tematiche classiche relative alla terza Persona della SS. Trinità: come, ad esempio, la sua «personalità», la sua rappresentabilità, la sua missione nella Chiesa e nel mondo, la sua azione nei sacramenti e nei carismi, la sua funzione di grazia increata.

Abbiamo preferito cogliere lo Spirito *in actu exercito*, cioè nelle molteplici manifestazioni della vita ecclesiale; raccontando ciò che lo Spirito va compiendo nella storia degli uomini. Ci è di conforto anzitutto la *lex orandi*, che riconosce allo Spirito l'infinita capacità di «adattarsi» alle molteplici situazioni umane, così come recita la *Sequenza*: «Nella fatica, riposo, / nella calura, riparo / nel pianto, conforto (...). Lava ciò che è sordido, / bagna ciò che è arido, / sana ciò che sanguina...». Ma ci è di conforto anche la tradizione teologica che con san Tommaso attribuisce allo Spirito tutto ciò che di buono può sorgere nel mondo.

Questa opera di «restituzione» del mondo al Padre è possibile perché è nello Spirito Santo che la Trinità si compie. Il terzo posto che gli viene attribuito non esprime un ordine decrescente o una condizione di inferiorità, ma il senso della conclusione sia del mistero divino, come del disegno eterno sull'uomo e sul mondo.

Se il Verbo, il Figlio di Dio morto e risorto, intercede presso il Padre la perenne effusione dello Spirito Santo, questi, a sua volta, è il *consummator*, la forza divina che conduce all'accoglienza di Gesù Cristo Salvatore, così come - secondo S. Francesco - accoglie l'eucaristia nel cuore di ogni fedele. Evidentemente è «terzo» non perché interviene per ultimo, in un secondo momento, ma perché fin dall'inizio colloca il mondo e l'uomo nella tensione verso il compimento: fa nuove tutte le cose e «rinnova la faccia della terra» perché è già presente nel loro sorgere, perché sorveglia alla loro nascita.

In questo volume la rassegna è aperta dalla presentazione della riflessione di P. Anastasio Ballestrero sullo Spirito Santo: alcune annotazioni sull'ultima sua opera pubblicata, quella che in qualche modo ha compiuto la sua vicenda terrena.

Si tratta di una meditazione sull'uomo nuovo. È proprio quest'uomo quello sul quale interviene lo Spirito liberandolo dalla schività della carne e della legge, e rendendolo veramente «morale».

È sempre per grazia, e perciò sotto la regia dello Spirito Santo, che una creatura si pone «in esercizio» verso la santità, secondo il progetto di Ignazio di Loyola.

È sempre questo «uomo nuovo» che viene reso abile a rileggere e dunque a «far crescere» perfino le divine Scritture, come insegna Gregorio Magno.

E diventa capace di scoprire innumerevoli simboli per raccontare chi è lo Spirito e dove si colloca la sua opera: così è la «fiamma» nel poema *Fiamma d'Amor viva* di Giovanni della Croce, che tutto fa ardere, senza distruggere nulla; mentre per Teresa di G.B. è il «cuore» da cui sgorga ogni energia e vita per la Chiesa e il mondo.

È sempre nello Spirito che accade la comunione dei santi: qui ci soffermiamo sul rapporto di Teresa di Lisieux con Giovanna d'Arco e sull'incontro di Edith Stein con il Carmelo già prima della conversione.

Se lo Spirito è l'amore del Padre e del Figlio, quando è riversato nel cuore dei credenti prende il nome di carità che, a sua volta, diventa la forma di molteplici opere: tanto nella Roma dell'alto medioevo come nelle periferie di Parigi del dopoguerra.

Infine lo Spirito è missionario per natura sua dato che il suo compito è quello di dilatare le ricchezze di Cristo fino ai confini del mondo. Sul tema della missione in senso stretto rifletteremo però nel prossimo numero.

G. Furioni

Giuseppe Furioni ocd

«Il palpito dell'amore divino»

La meditazione sullo Spirito Santo
di P. Anastasio Ballestrero

Credo nello Spirito Santo. Meditazioni è l'ultima opera di P. Anastasio Ballestrero ad essere editata¹. Malgrado sia il frutto della predicazione svolta più di venticinque anni fa, il testo mantiene una freschezza e una originalità che lo hanno reso attuale proprio nell'anno preparatorio al Giubileo del Duemila dedicato allo Spirito Santo (1998).

La riflessione sulla terza Persona della Trinità è sempre stata presente nell'insegnamento di P. Anastasio. Peraltro, già nei suoi primi articoli egli nota come sia una caratteristica della pietà trinitaria contemporanea, l'interesse per lo Spirito Santo in quanto Amore sostanziale del Padre e del Figlio². Inoltre egli spesso ne sottolinea l'azione nella vita dei fedeli a partire dal Battesimo e dalla Cresima: in forza dell'azione sacramentale Dio stesso (e per appropriazione lo Spirito Santo) è in noi come grazia increata e distribuisce il dono creato che costituisce l'organismo della grazia santificante, delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo³. Anche la devozione a Maria e la sua intercessione non hanno altro scopo che quello di rendere più intima e più profonda l'attività dello Spirito nel cuore del fedele.

¹ Piemme, Casale M. 1998, pp. 154. Viene qui ripreso un corso di esercizi spirituali predicato alle Suore Carmelitane di Torino nel 1973. Per singolare coincidenza molte comunità religiose a lui legate da fraterna amicizia hanno ricevuto una copia di questo testo proprio il giorno della sua morte (22.6.1998).

² *Orientamenti [sul movimento mistico]*, «Vita Carmelitana» n. 7 (1946) 62-63.

³ *Vivere il Santo Battesimo (Appunti per un ritiro mensile)*, «Rivista di Vita Spirituale» 1 (1947) 99-104; e *Vivere la S. Cresima (Appunti per un ritiro mensile)*, «Rivista di Vita Spirituale» 2 (1948) 237-242. Oggi si ama dire più volentieri che la grazia increata è propriamente lo Spirito Santo.

All'origine di questa attenzione vi è la solida formazione teologica dell'autore, l'approfondimento dell'antropologia di san Tommaso, l'appartenenza alla tradizione spirituale carmelitana che soprattutto in Giovanni della Croce e in Elisabetta della Trinità valorizza non poco il contributo dello Spirito Santo; inoltre non va sottovalutata l'influenza dell'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis* (1943), non solo per il carattere ecclesiologico, ma anche per le conseguenze antropologiche ivi sviluppate.

Tuttavia è a partire dall'inizio degli anni '60 che P. Anastasio interviene più frequentemente sul tema pneumatologico. Non è semplice capire l'origine di tale incremento, dato che raramente nelle sue opere - per lo più frutto della predicazione di ritiri o di esercizi spirituali - vengono citate le fonti. Abbiamo la sensazione che alla radice di questa nuova sensibilità ci stia l'evento del concilio, compreso come una «nuova Pentecoste», secondo la definizione data da Giovanni XXIII⁴. Inoltre ha giovato il coinvolgimento diretto nell'assise conciliare, in particolare nel dibattito sulla vita religiosa, che ha reso P. Anastasio attento sia al tema della «consacrazione», sia ai particolari carismi delle diverse famiglie religiose contro una certa tendenza alla «standardizzazione»⁵. Sta di fatto che a partire dal 1963, abbiamo numerosi interventi sullo Spirito Santo, attenti soprattutto al momento della sua effusione sugli Apostoli il giorno di Pentecoste⁶.

Una visione più sistematica della natura e della missione dello Spirito la ritroviamo solo nella predicazione intorno al 1973 e registrata in due opere peraltro molto simili tra loro: *Viventi nello spirito*⁷ e il già citato *Credo nello Spirito Santo*. In questi testi, dopo la contemplazione dello Spirito Santo nella vita trinitaria, la riflessione si concentra sull'azione dello Spirito nella storia della salvezza: nella storia di Gesù e di Maria⁸ e, soprattutto, nella storia della Chiesa: in relazione alla Scrittura e alla Tra-

⁴ Al Vaticano II e alla sua preparazione P. Anastasio ha dedicato numerosi interventi. Cf. tra l'altro *Litterae ad omnes Ordinis nostri fratres ac moniales, de oratione ac poenitentia Deo pro felici Concilii Vaticani II successu offerendis*, «Acta O.C.D.» 7 (1962) 198-199.

⁵ Cf. *Alcuni interventi significativi dei Padri Conciliari*, «Rivista di Vita Spirituale» 20 (1966) 625-627.

⁶ *Pentecoste, incontro con lo Spirito Santo*, «Rivista di Vita Spirituale» 17 (1963) 113-129; *Meditazioni per il tempo di Pentecoste*, «Rivista di Vita Spirituale» 20 (1966) 238-248; *Il mistero del Cenacolo. I. Attendere lo Spirito*, «Rivista di Vita Spirituale» 23 (1969) 271-278; *II. Accogliere lo Spirito*, «Rivista di Vita Spirituale» 24 (1970) 235-243; *III. Diffondere lo Spirito*, «Rivista di Vita Spirituale» 25 (1971) 240-248.

⁷ Centro di Spiritualità «Mater Divinae Gratiae», Brescia 1975.

⁸ A questo riguardo non si può dimenticare anche *Contemplativi dello Spirito*, F.I.R., Torino 1979.

dizione, all'economia sacramentale, ai doni e ai carismi, agli stati di vita e alla preghiera.

Evidentemente le tematiche che attirano maggiormente l'attenzione di P. Anastasio sono proprio le ultime: quelle relative alla vita di preghiera e ai carismi, *in primis* quelli legati alla vita religiosa. Su questo versante la bibliografia non può essere che esemplificativa⁹. Privilegiata però è la ricerca sulle caratteristiche specifiche del carisma carmelitano. Un tema questo sul quale P. Anastasio riflette da sempre¹⁰, ma intorno agli anni '90 però lo fa commentando soprattutto la Regola carmelitana¹¹. In concomitanza con la sua elezione episcopale, infine, una significativa attenzione viene rivolta all'azione dello Spirito nel ministero sacerdotale¹².

Da parte nostra, piuttosto che seguire lo sviluppo della riflessione pneumatologica di P. Anastasio in senso diacronico, preferiamo una esposizione sistematica, in modo da cogliere in una maniera più sintetica il suo pensiero.

Lo Spirito, comunione e comunicazione di Dio

«Credere nello Spirito Santo» richiede l'impegno a scrutare nella luce della fede il mistero personale di Dio, cioè il mistero della Trinità; infatti il dato offerto dalla professione di fede ci ricorda che lo Spirito Santo «è signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio». Lo Spirito Santo in-

⁹ Ricordiamo solo le pubblicazioni più recenti: *Vita consacrata, dono di redenzione*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1988; *Dalla preghiera alla vita*, O.C.D., Morena 1990, *Vivi nel Dio vivo. Meditazioni*, Paoline, Cinisello B. 1993; *I consacrati nella Chiesa e nel mondo. Meditazioni sull'essenziale*, Paoline, Milano 1994; *Con Cristo al Padre. Un itinerario di vita evangelica*, Paoline, Milano 1996.

¹⁰ Si vedano i primi interventi: *Lo spirito della Regola carmelitana*, «Vita Carmelitana» n. 8 (1946) 42-65 e *L'eremitismo della Regola carmelitana*, «Ephemerides Carmeliticae» 2 (1948) 245-262; nonché i suoi interventi durante il periodo del generalato, primo fra tutti la *Lettera pastorale all'Ordine dei carmelitani scalzi. Il nostro spirito nell'ora presente*, Nardini, Roma 1957; oltre alla riflessione sui santi carmelitani: Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Teresa di Gesù Bambino, Elisabetta della Trinità, etc..

¹¹ Questa predicazione è rifluita in *Alla fonte del Carmelo. Commento alla Regola «primitiva» dell'Ordine della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo*, SEI, Torino 1996, pp. 264.

¹² «Un dilagare dello Spirito che si radica nella vita». Così commenta le ordinazioni presbiterali a Torino, nella Pentecoste 1987. Cf. «Rivista della Diocesi di Torino» 64 (1987) 535-537. Segnaliamo solo alcuni titoli significativi: *In comunione con Dio*, Città Nuova, Roma 1978; *Guardate a Cristo e sarete raggianti*, Ancora, Milano 1985; *Chiamati ad essere apostoli*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1990; *Alla scuola del Curato d'Ars. Le radici spirituali della vita sacerdotale*, Piemme, Casale M. 1995.

fatti è una realtà personale che appartiene al mistero dell'unico Dio che vive in tre Persone: il Padre, eterna origine e eterno principio, il Figlio eterno originato, lo Spirito Santo, eterna comunione tra il Padre e il Figlio. «Lo Spirito Santo è il palpito della comunione all'interno della vita di Dio, di quella eterna vita della Trinità per la quale Dio è amore e per la quale Dio si consuma nella beatitudine di una comunione inesauribile».¹³

I termini dogmatici dell'unica natura divina in tre persone distinte non sono altro che il modo con cui «spiegare» la definizione che 1Gv 4,8 dà del mistero divino: «Dio è amore». Seguendo la tradizione occidentale lo Spirito viene soprattutto visto come vincolo personale di comunione tra il Padre e il Figlio. Per questo, pur essendo vero che Dio per sua natura è amore, tuttavia, per appropriazione, tale caratteristica viene riferita allo Spirito Santo. Nella vita trinitaria lo Spirito esprime l'amore che è Dio e lo esprime proprio nelle relazioni intercorrenti tra il Padre e il Figlio. Tutta la ricchezza del Padre viene non solo partecipata, ma donata al Figlio, e tale dono avviene nello Spirito. Ma il Figlio, a sua volta, dimostra la piena gratitudine per il dono ricevuto, e anch'essa avviene nello Spirito. Per questo lo Spirito procede eternamente dal Padre e dal Figlio come da un principio unico e indivisibile; è eterno come il Padre e il Figlio, ed è Spirito, perché spirato dal Padre e dal Figlio e anche perché del Padre e del Figlio è il respiro, la comunione, l'amore in persona. Questa vita che si comunica è il consumarsi eterno della reciproca conoscenza e della reciproca carità. Per questo Gesù ha presentato lo Spirito suo come lo Spirito della Verità e lo Spirito dell'Unità.

Lo Spirito Santo, in quanto comunione fra le persone e in quanto esprime l'inesauribilità della carità divina, è anche principio della comunicazione di Dio *ad extra* (*communicatio Spiritus Sancti*, secondo la definizione del Simbolo Ps. Atanasiano). Ogni azione esterna di Dio implica sempre il coinvolgimento di tutta la Trinità, ma ogni persona è implicata a modo suo; per dirla con il linguaggio teologico: ogni missione è in continuità con la processione divina. Perciò lo Spirito Santo, frutto del reciproco accogliersi del Padre e del Figlio, in ogni azione *ad extra* esprime il sigillo della comunione divina, vale a dire la condizione e la possibilità perché tutte le comunicazioni di Dio, nella creazione come nella storia della salvezza, giungano a compimento.

Nello spirito di Dio che aleggia sulle acque (cf. Gen 1,2), come nell'alito inviato da Dio perché le creature, e in particolare l'uomo (cf. Gen 2,7), incomincino a vivere (cf. Sal 104,30), si può vedere adombrata la terza

¹³ *Credo nello Spirito Santo*, 21.

persona della Trinità. Ed è nello stesso Spirito, che fin dall'inizio, l'uomo viene chiamato alla comunione con Dio: vocazione frustrata, ma per il cattivo uso della libertà umana, non per la fallibilità della grazia divina.

La creazione, dunque, è solo il primo momento di quel grande disegno che prevede la comunione di vita con gli uomini per mezzo di Gesù Cristo, attraverso la grazia della rivelazione e il dono della carità. Lo Spirito Santo presiede all'annuncio di questo evento e alla sua progressiva realizzazione nelle diverse tappe della storia sacra, fino alla venuta di Cristo e al compiersi della sua missione.

Lo Spirito di Cristo e della Chiesa

È nell'incarnazione infatti che lo Spirito Santo si coinvolge con tutta la sua potenza. Il concepimento e la nascita verginale sono il segno dell'evento più straordinario: Dio fa nascere un uomo assunto dalla persona divina del Verbo, dunque un uomo che è personalmente il Figlio di Dio. Lo Spirito Santo è il principio misterioso attraverso il quale l'umanità è assunta dal Verbo in una comunione così piena e perfetta da costituire l'unione ipostatica, cioè quell'unione singolare per cui la natura umana e quella divina sono mirabilmente unite nella persona del Verbo incarnato, di colui che è il Rivelatore ed è il Santificatore. Per questo Gesù continuerà a ripetere che l'intelligenza compiuta del suo mistero sarà possibile soltanto con la effusione dello Spirito Santo sui fedeli.

Le intenzioni dell'incarnazione vengono «esplicitate» dallo Spirito nella Chiesa, a Pentecoste: infatti il Verbo di Dio ha assunto la natura umana per legarsi ad ogni uomo e introdurlo nella comunione con Dio. Questa esplicitazione avviene in perfetta coerenza e continuità con il mistero di Gesù Cristo. Il primo dono è il senso della Chiesa: la Chiesa viene compresa come il corpo del Signore in quanto costituito dalla concretezza della nostra natura umana, dalla moltitudine degli uomini, e come tale posta in condizione di visibilità. La Chiesa è un corpo perché è una realtà sensibile, visibile, sperimentabile e incontrabile. Essa però non si esaurisce nella visibilità; essa consiste soprattutto in quella ineffabilità e invisibilità di cui è viva e che ha nello Spirito Santo il suo principio animatore.

Lo Spirito Santo è il segno della fedeltà di Cristo Sposo nei confronti della sua Chiesa, che attraverso lo Spirito viene vivificata e resa feconda. Lo Spirito rende perenne l'annuncio della parola rivelata; per questo costituisce la Chiesa (e in essa, in forza di un carisma particolare, il magistero) maestra, depositaria della verità, custode e criterio della nostra fede. È ancora lo Spirito che partecipa ai fedeli la vita eterna mediante l'a-

zione sacramentale, reggendo e servendo il popolo di Dio mediante la sua struttura gerarchica, garantendo la coerenza della fede e della testimonianza fino al martirio, l'espressione suprema della carità.

Particolare fedeltà dello Spirito viene espressa in relazione alla sacra Scrittura, evidentemente in stretta connessione e continuità con la testimonianza che lo stesso Spirito rende continuamente a Gesù Cristo rivelatore. La sua ispirazione accompagna gli agiografi del Vecchio e del Nuovo Testamento allo scopo di manifestare Cristo o attraverso le profezie e le figure che lo annunciano o attraverso i fatti della sua vita e l'esposizione della sua dottrina. Lo Spirito infatti guida i discepoli alla verità tutta intera. In forza di tale assistenza gli autori sacri mediante la loro sensibilità, la loro opera, la loro lingua, il loro stile, sono messi in grado di trasmettere tutte quelle cose e soltanto quelle che lo Spirito vuole rivelare (cf. *Dei Verbum* 11).

Lo Spirito Santo non solo opera nell'ispirazione del testo sacro, ma è anche nella trasmissione viva della parola di Dio. Egli rende la Chiesa capace di custodire il deposito della rivelazione e di annunziarlo in maniera infallibile. È garante cioè dell'indefettibilità della Chiesa e dell'autenticità e dell'infallibilità del suo magistero. Lo Spirito Santo realizza questo mediante il dono del *sensus fidei*, la capacità di capire e accogliere il dono della parola di Dio, e di giudicare la realtà a partire da essa. Infine lo Spirito sorveglia alla perenne vitalità della parola di Dio: sebbene espressa in parole umane, temporalmente e geograficamente condizionate, diventa per suo mezzo perennemente attuale.

L'uomo tempio dello Spirito Santo

Lo Spirito è il primo dono, cronologicamente e logicamente, offerto ai credenti con il battesimo, dato che la rivelazione si compie solo quando è pienamente accolta dal fedele; è il principio in forza del quale diventiamo uno in Cristo Gesù. Lo Spirito è il dono increato, il dono gratuito, il «regalo di Dio», il principio di purificazione e di comunione che costituisce l'uomo tempio di Dio. Ed è un dono che trabocca dal nostro stesso cuore. Infatti il dono divino, proprio in quanto totalmente trascendente e gratuito, suscita quella libera accoglienza da parte dell'uomo che lo rende partecipe della comunione divina. Tale presenza non è una questione di carattere psicologico o sentimentale, ma è una realtà oggettiva; non è una presenza di ordine spaziale o locale, ma è una presenza personale che crea una nuova relazione con Dio.

È esattamente questa nuova relazione quella che chiamiamo grazia creata, cioè la partecipazione alla vita trinitaria. Solo una indebita sem-

plificazione ha portato a considerare la grazia come un oggetto, dimenticando che si tratta di una realtà relazionale, il rapporto fra l'uomo e Dio. Evidentemente, in quanto realtà umana, tale grazia partecipa del limite creaturale, altrimenti l'uomo sarebbe Dio. E tuttavia si tratta di una nuova condizione dell'uomo, totalmente gratuita; non è una qualità morale, è una qualità vitale. Ci rende figli nel Figlio, partecipi della santità di Dio. Effetto dello Spirito, effetto della grazia, sono le virtù teologali, mediante le quali la nostra libertà viene rivolta spontaneamente e pienamente a Dio, dato che esse riproducono in noi la stessa sensibilità trinitaria.

Il primo passo nella partecipazione alla vita di Dio l'uomo lo compie nella fede. Essa è un dono del quale lo Spirito è principio e forza, per questo non si può ridurre la fede all'ordine dell'argomentare umano (pelagianesimo intellettuale). Il mistero di Dio è un mistero di verità. Dio si conosce e il suo conoscersi è il suo Verbo, la sua parola. Questo Verbo si è fatto carne e quindi Gesù manifestando se stesso, manifesta il Padre. Tale manifestazione rimarrebbe senza risonanza vitale e senza accoglimento profondo, se non fossimo resi capaci dallo Spirito di capire Gesù e di intendere le sue parole. Lo Spirito ci aiuta a capire l'identità eterna di Gesù come Verbo e la sua identità temporale come rivelatore incarnato. Senza lo Spirito noi non conosciamo Gesù, senza lo Spirito noi non conosciamo il Padre né il Figlio; il Padre e il Figlio ci inviano lo Spirito perché noi li possiamo conoscere. È lo Spirito di Verità che ci guida alla verità tutta intera, come conoscenza e come pratica, come principio della vitalità della fede, del suo progresso e del suo compiersi beato.

Lo Spirito è poi principio della nostra speranza. Dio si rivela non solo per essere conosciuto, ma anche per essere posseduto: egli infatti non è solo la somma Verità, ma il sommo Bene, la somma felicità da ricercare e da raggiungere. Questo desiderio di Dio è suscitato in noi dallo Spirito: egli comunica agli uomini l'inclinazione con cui il Padre cerca il Figlio e il Figlio cerca il Padre, nella ineffabile perfezione della loro comunione. Quanto più grande è il desiderio, tanto più cresce la fiducia e aumenta l'audacia: è Dio che ci ha fatti per questo e ci ha dato la caparra dello Spirito (2 Cor 5,5). Possediamo le primizie e questo è fonte di gioia, ma insieme gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli (cf. Rm 8, 23). Non c'è maggior timore che quello di perdere Dio nostro Padre e non c'è peggiore idolatria, quella di assicurarci ai beni della terra. E lo Spirito grida questa libertà dei figli di Dio e questa vocazione a possedere senza limiti e senza fine il Signore.

Infine lo Spirito Santo si effonde nei nostri cuori come Spirito di carità (cf. Rm 5,5). Come comunica la conoscenza del Padre nel Figlio e come comunica la ricerca del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre, così lo Spirito comunicando se stesso comunica l'infinita carità di Dio. Secondo

Gv 14,23, se qualcuno ama Gesù, il Padre e il Figlio verranno e prenderanno dimora nel cuore del fedele. Questo Qualcuno è anzitutto lo stesso Spirito effuso nel cuore del credente. Lo Spirito inviato esprime anzitutto il primato di Dio nell'amore (cf. 1Gv 4,19). Come il Padre e il Figlio si amano nello Spirito, così donandoci lo Spirito siamo anche noi posti nello stesso abbraccio. Sicché Dio ci rende capaci di amarlo divinamente con lo stesso amore con cui lui si ama e ama noi. Per questo la carità è inseparabile dal dono della grazia: tocca, infatti, la libertà di lasciarsi amare. L'amore ai fratelli, teso alla totalità (anche i nemici), non è altro che la compartecipazione di quell'amore divino che ci è toccato in sorte: non sono due amori, ma l'unico amore indivisibile. Come Dio con un unico amore ama tutti. Tutti siamo un unico fratello, Gesù, un unico figlio, Gesù. Per questo la carità fraterna si configura come un sacramento dell'amore di Dio. Siamo amati da Dio e questo ci rende capaci di amare lui e i fratelli.

Assieme alla grazia santificante e alle virtù teologali lo Spirito infonde i suoi doni. Essi completano l'azione delle virtù e la loro efficacia, conformandole in un certo senso alla nostra natura e rendendola più disponibile, più pronta e più agile nei confronti delle sollecitazioni della fede, speranza e carità. Questi doni incidono sulle nostre facoltà, le modificano e le orientano meglio verso Dio, assumendo varie espressioni secondo che si riferiscano all'intelligenza o alla volontà. Scienza, intelletto, consiglio e sapienza riguardano di più l'intelligenza; forza, pietà e timor di Dio si indirizzano alla volontà.

Mediante l'intelletto, la nostra intelligenza viene dotata di una particolare perspicacia e capacità d'intendere e conoscere Dio e i suoi disegni; la scienza poi si riferisce alle realtà create viste anch'esse nel loro rapporto con il Creatore; la sapienza permette la penetrazione esperienziale delle verità credute, quel *sàpere* che coinvolge tutto l'essere umano e le sue facoltà; il consiglio si colloca sul versante delle conseguenze operative, dei comportamenti coerenti con le tre virtù; così la forza, ma dal punto di vista della volontà che vince le avversità conseguenti la scelta di fede; infine il timor di Dio e la pietà introducono nel rapporto personale con Dio considerato rispettivamente nella sua dimensione trascendente (la distanza infinita fra Dio e la creatura, il mistero di Dio e la distanza abissale fra noi e lui) e quella immanente (la paternità di Dio e la nostra condizioni di figli).

I doni, come la grazia e le virtù, sono dati in condizione germinale: attendono sempre la ratifica della libertà umana; mediante la grazia santificante, le virtù teologali e i doni lo Spirito esercita una funzione fondativa dell'organismo soprannaturale, abilitando il cristiano ad agire secondo Dio e a realizzarsi come figlio suo.

I carismi

Ma l'azione dello Spirito lega ogni singolo credente alla universale storia della salvezza secondo una modalità singolare. Questo avviene mediante i cosiddetti «carismi». Anche se ordinati all'incremento della grazia santificante, essi dicono piuttosto riferimento alla grazia attuale: non sono la santità, ma esistono in funzione di essa. Mediante i carismi ci si colloca dal punto di vista ecclesiale: sono dati non tanto a beneficio di chi li riceve, ma a beneficio di tutto il popolo di Dio: il cristiano in quanto membro del corpo non basta che si santifichi personalmente, ma è necessario che lo faccia secondo quella modalità particolare, dentro il corpo di Cristo, che risponde al disegno di Dio. «Hanno origine nello Spirito di Gesù. Li chiamiamo carismi perché non obbediscono a nessuna legge precostituita, ma rappresentano la libertà dello Spirito di Gesù che spira dove vuole, come vuole, quando vuole e, attraverso questo spirare misterioso e ricchissimo, fa sì che la Chiesa sia capace di assolvere la sua missione sacramentale di salvezza, di glorificazione di Dio in maniera adeguata, lungo i secoli, le generazioni, nella storia, nella civiltà, nelle culture»¹⁴.

Schematicamente si possono distinguere carismi personali e carismi ecclesiali.

Il carisma personale di fondo per ogni cristiano è la propria vocazione particolare, il proprio stato di vita. Credente nell'unico corpo del Signore viene reso disponibile e fecondo per il servizio che egli deve prestare a questo corpo. È logico che spetta alla Chiesa autenticare la sua donazione, accogliere il suo servizio, ratificare la sua disponibilità. È personale in quanto è il modo con cui il credente percepisce il suo modo singolare di essere nel multiforme mistero del corpo di Cristo.

Altre volte i carismi assumono delle dimensioni universali e allora sono all'origine di orientamenti nuovi e globali nella chiesa. Questo vale per la vita religiosa che è sorta e si è consolidata nella concretezza e varietà delle sue forme; per il magistero dei dottori della Chiesa; per determinati «tipi» di santità; per i fondatori; per i doni di sapienza. Criterio di verifica è l'utilità comune (cf. 1Cor 12, 7) e la disponibilità a lasciare il giudizio a chi nella Chiesa ha il carisma di autenticare ogni dono dello Spirito, secondo l'insegnamento di Paolo che chiede di discernere tutto trattando ciò che è bene (cf. 1Ts 5, 19-21).

Particolare attenzione richiede il carisma della vita religiosa. Oggi è sottoposto a due tipi di influsso: uno di carattere genuinamente ecclesia-

¹⁴ *Ivi*, 104.

le, quello conciliare, che invita i religiosi alla fedeltà al loro carisma, contro ogni omologazione. Esiste però anche un influsso più mondano, di carattere sociologico, quello che contrappone il carisma all'istituzione, lo spirito alla norma, alla legge. A questo proposito P. Anastasio ricorda che «i carismi della vita religiosa non sono le fantasie dei singoli frati o delle singole monache...»¹⁵, ma un dono fatto da Dio a tutta quanta la Chiesa. E ribadisce con forza la necessità di evitare sia la fuga nel passato, quella dell'idolatria della forma, come quella nel futuro, quell'indebita spiritualizzazione che svincola il carisma da ogni espressione concreta. Se la norma chiede per sua natura di essere animata dallo spirito, il carisma domanda di incarnarsi in forme di vita, in istituzioni, in consuetudini. Evidente l'analogia con la realtà carismatica per eccellenza che è la Chiesa: è proprio lo Spirito a fondarne la visibilità, l'istituzione.

I carismi sono dati alla Chiesa, illuminata e guidata dallo Spirito; per questo a lei è affidato il compito del discernimento: a tale discernimento è provocata dalla lettura dei segni dei tempi, dalle condizioni terrene dell'uomo e della sua storia, dalle ispirazioni di creature privilegiate inviate dallo spirito per indicare manifestazioni carismatiche di santità cristiana, di pienezza di carità, di sequela consumata di Cristo, di trasfigurazione anticipata della gloria. L'insistenza sulla funzione della Chiesa può meravigliare, ma obbedisce a quanto storicamente sempre avviene. Colui che viene investito dallo Spirito, ne è personalmente convinto solo dopo un certo travaglio; da esso la Chiesa trae un grazia di discernimento per cui essa può assicurare i rispettivi figli e figlie circa l'origine cristiana delle loro istituzioni dello Spirito di Gesù operante in esse, e quindi inviarli per assolvere un compito e una missione.

Una qualche analogia con i carismi si può attribuire alle ispirazioni («carismi minimi»), le quali esprimono la fedeltà di Dio alla storia personale, secondo una variabilissima e fantasiosa fenomenologia che esprime l'infinita adattabilità dello Spirito: si configurano come un invito al bene, non astrattamente configurato, ma strettamente connesso con il compimento della propria vocazione personale.

Su questa linea, esemplare la condizione della Madonna, l'unica creatura - secondo san Giovanni della Croce - che sulla terra non ha conosciuto nessuna mozione se non quella dello Spirito Santo (cf. *Salita* III, 2,10).

¹⁵ *I consacrati nella Chiesa e nel mondo*, 104.

Lo Spirito che in noi prega

Lo Spirito Santo è garante della preghiera cristiana. Si tratta anzitutto della preghiera compiuta in Gesù, quella fatta nel suo nome; Gesù è l'orante perfetto che in piena verità può rivolgersi a Dio chiamandolo Padre; è lui che può effondere se stesso nel cuore del Padre con totalità. Egli è venuto sulla terra per rivelare il rapporto eterno che come Verbo lo unisce al Padre nell'unico Spirito Santo. E la preghiera cristiana è possibile in quanto Gesù invia a noi il suo Spirito che ci assimila a lui e gli permette di pregare in noi e noi in lui: lo Spirito di Gesù che nei nostri cuori grida: «Abbà, Padre» (Gal 4,6; Rm 8, 15).

Certamente questo non esclude la dimensione «naturale» della preghiera come consapevolezza della santità di Dio e della nostra totale sottomissione a lui. Ma tutto questo va ricompreso nella prospettiva della preghiera come dono di Dio, dono gratuito, realmente concesso agli uomini in forza del battesimo. In quanto costitutivamente orante, ogni credente prega secondo la sua particolare vocazione: obbedendo cioè non a fattori temperamentali, ma al particolare modo con cui lo Spirito gli dà da pregare, cioè la maniera singolare con cui lo Spirito lo assimila a Cristo. In forza di ciò la preghiera non è mai un monologo, ma un evento di comunione. Ma, soprattutto, la preghiera tende a coincidere con la vita: dato che lo Spirito permane costantemente in noi, costante è il grido rivolto al Padre, come costante lo era in Gesù. L'orante non fa la preghiera, ma è preghiera¹⁶.

Suprema forma di preghiera è quella liturgica: la celebrazione, nella sua dimensione di segno, è un mistero in quanto lo Spirito Santo la vivifica in ogni sua espressione. In ogni liturgia sacramentale c'è sempre l'animazione dello Spirito, in virtù del quale il rito diventa mistero, il segno sacramento, la cerimonia avvenimento interiore e, in quanti vi partecipano, si opera l'incremento della fede e della carità. Così nell'Eucaristia, per opera dello Spirito Santo, riaccade il mistero dell'incarnazione e della passione del Signore. Nel battesimo è per la potenza dello Spirito che si viene configurati a Cristo, e nella penitenza il perdono si riceve in forza dello Spirito effuso per la remissione dei peccati.

Particolare rilievo ha pure la preghiera comune: secondo la promessa di Gesù, lì dove due o tre sono riuniti nel suo nome, egli si rende presente (cf. Mt 18,20): non è solo il pregare organizzato di molti o una giustapposizione di preghiere, ma per l'azione dello Spirito si realizza una intercomunione, per cui quanti fratelli siamo riuniti in preghiera, altrettanti siamo uno con Cristo.

¹⁶ Cf. *Viventi nello spirito*, 170.

Nella preghiera personale, poi, lo Spirito agisce in due modi: togliendo l'orante dalla solitudine che inclina al ripiegamento egocentrico, e liberando la compagnia con il Signore da ogni schematismo per restituirle la piena libertà che Dio rivendica per sé e per i suoi figli. Tutti pregano, ma il mistero della preghiera cristiana è modulato dallo Spirito Santo in maniera diversa in ciascuno degli oranti e, nello stesso tempo, armonizzando le diversità in modo da garantire l'unità. Vi è così una sola preghiera, che è una specie di incarnazione della preghiera di Gesù, la quale, nella sua perfezione infinita, le accoglie tutte e diventa il prototipo delle nostre, che nella loro perfezione limitata, partecipano solo di qualche aspetto di quella.

La preghiera è anzitutto adorazione: con ciò si esprime la lieta consapevolezza che Dio è Dio e che noi siamo le sue creature, con lo sguardo stupito del bambino che contempla suo Padre: «O Dio, tu sei il mio Dio!».

Gesù, con il suo esempio, ci mostra poi un altro contenuto della preghiera che scaturisce dallo Spirito: il ringraziamento. Questo modulo «eucaristico» è una costante nella vita di Gesù, così come lo può essere per il cristiano che comprende la vita come un dono, come esperienza nella quale Dio è presente con una paternità amorevole, vigile, sapiente.

Ma Dio è felice anche di ascoltare le domande dei propri figli: «Qualunque cosa chiederete al Padre nel mio nome, egli ve la darà» (Gv 14, 13). E se è vero che non sappiamo che cosa chiedere, è ancora lo Spirito che in noi chiede ciò che meglio conviene. Senza dimenticare che esiste reciprocità: il Padre, nel nome di Cristo, chiede che noi realizziamo la sua volontà (cf. Mt 6, 10).

Infine la preghiera di esultanza: la preghiera animata dallo Spirito di Gesù diventa esultanza interiore, gioia. È forse questo uno degli aspetti esteriori più evidenti della preghiera di Gesù. Dio infatti è infinita beatitudine e il mistero dell'incarnazione è avvenuto per comunicare questa letizia che gli uomini avevano perduta. Per questo l'esultanza è in qualche modo una virtù.

La preghiera, come ogni esperienza vitale tende alla perfezione. Lo Spirito ci aiuta a diventare creature permeate, trasfigurate dalla preghiera, a divenire preghiera vivente. Lungo questa strada lo Spirito ci conduce ad una sempre più profonda conoscenza di Gesù.

L'esperienza dell'aridità può essere quel modo provvidenziale che invita a costruire una vita di preghiera, togliendola dalla quotidiana distrazione; come pure il modo con cui lo Spirito deprime le facoltà umane, perché nel fedele possa emergere sempre più l'azione dei suoi doni e della fede, speranza e carità.

Mano a mano si attua il senso profondo e pacifico di comunione con Dio si realizza una preghiera di raccoglimento. Tale forma di preghiera

non ha altra ragione o giustificazione che lo stare con il Signore. È Gesù che attira l'anima e la tiene occupata con la sua presenza misteriosa. Si attua allora la vivacità di un incontro personale con lui: Dio e la sua creatura. Lo Spirito, l'Amore personale del Padre e del Figlio, trasforma la preghiera in impegno di amicizia. È lui che sollecita nel fedele la ricerca, il desiderio, la fame e sete di Dio.

Lo Spirito, infine, è all'origine anche delle forme di preghiera più profonde, le forme passive e mistiche. Esprimono una gratuità assoluta, e proprio per questo lo Spirito di Gesù può darle a chi vuole. Ogni cristiano può disporsi alla contemplazione perfetta, ma lo stato di vita religioso è privilegiato da una vocazione speciale che comporta un particolare rapporto d'intimità con il Signore.

Lo Spirito consacratore

La vita religiosa, in quanto esiste *Spiritu Sancto afflante* (PC 1), è un carisma che appartiene alla Chiesa stessa. In essa è presente con innumerevoli varietà di espressioni, ma anche con una costante intenzione: una sequela di Cristo più immediata, più intima, più esclusiva. Le componenti storiche e culturali non vanno ignorate, ma la vita religiosa, nella sua più profonda realtà, scaturisce da Dio. Nasce per iniziativa dello Spirito Santo che la rivela e la dona alla sua Chiesa, che si dispone come Sposa a ricevere il prezioso dono dal suo Signore.

La modalità con cui questa grazia viene storicamente donata è la vocazione personale di molti. Tale vocazione comporta sempre una illuminazione dello Spirito, un certo modo di credere e capire le cose. Lo Spirito *mentem immutat*, cambia la mentalità delle persone e incide sulla volontà, cosicché il chiamato sperimenta una forza, un coraggio e una determinazione soprannaturali a volgersi verso Dio¹⁷. Questo non produce immediatamente una perfezione morale: trattandosi di una grazia carismatica non incide immediatamente sulla grazia santificante, ma sul modo con cui questa grazia deve essere esercitata nella storia. Questo dono dello Spirito però partecipa della indefettibilità: operativamente questa viene personalizzata nel sì quotidiano dato alla propria vocazione e nella gratitudine, eco della grazia e della gioia ricevute.

Questa chiamata particolare si concretizza in una speciale consacrazione. La consacrazione fondamentale del cristiano è quella battesimale,

¹⁷ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Contra doctrinam retrahentium a Religionis ingressu*, c. 9 - *Opusc. theol.* II, nn. 795 e 797, Torino 1954, 174.

per la quale viene inserito nel mistero di Cristo e quindi reso partecipe della vita di Dio e animato dallo Spirito Santo. Questa consacrazione può essere percepita e realizzata in modi e gradi diversi. Nella vocazione religiosa lo Spirito opera in noi in modo tale da far apparire le esigenze della consacrazione battesimale nella loro più ampia e profonda dimensione, facendo comprendere cosa vuol dire essere di Cristo, appartenere a lui, seguirlo in modo del tutto particolare. È così che nei religiosi lo Spirito è sorgente di una appartenenza a Cristo più intima, più totale, più esclusiva: una grazia che fa capire le esigenze profonde ed estreme del battesimo.

Dio per primo ci sceglie e ci consacra a sé, cioè ci riserva per sé, sottraendoci ad ogni possesso e ad ogni altro servizio. La professione non esprime altro che il libero e responsabile consenso del soggetto alla consacrazione che Dio fa di lui¹⁸.

L'intervento della Chiesa ratifica la chiamata di Dio e la risposta del fedele: non accetta semplicemente il dono, ma si fa garante della sua autenticità, cioè dell'origine e dunque della consacrazione divina. Perché la Chiesa consacra e benedice in nome di Dio con la potenza dello Spirito.

La consacrazione opera una partecipazione più intima al mistero personale di Gesù, il consacrato per eccellenza, il Cristo. La cui consacrazione, avvenuta per opera dello Spirito Santo, non è altro che la singolare umanità di Gesù profondamente «intrisa» di divino in forza della unione ipostatica. Tale consacrazione è all'origine anche della nostra. Essa ci configura a Cristo facendoci partecipare della sua umanità, esattamente nella imitazione di quei comportamenti di Gesù che esprimono la totale appartenenza al Padre.

E questo è il significato dei voti. È attraverso l'obbedienza che Gesù appartiene al Padre e da lui viene nutrito: «Mio cibo è fare la volontà del Padre» (Gv 4,34). Gesù si lascia sempre prendere e possedere dal Padre. È riservato solo a lui. Solo il Padre possiede il Figlio e lo possiede anche nella dimensione dell'umanità assunta. L'obbedienza, che è segno espres-

¹⁸ P. Anastasio ricorda spesso l'ampio dibattito conciliare. Malgrado la perplessità di molti Padri e la mala fede di molti interpreti, il Concilio - e noi aggiungiamo, anche la *Vita Consecrata* - parla di vera «consacrazione» (cf. LG 44, 45, 46; PC 1, 5, 11, 17). «Il concilio ha assunto e usato il termine [*consecrare*] con piena consapevolezza, fino al punto da adottare la forma passiva del verbo "consecrare" e non quella riflessiva: non "si consacra", ma "è consacrato". Anzi, nel testo delle "animadversiones" dei Padri c'è una precisa risposta della commissione teologica a questo proposito, alla richiesta di alcuni che si dicesse "se consacrant, se dedicant", è stato ribadito: "no, si mantenga il passivo 'consecrantur', subintelligendo 'a Deo'". Perché solo Dio consacra» (*La vita religiosa è consacrazione*, «Rivista di Vita Spirituale» 27 (1973) 42).

sivo della consacrazione del Verbo incarnato al Padre, diventa segno espressivo anche della nostra consacrazione al Padre. Gesù è povero, non appartiene ad alcuna creatura, non è diviso da alcun sollecitudine: «Io devo occuparmi delle cose del Padre mio» (Lc 3, 49). Non cerca nulla per sé, ma solo il Padre. È tutto il fondamento della sua vita, del suo comportamento; è la sua occupazione e il suo servizio. Non ha tempo né energie da sprecare in sollecitudini che non siano il servizio del Padre. E così nel suo cuore: è un cuore dato al Padre nella perfezione di una comunione inesprimibile. Attraverso tale comunione, poi, il Padre dà il cuore del suo Cristo in dono a tutti gli uomini. Ma Gesù è del Padre. Così come il voto di castità esprime per il fedele la totale appartenenza a Gesù. In conclusione, lo Spirito Santo ci colloca nell'esatta comprensione dei tre voti: là dove «non tutti - anche tra i credenti - capiscono» (Mt 19, 10-12) i doni dell'obbedienza, della povertà e della castità.

Gesù ha «consumato» la sua consacrazione quando ha potuto esclamare: «Tutto è compiuto» (Gv 19,30), quando è divenuto oblazione sacrificale e olocausto totale, offerto al Padre in piena dedizione. L'olocausto di Cristo è il gesto supremo con il quale il Figlio serve il Padre, confessa e adora il Padre, gli rende gloria compiendo la sua volontà per la salvezza di tutti gli uomini. A questa dimensione sacrificale di Gesù muove lo Spirito. Non è un caso che i voti vengano pronunciati in un contesto eucaristico per esprimere chiaramente l'oblazione della persona all'interno dell'oblazione eucaristica.

Espressione tipica della vita religiosa, infine, è la vita comune¹⁹. Realizza in pienezza il comando di Gesù: «amatevi come io vi ho amati» (Gv 15,12) e a compiere quanto chiesto nella preghiera: «Padre, che siano uno, come io e te siamo uno (Gv 17,21). Lo Spirito ci rivela questa comunione e dunque ci dona il comandamento della carità. Il mistero della comunione con Dio diventa mistero di comunione fraterna. Questa unità ha una valenza missionaria: «perché il mondo creda». Per i religiosi vi è una dimensione interiore, che si identifica con la condivisione dell'ideale e una dimensione esteriore, la condivisione della vita. Questo esprime l'essere adunati dall'amore di Cristo (lo Spirito). È dunque sulla fede e non su progetti umani che si riconosce l'unità. In tal modo si rende testimonianza alla comunione che è la Trinità e alla comunione che è la Chiesa.

¹⁹ Anche se P. Anastasio usa il termine «vita religiosa» nel senso più generale di «vita consacrata» e non secondo quello più specifico del C.J.C., qui è preoccupato di dimostrare come il «di più» della consacrazione implichi anche un «di più» di visibilità ecclesiale.

Conclusione

L'insegnamento di P. Anastasio è anzitutto un lieto annuncio dei tesori della fede, in vista della conversione delle persone. A tale conversione non si arriva a forza di ragionamenti, ma a partire dalla grazia divina, dalla parola evangelica della quale P. Anastasio si percepisce umile, ma convinto annunciatore. La sua predicazione non è mai sfoggio di erudizione, rare sono le citazioni e le note, assente del tutto l'apparato critico. Contenutisticamente poco spazio è lasciato a considerazioni di carattere antropologico: non che il nostro Padre non conosca o sottovaluti la condizione «naturale» dell'uomo. Ma è preoccupato di altro. E anche l'insegnamento sullo Spirito Santo lo dimostra. Tanto più che si tratta dell'evento di grazia per eccellenza, della realtà divina comunicata all'uomo, della rivelazione dell'Amore in persona. Per questo non vale la pena perdere tempo in lunghe marce di avvicinamento.

Potremmo applicare alla predicazione di P. Anastasio quasi la stessa nettezza di decisione che Giovanni della Croce chiede all'anima che si volge al suo Signore: se il Signore è Tutto, bisogna annunciare solo Lui e quello che è suo, tutto il resto è superfluo. Forse è per questo che P. Ballesstrero non si attarda eccessivamente nemmeno sulle indicazioni ascetiche. Certo, egli non ignora l'attuale condizione dell'uomo e spesso critica quel «naturalismo» che si dimentica della situazione peccaminosa dell'uomo. E tuttavia è il mondo della grazia ad avere il sopravvento: la salvezza di Cristo è più forte del male, e questa salvezza veramente è stata donata all'uomo, e veramente l'uomo può appropriarsene, farla cosa sua e di essa vivere.

Forse non vi è espressione migliore per riconoscere la sua sensibilità e sintetizzare il suo pensiero che le parole conclusive di *Viventi nello spirito*:

«Volesse il Signore che i nostri occhi si fossero tanto illimpiditi da vedere le cose della vita quotidiana profondamente diverse e luminose: quelle che fino a ieri erano causa di noia, fastidio, violenza, oggi, viste con occhi nuovi nella luce dello Spirito, diventano il cammino verso la visione di Colui che è la bellezza e la bontà per essenza. Colui che è l'Amore. «Noi abbiamo conosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è Amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio in lui» (1 Gv 4,16)»²⁰.

²⁰ *Viventi nello spirito*, 237-238

Adolfo Scandurra ocd

Lo Spirito Santo e la vita morale del cristiano

Negli Atti degli Apostoli troviamo il racconto di un fatto molto eloquente a riguardo dello Spirito Santo. Nella vita della Chiesa primitiva era chiaro che l'obbedienza della fede fosse il presupposto necessario per la giustificazione ma c'era anche la consapevolezza che la vita cristiana, nella sua interezza, trovasse la sua sorgente nello Spirito Santo, donato al credente.

Lo Spirito Santo interiorizza la Verità creduta: è la vita stessa di Cristo in noi. Per questo è meritevole di nota che dei cristiani, pur essendo giunti alla fede, ignorino l'esistenza dello Spirito Santo: «Mentre Apollo era a Corinto, Paolo, attraversate le regioni dell'altopiano, giunse ad Efeso. Qui trovò alcuni discepoli e disse loro: «Avete ricevuto lo Spirito Santo quando siete venuti alla fede?». Gli risposero. «Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo» (At 19,1-2). Questa fu la situazione che Paolo si trovò davanti agli albori del Cristianesimo.

Talvolta sembra di poter dire che le cose non siano cambiate di molto nelle comunità cristiane dei giorni nostri. Spesso lo Spirito Santo rimane la Persona trinitaria più ignorata, (o meglio «dimenticata»); forse perché è la più difficile da rappresentare in immagini che vadano al di là del simbolo, forse perché la catechesi e la predicazione si sono concentrate su altri temi reagendo ai condizionamenti storici del momento.

Vorrei dare qualche elemento che aiuti a superare questa dimenticanza soprattutto nell'ambito morale. Soprattutto in esso, infatti, questa carenza si fa acuta e visibile: la morale cristiana, staccata dall'esperienza del dono dello Spirito, perde la sua originalità e il suo nucleo vivo ed essenziale.

La situazione attuale della morale

Prima di passare al tema della nostra riflessione mi sembra utile accennare alla situazione attuale dell'esperienza morale nella nostra cultura e nella Chiesa di oggi. Come la gente, ma soprattutto il «popolo di Dio», avverte e giudica, oggi, la morale cristiana? è un fattore che incide sulla vita?

Sul piano della elaborazione teologica è facile vedere il travaglio che la morale cattolica ha attraversato negli anni del post-Concilio. Molti sforzi sono stati compiuti per rinnovare la teologia morale, per ridefinirne lo statuto, per liberarla dalle angustie della tanto deprecata «casistica», eppure non si può che concordare con quanto scrive il teologo Giuseppe Angelini: «La teologia morale cattolica appare oggi caratterizzata da una condizione di spiccata incertezza e dispersione»¹. Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Veritatis Splendor*, è stato molto esplicito sulla crisi che sta attraversando la teologia morale contemporanea; la descrive così: «non si tratta più di contestazioni parziali e occasionali, ma di una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale della Chiesa, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche» (VS 4). Questa crisi riguarda sicuramente certi contenuti della morale, ma è soprattutto una *crisi di forma* della morale, la crisi cioè della «idea» stessa di una verità morale oggettiva in favore di **una morale completamente affidata al soggetto**².

È in crisi il senso stesso della norma: non viene più avvertita come un'esigenza che deriva dal senso della vita, non è più chiaro «ciò per cui vale la pena vivere», quindi manca il motivo che rende la norma vincolante interiormente, che ne fa un «tu devi» d'importanza vitale. La norma del bene e del male fluttua senza ancoraggio oggettivo nel bene della persona nella sua totalità, poiché viene avvertito solamente il bene immediato e particolare.

D'altro canto, accanto alla crisi della morale, c'è un **ritorno all'etica** soprattutto fuori dalla Chiesa e, di riflesso, anche dentro di essa. Ciò è dovuto ai cambiamenti profondi che ha vissuto e che sta vivendo la nostra società: la complessità sociale è aumentata, il consenso su che cos'è la vita buona è sempre più esiguo (ad esempio, i modelli di famiglia e di coppia si moltiplicano e di tutti si rivendica la liceità), il singolo si sente sempre più autonomo rispetto ad ogni forma di appartenenza sociale.

¹ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, Glossa, Milano 1999, IX (introduzione).

² Su questo tema vorrei segnalare L. MELINA, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Ares, Milano 1993.

A questa situazione corrisponde l'urgenza di un supporto per il consenso sociale a dei valori che mantengano un certo ordine nei rapporti tra gli individui³. Molti avvertono la fragilità della pacifica convivenza quando si tratti di persone chiuse nel proprio interesse particolare. Per questo soprattutto chi si occupa della «cosa pubblica», chi educa, cerca di creare un base di «valori comuni» che siano, al tempo stesso, rispettosi del pluralismo e di un certo ordine sociale. Su questi valori i *mass media* insistono, talvolta con toni veramente retorici e propagandistici, per educare i singoli alla tolleranza e così allentare le tensioni sociali. Questo «appello ai valori», però, vuole scrupolosamente lasciare intatto il pluralismo di opinioni intorno alla visione del mondo. Questo comporta una certa contraddizione: da un canto i convincimenti *forti* (quelli morali e religiosi) sono relegati tra gli *optional* del singolo e, dall'altro, si affermano valori che vogliono essere universali. Per sostenere la contraddizione i valori comuni vengono sempre mantenuti a livello di proclamazione generica, sono puramente formali, lontani dai fatti concreti in cui la gente si trova a vivere e a scegliere e quindi non sono realmente «formativi» dell'agire.

C'è un altro motivo che ci fa ridimensionare l'entusiasmo per questo ritorno all'etica: la riduzione di questa a fenomeno psicologico. L'etica è spesso ridotta alla *cura dell'uomo*, intesa come strategia per conseguire il benessere psichico. Talvolta questo coincide, paradossalmente, con una *liberazione dalla morale*, anziché con la *liberazione morale*. La presenza di principi morali nella coscienza dell'individuo viene considerata un peso inutile di cui il «paziente» deve liberarsi per «stare bene». La morale oggi spesso assume «un sottile e pericoloso tratto terapeutico: volere il bene dell'uomo significherebbe come esonerarlo dal soffrire»⁴.

E la Chiesa? Che influssi ha questa situazione sulla vita ecclesiale e sull'esperienza dei cristiani? Da un canto sembra di poter «cantare vittoria». La Chiesa viene spesso interpellata e riconosciuta di buon grado come «maestra di moralità». Molti riconoscono l'efficacia terapeutica individuale e sociale (per guarire dall'ansia e da altri mali) della comunità ecclesiale, della direzione spirituale, di momenti di «ricreazione dello spirito», della predicazione morale della gerarchia ecclesiastica. La situazione può lusingare, ma è ambigua.

³ Mi sembra molto stringente l'analisi di G. ANGELINI, *Teologia morale*, 31-53. Dello stesso autore si veda anche *Ritorno all'etica? Tendenze e ambiguità di un fenomeno recente*, in «Il Regno/attualità» 14 (1990) 438-449.

⁴ G. ANGELINI, *Teologia morale*, 43.

Spesso la domanda di indicazioni etiche, rivolta alla Chiesa, si limita a regole razionali di convivenza sociale (le *regole del gioco* per un corretto svolgersi del vivere associato) ma non vuole toccare il problema della verità e del significato della libertà perché ogni risposta a queste domande più profonde è sentita come coercizione della libertà e causa di divisione. Inoltre ogni intervento sulla concretezza delle questioni morali, ogni tentativo di uscire dal generico viene sentito come un'ingiusta ingerenza. Anche la *cura spirituale* di cui la Chiesa è maestra e dispensatrice non è priva di ombre: l'attenzione spesso si ferma allo «spirito» con la esse minuscola, si ferma al benessere psicologico. Quest'uso, puramente strumentale, della fede svingorisce l'autentico richiamo morale del Vangelo e la paretisi ecclesiale si appiattisce sui valori comuni.

In fondo la situazione in cui si trova la morale cristiana al giorno d'oggi somiglia molto a quella in cui si è trovato il Cristianesimo nell'incontro-scontro con la propria matrice giudaica e con l'ambiente culturale ellenistico.

Lo spontaneismo naturalistico, la crisi delle certezze, il pluralismo culturale, la ricerca confusa e spasmodica di nuovi accessi al sacro, accomunano la nostra epoca postmoderna a quella tardoantica. Certamente le affinità tra il Giudaismo fariseo e il legalismo con cui oggi si tenta di riempire il vuoto di valori sono minori, ma rimane quel fondamento comune della «salvezza per mezzo delle opere», la rinuncia all'attesa del Messia (ormai diventato un personaggio metastorico), il tentativo di fare dell'uomo il redentore di se stesso e l'incapacità di concepire la presenza di Grazia da parte di Dio.

San Paolo ha dato una lettura teologica della situazione del suo tempo, che ormai appartiene al patrimonio dottrinale della nostra fede ma che oggi ha anche una pertinenza di giudizio storico che vale la pena sottolineare. L'Apostolo ha ingaggiato due grosse battaglie nella sua predicazione: una per far passare i pagani dalla *vita secondo la carne* alla *vita secondo lo Spirito di Dio*, l'altra per convincere i fedeli provenienti dal giudaismo della loro liberazione dalla legge per introdurli nel regime della Grazia, instaurato da Cristo.

Penso che oggi, per ridare la giusta importanza allo Spirito Santo nella vita morale del cristiano, sia utile la ripresa e l'attualizzazione della dottrina di San Paolo. Su questo vorrei qui abbozzare un timido tentativo.

Cominciamo col ripercorrere la tripartizione paolina «carne - legge - Spirito».

«La vita secondo la carne»

La «carne»⁵, nel linguaggio di Paolo, descrive la sfera della vita terrena degli uomini. Le sfumature sono moltissime ma possono essere unificate nel concetto di «sfera terreno-umana» dell'esistenza, che comprende sia le funzioni corporali come quelle spirituali. La carne è l'uomo intero nella totalità delle sue funzioni naturali, comprese quelle che rendono possibile l'apertura al divino. In questo senso la carne è neutra, non è identificabile con il peccato. Essa è causa di peccato quando diventa oggetto di vanto (2Cor 11), quando l'uomo la considera l'unica cosa importante in quanto può essere mostrata e ha valore davanti agli uomini. A questo atteggiamento si contrappone il vantarsi «secondo il Signore» (2Cor 11,17) che tiene in considerazione ciò che piace a Dio e ha valore davanti a Lui.

La carne quindi non è una forza che determina l'uomo e che si contrappone dualisticamente a ciò che è spirituale: egli non è schiavo né della sua natura né del mondo materiale che lo circonda. La carne è la nostra persona considerata nella sua debolezza creaturale ma a prescindere dal suo rapporto con Dio. Eppure proprio nella condizione terrena è possibile la vita secondo la fede: «Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20). Quindi tutto ciò che è umano (sia i fattori corporali che spirituali) può separare l'uomo da Dio, ma può anche essere messo al servizio di Dio.

Ciò che conta è l'atteggiamento dell'uomo nella relazione con Dio perché l'uomo va interpretato e valutato partendo non dalla sua natura, ma dal suo rapporto con Dio. Da esso è costituito e definito: **egli è ciò che è per la sua relazione con Dio**. Sia il pagano che il giudeo possono rendersi responsabili di un orientamento falso della vita, riponendo fiducia e speranza non in Dio ma nella materialità umano-terrena, fino a diventare schiavi.

È schiavo della carne sia il pagano nella sua immoralità (Rm 1,18-32 descrive con incisività impressionante la dinamica del peccato), sia il fariseo chiuso nella sua religiosità legalistica (cf. Rm 2-3).

Cosa c'è in comune tra due stili di vita così diversi? Il fatto di confidare nelle proprie forze per conseguire la salvezza della vita nella sua totalità, fino a disprezzare la legge di Dio presente nella creazione oppure fino a disprezzare Gesù Cristo, rivelazione definitiva del Padre.

⁵ Vedi la voce *sarx* in GLNT, vol. XI, 1327-1380.

Oggi in quale modo si configura la vita secondo la carne? Qual è la «forma culturale» corrente di questa tentazione antica quanto l'uomo?

È la cultura dell'effimero che si concretizza nel vivere sempre *ad experimentum*⁶, sempre «in prova». L'agire procede sempre per tentativi: accade nel campo affettivo, nella vita morale, nelle scelte di vita. Tutto è perennemente provvisorio, caratterizzato da un'estrema mobilità: la famiglia, il lavoro, i rapporti genitoriali, il luogo di residenza. Giuseppe Savagnone⁷ descrive felicemente questa situazione con la categoria della «leggerezza dell'essere», rifacendosi all'opera di Milan Kundera.

Sembra che la fugacità delle esperienze e la totale precarietà creati dalla nostra cultura rendano gli esseri umani concreti non responsabili delle loro scelte. In molti casi il peccato, oggi, sembra più conseguenza di debolezza spirituale e d'immaturità psicologica che la decisione di un soggetto che si autodetermina.

È anche vero che questa «leggerezza» è diventata un valore, viene rivendicata come un diritto: tutto deve cedere il passo allo spontaneismo, allo strapotere del mio diritto a «stare bene».

Il carattere effimero della nostra esistenza di creature, la perenne situazione di bisogno e di desiderio in cui viviamo, il fatto di dover continuamente decidere nuovamente che tipo di persona vogliamo essere non sono in sé negativi: sono le condizioni della nostra vita terrena. La vita secondo la carne è da giudicare negativamente perché rende definitive queste condizioni che sono provvisorie, perché cerca in esse quello che dovrebbe cercare nel rapporto con Dio: la stabilità della verità, il bene che sazia definitivamente, la guida sicura per camminare dentro i tortuosi sentieri della storia. Rifiutando questo, l'uomo crea un'estraneità tra sé e Dio, la carne così si perverte e diventa causa di immoralità. Rispondere sempre al bisogno immediato, non legarsi a nessun rapporto definitivo, soddisfare i desideri lasciandosi limitare solamente dal calcolo delle conseguenze, l'incapacità a *dirsi di no*, sono le forme nuove di un'immoralità antica.

⁶ Così ANGELINI descrive questo modello sperimentale di comportamento: «Il soggetto non agisce a procedere da persuasioni previe che lo autorizzino in tal senso; cerca invece le proprie persuasioni esattamente attraverso le forme dell'agire. Il suo agire assume di conseguenza, almeno in prima battuta, la forma di un semplice esperimento: non scommetto su quello che faccio; agisco senza impegno, riservandomi di adottare o meno il mio comportamento alla luce dei risultati che ne conseguiranno. Quando manchi l'evidenza previa di ciò che è degno, appare inevitabile che l'agire assuma la forma del semplice tentativo» (*Teologia morale*, 49).

⁷ G. SAVAGNONE, *Il banchetto e la danza, la vita spirituale nella società postmoderna*, Paoline, Milano 1999, 408-416.

Questo modello di comportamento «leggero», nella mentalità diffusa, è al tempo stesso difeso e temuto. È difeso perché lo si ritiene l'unico adeguato a tutelare la libertà individuale, temuto perché la società rimane priva di argomenti validi quando c'è da limitare l'onnipotente desiderio dell'individuo che entra in conflitto con altri desideri onnipotenti⁸.

Il rimedio a tutto questo sembra essere la legge. Mediante essa l'uomo accetta un «rinvio» del soddisfacimento del proprio desiderio in nome di un bene più grande, si libera dalla prepotenza del desiderio istintivo e informe, sente l'obbligo di rispettare un certo ordine (qualunque sia il suo fondamento), cerca di agire per convinzione razionale dando il primato a «ciò che è dovuto» su «ciò che piace». Si stabilisce così «la vita secondo la legge».

«La vita secondo la legge»⁹

Per Paolo *la legge* è la legislazione del Sinai, quindi è Parola di Dio, una manifestazione della Sua volontà che ha carattere imperativo. Vivere secondo la legge significa vivere nell'osservanza di essa. Gli uomini che stanno fuori dalla fede in Cristo si distinguono essenzialmente fra loro secondo che possiedano o no la legge.

Nonostante l'importanza accordata alla legge, la fede in Cristo ha cambiato radicalmente la mentalità di Paolo, fariseo convinto, quanto alla causa della salvezza: essa viene non dalla legge ma dalla croce di Cristo.

Bisogna notare che nelle sue lettere Paolo combatte la legge non in quanto «mosaica», quindi legge particolare, legata all'esperienza di un certo popolo e quindi priva di validità universale. La combatte proprio in quanto «legge», perché Cristo, come ci ha liberati dal peccato, dalla morte, dalla carne, così, salvandoci, ci ha liberati anche dalla legge. Soltanto quest'ultima liberazione ci libererà dal dominio del peccato: stare sotto la legge significa stare sotto il dominio del peccato: «Il peccato infatti non dominerà più su di voi, poiché non siete più sotto la legge ma sotto la gra-

⁸ Con molta efficacia la lettera di Giacomo afferma: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che combattono nelle vostre membra? Bramate e non riuscite a possedere e uccidete; invidiate e non riuscite ad ottenere, combattete e fate guerra! Non avete perché non chiedete; chiedete e non ottenete perché chiedete male, per spendere per i vostri piaceri. Gente infedele! Non sapete che amare il mondo è odiare Dio?» (Gc 4,1-4).

⁹ Vedi la voce *nómos*, in GLNT, vol. VIII, 1332-1401.

zia» (Rm 6,14). Si tratta di un'affermazione fortissima e sconvolgente: come può la Parola di Dio diventare strumento del peccato? Cerchiamo di capire.

La legge è Parola di Dio contro il peccato, ha un carattere soprattutto negativo, perché proibendo il peccato lo fa anche conoscere, lo mette a nudo¹⁰. Il peccato esiste prima della legge, è l'egoismo fondamentale dell'uomo, ma con la legge diventa trasgressione, viene svelato nella sua natura e fissato nel suo carattere di ribellione a Dio. Il peccato, inteso come trasgressione, è causato dalla legge. Essa non toglie il peccato ma smaschera l'uomo, rivelando il suo stato di peccatore. Per di più Satana usa il precetto come strumento per suscitare nell'uomo la cupidigia e per farla diventare una ribellione aperta e consapevole a Dio (Rm 5,13).

Spiegando in positivo la funzione della legge, Paolo afferma che la legge è il *pedagogo* che ci ha condotto a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede (Gal 3,24). Il pedagogo, nell'antichità, non era un insegnante o un educatore, era uno schiavo incaricato di custodire il fanciullo tenendolo sotto costante sorveglianza finché è irresponsabile, di accompagnarlo a lezione dal maestro. È chiarissimo il parallelo con la legge mosaica: il vero Maestro è Cristo, la legge vincola l'uomo sotto il peccato, lo tiene continuamente sotto il regime del peccato. Essa conduce a Cristo perché, se ben capita, impedisce ogni tentativo di autogiustificarsi davanti a Dio e crea lo spazio per ricevere la Grazia.

Ai nostri giorni il discorso paolino sulla legge è quanto mai attuale e utile. Il «ritorno alla morale», che ha conquistato l'attenzione degli organi di informazione, trova già presente nell'animo umano un fondamento favorevole: il bisogno di sicurezza e di regole certe per i rapporti interpersonali, molto radicato anche nei figli della modernità. «Educare alla legalità» è l'intento privilegiato di molte iniziative e istituzioni educative dello Stato come della Chiesa.

Si avverte il bisogno di colmare un vuoto di valori e si cerca nella legge il veicolo di tali valori, stabilendo l'equazione che educare ai valori significa inculcare delle norme. Proprio in questa equazione sta la

¹⁰ «Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: *Non desiderare*. Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto e io un tempo vivevo senza la legge [*secondo la carne, quindi*]. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte» (Rm 7,7-11).

radice del legalismo del giorno d'oggi. L'equazione stabilisce un corto circuito pericolosissimo tra valore e comportamento. L'educazione al valore richiede alcuni passaggi indispensabili perché l'agire venga rispettato nella sua peculiarità di agire umano, consapevole e libero. Il valore è sempre radicato nell'incompletezza della persona a cui un certo bene risponde. Il valore, in altri termini, è sempre un «perfezionamento» della persona. Quindi il presupposto per cogliere un valore e riconoscerlo come tale è la conoscenza della persona, dei suoi bisogni più profondi: educare ad un valore significa prima di tutto educare a conoscere se stessi. Ma non basta: ciò che è conosciuto deve essere anche scelto liberamente, la consapevolezza illumina il campo d'azione della volontà. Il «tu devi» della norma si presenta alla volontà motivato dal fine che la ragione le presenta. Da questo fine la norma attinge, in modo rispettoso della dignità dell'uomo, la forza per vincolare la sua volontà ad un dovere.

L'equazione tra valore e norma «salta» il passaggio fondamentale della conoscenza di sé e della consapevolezza. Molti conoscono il «tu devi» ma pochissimi conoscono, sia pure in modo «esistenziale» e non tematizzato, il «perché» di questo «tu devi». Se consideriamo, per esempio, la morale cattolica in campo sessuale e familiare abbiamo un esempio macroscopico: molti conoscono la posizione della Chiesa in merito ai rapporti prematrimoniali, all'indissolubilità del matrimonio, all'omosessualità, ma manca perfino la pura e semplice ipotesi a livello mentale che tutto questo possa avere un motivo, un «perché» che vuole essere ragionevole. Purtroppo questo si riscontra non solo tra i «lontani» (sarebbe comprensibile) ma anche tra chi è cresciuto in ambienti cristiani. Qual è la causa di questo? L'educazione ha sbrigativamente legato il valore alla norma, tutto diventa fondato su un «argomento d'autorità» e l'autorità, purtroppo, in questo caso non è colui che più sa della vita sia per studio, sia per esperienza, ma l'autorità è il gruppo cui si appartiene.

Tutto nasce da una convinzione data per scontata che si può esprimere così: «Poiché appartieni a questo gruppo (sociale, familiare, ecclesiale...) tu devi seguire le regole del gruppo». Questo «argomento d'autorità» salta la persona: la norma non si basa più sul bene della persona ma sul bene del gruppo. L'individuo si trova «incastrato» tra il bisogno che ha di gruppo, di società, di Chiesa e l'altro scoglio, rappresentato dai bisogni istintivi e immediati che avverte a livello «naturalistico». Tutti i gruppi poi fanno a gara nell'allettare il singolo proponendogli il massimo *standard* di benessere materiale e spirituale come ricompensa congrua del rispetto delle regole e delle limitazioni che ha accettato alla propria libertà.

Perdendo di vista il bene della persona la legge morale si degrada alla concezione moderna e secolarizzata del diritto. La legge sarebbe così

limitare le competenze in modo che non ci siano scontri. La legge serve ad escludere gli altri da ciò che è di mia competenza. Certamente ci sono e ci devono essere leggi di questo tipo (per questo è indispensabile distinguere la *morale* dal *diritto*), ma bisogna colpire questa tentazione sempre presente nella vita morale di ridurre la giustizia alla corretta osservanza delle regole; è il modo migliore per fomentare la trasgressione.

La giustizia è il bene mio e di tutti, il bene di tutta la persona, quindi non ammette limitazioni. Non è un rapporto matematico tra limitazioni della libertà e vantaggi in termini di benessere, ma è l'adempimento del desiderio di bene totale, bene della persona in quanto tale.

La vita secondo la legge, così come la intende san Paolo, e il legalismo della nostra cultura hanno in comune l'oblio della giustizia e la presunzione di salvarsi per mezzo delle opere. La vita secondo la legge bada unicamente alla salvezza individuale perché non sa vedere il bene totale; calcola sempre, perché nel suo orizzonte tutto è scambio, perfino il rapporto tra Dio e l'uomo; mette contraddizione tra il desiderio e un «tu devi» che non ha motivi.

Questo genera «voglia di trasgressione» oppure, nel migliore dei casi, il sogno di poter «uscire dalla morale», di ritrovare l'innocenza perduta in una spontaneità senza lacerazioni, cercata al di sotto dell'uomo nell'istintività naturalistica o al di sopra dell'uomo nella dissoluzione mistica del soggetto nell'Infinito, ma sempre *fuori e senza* l'uomo concretamente esistente. Un sogno appunto.

«La vita secondo lo Spirito»¹¹

Da questa situazione mortale ci ha liberati Gesù Cristo con la sua morte in croce e la sua risurrezione. I cristiani non possono più cercare nell'osservanza della legge la propria giustificazione. La legge è stata vinta per mezzo della legge (Gal 2,19) in quanto la croce è esecuzione definitiva della legge sul peccato per mezzo di Cristo che si è fatto peccato per noi (2Cor 5,21). Nel sacrificio cruento di Cristo la legge ha trovato perfetta attuazione: la croce è la perfezione dell'obbedienza a Dio (Fil 2,5 ss.) e insieme l'amore perfetto per gli uomini (Rm 8,34 ss.). La fede in Cristo giustifica il credente (Rm 3, 28). Egli è liberato dalla legge, poiché essendo morto con Cristo, l'ha attuata perfettamente¹². L'apostolo non ha altro

¹¹ Su questo vedi I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito, condizione del cristiano*, A.V.E., Roma 1967; la voce *pneûma* in GLNT, vol. X, 999-1061.

do morto con Cristo, l'ha attuata perfettamente¹². L'apostolo non ha altro da annunciare che questo straordinario evento. Chi crede alla predicazione è salvato. Come possiamo morire con Cristo? L'unione del credente con Cristo avviene nella conoscenza soprannaturale, che è la fede, ad opera di una forza miracolosa: lo Spirito di Dio¹³.

La giustificazione per fede, opera dello Spirito, genera la vita in Cristo, quindi la nuova esistenza del credente. Non si tratta di una forza magica, che si impadronisce dell'uomo e lo divinizza automaticamente. È forza divina (totalmente dono di Dio e non capacità umana) che concede all'uomo segnato dal peccato la capacità di vivere, cosciente e consenziente, con la stessa giustizia con cui è vissuto Gesù Cristo, obbediente a Dio e totalmente donato per gli uomini.

L'esperienza dello Spirito Santo ha sempre un'essenziale dimensione morale. L'uomo non è cancellato nella sua identità ma è rinato in Cristo, per questo lo Spirito è anche norma di comportamento: «Ora quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e suoi desideri. Se pertanto viviamo dello Spirito, camminiamo anche secondo lo Spirito» (Gal 5,24-25).

Lo Spirito Santo è la «Legge Nuova» che libera dalla «legge antica»¹⁴. Non si tratta di un nuovo codice più elevato negli scopi o meno complicato; il cristiano è sottratto alla legge in quanto tale. La Pentecoste è il nuovo Sinai, in cui viene promulgato il «Nuovo Testamento» profetizzato da Geremia (Ger 31,31-34). Alla legge è subentrata la Grazia: «Se vi lasciate guidare dallo Spirito, non siete più sotto la legge» (Gal 5,18).

Così Lyonnet sintetizza la differenza tra la nuova legge e la legge mosaica: «la differenza sta nella natura stessa della legge dello Spirito; questa non è più un codice, anche se fosse «dato dello Spirito Santo», ma è una legge «che lo Spirito adempie in noi»; non è una semplice norma d'azione esteriore, ma, come nessuna legislazione in quanto tale può essere, un principio d'azione, un dinamismo nuovo, interiore»¹⁵. In questo senso *Grazia e Legge Nuova* sono sinonimi: entrambe sono forze risananti perché «lo Spirito Santo, che abita nell'anima, non solo insegna ciò che si de-

¹² San Paolo usa l'esempio del vincolo coniugale. Esso sussiste fino alla morte di uno dei coniugi. Mediante il corpo di Cristo siamo stati messi a morte quanto alla legge quindi il vincolo con essa non sussiste più. Leggi Rm 7,1-6.

¹³ È illuminante il parallelo con lo spirito dell'uomo: «Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che io ci ha donato» (1Cor 2,11-12).

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In Ep. Ad Romanos* 8, 2, *Lectio prima*.

¹⁵ I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito*, 216.

ve fare illuminando l'intelletto sulle cose da compiersi, ma inclina pure amorevolmente la volontà ad agire in modo retto»¹⁶.

Il cristiano, animato dallo Spirito, è liberato dalla legge come coazione esterna, come obbligo che non cambia il cuore, che non risana «dal di dentro». Questo non significa che il cristiano sia amorale e senza legge (anomos), ma che è in Cristo - *Nuova Legge*. Per il «giusto», per chi è totalmente in Cristo diventa inutile qualunque prescrizione di qualunque natura¹⁷, perché il principio della sua vita morale è a lui interiore, è lo Spirito Santo che abita in lui¹⁸.

Esso è una presenza personale precisa che inabita il credente, ne fa il proprio tempio e dimora (1Cor 3,16), si insedia nel «cuore» della persona, all'origine della sua vita conoscitiva e volitiva¹⁹. Questo crea una relazione di intimità ontologica con Cristo: lo Spirito Santo porta la vita di Cristo in noi, dando così origine all'esistenza cristiana. Il dono dello Spirito segna l'inizio di una nuova vita, di un «uomo nuovo» (Ef 4,20-24; Col 3,9-10), è una nuova creazione (Gal 6,15; 2Cor 5,17), la nuova nascita di cui Gesù parla a Nicodemo (Gv 3,1-21).

La legge dell'amore

La legge di questa esistenza è la legge dello Spirito, la legge che è lo Spirito come Amore-Dono. La vita di Cristo è tutta animata dalla Carità, l'amore che lo unisce al Padre e lo spinge a morire per noi sulla croce. La Nuova Legge consiste in questo amore che viene infuso nel credente, solo secondariamente è anche «precetto evangelico». è come una sorta di «istinto interiore» che ispira, governa, e domina la vita. Ogni altra norma è espressione e concretizzazione di questa che è *la* legge per eccellenza della morale cristiana.

La morale cristiana non è una pura e semplice riconferma della morale «umana», senza alcuna specificità. Essa include la morale «naturale», la conferma, la compie e la supera così come la Grazia assume e per-

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In Ep. Ad Romanos* 8, 2, *Lectio prima*.

¹⁷ San Paolo infatti scrive: «Sono convinto che la legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli» (1Tm 1,9). Anche San Giovanni della Croce nel suo grafico del Monte Carmelo, al culmine di esso scrive: «Da questo punto non c'è più strada, perché per il giusto non c'è legge in quanto egli è legge a se stesso».

¹⁸ «Non c'è più nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. Poiché la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte» (Rm 8,1-2).

¹⁹ Sono molti i testi al riguardo: Gal 4,6; 2Cor 1,22; Rm 5,5; Ef 5,19; Col 3,16.

feziona la natura, ma il suo nucleo essenziale non è un principio astratto e formale da cui si fanno derivare le norme particolari. Il fondamento della morale cristiana è l'innesto in Cristo operato dallo Spirito Santo. Scrive H. U. von Balthasar: «**Il Cristo è l'imperativo categorico concreto.** Infatti egli non è solamente una norma formale e universale dell'agire morale suscettibile di essere applicata a tutti, ma una norma concreta personale. In virtù della sua passione sofferta per noi e del dono eucaristico della sua vita realizzato per noi e sotto forma di comunione con Lui (*per ipsum et in ipso*), il Cristo come norma concreta ci rende **internamente capaci** di compiere con Lui (*cum ipso*) la volontà del Padre»²⁰.

La moralità del cristiano è irradiazione della suprema Moralità di Cristo, il Figlio obbediente che «riama adeguatamente» il Padre. La vita secondo lo Spirito è la vita secondo la carità che ha animato e guidato la Persona del Figlio Redentore²¹. Per questo la carità teologale non è semplicemente una virtù «più importante» delle altre, ma, come afferma Tommaso d'Aquino: «la vita cristiana consiste essenzialmente nella carità, e solo relativamente nelle altre virtù»²².

La carità poi, non dimentichiamolo, è una virtù teologale infusa dallo Spirito Santo che ci mette in rapporto di amicizia con Dio²³, un amore profondo che mette la volontà umana all'unisono con quella divina. Questo causa la liberazione completa dell'uomo fino a giustificare il celebre imperativo di S. Agostino: «Ama e fa' ciò che vuoi»²⁴.

L'osservanza dei comandamenti è motivata dalla carità, è un effetto dello Spirito Santo in quanto muove le creature verso Dio: «è proprio dell'amicizia concordare con l'amico in ciò che egli vuole. Ora, la volontà di Dio ci è manifestata dai suoi comandamenti. Osservare quindi i comandamenti dipende dall'amore che abbiamo verso Dio, secondo le parole evangeliche: «Se mi amate, osservate i miei comandamenti» (Gv 14,15). Quindi, siccome noi **siamo fatti amatori di Dio per opera dello Spirito Santo**, è sempre per opera sua che siamo spinti ad adempiere i precetti di Dio, secondo le parole dell'Apostolo: «Coloro che sono spinti dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio» (Rm 8,14)»²⁵. A chiare lettere lo dice San Paolo: «Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge. Infatti il precetto: non

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*, in *Enchiridion Vaticanum* vol. 5, EDB, Bologna 1982, 613-614.

²¹ «Noi amiamo perché Egli ci ha amati per primo» (1Gv 4,19).

²² *Summa Th.* II-II, q. 184, a. 1, ad 2.

²³ Cf. *Summa Th.* II-II, q.23.

²⁴ *In 1 Joan.*, tract. 7, c. 8.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, IV, 22.

commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare e qualsiasi altro comandamento si riassume in queste parole: Amerai il prossimo tuo come te stesso. L'amore non fa nessun male al prossimo: **pieno compimento della legge è l'amore**» (Rm 13,8-10).

Parlare di amore non significa indulgere al sentimentalismo a buon mercato; anzi, le esigenze dell'amore sono più forti delle obbligazioni della legge, come insegna S. Agostino: «Se uno osserva tutti gli altri comandamenti della Legge, ma ne trasgredisce uno solo, si rende colpevole di tutti, poiché agisce contro la carità, da cui dipende tutta la Legge: si rende insomma colpevole di tutti i comandamenti in quanto agisce contro il precetto dell'amore dal quale dipendono tutti gli altri»²⁶.

La legge della libertà

La Nuova Legge è legge di perfetta libertà, che dà felicità già nel praticarla (Gc 1,25). Questa è una conseguenza della carità che ci infonde lo Spirito Santo. Egli «ci muove non come schiavi ma come persone libere E poiché è libero colui che è causa di se stesso, noi compiamo liberamente quello che compiamo da noi stessi. [...] Ora, lo Spirito Santo ci inclina ad agire facendoci operare volontariamente, in quanto *ci costituisce amatori di Dio*. Dunque i figli di Dio sono mossi ad agire liberamente dallo Spirito Santo con l'amore, non già servilmente col timore. Di qui le parole dell'Apostolo: «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: *Abbà, Padre!*» (Rm 8,15)»²⁷. Certo, non possiamo farci illusioni, la vita morale dei battezzati è una continua lotta; la nostra quindi è una liberazione iniziale, che esige il combattimento e la conquista, e si attua mediante il progresso nella virtù, e specialmente nella carità. È bellissima l'immagine che usa san Tommaso d'Aquino²⁸, prendendola dalla Bibbia, per descrivere l'atteggiamento morale del cristiano che unisce la lotta contro il peccato alla costruzione nella carità: «Quelli che costruivano la mura e quelli che portavano o caricavano pesi, con una mano lavoravano e con l'altra tenevano la loro arma» (Ne 4,11).

In questo combattimento il cristiano è aiutato da un codice di leggi. Anche San Paolo parla di una «legge del Cristo» (Gal 6,2; 1Cor 9,21), ma

²⁶ *Epistola* 167, 5,16.

²⁷ *Contra Gentiles*, IV, 22.

²⁸ *Cf. Summa Th.*, II-II, q. 24, art.9, ad 2.

²⁹ *Summa Th.* I-II, q.106, a.2.

questo non comporta nessuna eccezione alla vita secondo lo Spirito. Il Dottore Angelico²⁹ non ha dubbi: l'elemento principale della legge evangelica è la grazia interiore dello Spirito Santo (e sotto questo aspetto la legge nuova giustifica), solo secondariamente c'è l'elemento legale. Sotto questo aspetto la nuova legge non giustifica. Anche nel Vangelo c'è la *lettera* (secondo S. Agostino, citato da S. Tommaso, «per *lettera* va intesa qualsiasi scrittura esistente fuori dell'uomo, anche se si tratta di precetti morali, quali sono quelli contenuti nel Vangelo»), quindi, vale anche per essa quanto dice San Paolo in 2Corinzi 3,6: «la lettera uccide, lo Spirito dà vita». La conclusione è nettissima: «Perciò *anche la lettera del Vangelo potrebbe uccidere*, se non ci fosse la grazia interiore della fede che salva»³⁰.

Questo ha una conseguenza molto importante: anche il cristiano può ricadere nella vita secondo la legge. Certamente non si tratta più della legge e delle opere dell'osservanza mosaica, ma della legge e delle opere del Vangelo ridotto a precetti senza Grazia, a morale senza sacramenti. Insomma ad un «tu devi» senza la Presenza amata di Cristo Sposo. Questo è il danno tremendo causato dalla dimenticanza dello Spirito: il regredire a quel legalismo da cui Cristo ci ha liberati³¹.

La legge esteriore del Vangelo è «fioritura» della stessa legge interiore³². La legge evangelica come lettera riceve significato e valore dallo «spirito della legge»: in fondo ci prescrive di imitare Cristo, di amare come Lui ha amato.

Lyonnet sintetizza così questo punto delicatissimo: «Per un cristiano, tutta la Legge è Cristo Gesù in persona, non solo quanto al suo elemento principale, ch'è lo Spirito stesso del Cristo che gli viene comunicato, ma anche quanto al suo elemento secondario, che finalmente può essere ricondotto all'imitazione di Cristo Gesù, secondo la magnifica formula di p. de Foucauld: «La tua regola? Seguirmi. Fare quello che farò. Chiediti sempre: Che avrebbe fatto Nostro Signore? E praticalo. Ecco l'unica tua regola, ma è la tua regola assoluta»³³.

Il primo principio della morale cristiana è questo: **avere coscienza di essere amatissimi figli di Dio e agire come tali**. Questo implica e si mani-

³⁰ Ivi.

³¹ SAVAGNONE nell'opera citata ha scritto su questo delle pagine molto belle (pp. 418-421), facendo del profeta Elia (1Re 19,11-13) «l'icona del cristiano impegnato». La brezza in cui Dio si rende presente ad Elia è profezia dello Spirito, forza che libera «dal carico opprimente di una religiosità, come quella farisaica, ossessivamente centrata sulla coerenza e sull'impegno volontaristico del credente» (p. 420).

³² Summa Th. I-II, q. 108, aa. 1 e 2.

³³ I. DE LA POTTERIE-S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito*, 229.

festa nell'amare gli altri con l'amore di Cristo, sotto l'impulso dello Spirito Santo. è l'amore che nasce dal sentirsi amati. L'amore di Dio non solo ci è stato manifestato nella incarnazione, morte e risurrezione del Verbo ma ci è stato anche realmente donato per poter corrispondere con lo stesso amore.

La vita morale del cristiano, quindi, non è caratterizzata dall'enfasi della scelta morale (come se potesse giustificarci) ma è primariamente un lasciarsi portare dalla corrente di vita divina che abita in noi, dallo Spirito Santo.

Come spiegare altrimenti certe affermazioni che nessuna etica umana oserebbe fare? «Fatevi dunque **imitatori di Dio**, quali figli carissimi» (Ef 5,1).

Stefano Conotter ocd

La libertà umana nell'esperienza spirituale

Riflessioni sulla prima e la seconda settimana degli «Esercizi Spirituali» di s. Ignazio

Il piccolo libro degli *Esercizi Spirituali* (ES)¹ è uno dei capolavori della spiritualità cristiana, in cui è sintetizzata tutta la novità dell'esperienza di Ignazio di Loyola. Il genio spirituale del santo spagnolo ha saputo articolare, nell'arco di quattro settimane, gli elementi essenziali della vita cristiana. In questo tempo strutturato dai vari esercizi proposti da Ignazio, la storia personale di una persona si apre all'incontro con la storia della salvezza, e in particolare con la vita di Cristo. Al centro degli esercizi è posta l'*elezione* in cui l'Eterno incontra la storia dell'uomo, di questo uomo che si apre alla libertà infinita di Dio. In questa avventura l'uomo non impara soltanto a conoscere Dio, ma più intimamente anche se stesso. La conoscenza dell'uomo che deriva dall'esperienza spirituale è forse la più realista, perché non è il frutto di un'analisi astratta. In essa l'uomo si conosce in movimento, in quella dinamica che mette in gioco tutto il suo essere nel rapporto che lo costituisce come creatura.

La domanda che guida questo lavoro è dunque la seguente: che tipo di uomo ci fanno scoprire gli ES, quali sono le condizioni antropologiche di questa esperienza? Trattandosi dell'incontro fra la storia della salvezza e la storia del singolo cristiano, concentreremo la nostra attenzione sul problema della libertà. È infatti la libertà che ci permette di leggere una storia in un insieme di avvenimenti successivi.

¹ Il testo degli *Esercizi Spirituali* è tratto da IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, 63-184. A questa edizione si riferiscono i numeri tra parentesi.

Oltre al testo degli ES, abbiamo scelto due punti di confronto per la nostra riflessione. Il primo è lo studio del gesuita francese Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace*². Attraverso il suo commento agli ES Fessard fa una rilettura della dialettica hegeliana, ritenuta da lui il punto di confronto insuperato della modernità. Ci confronteremo con questo studio soprattutto per quanto riguarda la prima settimana degli ES.

Il secondo punto di riferimento è un testo di Edith Stein³, scritto tra il 1930 e il 1932 e pubblicato postumo. Si tratta di una ripresa di alcuni temi provenienti dalla sua ricerca sulla psicologia, che l'autrice lega alla prospettiva metafisica che in quel tempo stava elaborando in seguito alla lettura delle opere di Aristotele e di S. Tommaso.

Fine e natura degli «Esercizi Spirituali»

Lo studio del P. Fessard mostra bene l'importanza dell'*elezione* nella struttura e la formazione del testo degli ES. L'*elezione* consiste nel «cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima» (n. 1). Nella ricerca di una concordanza fra le tre vie tradizionali dell'esperienza spirituale (purgativa, illuminativa e unitiva) e le quattro settimane degli ES, il P. Fessard suscita il problema del loro scopo principale: si tratta della elezione o piuttosto dell'unione con Dio?

L'originalità dell'esperienza spirituale di S. Ignazio è forse questa: il più alto grado della vita spirituale, l'unione con Dio, si realizza per l'uomo - nella sua condizione storica - proprio nella sua vocazione-elezione; allo stesso tempo la vocazione-elezione si compie pienamente quando diventa unione perfetta della volontà umana e della volontà divina. Questa unione ha il suo principio e la sua realizzazione storica perfetta nella persona di Gesù Cristo. Il dogma di Calcedonia, approfondito nella controversia antimonotelita del VII secolo, è il principio teologico necessario alla comprensione degli ES. Gesù Cristo è una persona in due nature: la persona del Figlio di Dio nella natura umana e divina. Ne consegue che l'unione della volontà divina e della volontà umana trova la sua realizzazione storica e normativa nella persona di Gesù Cristo.

² G. FESSARD, *La dialectique des Exercices Spirituels de S. Ignace*, vol. I, Paris 1956.

³ E. STEIN, *La struttura ontica della persona e la problematica della sua conoscenza*, in ID., *Natura persona mistica, per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, 49-113.

Di per sé bisognerebbe parlare di libertà piuttosto che di volontà. Ignazio non identifica mai la volontà con la libertà. Nella preghiera della «Contemplazione per pervenire all'amore» esse sono menzionate in modo distinto: «Prendi, Signore, e accetta tutta la mia libertà, la mia memoria, la mia intelligenza e tutta la mia volontà» (n. 234). La stessa distinzione si trova nella quinta nota (n. 5) in cui chi fa gli esercizi offre a Dio tutto il suo volere e tutta la sua libertà.

Negli ES la libertà non indica solo il libero arbitrio, ma anche la dimensione propriamente personale dell'azione umana: il fatto che l'azione umana è degna dell'uomo quando ha la sua origine nella parte più intima della persona.

Se d'altra parte la volontà, in quanto naturalmente orientata verso il bene, è la facoltà che ha come oggetto proprio il bene, la libertà è il volere che si impegna in scelte particolari, nell'ordine dei mezzi. Si potrebbe dire che la libertà sta alla volontà, come la coscienza sta all'intelligenza. Dove la coscienza è da un lato la mediazione tra l'universalità della ragione e la mia individualità e dall'altro la mediazione tra queste e la situazione concreta in cui mi trovo.

Ciò che è proprio degli ES non è un'analisi dell'atto libero in un senso formale, come per esempio ha fatto in modo eminente S. Tommaso, ma la presentazione della libertà che si realizza nella storia. L'interrogativo di S. Ignazio è questo: come la mia libertà può unirsi alla libertà di Dio, nella mia azione concreta, nell'*hic et nunc* della mia vita? La domanda si precisa in questo lavoro in un senso propriamente antropologico: in che modo la libertà umana può realizzarsi totalmente nella storia? Infatti la libertà umana è un paradosso difficile da spiegare. «Il nostro spirito libero non esiste se non in virtù di un «lasciapassare», quello di essere assoluto - perché esso è libero - senza essere la sua propria origine; quello di essere il suo proprio principio, senza essere il principio assoluto di se stesso, poiché è dato a se stesso e non è l'autore di se stesso»⁴.

Ma il paradosso dalla libertà umana non riguarda solamente la sua origine, bensì anche la sua realizzazione storica: essa è fatta per l'infinito, ma si realizza storicamente nello spazio e nel tempo, all'interno di scelte particolari. Come dunque l'infinità della libertà umana può realizzarsi in tutta verità, quindi senza alienazione, in scelte particolari: in uno certo stato di vita e non un altro, in questa azione particolare che ne esclude infinitamente altre?

Per Ignazio è proprio nella vita concreta di Gesù Cristo che questo paradosso della libertà umana trova la soluzione. Gli ES hanno dunque lo

⁴ C. BRUAIRE, *La force de l'esprit*, Alençon (Orne) 1986, 84.

scopo di far partecipare chi li pratica alla vita spirituale di Cristo, affinché la propria libertà sia «salvata» in questa unione con la libertà divino-umana di Gesù. Chi segue gli ES deve farsi contemporaneo della realizzazione storica della libertà del Figlio di Dio.

L'epoca moderna, fin dal Rinascimento, è segnata dal problema della libertà umana. Si può ben dire che questa attenzione alla libertà sia la novità dell'Umanesimo rispetto all'epoca classica e medievale. L'uomo si scopre responsabile della sua vita e attore principale della storia. Ma è proprio l'incapacità di trovare una soluzione al duplice paradosso della libertà di cui abbiamo parlato sopra, che determina il dramma della modernità. In questo dramma la ribellione contro l'origine della libertà si manifesta come incapacità di sostenere il particolare concreto in cui essa si gioca, e come rivolta contro i limiti storici della libertà.

Il peccato al principio?

Gli ES propriamente detti⁵ si aprono con la meditazione sul triplice peccato⁶. Dire peccato significa parlare subito di libertà, poiché solo degli esseri liberi possono peccare. Il peccato è un'affermazione negativa della libertà. Il soggetto si pone liberamente come negazione di un rapporto costitutivo dell'io (così Ignazio descrive il peccato degli angeli: «essendo stati *creati nella grazia*, non volendosi servire bene del loro libero arbitrio per riverire e obbedire al loro Creatore», n. 50)⁷.

Nel commento di Fessard si ha l'impressione che il peccato sia considerato come il primo atto della libertà. Sembrerebbe che per il filosofo francese non ci sia vera libertà prima del peccato. Per esempio a pag. 46 si legge: «questa negazione della libertà (che è il peccato) per definizione si pone al principio». Ciò significa forse che il peccato è necessario per la realizzazione della libertà?

⁵ Il piccolo libro degli esercizi è composto dalle meditazioni proposte per le quattro settimane e da vari altri scritti che introducono, accompagnano e precisano gli esercizi proposti (per esempio: le regole di discernimento, le annotazioni, le addizioni etc.) Noi chiamiamo qui «gli ES propriamente detti» la parte degli esercizi che si articola sulle quattro settimane.

⁶ Si tratta della meditazione sul peccato degli angeli, sul peccato originale e sul peccato particolare di ogni uomo.

⁷ Vedere inoltre l'interpretazione positiva che S. Ireneo dà del comandamento di Dio ad Adamo ed Eva di non mangiare dell'albero: «Se obbedirete, avrete la vita». S. Ireneo vede nel divieto di Dio il lato negativo del rapporto costitutivo dell'uomo con Lui. Qui la proibizione è segno della dipendenza innata della creatura davanti al suo Creatore.

Negli ES il peccato in effetti è al principio. Ma questa «posizione del non-Essere della libertà» è l'oggetto del primo esercizio proprio perché gli ES propriamente detti rappresentano la condizione storica dell'uomo. L'uomo che noi conosciamo è il peccatore; noi non conosciamo l'uomo in stato di grazia, prima della caduta. Tuttavia quando riflettiamo sull'origine della libertà, in particolare da un punto di vista filosofico, non possiamo partire senz'altro dalla posizione del non-Essere, che pure è la sua condizione storica. Occorre un punto di partenza che trascenda la storia e dunque che preceda gli ES propriamente detti; un punto che sia il fondamento della libertà. È così che Ignazio ha ritenuto necessario mettere il «Principio e Fondamento» per impedire al discorso sulla libertà di dissolversi in una dialettica storica. Questo «Principio e Fondamento» è fuori dagli ES propriamente detti e dunque fuori dalla storia, perché giustamente ne è il fondamento. Ciò che in Ignazio è originale non è tanto il contenuto del testo del «Principio e Fondamento», ma la sua articolazione con la libertà storica che è in gioco negli ES. Nel «Principio e Fondamento» il dono dell'essere (creazione) è messo al principio della dialettica della libertà. Questo essere non è neutro, ma è orientato, fin dalla sua origine, ad una finalità. Ciò che si realizza nella storia non è l'Essere come nell'idealismo, ma la libertà personale. Ciò significa che il dono dell'esistenza deve essere assunto liberamente dalla persona, che è il luogo in cui l'essere raggiunge il suo grado più alto di perfezione. È per questo che possiamo dire che gli ES, pur essendo una dialettica della storia, non dimenticano il primato dell'essere.

Oltre al «Principio e Fondamento», anche la «composizione del luogo»⁸ della prima meditazione è importante per riflettere sull'origine e la dinamica della libertà (questa composizione del luogo non appartiene solo alla prima meditazione, ma riguarda in generale «la contemplazione di ciò che non è visibile»). È su questo argomento (n. 47) che rifletteremo nel prossimo paragrafo.

La vita psichica naturale - spontanea

La composizione di luogo della prima settimana (tranne che per la meditazione sull'inferno), dice che bisogna «vedere con la vista immagi-

⁸ La composizione del luogo è quel momento della meditazione in cui colui che fa gli ES è invitato a immaginare il più realisticamente possibile il luogo in cui il mistero che sta meditando è avvenuto. Evidentemente quando la meditazione riguarda una verità (come per esempio il peccato originale) la composizione di luogo non consiste nell'immaginare un spazio particolare, ma piuttosto uno stato della creatura.

nativa e considerare la mia anima racchiusa in questo corpo corrotto e tutto l'insieme relegato in questa valle tra bruti animali» (n. 47).

Il testo di Edith Stein - al quale abbiamo già fatto riferimento nell'introduzione - comincia precisamente con una analisi della vita dell'anima umana nel suo livello naturale-spontaneo, dunque nel suo legame diretto col corpo e secondo ciò che ha in comune con il mondo animale⁹. È in rapporto a questo livello della vita dell'anima che si può capire meglio l'essenza della libertà. Questa dimensione biologico-psichica non è affatto eliminata dalla libertà, ma piuttosto assunta e trasformata da essa. Non considerarla, porterebbe a pensare all'indifferenza ignaziana, di cui si tratta nel «Principio e Fondamento» e nell'«Elezione», solo in relazione al peccato. Il «disordine» al quale l'indifferenza deve rimediare non è causato soltanto dal peccato, ma anche dal fatto di restare nello stadio della vita naturale-spontanea. Questo livello della vita dell'anima non è «disordinato» semplicemente rispetto ad uno stato di natura pura, che il peccato ha ferito, ma anche in rapporto al fine ultimo, per il quale l'uomo è stato creato.

Edith Stein afferma che la vita psichica naturale-spontanea è una continua alternanza di impressioni e di reazioni. L'anima riceve le impressioni dall'esterno, dal mondo dove il soggetto abita, e le afferra come un oggetto attraverso lo spirito¹⁰.

L'anima viene mossa da queste impressioni e nascono allora delle prese di posizioni suscitate dal mondo: paura o stupore, ammirazione o disprezzo, amore o odio, gioia o dolore, e bisogna aggiungere anche il *volere e l'agire*. Edith Stein chiama generalmente *reazioni* queste prese di posizione e per ciò che riguarda il volere e l'agire in particolare, ella parla di *attività*¹¹. Ma da un punto di vista più profondo bisogna defini-

⁹ Nell'introduzione all'edizione italiana Angela Ales Bello spiega una distinzione molto importante per capire lo studio di Edith Stein: «Quella che noi chiamiamo globalmente anima umana consta di due parti: una propriamente psichica strettamente legata alla corporeità, quindi al regno della natura, e un'altra spirituale, in cui si manifesta la libertà. Queste due parti sono in contatto con la natura da un lato, e con la sfera spirituale dall'altro» (E. STEIN, *Natura*, 16).

¹⁰ In una nota all'edizione italiana del testo di Edith Stein è citato un passaggio interessante del suo studio sulla psicologia: «Lo *spirito* è un emergere da se stessi, un'apertura in una duplice direzione, verso il mondo oggettivo, che viene *esperito*, e verso la soggettività estranea, lo spirito estraneo, *assieme* al quale si esperisce e si *vive*» (E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una formazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, 311: citato in E. STEIN, *Natura*, 51-52).

¹¹ Infatti, se in tutte le prese di posizione l'anima è in movimento, nel volere e nell'agire, questo movimento non resta chiuso in se stesso, ma si ripercuote all'esterno.

re questo meccanismo di prese di posizione come passivo, e inoltre non libero, in quanto manca a tutti questi movimenti la regia di un ultimo centro interiore. Il soggetto psichico naturale è indotto alle reazioni dall'esterno e di conseguenza non possiede se stesso. Siamo qui allo stadio animale della vita dell'anima. Questi due fattori infatti - possedere se stessi e avere la regia dei propri movimenti - sono i tratti propri della libertà.

Affinché ciò si realizzi, l'anima deve essere protetta dalle impressioni che vengono dall'esterno. È in questo senso che l'indifferenza di cui parla Ignazio dev'essere vissuta non solo a riguardo delle cose cattive in se stesse, ma «è necessario renderci indifferenti verso tutte le cose create» (n. 23). Così l'anima che possiede se stessa non è mossa immediatamente dalle impressioni che vengono dall'esterno. Essa le coglie a partire dal suo centro e le sue prese di posizione scaturiscono dalla sua interiorità. Solamente così queste azioni appartengono all'anima nel senso forte del termine.

Bisogna tuttavia precisare che questo stadio della vita psichica naturale non è in sé negativo, perché risponde a delle leggi nascoste che manifestano lo slancio della vita corrispondente al desiderio naturale di vivere e di crescere. Ma, come dicevamo prima, questo stadio non è orientato direttamente verso il fine ultimo per il quale l'uomo è stato creato. Da qui la necessità di vivere l'indifferenza anche a questo livello¹².

D'altra parte, non sarebbe corretto immaginare l'indifferenza in due momenti separati: prima quello che concerne il disordine della vita naturale-spontanea dell'anima in rapporto al fine ultimo dell'uomo; e un secondo momento quello che concerne il disordine del peccato. Infatti il disordine del peccato intacca anche la vita naturale dell'uomo, senza pertanto annullarla totalmente. Dunque nel concreto dell'agire umano questi due livelli si intersecano, ma l'uno non assorbe totalmente l'altro. Non si tratta di una questione marginale perché ci troviamo qui su un crinale stretto, tra il pelagianesimo, da una parte, e la *natura totaliter lapsa* di Lutero dall'altra. Ignazio nei suoi ES mantiene bene l'equilibrio fra queste due posizioni.

¹² Si veda a questo proposito il capitolo: *L'éducation au service de la vie*, in M. LÉNA, *L'esprit de l'éducation*, Paris 1991, 131-137. Qui M. Léna mostra bene come l'antropologia, e in particolare la pratica educativa, non può trascurare, o addirittura disprezzare, questo livello della vita dell'uomo. Ciò non significa tuttavia un «ritorno alla natura» che «celebra la spontaneità per se stessa, al di fuori della sua vocazione d'umanità», come fanno i modelli pedagogici spontaneisti.

Libertà, creazione e peccato

L'indifferenza dunque è una condizione necessaria della libertà della persona. Ma il soggetto non può realizzarla da solo. E questo non solamente a causa della debolezza che deriva dal peccato, ma anche per la natura stessa della libertà umana. Se la libertà consiste nel restare in se stessi, e quindi non essere determinati dalle impressioni provenienti dall'esterno, bisogna dire che l'io in quanto libertà assoluta è esposto al vuoto, è vuoto in se stesso. Dobbiamo capire bene quest'ultima affermazione. Non vogliamo dire che l'interiorità dell'uomo sia vuota. L'anima, l'abbiamo già visto, ha un'«estensione», delle facoltà, delle potenzialità, ecc.. Ma la persona presa unicamente come soggetto libero è, nell'anima, un punto aperto in tutte le direzioni. L'io, che il soggetto possiede per essere libero, è dunque vuoto e riceve ogni pienezza dal *regno*¹³ al quale liberamente si dà. Per comprendere ciò, basta vedere come nella modernità si è preteso che la libertà si fondi su se stessa e sia creatrice del soggetto.

Questa pretesa idealista porta ad una chiusura della persona in se stessa e ad un individualismo pratico. «L'alternativa è inesorabilmente questa: o io mi penso all'origine del mondo e lo reggo da padrone assoluto, o il mondo non è mio e allora tutto è gioco e irresponsabilità»¹⁴. In tutti e due i casi la libertà finirà per perdere il suo vigore e diventare sempre più fragile. L'impossibilità della libertà di fondarsi su se stessa si verifica in questi esiti che contraddicono la vera intenzione della modernità: quella di esaltare la libertà svincolandola da ogni riferimento estraneo al soggetto.

Per possedere se stessi e dunque per essere solidamente in se stessi, il centro libero della persona deve essere legato ad un altro regno. L'anima non può sottrarsi al regno della natura senza darsi ad un altro regno. Il fatto che l'anima si ritiri in se stessa non significa che si fonda totalmente ed esclusivamente su se stessa. Fino a che il soggetto non entra in un altro regno, deve restare, almeno in parte, legato al regno della natura. Per questo dicevamo che l'indifferenza - in quanto liberazione dell'io dal-

¹³ Parlando di *regno* Edith Stein sembra parlare di un ordine in cui un insieme di esseri sono accomunati da una certa omogeneità. Noi parliamo normalmente, per esempio di regno animale o di regno vegetale. L'appartenenza a un regno di ordine spirituale implica non solo un'omogeneità di natura, ma anche una adesione volontaria che richiede una omogeneità di ideali e di valori. Un regno spirituale a un centro personale che Edith Stein chiama il signore di un determinato regno (per esempio: Cristo è il signore, il centro del regno della grazia, mentre Lucifero è il signore del regno delle tenebre).

¹⁴ G. VANDEVELDE, *Liberté et création dans l'enseignement de Jean-Paul II*, in «Nouvelle Revue Theologique» 119 (1997) 409.

le impressioni che vengono dall'esterno - è impossibile alla libertà da sola. Infatti chi fa gli ES deve trovarsi «indifferente e senza nessuna propensione disordinata» (n. 179) solamente quando è giunto alla fine della seconda settimana, quando cioè il soggetto ha già deciso a quale regno legare la sua libertà.

Edith Stein nota che anche quegli angeli che fanno uso della loro libertà per rifiutarsi di servire il Signore e dunque staccarsi dal suo regno, non possono fondarsi su se stessi. Essi «devono necessariamente *cadere* dal regno della luce in un altro regno e devono produrlo da se stessi perché non lo trovano. Esso porta in sé i segni della sua origine: proprio per l'*opposizione* a quello a cui si sono sottratti, è qualificato come tenebra, vuoto, assenza, nulla»¹⁵. Meditare sul peccato degli angeli, come primo esercizio, significa porci dinanzi a questa possibilità della libertà, questa alternativa al regno della grazia, che è il regno che si oppone al servizio e all'obbedienza del Creatore: «... essendo stati creati nella grazia, non volendosi servire bene del loro libero arbitrio per riverire e obbedire al loro Creatore e Signore ed essendo perciò diventati superbi, furono cambiati da grazia in malizia e furono cacciati dal cielo nell'inferno» (n. 50).

Il peccato degli angeli non può essere che l'orgoglio poiché essi hanno una conoscenza del bene e della verità immediata e non discorsiva. Ed è anche questa la ragione per la quale il peccato degli angeli è unico, non ripetuto, poiché è l'atto della loro libertà, la scelta tra il Bene assoluto e l'opposizione totale a questo bene. Una terza via di un bene minore non si presenta per loro. L'origine del peccato è tutta in questo orgoglio di voler fondare la libertà unicamente su se stessi e non nell'«obbedienza al loro Creatore e Signore».

Questa radice ultima del peccato è presente anche nei peccati dell'uomo, benché qui l'opposizione a Dio non possa essere così radicale, almeno in un solo atto di libertà. E questo sia a causa della limitazione della conoscenza umana, sia in ragione del rapporto con il regno della natura. Ciò detto, bisogna riconoscere che c'è sempre in ogni peccato dell'uomo una vera opposizione al Creatore. Al terzo punto della prima meditazione, chi fa gli ES è invitato a «ricordare la gravità e la cattiveria del peccato commesso contro il proprio Creatore e Signore» (n. 52). Dal contesto si capisce che non si tratta di una categoria particolare di peccati, ma piuttosto di una dimensione costitutiva del peccato in quanto tale (al

¹⁵ E. STEIN, *Natura*, 55 n. 10. Il fatto che negli ES una meditazione sia totalmente dedicata all'inferno, ci fa capire l'importanza di questo punto. Da notare il posto centrale che Cristo, centro del regno della grazia, occupa nel colloquio di questa meditazione, forse la parte più cristologica della prima settimana (n. 71).

terzo punto l'oggetto della meditazione è «il peccato particolare di ogni uomo»). Dunque il peccato umano non è solo un errore di valutazione tra diversi beni, da imputarsi solamente al limite della conoscenza umana, ma nasconde anche una volontà di fondare la propria libertà su se stessi, in opposizione alla dipendenza dal Creatore.

Per terminare questa prima settimana è bene fermarsi un po' sul ruolo della creazione. Per prendere coscienza del proprio peccato e della misericordia divina, colui che fa gli ES è chiamato a confrontarsi con la bontà della creazione. Ecco come comincia il quinto punto del secondo esercizio: «Esclamazione d'ammirazione con grande affetto nel riflettere su tutte le creature, su come mi abbiano lasciato in vita e conservato in essa» (n. 60). Questo quinto punto è molto interessante soprattutto in rapporto al terzo dello stesso esercizio (n. 58), in cui si è invitati a fare una meditazione che parte dalla presa di coscienza della propria condizione di creatura, del proprio posto davanti a tutta la creazione e davanti a Dio, fino alla coscienza del proprio peccato, o meglio ancora, del proprio essere peccatore. Senza questo stupore, senza questa ebbrezza metafisica davanti all'essere della creazione, la coscienza del peccato si ridurrebbe a un indefinito senso di colpa, e non ad un vero dolore per aver contraddetto la bellezza e la verità del dono che si è ricevuto, del dono della creazione.

Questa presa di coscienza è essenziale anche per comprendere la libertà umana. «Concretamente, il problema della libertà si pone in termini di libertà intenzionalmente infinita e realmente limitata dall'incarnazione». Ecco perché «il linguaggio della creazione è così insostituibile e il suo interesse maggiore in filosofia è probabilmente quello di permettere di riprendere il problema della libertà strappandolo all'*impasse* della sua chiusura idealista... Non ci si può accostare alla libertà in termini d'Atto puro come la libertà divina, dal momento che essa comporta la passività essenziale della sua creazione»¹⁶. Il fatto che non ci sia nel libro di Ignazio, un esercizio specifico sulla creazione, non impedisce che essa sia un registro fondamentale della dinamica degli ES.

Su questa considerazione passiamo ora alla seconda settimana.

Il sacrificio della libertà, ovvero la libertà liberata

La seconda settimana si apre con la meditazione della «chiamata del re temporale». La grazia da chiedere da parte di chi fa gli esercizi spiri-

¹⁶ G. VANDEVELDE, *Liberté et création*, 408, 410.

tuali è di non essere sordo alla chiamata di nostro Signore, ma «pronto e diligente nel fare la sua santissima volontà» (n. 91).

Abbiamo già detto che l'anima non può arrivare a possedere se stessa da sola. Con l'aiuto dello studio di Edith Stein dobbiamo ora approfondire ed spiegare bene questa affermazione. Per non essere soggetta alle impressioni provenienti dall'esterno, l'anima deve avere un centro da cui può accettare o rifiutare le impressioni e quindi le sue prese di posizione. Per conquistare in questo modo la propria libertà e uscire dal meccanismo della reazione naturale, si presentano all'anima diverse strade.

Il soggetto può fare ciò agendo in modo totalmente arbitrario, per salvaguardare la purezza della sua libertà. In questo caso l'anima non è, in via di principio¹⁷, legata alle impressioni, ma ciò pone la vita dell'anima al di sotto della vita animale (che segue le leggi della natura), perché essa è dominata dal caos.

Il soggetto può anche, molto semplicemente, annullare le sue reazioni naturali liberandosi così dal mondo esteriore. Ma questa attitudine negativa non può che avere dei risultati negativi: l'anima diventa vuota, perché la mortificazione per se stessa non può che condurre alla morte dell'anima.

Il soggetto può anche cercare di conoscere con la ragione le leggi della vita naturale e decidere di seguirle liberamente. In questo caso le reazioni sono materialmente le stesse di quelle della vita naturale, ma esse sono scelte liberamente. Tuttavia esse restano sottomesse alla possibilità dell'errore a causa del limite della ragione umana. Per di più, anche in questo caso, il soggetto non possiede pienamente se stesso. Se egli è libero, perché può seguire o no le leggi che la ragione gli fa conoscere, le leggi della ragione si applicano anche alle impressioni e alle reazioni indipendentemente dal soggetto libero. Se dunque si può parlare di un regno della ragione, distinto dal regno della natura, bisogna dire che il regno della ragione è il regno della necessità.

È solamente entrando in una sfera spirituale esterna al regno della natura e avente un centro personale, che l'anima può essere veramente liberata dal meccanismo delle impressioni e reazioni, e trovare veramente se stessa. È evidente che ella deve entrarci liberamente ed essere chiamata e accolta in modo ugualmente libero. Così la libertà è sottratta al vuoto che la caratterizza se resta chiusa in se stessa o se vuole fondarsi unicamente su se stessa. Essa viene così sottratta anche al meccanismo

¹⁷ In realtà l'arbitrario puro è difficile da trovarsi: si confonde normalmente l'arbitrario con la reazione contraria alle attitudini abituali degli altri, o al contrario, per non avere dei criteri si agisce in realtà secondo lo spirito dominante.

delle impressioni e delle reazioni perché, a causa del legame con questo nuovo regno spirituale, essa è elevata al di sopra del regno della natura. Infatti, è precisamente questa capacità di essere aperta e di potersi legare a un regno che è fuori dalla natura, che rende l'anima trascendente il regno della natura. Lo spirito è il luogo della persona per il quale essa può legarsi a una realtà trascendente.

Tutto questo significa che, per sottrarsi al regno della natura e per possedersi senza restare vuoti, il soggetto libero deve rinunciare, almeno in parte, alla sua libertà; lasciarsi condurre da un'altra libertà che lo trascende. Ciò che egli sacrifica della sua libertà e ciò che egli ne conserva; ciò per cui egli offre il suo sacrificio e l'uso che egli fa di ciò che ha conservato: tutto questo decide del suo destino di persona libera.

La meditazione della chiamata del re temporale (aiuto a contemplare la vita del re eterno) nella dinamica degli ES, è il momento in cui chi fa gli ES è invitato a fare il primo passo per realizzare ciò che abbiamo detto sulla libertà. Il soggetto libero è messo davanti al mondo spirituale di Cristo, che lo invita ad offrirgli la sua libertà per lasciarsi riempire e condurre dalla volontà di Dio. Legandosi così a un regno diverso dal mondo della natura e diverso da se stessa, l'anima può essere veramente liberata dal meccanismo delle impressioni e delle reazioni che caratterizza la sua vita naturale-spontanea. In questo senso si può cominciare a parlare a buon diritto di *libertà liberata*, dato che la libertà ha offerto se stessa liberamente.

Resta da vedere perché l'anima si consacrì a un regno piuttosto che a un altro, e perché solamente nel regno della grazia la persona sia veramente liberata e il soggetto possieda realmente se stesso. Questo sarà in particolare l'oggetto della meditazione dei due standardi e delle regole di discernimento. Qui ci limitiamo a richiamare il principio fondamentale, cioè che l'anima può trovare se stessa e la sua piena libertà solamente in quel regno il cui signore cerca l'anima per se stessa, cioè per amore di lei e non solamente per un'utilità propria. La coincidenza presente in numerosi testi degli ES tra il servizio, l'omaggio, la lode a Dio e la salvezza dell'anima (per esempio nn. 1; 23; 179...) indica chiaramente che il regno in cui l'anima è amata per se stessa è quello della grazia, il regno di Dio.

Libertà infinita e libertà incarnata

Quest'atto della libertà che offre se stessa è possibile grazie a un principio fondante. Questo principio non è astratto, ma universale e storico allo stesso tempo: la vita di Gesù Cristo. Le due problematiche che abbiamo incontrato trovano nella persona del Signore la loro sintesi: da una

parte il fatto che la libertà è illimitata nella sua capacità di espansione e di desiderio, anche se si può realizzare concretamente solo in scelte particolari, essendo una libertà incarnata, legata ad un fondamento naturale; dall'altra la problematica che si è presentata nel paragrafo precedente, cioè che la libertà per possedersi deve sacrificarsi e legarsi ad un regno che ha un centro personale. Nella persona di Gesù Cristo, la libertà infinita - centro del regno della grazia - si incarna in un particolare storico e in questo particolare realizza l'identificazione di una libertà incarnata con la libertà infinita.

Come già dicevamo all'inizio, è la fede fissata nel dogma di Calcedonia che costituisce il fondamento della dinamica profonda degli ES. La libertà infinita entra nella storia e si realizza dunque attraverso scelte particolari. Nella storia essa si realizza nell'obbedienza totale, nel più grande sacrificio di sé. L'obbedienza al Padre è l'atto redentivo fondamentale di Gesù Cristo, un'obbedienza che si realizza non solo al livello della divinità di Gesù Cristo, ma anche nella sua natura umana. L'episodio del Getsemani è rivelatore di questa realtà fondamentale, come ha magnificamente dimostrato Massimo il Confessore. L'obbedienza del Figlio di Dio deve penetrare anche l'anima umana di Gesù in tutte le sue facoltà, in particolare la sua volontà che, secondo il suo orientamento naturale, resiste al sacrificio. Questa offerta di sé deve essere assolutamente libera (vedere l'insistenza della terza settimana sulla libertà sovrana di Gesù che rinuncia alla sua libertà per essere consegnato nelle mani degli uomini) e questa offerta di sé deve arrivare alla passività totale, all'abbandono totale di sé al Padre. La morte sulla Croce è la realizzazione totale di questa passività. È qui che il motto di S. Ignazio, *«perinde ac cadaver»*, trova il suo significato profondo. Questo stesso abbandono totale che riguarda anche l'umanità di Cristo, è la condizione dell'evento della risurrezione, dove la libertà si possiede totalmente e penetra tutta l'umanità.

Ciò che si è detto fin qui porta ad una riflessione importante. La dottrina cattolica afferma che la persona è il centro di una volontà divina e di una volontà umana, perché la volontà è una facoltà dell'anima e quindi concerne la natura. Questa affermazione è il grande contributo di Massimo il Confessore alla riflessione teologica nella polemica contro il monotelismo. Ma la stessa cosa non si può dire facilmente della libertà, la quale si situa tra la natura e la persona. Essa riguarda il centro spirituale che definisce l'essere spirituale. Quindi la libertà è più dalla parte della persona che della natura. La libertà di Gesù dovrebbe essere la libertà della seconda persona della Trinità, è qui il centro dell'individualità della persona di Gesù Cristo. Il modo con cui abbiamo descritto la libertà in questa esposizione ci porta almeno a questa conclusione. Ma siamo arrivati a un punto molto delicato dove il rispetto del mistero deve penetrare

la riflessione razionale. Bisogna evitare di fare della vivisezione concettuale sulla persona di Gesù Cristo.

Abbiamo anticipato qui dei temi propri della terza e della quarta settimana, per percepire ciò che è in gioco nelle meditazioni della seconda settimana e del primo giorno che concerne in particolare l'Incarnazione. La prima problematica presentata all'inizio di questo paragrafo (l'infinità della libertà e la particolarità della sua realizzazione pratica) si ritrova soprattutto nella prima meditazione sull'Annunciazione¹⁸. In primo luogo siamo chiamati a contemplare la libertà infinita delle tre persone della Trinità, che «decidono nella loro eternità...» (n. 102). Ciò che le tre persone decidono è l'Incarnazione della seconda persona della Trinità e quindi la sua libertà entra nella storia, condizionata dallo spazio e dal tempo. Poi il contrasto che caratterizza la composizione del luogo, sottolinea questa realtà: «la grande capacità e rotondità del mondo in cui vive tanta gente così diversa» e «la casa e le stanze della Madonna, nella città di Nazareth, nella provincia di Galilea» (n. 103). Questa opposizione tra l'universale e il particolare è presente anche nel momento della meditazione. Esso vuole sottolineare la finitezza dove la libertà infinita è venuta ad incarnarsi¹⁹.

Bisogna anche notare che il terzo punto della meditazione sulla Natività mostra la continuità tra l'evento dell'Incarnazione e quello della passione e morte di Gesù Cristo: «il Signore nasce in somma povertà per poi morire in croce dopo tanti stenti...» (n. 116). Ciò che è stato anticipato sulla terza settimana è già incominciato nell'Incarnazione, così come la «kenosi» della libertà infinita, che comincia nell'Incarnazione, deve compiersi nella passività totale della morte sulla croce.

***Desiderio e realtà*²⁰**

La prima serie delle contemplazioni della seconda settimana ha per oggetto i misteri dell'infanzia di Gesù. Vi si possono vedere i momenti fon-

¹⁸ La seconda problematica è presentata nel resto della seconda settimana e soprattutto nella terza.

¹⁹ Si può notare che i punti della meditazione si dividono in tre parti. La prima e la terza sono anticipate nella composizione di luogo. La seconda, che concerne la libertà divina, non ha una corrispondenza nella composizione di luogo. Ciò può sottolineare che la libertà divina non è limitata dallo spazio-luogo (per il tempo ciò è indicato dalla precisazione del primo preambolo: «nella loro eternità»).

²⁰ Per tutto questo capitolo vedere in particolare: R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1971. Vedere anche: F. DOLTO, *L'Evangelo au risque de la psychanalyse*, tomo II, 1977. Quest'ultimo testo è molto interessante, anche se dovrebbe essere iscritto in una visione più personalistica, come in generale tutta la psicoanalisi.

damentali della crescita della persona e quindi della libertà. Questi passaggi sono sottolineati da Ignazio nel n. 135 intitolato «Premessa per considerare gli stati di vita». Qui Ignazio dà in qualche modo un'interpretazione dei primi tre giorni della seconda settimana. La prima tappa è quella che conduce al rispetto della legge attraverso l'obbedienza ai genitori; la seconda è quella che conduce alla determinazione personale della libertà che coincide con il momento del distacco (soprattutto simbolico) dal mondo della famiglia, per proiettarsi verso la realizzazione della propria vocazione.

Noi possiamo ritrovare queste tappe nei diversi misteri che consideriamo. Ogni crescita umana e ogni educazione è una introduzione alla vita nella sua totalità. Due dimensioni giocano un ruolo molto importante nella formazione della persona: il sogno e la realtà. Qui il sogno non è considerato in un modo totalmente negativo. Esso è l'espressione del mondo interiore, del desiderio che costituisce il cuore dell'uomo, esso simboleggia così l'infinitezza della persona. Lo si potrebbe legare anche con l'immaginazione come è presentata negli ES. La realtà, al contrario è il principio esteriore rappresentato normalmente dalla legge. Appare chiaro che siamo sul terreno della psicanalisi, ma interpretata in una visione personalistica.

Per il neonato c'è una corrispondenza perfetta tra il sogno-desiderio e la realtà. La madre è nello stesso tempo la risposta ai bisogni-desideri e la sola realtà che il bambino riconosce. Questa esperienza primaria è fondamentale per la formazione della personalità: il bambino fa subito l'esperienza che il mondo in cui è nato è buono e accogliente²¹. Con la crescita questa esperienza non subirà dei traumi shockanti nella misura in cui i genitori del bambino dipenderanno essi stessi da una realtà più grande, nella misura in cui essi saranno coscienti di non essere l'origine ultima del loro bambino, ma lo rimanderanno continuamente ad una paternità da cui loro stessi dipendono.

La contemplazione della presentazione al tempio simboleggia questa iscrizione del nucleo familiare, che ha appena accolto il neonato, all'interno di una realtà più grande, cioè il mistero di Dio, origine di ogni vita.

A questo stadio della crescita del bambino predomina ancora il sogno-desiderio. Se la situazione resta la stessa che all'inizio, il desiderio del bambino non troverà mai ostacoli e sarà portato a considerarsi il cen-

²¹ Si parla qui dello sviluppo normale della vita del bambino, come la natura lo esige. Il fatto che ci siano delle eccezioni dolorose non può che confermare la ferita del peccato e il bisogno che la Redenzione tocchi anche il livello psicologico più profondo della persona.

tro della realtà, come colui al quale tutto è dovuto. Ciò avviene quando l'ambiente familiare è iperprotettivo e il bambino ne è il centro assoluto. Normalmente è il ruolo del padre di rappresentare nella famiglia il principio della realtà o della legge. Ciò accade in due modi. In primo luogo il padre è anche lo sposo della madre e il bambino deve quindi accettare che la madre non sia solamente la risposta ai suoi desideri, ma che abbia un'individualità che esiste anche per gli altri (i fratelli e soprattutto il padre).

In secondo luogo è normalmente il ruolo del padre quello di mettere dei limiti ai desideri del bambino e di fargli vedere che la realtà ha delle leggi che esigono di essere rispettate²². Davanti al padre e la madre severi, il bambino deve ricuperare il padre e la madre accoglienti dell'origine; è dall'unificazione di queste due figure del padre e della madre che dipende l'integrazione, per la personalità del figlio, tra il desiderio e la realtà. Un padre troppo debole porta il bambino a non uscire mai dal mondo dolce e accogliente del desiderio-sogno (mondo perfetto, forse, ma con il difetto non trascurabile di non essere reale); un padre troppo duro ed esigente porta il bambino a considerare la realtà come oppressiva del suo desiderio e a vivere dunque la vita sempre in difesa. Il padre è dunque colui che introduce il bambino nella realtà. Per quanto dura sia la realtà, la mediazione del padre permette al bambino di aver fiducia nella sua positività ultima. Questa introduzione alla realtà da parte del padre è rappresentata negli ES dalla contemplazione della fuga in Egitto dove il soggetto principale non è il bambino Gesù, ma S. Giuseppe (n. 269).

Si potrebbe continuare nello stesso modo per gli altri misteri della infanzia di Gesù, ma ciò richiederebbe troppo spazio in questo lavoro. Ciò che volevamo dimostrare è questa dimensione della dinamica della libertà che, nel suo sviluppo, è legata alla crescita della personalità del bambino. Ciò è tanto più importante se si considera la genesi della libertà in una filosofia come quella di Hegel. Nella lotta della dialettica *padrone-schiavo*, per esempio, ci sono due individui adulti e già autonomi che si affrontano, dimenticando che il primo risveglio della coscienza individuale è legato alla dipendenza naturale del bambino dai genitori.

Bisogna sottolineare una volta di più che i due principi, che sono qui usati per capire lo sviluppo del bambino, il desiderio e la realtà, sono an-

²² Bisogna stare attenti a non a non schematizzare troppo il ruolo del padre e della madre. Si tratta piuttosto di tratti dominanti che li caratterizzano e li distinguono: la madre in generale è quella che è sempre pronta ad accogliere e perdonare; il padre colui che esige obbedienza, che rappresenta la giustizia.

che le due dimensioni fondamentali della libertà. Il desiderio indica nello stesso tempo la dimensione infinita della libertà e il suo aspetto più intimo e personale; la realtà indica il contenuto oggettivo che riempie la libertà, che la chiama a uscire da se stessa, e indica inoltre lo spazio contingente in cui è obbligata a realizzarsi. L'integrazione e la corrispondenza tra questi due principi, la loro tensione e la loro identificazione, tutto ciò decide dell'equilibrio e della realizzazione della libertà umana.

L'episodio al tempio di Gesù dodicenne, riveste un'importanza fondamentale in questa parte degli ES. Vi si possono vedere rappresentati i tratti caratteristici dell'adolescenza vissuti secondo la perfezione dell'umanità del Figlio di Dio. Il bisogno di riscrivere le relazioni con il padre e la madre, per iscriversi definitivamente nel rapporto con la libertà infinita di Dio che chiama, tutto ciò è già una introduzione al momento dell'elezione (vedere il preambolo per considerare gli stati)²³.

I due standardi

I due standardi sono una oggettivazione dei valori fondamentali dei due regni ai quali la libertà deve scegliere di darsi. Una semplice analisi del vocabolario rivela la differenza fra i due regni. Mentre il nemico *sparge* nel mondo intero gli innumerevoli demoni di cui è il capo, il Signore *invia* le persone, gli apostoli e i discepoli che ha scelto. Mentre i nemici devono *tentare* gli uomini, ai servitori del Signore è raccomandato di voler *aiutare* tutti gli uomini. Attraverso questa diversità di termini si riconoscono due tattiche del tutto differenti: Lucifero cerca di impadronirsi degli uomini per dominarli con i suoi inganni, non chiede un libero consenso; il Signore, invece, suscita la libertà dei suoi servitori affinché riconoscano e seguano la vera via. La tattica del nemico è precisamente quella di nascondere la sua intenzione di dominare la persona ed è per questo che nel terzo preambolo si chiede, come grazia di questa meditazione, «la conoscenza degli inganni del capo malvagio».

²³ Bisogna notare inoltre il cambiamento nei titoli della meditazione. L'avverbio *come* che svela la presenza di una libertà personale che può scegliere il suo comportamento, è introdotto solamente al terzo giorno. Prima i misteri sono presentati in forma sostantivata. Nella presentazione dei misteri questo cambiamento avviene durante la fuga in Egitto, segno di una crescita avvenuta sotto la protezione di Maria e di Giuseppe. In seguito si riprende con dei titoli in forma sostantivata, ma questa volta non più al passivo, ma all'attivo, dove il soggetto grammaticale è Gesù stesso.

Edith Stein, nel testo di cui ci stiamo servendo, spiega come l'anima possa legarsi a un regno che trascende la natura per poterla dominare²⁴. Gli spiriti malvagi che hanno un certo dominio sulla natura possono, per esempio, far finta di mettersi al servizio dell'uomo che vuol dominare titanicamente le forze della natura, ma in realtà è lo spirito che domina l'anima e la possiede. Darsi ad un regno spirituale significa infatti lasciarsi riempire l'anima da questo regno. Così l'anima che vuole sottrarsi al regno della natura diventa invece schiava dello spirito che la domina e che agisce attraverso di lei.

Entrare in un regno il cui signore cerca l'anima per dominarla, non significa trovare la pace. Qui l'anima è sempre trascinata fuori da se stessa, essa dunque non dimora in se stessa. Al contrario l'anima si ritrova in un regno il cui signore la cerca per se stessa, come avevamo già anticipato prima. È il caso del regno della grazia, che è anche il regno della verità, della vera luce. Qui non si tratta di ingannare l'anima ma di fare appello alla sua libertà, di aiutarla ad aprirsi per essere riempita dalla grazia. L'anima trova qui la sua dimora, perché legarsi al regno della grazia significa essere fissata veramente in se stessa, essendo cercata non per essere dominata, ma per amore suo. Tutto ciò si ritrova nelle regole di discernimento e in particolare in quelle della seconda settimana. Qui vediamo gli effetti prodotti nell'anima dalla presenza della grazia, da una parte, e dagli spiriti malvagi, dall'altra.

Possiamo vedere che anche i valori che caratterizzano rispettivamente i due stendardi riflettono lo stesso processo che abbiamo appena esposto. La *ricchezza* simboleggia la volontà di dominare la natura e di possederla, l'*onore* è la caratteristica dell'amor proprio, del desiderio di possedersi, l'*orgoglio* è la presunzione del soggetto di fondare la propria libertà in se stesso. Al contrario la *povertà* indica la volontà dell'anima di elevarsi dal regno della natura per non essere prigioniera del meccanismo impressioni-reazioni, il *desiderio degli obbrobri* è il distacco da se stessi per ritrovarsi in un altro regno, l'*umiltà* è il riconoscere di non bastare a se stessi e dunque la disposizione necessaria per legarsi a un altro regno.

²⁴ Edith Stein si riferisce qui alla storia del Faust, il quale sembra piegare al suo servizio gli spiriti che dominano la natura, ma in realtà sono questi spiriti che dominano Faust (vedi E. STEIN, *Natura e soprannatura nel «Faust» di Goethe*, in ID., *Natura*, 29-47). Questa riflessione è in accordo con la dottrina cattolica secondo cui l'uomo non esaurisce l'essere spirituale della creazione e può subire un certo potere da parte degli spiriti puri, sia buoni che malvagi. Cristo è venuto a liberare l'uomo non solo dal peccato, ma anche dalla schiavitù di Satana. Non bisogna d'altronde dimenticare che il primo gesto che la Chiesa compie su un catecumeno è l'esorcismo, il quale fa parte dei riti introduttivi del battesimo.

Ora concentreremo l'attenzione sui tre tempi per fare una buona elezione. Il resto della seconda settimana, benché molto importante, non sarà considerato in questo lavoro.

La elezione

Arrivata al momento dell'elezione, la libertà ha già scelto di legarsi al regno della grazia, attraverso il percorso che abbiamo esposto sopra. Ora è il momento della personalizzazione della sintesi cristologica della libertà in rapporto alla vita concreta di chi fa gli ES.

Noi ritroviamo nella parte che riguarda l'elezione le due problematiche che avevamo richiamate all'inizio della seconda settimana. Ora possiamo formularle così: da una parte la questione dell'elezione è di conoscere la vocazione che Dio ha scelto per me; dall'altra il problema è di sapere in che modo la mia libertà può realizzarsi totalmente, senza alienazione, in questa scelta particolare. È solo trovando la soluzione a queste due problematiche che l'infinitezza e la finitezza della libertà umana possono conciliarsi.

Consideriamo anzitutto la prima questione. È facile constatare che spesso l'uomo sogna di essere altrove rispetto alle condizioni in cui si trova. Soprattutto quando si devono fare delle scelte determinanti per la vita, si ha il timore di rinchiudersi in situazioni che soddisfano solo in parte le nostre aspirazioni. È questa una dimostrazione concreta dell'infinitezza della nostra libertà. La cosa è aggravata dal dubbio che la scelta fatta non sia un errore determinato dalla fragilità della nostra libertà. Ed è per questo che la nostra libertà non può impegnarsi interamente se non in una scelta fatta dalla libertà infinita di Dio. Solo Colui che è l'origine della mia libertà e del suo desiderio infinito, può scegliere una situazione particolare in cui la mia libertà trova la sua pace; è Lui che può dare una dimensione universale a questa situazione particolare. Allora impegnarmi in uno stato o in una situazione determinata non è più una limitazione dalla mia libertà, ma la condizione per rispondere alla libertà infinita di Dio.

Ciò trova una conferma nelle regole di discernimento quando esse sono applicate all'elezione (vedere il secondo tempo per fare l'elezione). Nel gioco delle *consolazioni* e delle *desolazioni*²⁵, davanti alla scelta di uno

²⁵ Consolazione e desolazione spirituale, nel linguaggio ignaziano e nella sua spiritualità hanno un'importanza fondamentale, in particolare per il discernimento. Non si tratta di semplici stati d'animo, ma in qualche modo dell'emergenza anche psicologica di ciò che accade nello spirito. Ignazio le chiama mozioni spirituali o affezioni. Esse sono trattate sia nelle annotazioni (nn. 6-10, 13, 14 e 17) che nelle regole di discernimento (nn. 313-336). Una definizione si trova in particolare ai nn. 316-317.

stato particolare, la libertà dell'uomo riconosce la sua corrispondenza e la sua discordanza con la libertà infinita del suo Creatore. Così l'ideale proposto sembra essere il primo tempo dell'elezione²⁶, corrispondente alla consolazione senza causa²⁷, dove la scelta della vocazione si identifica con l'unione a Dio, unione della sua libertà infinita con la mia libertà finita.

La questione dell'ordine tra il fine e i mezzi, proposto nel preambolo per fare elezione, costituisce il ponte che lega le due problematiche. È proprio della libertà infinita volere, in uno stesso atto, la propria gloria e la salvezza dell'anima. Volendo il bene della creatura, Dio non cessa di volere se stesso. A ciò corrisponde nella persona umana la sua finalità ultima: «l'uomo è creato per lodare, riverire, servire Dio nostro Signore e per salvare, in questo modo, la propria anima» (n. 23). È questo fine ultimo che risponde all'infinitezza della libertà umana. Infatti, solo il fine ultimo è degno della libertà; invertire il fine e i mezzi è ridurre la libertà.

Ecco perché il n. 179 lega la questione dell'indifferenza all'ordine del fine e dei mezzi. La libertà deve essere esclusivamente determinata dal fine ultimo, ed essere totalmente indifferente rispetto ai mezzi, cioè alla materia della scelta. È solo quando la libertà raggiunge questa indifferenza ed è unicamente determinata dal fine ultimo, che essa può realizzarsi totalmente nella vocazione particolare che Dio le dà. Diversamente si può avere una elezione materialmente giusta, ma formalmente disordinata. Ed è perciò che S. Ignazio propone anche a coloro che hanno già scelto di rinnovare e di riformare la loro vita e il loro stato (n. 189).

Conclusion

Come conclusione di questo lavoro, analizzeremo il terzo tempo per fare l'elezione. In questa parte degli ES la sinergia tra la libertà dell'uomo e la grazia di Dio risalta meglio che altrove. È questo equilibrio fra la responsabilità della persona e l'azione di Dio in essa ciò che costituisce uno dei tratti caratteristici della spiritualità ignaziana.

²⁶ S. Ignazio distingue tre modi in cui l'elezione può avvenire; il terzo modo si specifica in due maniere per discernere e riconoscere la volontà di Dio sulla propria vita.

²⁷ Ai nn. 330-331 delle regole di discernimento, S. Ignazio distingue due tipi di consolazioni: con causa o senza causa. Mentre Dio può agire direttamente nell'anima, suscitando in essa una mozione positiva, gli angeli o i santi possono favorirla solo indirettamente. Per cui la consolazione che viene da un loro intervento, ovviamente in obbedienza alla volontà di Dio, deve incontrare un'altra causa che abbia già preparato l'anima.

Abbiamo già detto che il soggetto può legarsi al regno della grazia ed essere riempito da essa solamente se la grazia gli è offerta dall'alto. Nessun sforzo dell'uomo può costringere la grazia a donarsi. Ma, d'altra parte, la grazia non può entrare nel soggetto se questi non si apre ad essa, lasciandosi liberalmente riempire e guidare. Il soggetto libero può comunque prepararsi a ricevere la grazia, svuotando il suo centro personale dalle impressioni provenienti dall'esterno. Ciò che Ignazio ha chiamato rendersi indifferenti. Ma abbiamo visto che questa indifferenza è quasi impossibile se il soggetto non si è già legato al regno della grazia (bisognerà parlare allora di grazia preveniente).

Si ritrovano allora in questo terzo tempo dell'elezione tutti i termini della nostra riflessione. Abbiamo mostrato che l'indifferenza è la condizione per la quale il soggetto possiede se stesso, raggiunge il centro propriamente personale dell'anima e diventa così veramente libero: «io devo trovarmi indifferente, senza alcun attaccamento disordinato» (n. 179). In questo stato la libertà non è inclinata dalle impressioni, ma vive in un equilibrio che le permette di seguire senza interferenze la mozione della ragione. Essa non reagisce immediatamente alle impressioni, ma le sue reazioni partono dal centro personale dell'anima.

Notiamo che la ragione stessa è in questo modo rinnovata. S. Ignazio non concepisce una razionalità pura, senza influenza dell'affettività. Perciò, soltanto quando l'anima è riempita da un affetto superiore orientato al fine ultimo, la mozione sensibile (affettività disordinata) non influenza la ragione. È ciò che chiede il n. 184 all'inizio della seconda maniera di fare l'elezione: «che l'amore che mi spinge e mi fa scegliere tale cosa, discenda dall'alto, dall'amore di Dio». Se questo amore non riempisse l'anima, l'indifferenza sarebbe solo un vuoto che immobilizza la libertà oppure che rende il soggetto vulnerabile al meccanismo delle impressioni-reazioni.

Appare chiaro allora che la libertà dell'uomo può realizzarsi solo se la grazia la riempie e, reciprocamente, solo attraverso un atto veramente libero, il soggetto può aprirsi e legarsi al regno della grazia.

Se si considera un'opera spirituale dello stesso secolo degli ES, come per esempio il *Castello Interiore* di Santa Teresa d'Avila, si ha l'impressione di vedere un cammino spirituale quasi opposto a quello degli ES. Nel suo libro S. Teresa immagina l'anima umana come un castello con un'infinità di stanze. Il soggetto normalmente sa di avere un'anima, ma non ha la coscienza della preziosità del castello, perché vive sempre all'esterno o nelle stanze più periferiche dove hanno dimora i sensi corporali e gli affetti inferiori. Il cammino spirituale proposto da Teresa è di entrare all'interno del castello, per raggiungere la dimora nascosta al centro intimo dell'anima dove essa è legata a Dio, dove Dio stesso abita. Questo capola-

voro di S. Teresa appartiene alla tradizione spirituale che propone un cammino che va dall'esterno all'interno e che trova al centro della persona il legame con l'Alto. Il cammino spirituale è rappresentato in termini spaziali.

S. Ignazio sembra superare questo schema, perché al centro della sua spiritualità c'è la libertà dell'uomo che risponde alla libertà di Dio nella storia. Il suo cammino spirituale è definibile soprattutto in termini temporali. Alla fine di questo lavoro si può però affermare che non si tratta di un altro schema. Attraverso la dinamica della libertà nella sua realizzazione storica, si ritrovano lo stesso movimento d'interiorizzazione dello schema che dall'esterno conduce al centro dell'anima: il soggetto vive dapprima all'esterno di se stesso (vita naturale-spontanea dell'anima e peccato); per raggiungere la sua vera libertà deve radicarsi in se stesso e arrivare al suo centro personale (indifferenza); ed è qui che trova «l'Alto», Dio (elezione-consolazione senza causa). È percorrendo la realizzazione storica della libertà, rispettando la dinamica che la sua natura esige, che gli ES ritrovano la realtà del primo schema, liberato da una certa staticità legata alla dimensione spaziale. Ignazio introduce nella spiritualità il principio della storia. Ed è per questo che il suo itinerario spirituale è capace di integrare meglio la storia della salvezza - e soprattutto la vita di Gesù Cristo - unificando così intimamente azione e contemplazione.

La domanda che ci ha condotto fin qui è quella che è stata formulata all'inizio del lavoro: «Qual è il tipo d'uomo che emerge dalla pratica degli ES di S. Ignazio?». Gli ES ci mostrano un soggetto umano che non è obbligato a uscire dalla sua condizione storica per realizzare la dimensione infinita della sua libertà. In questo senso il cammino proposto da Ignazio è un cammino di unificazione, di integrazione del soggetto libero, perché in ogni istante della sua vita, la sua attività più esteriore trovi la sua sorgente nel centro più intimo e personale della sua anima, laddove è aperto alla libertà infinita del Creatore.

All'alba dell'epoca moderna gli ES proponevano un umanesimo cristiano che univa lo stupore per il valore inestimabile della libertà umana e il realismo cristiano davanti alla realtà del peccato e dei limiti della creatura.

Probabilmente uno dei fattori che ha portato la modernità ad allontanarsi dal cristianesimo è stata la perdita di questa unità dello sguardo sull'uomo, sottolineando unilateralmente talvolta la sua grandezza e la sua dimensione infinita, talvolta la sua debolezza e la sua finitezza.

Nella nostra epoca postmoderna, dove la persona umana sembra aver perduto la propria identità, l'itinerario di S. Ignazio è più attuale che mai. Non è certo una nuova filosofia che salverà la verità della persona,

ma il rinnovamento di un'esperienza viva. Studiando gli ES, quando avevamo l'impressione d'aver trovato una chiave d'interpretazione o una griglia di lettura per comprenderli, esse si sono dimostrate sempre inadeguate. Leggendo gli esercizi con un po' di attenzione si ha più l'impressione di essere compresi che di comprendere. Penso che sia questo spostamento di prospettiva, nell'umile riconoscimento di essere coinvolti in una avventura più grande di noi stessi, ciò che fa riscoprire l'unità profonda della persona.

Davide Zordan ocd

La crescita simultanea del testo sacro e del lettore

Gregorio Magno interprete di Ezechiele

Quando si tenta di tratteggiare una biografia, anche minima, di S. Gregorio Magno, si è subito impressionati dagli aspetti molto differenti della sua attività e della multiforme ricchezza della sua personalità¹.

In lui riconosciamo innanzitutto il grande *papa* (590-603) che, nella scia dei suoi predecessori del V e del VI secolo, ha guidato la barca di Pietro con vigore e mano ferma attraverso un'epoca non facile, segnata in Italia dalla carenza del potere imperiale e dell'amministrazione pubblica. In queste condizioni un papa doveva essere anche un uomo d'azione, facendosi carico di una responsabilità civile che nessun altro poteva garantire. Ma, prima della sua elezione, Gregorio fu *monaco* e fondatore di un monastero sul Celio: una profonda vocazione contemplativa l'accompagnò per tutta l'esistenza, fino ai giorni dell'azione e della lotta a servizio della Chiesa. E prima ancora di farsi monaco, aveva seguito la carriera amministrativa, fino alla carica di *prefetto* della città di Roma nel 573.

Prefetto, monaco e papa; contemplativo e uomo d'azione; e, ancora, Padre della Chiesa. Gregorio è considerato l'ultimo dei Padri della Chiesa latina. È il continuatore della tradizione patristica con la sua opera di predicatore, di commentatore della Scrittura, di agiografo, di maestro incontestato di spiritualità. Il medioevo, che l'ha frequentato senza interruzione, gli ha attribuito un posto al fianco di Ambrogio, Girolamo e Agostino, fra gli *egregii doctores* dell'Occidente². I moderni, al contrario, han-

¹ Questo articolo riprende la prima parte dell'opera di P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 5-72.

² Ma Gregorio fu, tra i Padri latini, il più amato e il più letto anche in Oriente.

no avuto qualche difficoltà a situare Gregorio così in alto, e l'hanno relegato fra le *auctoritates* nell'ambito dell'etica e della spiritualità, contestandogli l'assenza di una struttura teoretica sufficientemente solida. È un merito di Jean Leclercq l'aver restituito a Gregorio la sua vera statatura, nel suo studio ormai classico *L'amour des lettres et le desir de Dieu*³.

* * *

Al momento di misurarsi con il commento al libro del profeta Ezechiele, Gregorio confida al lettore il suo stato d'animo e le sue preoccupazioni. Confessa, infatti, nella prefazione:

«Ci sono due motivi che nella presente situazione turbano il mio animo. Il primo è che questa visione è coperta da nubi talmente oscure, che a stento si riesce a vedere in essa qualche sprazzo di luce. L'altro motivo è la notizia che Agilulfo re dei Longobardi, passato ormai il Po, si affretta a grandi passi a cingerci d'assedio»⁴.

Si è in quel tempo a cavallo tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo: un periodo storico difficile e agitato, che giustifica ampiamente la preoccupazione di Gregorio. Ciò che invece può sorprendere è che questi possa paragonare la fatica ermeneutica che lo attende ad un'avventura drammatica e pericolosa come quella di sopportare l'assedio portato alla città di Roma da una temibile orda di barbari. Noi troviamo qui un dettaglio che indica un aspetto della personalità ricca e affascinante di Gregorio Magno, soprattutto nella sua originalità e nella sua audacia come lettore e interprete della Sacra Scrittura.

Vero è che il libro di Ezechiele si colloca abitualmente fra i testi biblici più difficili, e che già la tradizione giudaica riservava certi passaggi - insieme all'inizio del Genesi e al Cantico dei Cantici - ai lettori più maturi ed esperti⁵. Gregorio è, come si è già constatato, ben consapevole delle difficoltà del testo di Ezechiele e della sfida ermeneutica che lo aspetta, tanto più che conosce bene il commento di Girolamo, esaustivo e autorevole, quello di Ambrogio e le omelie di Origene e che, inoltre, confessa di non essere all'altezza di tali modelli. Pertanto qualcosa lo spinge a riprendere il materiale della sua predicazione per pubblicarlo come com-

³ Paris, Cerf, 1957. Tr. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1983.

⁴ *In Ez.* II, *Praef.*

⁵ Richiami in questo senso si trovano nella *Mishna*: cf. *Meg.* IV,10; *Hag.* II,1.

mento al libro di Ezechiele⁶. La spiegazione di questo interesse per Ezechiele si trova anzitutto nella evidente *analogia* tra la sua situazione e quella del profeta: il pericolo della città assediata (Roma come Gerusalemme), la disgregazione di una civiltà, la responsabilità civile e spirituale del pastore verso il popolo⁷ sono altrettante circostanze che rendono il testo biblico vivo ed eloquente, nel presente agitato e turbolento di papa Gregorio.

Gregorio commentatore di Ezechiele è dunque anzitutto il testimone della prossimità del testo biblico alla situazione reale e concreta del lettore e del crearsi di un'affinità e di una vicinanza particolari fra il testo e il lettore: ne è prova la sorprendente citazione fatta sopra.

In questo articolo, fissiamo la nostra attenzione sull'interpretazione fatta da Gregorio relativamente al primo capitolo di Ezechiele. Questa sezione del commento gregoriano mostra in modo particolare l'atteggiamento dell'autore davanti al testo sacro e la sua concezione del lavoro interpretativo.

La pericope in questione (Ez 1,4-28) merita a buon titolo la denominazione di «criptica»: si tratta infatti della grandiosa «visione del carro» che ha spesso ispirato ai suoi antichi interpreti, sia giudei che cristiani, speculazioni audaci ed elaborate.

Ecco il contenuto della visione: fra le nuvole, in mezzo ad un uragano e al fuoco, quattro animali o esseri viventi (*haiot*) con sembianze umane, appaiono al profeta. Ognuno ha quattro facce e quattro ali, zoccoli come quelli dei buoi e, sotto le ali, delle mani d'uomo. Le quattro facce hanno questa forma: facce d'uomo, di leone, di toro e di aquila. Ognuno dei quattro esseri viventi cammina davanti a sé, spinto dallo spirito, mentre bagliori infuocati si sprigionano in mezzo a loro. Quattro ruote (*galgal*) piene di occhi si trovano al fianco degli esseri viventi; all'interno di queste ruote vi sono altre ruote che permettono loro di muoversi in qualsiasi direzione. Sopra i quattro esseri vi è una sorta di firmamento di cristallo splendente, e ancora più sopra appare un trono che ha l'aspetto dello zaffiro. E sul trono una figura, circondata da uno splendore, dalle sembianze umane: alla sua vista, Ezechiele cade a terra, come davanti alla gloria del Signore.

⁶ Gregorio commenta il libro di Ezechiele davanti al popolo alla fine del 593. Ma solo otto anni dopo, nel 601, riprenderà in mano i suoi appunti e pubblicherà le omelie in due volumi.

⁷ Per Gregorio, il profeta è anche un pastore, perché egli è essenzialmente un *predicatore*: egli è colui che, meditando sul passato come è trasmesso nella Scrittura, ne trae indicazioni per il presente e l'avvenire.

Alcune osservazioni:

- Oggi l'esegesi del testo permette di discernere facilmente il senso generale, malgrado l'oscurità di certi dettagli: la visione intende sottolineare la «mobilità spirituale» di Jahvè, la cui presenza non è limitata al tempio di Gerusalemme, ma è libera di seguire il popolo d'Israele nel suo esilio⁸. Per il resto, è chiaro che l'approccio storico-critico, qui come altrove, si rivela poco soddisfacente;

- la visione di Ezechiele ha sempre affascinato i suoi lettori ed interpreti, a partire da S. Giovanni stesso, che ne riprende parecchi elementi in Ap 4, passando attraverso la mistica giudaica, e poi lungo tutta la tradizione cristiana. La ragione di questo fascino non è difficile da scoprire: se Mosè non aveva potuto contemplare la gloria di Dio e se la visione di Isaia (Is 6) è riportata in termini abbastanza sobri, la visione di Ezechiele è, invece, molto ricca di elementi descrittivi, che appartengono sia al mondo naturale, sia al mondo celeste. La tradizione interpretativa giudaica e poi cristiana, soprattutto in Oriente, vi riconosce dunque un testo molto adatto a suscitare una speculazione teologico-cosmologica sulla gloria divina, sulla natura di Dio, sulla corte celeste e sul luogo della sua abitazione. Si vedano, ad esempio, Cirillo di Gerusalemme, Basilio, Teodoro di Ciro e Dionigi l'Areopagita;

- se la tradizione parla abitualmente di questa visione di Ezechiele come dell'«opera del carro» (*ma'aseh markavah*), del «carro di Jahvè» (questo titolo si trova ancora nella Bibbia di Gerusalemme), il testo, invece, non fa alcuna menzione di un carro! Dice solamente che i quattro esseri dalle quattro facce camminano, che quattro ruote si trovano vicino a loro, e che si muovono nella stessa direzione degli esseri. Il testo biblico quindi non fa che insinuare l'immagine di un carro, mentre il ricorso esplicito al carro appare come una (legittima) operazione ermeneutica, che fornisce una rappresentazione semplice e unitaria a partire da un insieme di dati in ogni caso ben più complesso e articolato.

Ritorniamo dunque al commento di Gregorio e cerchiamo di vedere in che cosa la sua interpretazione è originale e innovatrice. Per l'ultimo dei Padri dell'Occidente, a differenza della maggior parte dei suoi predecessori, la ricerca dottrinale sulla realtà celeste suscita un interesse assai moderato: in primo luogo perché l'atmosfera spirituale del cristianesimo latino è generalmente meno sensibile a questo tema e più preoccupata del mistero dell'incarnazione e della mediazione umano-divina; ma ancor

⁸ Cf. la nota a Ez 1,4 della *Bibbia di Gerusalemme*, come pure all'altra grande visione di Ez 10,18-22 (la gloria di Jahvè che lascia il tempio).

più perché i concili del IV e V secolo hanno detto ormai l'essenziale in materia cristologica e trinitaria, almeno per l'Occidente. È così che Gregorio può indirizzare la sua lettura del profeta dell'esilio verso un altro centro d'interesse più vicino alla sua sensibilità.

«Poiché noi non possiamo vedere l'immagine della gloria del Signore per mezzo dello spirito di profezia, dobbiamo conoscerla assiduamente e contemplarla premurosamente nella sacra Scrittura, negli ammonimenti celesti, nei precetti spirituali»⁹.

Gregorio non si mostra particolarmente attirato dal contenuto della visione; egli si sofferma piuttosto sulla possibilità di approfondire il mistero stesso della Parola di Dio, scritta e consegnata alla nostra lettura; più precisamente, egli cerca di trarre dal testo di Ezechiele una metodologia della lettura (profetica) della Parola di Dio e, dunque, una metodologia della predicazione. Per lui si tratta di fare un commento *morale* delle parole misteriose («*dicta mystica moraliter disserere*»¹⁰) del profeta, cioè di scoprire l'attualità vitale del testo attraverso una riflessione che inglobi tutto l'arco della storia sacra e l'opera della salvezza. Muovendosi in questa direzione, Gregorio raggiungerà il vertice dell'interpretazione patristica, prolungando questa lezione ermeneutica verso la cultura monastica del Medioevo. Il profeta ha contemplato la gloria divina, sembra dire Gregorio, ma noi non siamo più dei profeti; a noi, invece, la parola del profeta è stata affidata perché cerchiamo *in essa* le tracce sicure e incancellabili della stessa presenza divina. Gregorio indica così il posto centrale e indiscutibile della Scrittura nell'universo cristiano, come questo passo di una lettera all'amico Teodoro fa ben comprendere:

«L'imperatore dei cieli, il Signore degli uomini e degli angeli, ti ha scritto le sue lettere perché tu viva, e tuttavia, mio caro, tu trascuri di leggerle con passione. Studia, ti prego, e medita ogni giorno le parole del tuo Creatore. Impara a conoscere il cuore di Dio nelle parole di Dio»¹¹.

Gregorio offre qui l'espressione esplicita di un cristianesimo biblico che supera in questo la maggior parte dei Padri della Chiesa, per raggiungere le radici stesse della spiritualità giudaica, e che si ritroverà più tardi in certe espressioni della Riforma.

⁹ *In Ez.* I, VIII,32.

¹⁰ *Ivi*, I, III,33.

¹¹ *Ep.* V,46.

Come si traduce questa sensibilità profondamente biblica nel commento di questo primo capitolo di Ezechiele? Con una equivalenza che Gregorio stabilisce tra la Scrittura e le ruote della visione del profeta:

«Che significa la ruota se non la sacra Scrittura, che gira da ogni parte per la comprensione degli uditori e lungo la via della sua predicazione non è trattenuta da nessun ostacolo dell'errore? Gira tutto attorno perché procede diritta e umile in mezzo alla prosperità e all'avversità. Il movimento circolare dei suoi precetti ora va in su e ora in giù: le cose che vengono dette ai più maturi in senso spirituale, secondo la lettera si adattano ai più deboli, e quelle stesse cose che i deboli comprendono alla lettera, gli uomini colti le interpretano in senso spirituale»¹².

Il simbolismo della ruota è ben conosciuto in tutte le culture antiche: la ruota può rappresentare sia il sole che la luna, ma soprattutto il mondo, con il suo cambiamento ciclico, il movimento inesorabile delle realtà che passano, della fortuna. La correlazione della ruota con la Scrittura è invece una novità introdotta da Gregorio che, ciononostante, può lavorare a partire da alcuni dati patristici: secondo l'interpretazione comune, infatti, i quattro esseri viventi erano associati ai quattro evangelisti (per il tramite di Ap 4) e, di conseguenza, le ruote erano già state associate all'idea della predicazione.

Gregorio sviluppa, partendo da Ezechiele, una vera metafora della Scrittura concepita come una ruota. Quattro aspetti fondamentali di questa metafora vanno qui messi in luce: in primo luogo la parola biblica è una ruota perché il suo camminare procede senza fine infallibile e irrepressibile; nessuno mai potrà fermarlo¹³. In secondo luogo, questo movimento è inesorabile, non solamente per la sua potenza, ma anche in ragione della sua *adattabilità*: la Scrittura è vicina ad ogni condizione spirituale, e ciascuno vi trova il nutrimento che gli serve¹⁴.

¹² *In Ez.* I, VI,2. «Le testimonianze della Scrittura sono come ruote poiché girano nella nostra conoscenza secondo i diversi sensi» (*In I Reg.* V,73).

¹³ Si tratta di una virtù propria della sacra Scrittura che si realizza specialmente con la *predicazione*, «che non può essere impedita dall'avversità né esaltata dalla prosperità»; la predicazione è infatti «come una sfera, perché si mantiene forte nelle avversità e umile nella prosperità, e non presta il fianco né al timore né all'orgoglio. Perciò non può essere trattenuta nella sua corsa, perché con il suo movimento attira a sé ogni cosa» (*In Ez.* I, XVI,8).

¹⁴ Nella prefazione dei *Moralia in Job*, Gregorio riprende un'immagine di Origene, e afferma che la Scrittura è un nutrimento adatto ad ogni età, un fiume «largo e profondo, dove l'agnello può scendere e l'elefante navigare» (*Ad Leandrum*, 4).

Questo secondo tema riprende un'idea importante di Agostino, per il quale la Sapienza divina si adatta, si pone sullo stesso piano dello spirito umano; questa divina condiscendenza (*condescensio*), si traduce nella Scrittura in uno stile umile e senza artificio, ma che permette alla Parola di Dio, dice Agostino, di «crescere con i piccoli»¹⁵. Gregorio si mostra fedele alla tradizione agostiniana, ma intende sottolineare con più forza l'aspetto polisemico della Bibbia. Egli scrive nei *Moralia in Job*:

«Siccome la Scrittura sacra si esprime in termini temporali, è giusto che usi parole temporali in quanto essa solleva discendendo, e mentre narra dell'eternità qualcosa di temporale, trasporta alle cose eterne chi è abituato a quelle temporali»¹⁶.

La polisemia biblica, tuttavia, non può essere considerata semplicemente in uno schema ascensionale (passaggio dalla temporalità all'eternità, dalla storia allo spirito). Essa esige anche un movimento *circolare*, che porti alla vita pratica del lettore (e dunque del credente).

Così noi arriviamo al terzo significato della metafora: proprio come una ruota, la Scrittura trascina il lettore in un movimento di circolarità, dove il punto di partenza è costituito dalla storia raccontata, dal senso letterale; da qui, con un'operazione d'interpretazione, siamo elevati alla contemplazione (contemplare la gloria divina «nella sacra Scrittura, negli ammonimenti celesti, nei precetti spirituali»); ma ciò per ridiscendere, per far ritorno alla situazione concreta del lettore. Senso letterale, senso tipologico, senso morale: così si compie, per ricominciare di nuovo, il movimento inesorabile delle parole della Scrittura, della sua lettura e della sua predicazione¹⁷.

Il quarto aspetto della metafora gregoriana è, in realtà, tradizionale e concorda con l'interpretazione di Ambrogio e Girolamo. Si tratta del fatto che le ruote di Ezechiele hanno all'interno altre ruote («il loro aspetto e la loro struttura era come di ruota in mezzo a un'altra ruota», Ez 1,16) che rendono la loro struttura più complessa. Per Gregorio, la ruota nella ruota è evidentemente il Nuovo Testamento nell'Antico¹⁸, secondo la convinzione profonda di tutta l'età patristica che considera il senso spirituale interiore alla lettera (*sensus spiritualis in medio litterae*).

¹⁵ *Conf.* III, 5,9.

¹⁶ *Mor. in Job* II, XX,35.

¹⁷ Scrive ancora Gregorio: «La ruota infatti girando cammina e ora punta in alto, ora in basso. Allo stesso modo la vita degli obbedienti attira verso il basso ciò che viene dall'alto, e considera dall'alto ciò che appartiene alla realtà terrestre» (*In Reg.* IV,84).

¹⁸ Cf. *In Ez.* I, VI,12.15.

Il commento di Gregorio a Ez 1 non si ferma alla metafora della Scrittura considerata come una ruota. A partire da questa, infatti, si stabilisce una seconda immagine anch'essa complessa e rigorosamente articolata; per cercare di coglierla, bisogna prima leggere il testo profetico:

«Quando quegli esseri viventi si muovevano, anche le ruote si muovevano accanto a loro e, quando gli esseri si alzavano da terra, anche le ruote si alzavano. Dovunque lo spirito le avesse spinte, le ruote andavano e ugualmente si alzavano, perché lo spirito dell'essere vivente era nelle ruote. Quando essi si muovevano, esse si muovevano; quando essi si fermavano, esse si fermavano e, quando essi si alzavano da terra, anche le ruote ugualmente si alzavano, perché lo spirito dell'essere vivente era nelle ruote» (Ez 1,19-21).

Per Gregorio la ruota è la Scrittura e il movimento sincronico delle ruote e degli esseri viventi, sotto la spinta dello spirito, è l'azione della lettura. Se la tradizione interpreta unanimemente i quattro esseri viventi come gli evangelisti, attraverso i simboli classici dell'uomo, del bue, del leone e dell'aquila, Gregorio si spinge più in là, e presenta questi esseri in riferimento a Cristo, come prefigurazione di ciò che è ogni credente:

«Ciascun eletto e ogni uomo maturo nella via di Dio, è insieme uomo, vitello, leone e aquila. L'uomo è un animale ragionevole. Il vitello di solito viene immolato nel sacrificio. Il leone è un animale forte... L'aquila vola in alto e fissa, senza batter ciglio, i raggi del sole «¹⁹.

Su questa base, di derivazione origeniana, si può sviluppare l'analogia tra il movimento sincronico del vivente e delle ruote da una parte, e la crescita o il progredire simultaneo del testo sacro e del suo lettore:

«Nella misura in cui ciascun santo progredisce personalmente, in quella misura la sacra Scrittura progredisce dentro di lui. (...) Perché gli oracoli divini crescono insieme con chi li legge (*divina eloquia cum legente crescunt*); infatti uno li comprende tanto più profondamente quanto più profonda è l'attenzione che ad essi rivolge. Per cui se gli esseri viventi non si alzano da terra, nemmeno le ruote si alzano, perché se l'animo dei lettori non progredisce verso l'alto, le parole divine, non comprese, rimangono come rasoterra. Quando il senso della parola di Dio sembra lasciar tiepido chi la legge, quando il linguaggio della sacra Scrittura non scuote il suo animo e non fa balenare nel suo pensiero alcun significato luminoso, anche la ruota rimane

¹⁹ In Ez. I, IV,2.

inerte e a terra, perché l'essere vivente non si alza da terra. Se invece l'essere vivente si muove, cioè vi cerca ordinamenti per vivere bene, e facendo un passo nel suo cuore, scopre come fare il passo per operare bene, allora contemporaneamente si muovono anche le ruote, perché nell'oracolo divino troverai maggior profitto quanto maggiore è il progresso che tu avrai realizzato nei suoi confronti»²⁰.

Gregorio subito dopo precisa:

«Quando l'animo del lettore è penetrato di amore per le cose superne, allora si sperimenta la mirabile e ineffabile potenza della parola di Dio. Poiché dunque l'essere vivente si solleva verso l'alto, la ruota vola. Prosegue il profeta: *Dovunque andava lo spirito, ivi, dietro lo spirito, si levavano ugualmente anche le ruote, seguendolo*. Dove tende lo spirito, là si innalzano anche gli oracoli divini, perché se in essi cerchi di vedere e di sentire qualcosa di elevato, questi medesimi sacri oracoli crescono con te, salgono con te. È detto bene, poi, delle ruote stesse: *seguendolo*. Se infatti lo spirito del lettore cerca di apprendere in essi un insegnamento morale o la verità storica, lo segue il senso morale storico. Se cerca il senso tipologico, subito riconosce il linguaggio figurato. Se cerca un motivo di contemplazione, immediatamente le ruote prendono le ali e si librano in alto, perché nelle parole della sacra Scrittura si scopre l'intelligenza delle realtà celesti. (...) Le ruote seguono lo spirito, perché le parole della sacra Scrittura, come spesso abbiamo già detto, diventano più intelligibili secondo la disposizione di spirito del lettore (*verba sacri eloquii iuxta sensum legentium per intellectum crescunt*)»²¹.

Gregorio usa qui il concetto di *crescita* e di *progresso* in modo equivalente. Può essere utile considerare brevemente la storia dei due concetti, per cogliere lo sfondo sul quale considerare le affermazioni del nostro autore.

L'antichità pagana si era formata un concetto di progresso, di matrice stoica, visto come progresso nella virtù, soprattutto individuale e interiore. Per il cristianesimo primitivo l'idea di progresso, di sviluppo, appare con la coscienza di essere chiamato a superare il quadro del giudaismo e di dover percorrere un cammino storico relativamente lungo, dal momento che la «pienezza dei tempi», il *telos* di Cristo, venuto a dare compimento a tutte le cose, non allontana la tensione, il riferimento ad un progresso sempre da vivere. Il progresso indica allora come prima co-

²⁰ *Ivi*, I, VII,8.

²¹ *Ivi*, I, VII,8-9.

un progresso sempre da vivere. Il progresso indica allora come prima cosa la diffusione del Vangelo attraverso uno spazio fisico quasi corporale - precisamente il corpo di cui Cristo è il capo - che cresce organicamente nello spazio e nel tempo. Ma, accanto a questo significato, ne appare molto presto un altro, complementare, concernente l'assimilazione personale e comunitaria più profonda del Vangelo. Ed è ciò che si può notare già nelle lettere paoline, che ammettono l'esistenza di diversi gradi nella fede e nella vita cristiana.

Questa idea di crescita si precisa poco a poco con il riferimento ai testi sacri in quanto misura del progresso personale e collettivo, nel senso che il progresso può essere valutato secondo la capacità di ricapitolare o di realizzare nella propria esperienza di fede le tappe della rivelazione biblica. Nella catechesi questa preoccupazione diventerà un progetto di lettura progressiva della Bibbia: si comincerà dalle tappe più facili (per esempio, certi testi sapienziali di Proverbi), per arrivare alle pagine più cariche di mistero (Cantico dei Cantici, le visioni di Ezechiele); tuttavia nello stesso tempo questo programma di lettura è accompagnato da un percorso «verticale» che attraversa ogni testo e ogni parola biblica e che porta dalla lettera allo spirito secondo la formula ermeneutica del triplice o quadruplice senso della Scrittura.

Tuttavia siamo ancora lontani dall'affermazione di Gregorio. Per lui, infatti, non si tratta solamente di un progresso spirituale misurato col metro delle Scritture; si tratta anche di una crescita e di un progredire del testo sacro stesso che va di pari passo con colui che lo legge. Si trova questo genere di asserzione nelle fonti a disposizione di Gregorio? Citiamo dapprima questo testo fondamentale di Cassiano:

«A misura che il nostro spirito, attraverso questo studio, si rinnova, anche l'aspetto delle Scritture comincerà a rinnovarsi, e con il nostro progresso progredirà la bellezza di un intendimento più profondo. Il loro aspetto si adatta infatti alla capacità dei sensi umani ed esse appariranno terrene agli uomini carnali, divine agli uomini spirituali, in modo che coloro ai quali prima appariva avvolta da spesse nubi non ne sanno invece poi cogliere la profondità o sostenere lo splendore»²².

I punti di contatto con il pensiero di Gregorio sono evidenti. Tuttavia non meno significative sono le differenze, perché il discorso di Cassiano si basa sul modo di apparire della Scrittura, adattandosi al bisogno spirituale di ciascuno: esso cambia «faccia» secondo la comprensione e la matu-

²² *Conl.* 19,11.

aveva tessuto l'elogio nel testo delle *Confessioni* già citato, dove si dice che la Scrittura «*crescit cum parvulis*», così come un altro passaggio agostiniano afferma che uno zampillo sgorga dalle parole divine: «torrenti di verità, donde ciascuno può attingere quel che può di verità».²³ Allo stesso Origene era già familiare questo tema dell'adattabilità della Scrittura, che egli legava volentieri a quello del carattere inesauribile della Parola²⁴.

Tuttavia la metafora utilizzata da Gregorio sembra superare decisamente le posizioni di Cassiano e degli altri padri, quando parla di un progresso *oggettivo* del testo sacro. Questa insistenza speciale è senza dubbio propria di Gregorio, ed è ancora più evidente quando la si confronta con il passaggio molto conosciuto del *Commonitorium* di Vincenzo di Lérins, dove si parla di una crescita della fede del credente che avviene solo se non si tocca il contenuto *immobile* ed oggettivo del deposito della fede. Ecco il testo:

«Insegna le cose che hai imparato in modo da dire non cose nuove, ma da dirle in modo nuovo. Ma qualcuno forse dirà: non vi sarà dunque alcun progresso religioso nella Chiesa di Cristo? Certo deve esserci... Ma in modo che si tratti di un vero progresso nella fede, non di un mutamento. È proprio del progresso che una cosa si ingrandisca, del mutamento invece che una cosa si trasformi in un'altra. Occorre dunque che cresca e che progredisca con molta forza l'intelligenza, la scienza, la sapienza tanto degli individui quanto dell'insieme, tanto dei singoli quanto della Chiesa, via via, attraverso le età e i secoli: ma ciò nel modo proprio, cioè nel permanere della stessa credenza, dello stesso modo di sentire e di pensare»²⁵.

La formula classica *non nova, sed noviter* sintetizza bene il senso di questa osservazione, che contribuirà alla precisione del rapporto tra il progresso dogmatico e l'immutabile patrimonio della fede. Da una parte ci sono i doni di Dio, che sono immutabili; dall'altra c'è l'anima cristiana chiamata a nutrirsi senza sosta di questi doni per crescere e progredire: in questa ottica, ogni discorso concernente un qualsiasi progresso, cre-

²³ *Conf.* XII, 31,42.

²⁴ «Mi pare che ogni parola della Scrittura divina sia simile ad un seme, la cui natura è, una volta gettato nella terra e trasformatosi in spiga o qualunque altra specie di pianta, di espandersi e moltiplicarsi, e tanto più abbondantemente, quanto più l'agricoltore esperto vi avrà lavorato e si sarà occupato di migliorare la fertilità del terreno. (...) Lo stesso accade anche di questa parola dei libri divini, che ora vi è stata letta, quando trova un coltivatore diligente ed esperto: pur se a prima vista essa appare breve e piccola, appena coltivata e trattata con l'arte spirituale, cresce diventando un albero, espandendosi in rami e virgulti» (In Ex 1,1).

²⁵ *Comm.* 22s.

scita o sviluppo deve essere ben delimitato e messo in rapporto con le facoltà proprie del credente e tutt'al più con l'insieme dei fedeli. Ogni altra applicazione dell'idea di crescita si avvicina pericolosamente a quella del *cambiamento*, ciò che, in un'epoca di consolidamento dottrinale e di confronto con l'universo multiforme delle eresie, appariva immediatamente pericoloso. La sacra Scrittura è come il fondamento e il cuore di questo deposito della fede e la sua lettera resta la garanzia, il fondamento fisso e inalterabile della sua immutabilità.

Noi siamo ora in grado di considerare la portata e il valore della novità introdotta da Gregorio. A differenza di tutti i suoi maestri, infatti, questi vive in un'epoca in cui una relativa affermazione della dottrina è stata finalmente raggiunta; non deve dunque temere le controversie che obbligano ad appoggiarsi in modo fermo sulla lettera del testo sacro per sfuggire alle incomprensioni e alle deviazioni. Egli dispone, per di più, di un patrimonio considerevole di scritti esegetici che trattano in modo esaustivo della lettera, secondo i criteri dell'epoca. Egli può dunque esprimere con limpidezza quasi ingenua l'esigenza di una crescita del testo simultanea a quella del lettore e non deve precisare che si tratta di un progresso soggettivo, come Casiano e Vincenzo di Lérins avevano fatto, ciascuno a suo modo. Al contrario, egli insiste con audacia sulla *dynamis* oggettiva del testo sacro, libero di diffondersi e di crescere infinitamente, secondo l'impegno e la domanda del lettore e dunque in rapporto all'iniziativa ermeneutica.

Cerchiamo di riassumere: da una parte, Gregorio sottolinea il dinamismo proprio del testo, questa virtù (*virtus*) della parola scritturale, inesaurevole per la sua profondità e polisemica all'infinito, grazie al suo movimento circolare che trascina il lettore. Dall'altra il progresso non avviene all'interno della pura soggettività di colui che legge, perché ci sono nel testo dei significati oggettivi che diventano chiari progressivamente, mano a mano che il lettore cresce, spinto dallo spirito, dunque, secondo la «co-spirazione» del testo e del lettore. Nel cuore del testo sacro esiste dunque una potenzialità oggettiva che per liberarsi, svilupparsi e crescere, attende l'atto di creazione e di riconoscimento del lettore. In tutto ciò non bisogna ricercare una rottura o una discontinuità con la tradizione precedente. Semplicemente si incontra in Gregorio, grazie alla potente metafora delle ruote e dei viventi, una descrizione migliore di quello che è l'atto della lettura in quanto cooperazione tra il lettore e il testo.

* * *

In conclusione di questo lavoro proponiamo di fare un salto, un passaggio certamente un po' brusco, che ci conduce dai Padri della Chiesa ai nostri giorni. E ciò per evidenziare l'attualità impressionante delle posi-

zioni di Gregorio Magno. Ecco l'estratto di un'opera del 1979, scritto da Umberto Eco, un'autorità incontestata nel campo dell'ermeneutica contemporanea:

«Un testo, quale appare nella sua superficie (o manifestazione) linguistica, rappresenta una catena di artifici espressivi che debbono essere attualizzati dal destinatario. (...) In quanto da attualizzare un testo è incompleto (...). Un testo si distingue da altri tipi di espressione per una sua maggiore complessità. E motivo principale della sua complessità è proprio il fatto che esso è intessuto di *non-detto*. «Non detto» significa non manifestato in superficie, a livello di espressione: ma è appunto questo non detto che deve venir attualizzato... E a questo proposito un testo, più decisamente che ogni altro messaggio, richiede movimenti cooperativi attivi e coscienti da parte del lettore.

Il testo è... intessuto di spazi bianchi, di interstizi da riempire, e chi lo ha emesso prevedeva che essi fossero riempiti e li ha lasciati bianchi per due ragioni. Anzitutto perché un testo è un meccanismo pigro (o economico) che vive sul plusvalore di senso introdotto dal destinatario (...). E in secondo luogo perché, via via che passa dalla funzione didascalica a quella estetica, un testo vuole lasciare al lettore l'iniziativa interpretativa, anche se di solito desidera essere interpretato con un margine sufficiente di univocità. Un testo vuole che qualcuno lo aiuti a funzionare... [e] postula il proprio destinatario come condizione indispensabile non solo della propria capacità comunicativa concreta ma anche della propria potenzialità significativa»²⁶.

Le somiglianze fra questo testo e ciò che abbiamo trovato in Gregorio sono effettivamente sorprendenti, tuttavia bisogna rendersi conto che, nel frattempo, la prospettiva è radicalmente cambiata: ciò che per Gregorio concerne solo la Bibbia, l'ermeneutica contemporanea lo applica a qualsiasi testo scritto, e ciò che una volta era la prerogativa unica dell'ispirazione divina, oggi è considerato appannaggio di ogni ispirazione artistica. Come è avvenuto questo rovesciamento? La risposta esige forzatamente un discorso lungo e complesso che comprende almeno qualche nozione di storia dell'ermeneutica. Noi ci limitiamo ad osservare che questo cambiamento di prospettiva è il risultato di una duplice tendenza, che attraversa l'epoca moderna e contemporanea:

- da una parte constatiamo una *tendenza a sacralizzare* tutti i testi poe-

²⁶ U. ECO, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979, 50-53.

tici: ogni vero libro è una Bibbia, afferma per esempio il romanticismo tedesco, e realizzare una bibbia è il compito più alto di uno scrittore²⁷;

- dall'altra c'è uno *sforzo di secolarizzazione*, paradossalmente opposto, che conduce a studiare la Bibbia con uno sguardo disincantato, critico, scientifico; in breve, conduce ad abbassare la Bibbia al livello di qualsiasi documento scritto dalla tradizione umana.

Attraverso tutte queste complesse trasformazioni, c'è almeno una evidenza che traspare. Ed è che la scienza ermeneutica è interamente debitrice all'esegesi cristiana antica; che quella è impensabile senza questa. Leggendo la Bibbia, crescendo senza sosta alla scuola delle parole divine, l'uomo occidentale ha imparato tutta la potenza della parola e ha scoperto a poco a poco la ricchezza di ogni espressione scritta, imparando così ad apprezzarla veramente e a coglierne il senso.

²⁷ Cf. P.C. BORI, *L'interpretazione*, 137.

Ermanno Barucco ocd

«...muerte en vida la has trocado»

Spirito Santo, mistero della Trinità e simboli pasquali nella «Llama de amor viva»

INTRODUZIONE

La lettura calma e ripetuta della poesia «*Llama de amor viva*», e nella sua lingua originale, lo spagnolo, è diventata col tempo una preghiera di lode alla Santissima Trinità. E proprio questo mistero è celebrato nella poesia. La *Llama* è una delle ultime liriche scritte da San Giovanni della Croce, probabilmente nel 1585, ma il pensiero va subito ai primi versi scritti nel carcere di Toledo (1577-78), quelli delle *Romances... acerca de la Santísima Trinidad*. Così tutte le opere del nostro Santo sono incluse e segnate con la precisa caratterizzazione del Dio rivelato da Gesù Cristo: Padre, Figlio, Spirito Santo.

In questo scritto vogliamo analizzare sia l'aspetto letterario della poesia «*Llama de amor viva*», sia quello più teologico (lo Spirito Santo, il mistero della Trinità e il mistero pasquale). Ma si noterà subito lo stretto legame tra i due. Le 'parole' del poema rivelano l'unica 'Parola' che il Padre ha pronunciato. Con questa «Parola spirata dal Silenzio» il Padre ci ha dato il Tutto, cioè suo Figlio, e rimane come muto perchè ha parlato dicendoci: «dal giorno in cui sul Tabor discesi con il mio Spirito su di Lui dicendo: *Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo* (Mt 17,5), cessai di istruire e rispondere... e commisi tutto a Lui: ascoltatelo» (2 S 22,5)¹.

¹ Per i testi di San Giovanni della Croce usiamo le solite sigle: S = *Salita del monte Carmelo*, N = *Notte oscura*, CA = *Cantico spirituale A*, CB = *Cantico spirituale B*, FA = *Fiamma viva d'amore A*, FB = *Fiamma viva d'amore B*, R = *Romanze*.

1. LA POESIA

*iOh llama de amor viva
que tiernamente hieres
de mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquivia,
acaba ya, si quieres;
irompe la tela de este dulce encuentro!*
O fiamma d'amor viva
che teneramente ferisci
dell'anima mia nel più profondo centro!
Poiché non sei più schiva,
se vuoi, ormai finisci;
rompi la tela di questo dolce incontro.

*iOh cauterio suave!
iOh regalada llaga!
iOh mano blanda! iOh toque delicado,
que a vida eterna sabe,
y toda deuda paga!*
Matando, muerte en vida la has trocado.
O cauterio soave!
O deliciosa piaga!
O mano blanda! O tocco delicato,
cha sa di vita eterna,
e ogni debito paga.
Uccidendo, morte in vita hai tu cambiato.

*iOh lámparas de fuego,
en cuyos resplandores
las profundas cabernas del sentido,
que estaba oscuro y ciego,
con extraños primores
calor y luz dan junto a su Querido!*
O lampade di fuoco,
nei cui splendori
le profonde caverne del senso,
che era oscuro e cieco,
con mirabili bagliori
calore e luce danno insieme al suo Diletto.

*¡Cuán manso y amoroso
 recuerdas en mi seno,
 donde secretamente solo moras!*
*¡Y en tu aspirar sabroso,
 de bien y gloria lleno,
 cuán delicatamente me enamoras!*
 Quanto dolce e amoroso
 ti svegli sul mio seno,
 dove segretamente solo tu dimori!
 E nel tuo spirar gustoso,
 di bene e gloria pieno,
 quanto teneramente mi innamori!

1.1 Le fonti letterarie

Secondo Damaso Alonso, ricostruire le fonti letterarie della *Llama* è impresa assai complessa. Il critico letterario spagnolo è però certo che, come per le altre poesie di Giovanni della Croce, anche per questa ci sono influssi diretti della lettura di Garcilaso² poiché «le coincidenze sono troppe. Le due prime strofe della *Llama* (che ne ha in tutto quattro), nella loro intonazione, nel vocabolario, nelle loro immagini, respirano essenze di Garcilaso de la Vega. Anche la strofa impiegata in questa poesia proviene - indirettamente - dal grande artefice. Ma è prodigioso che, stando così le cose, la *Llama* sia al contempo una poesia di pensiero così profondo e così alta e rara la originalità»³. La poesia di San Giovanni della Croce non è un poema di amore romantico e cortese come le poesie di Garcilaso e neppure cede alle tendenze moralizzanti, come accade invece nel secondo ispiratore di questa poesia, Sebastian de Cordoba, che ha volto *a lo divino* i grandi poeti del XVI secolo: Boscan e Garcilaso appunto. L'influsso di Cordoba è testimoniato dallo stesso Giovanni della Croce nel prologo della *Llama*, dove spiega che «la struttura di queste strofe è come quelle che in Boscan sono volte *a lo divino*» (FB prol., 4.)⁴.

² Cf. D. ALONSO, *La poesia di San Giovanni della Croce*, Abete, Roma 1965, 81-83. Alonso avanza l'ipotesi della lettura di Garcilaso, da parte di San Giovanni della Croce, già a Medina, durante gli studi di retorica.

³ *Ivi*, 29-30; cf. 134 (nota 1); 141; 150.

⁴ I versi citati dal Santo non sono di Boscan ma di Garcilaso volti *a lo divino*, cioè secondo l'opera di Sebastian de Cordoba che aveva trasformato i versi dei due amici poeti quel tanto da fare in modo che i poemi non cantassero più l'amore umano (profano) ma l'amore dell'anima per Dio (*a lo divino*). S. Giovanni della Croce confonde i nomi dei due poeti castigliani perché le loro opere erano diffuse in un unico volume, intestato con il nome del primo; cf. D. ALONSO, *La poesia di San Giovanni della Croce*, 37-38.

Infatti nell'opera di Cordoba si trova il verso «*El fuego de amor vivo*», e altri elementi di somiglianza, che fanno dire ad Alonso: «Credo che tutta l'atmosfera di questa canzone di Boscan *a lo divino* riviva - ma con quale diversa vitalità, con quale penetrante e profonda intuizione! - nei simboli dolcemente infuocati della *Llama*». Ma è lui stesso a riconoscere ancora che «tuttavia non concederei eccessivo valore a questa somiglianza»⁵.

La *Llama* ha evidenti affinità con la strofa 39 del *Cantico espiritual* dello stesso Giovanni della Croce, ne è uno sviluppo letterario e un approfondimento dottrinale⁶. E a questo proposito occorre parlare dell'influsso del Cantico dei Cantici sulla *Llama*, sia diretto, come nella parola *llama* e nel verso «*¡Oh lampares de fuego*» derivato dal testo della Vulgata «*lampades ejus, lampades ignis atque flammaram*» (Ct 8,6), sia indiretto, in quanto alcuni modi di trattare i temi dell'amore e della morte sembrano fare riferimento proprio al poema biblico: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio, perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la gelosia» (Ct 8,6). Altre probabili influenze possono essere quelle del v. 2 *tiernamente hieres* con Ct 2,5: «Io sono ferita d'amore» e con Ct 4,9: «Mi hai ferito il cuore, sorella mia, sposa, mi hai ferito il cuore». E ancora: *aspirar sabroso* (v. 22) si rifà non solo al termine tecnico della teologia trinitaria, la «spirazione» dello Spirito Santo, ma anche alle immagini del Cantico dei Cantici: «prima che spiri la brezza del giorno e le ombre fuggano, ritorna, mio amato» (Ct 2,17; cf. 4,16; CB 17,1-9). Proprio questo passo evidenzia un altro parallelo: *su Querido* (v. 18) eccheggia il «mio amato», espressione ricorrente anche altrove nel poema biblico (Ct 3,5; 8,4)⁷.

1.2 La struttura della poesia e l'analisi letteraria

Sono stati fatti diversi tentativi per comprendere la struttura della poesia. Alonso si è concentrato tutto sul senso mistico, rintracciando un progresso continuo in crescendo, un «rigoroso ordinamento della poesia» nella successione di fiamma e incendio d'amore (1a e 2a strofa), profonda illuminazione dell'intelletto (3a), alito dello spirito (4a). Il criterio con cui è stata osservata la poesia è esclusivamente contenutistico e spiritua-

⁵ *Ivi*, 73.

⁶ Ecco il testo di CB 39: *El aspirar del aire, / el canto de la dulce filomena, / el soto y su donaire, / en la noche serena, / con llama que consume y no da pena.*

⁷ Sono solo alcuni esempi. Numerosi infatti sono i riferimenti e le assonanze probabili e possibili. Il rapporto tra la *Llama* (sia poesia che commentario) e il Cantico dei Cantici è stato studiato da K. J. EGAN, *The biblical Imagination in the living flame of love*, in O. STEGGINK, «*Juan de la Cruz, espíritu de llama*», Institutum Carmelitanum-Kok Pharos, Roma-Kampen 1991, 507-521, in particolare 517.

le, e non riesce a rendere ragione della frammentarietà letteraria dei testi e dei temi. Donazar, pur muovendosi con lo stesso criterio, ne ha proposta una a spirale, in quanto la prima strofa conterrebbe il programma delle altre tre⁸. Analisi assai semplicistica, che cerca di trovare una facile soluzione. Dall'altra parte un'analisi puramente letteraria, cioè «sul piano semantico come su quello fonico», sembrerebbe portare a dire che ci sia «una chiara indipendenza di ciascuna strofa», in quanto ciascuna esprime da «sola la totalità del messaggio... sembrano estranee una all'altra... non si esige un ordine preciso»⁹. Inoltre ci sono incongruenze grammaticali evidenti, il passaggio dalla prima persona singolare (1a e 4a strofa) alla terza singolare (3a) e il cambio di tempo verbale presente-passato, divergenze tuttavia comprensibili in un linguaggio mistico che 'forza' le parole per balbettare un significato inesprimibile.

Decidiamo perciò di approfondire l'analisi letteraria per mostrare che esistono dei criteri letterari per affermare l'unità della poesia. Per alcuni di essi ci rifacciamo alle parole di Gabriel Castro: «L'importanza delle ripetizioni non si evidenzierà mai abbastanza nel linguaggio poetico. Per mezzo di queste il poeta crea unità nella dispersione, orienta obbligatoriamente la comprensione dei suoi segni in una determinata direzione e crea l'orizzonte della sua comprensione più pertinente per i suoi simboli sempre ambigui»¹⁰. Infatti le ripetizioni sono numerose:

- a) numerose interiezioni: 6 *Oh!* (vv. 1. 7. 8. 9. 13); 2 *cuán* (vv. 19. 24); 2 *ya* (vv. 4. 5) con due imperativi (*acaba, rompe*).
- b) avverbi '-mente': *tiernamente* (v. 2), *secretamente* (v. 21), *delicatamente* (v. 24).
- c) ripetizioni linguistiche: *profundo* (vv. 3. 15); *vida* (vv. 1. 10. 12); *delicado* (vv. 9. 24); *amor* (vv. 1. 19. 24).
- d) ripetizioni sintattiche, con i relativi: *que* (vv. 2. 10. 17), *en cuyos* (v. 15), *donde* (v. 21); questi relativi sono una specie di elemento che, ripetuto, crea unità.

⁸ A *hieries* corrisponderebbe la 2a strofa con *cauterio* e *toque*. A *profundo centro* si richiamerebbero *las profundas cabernas* della 3a. Infine *dulce encuentro* sarebbe sviluppato in tutta la 4a strofa. Ma la proposta non è convincente in quanto il *más profundo* centro è l'essenza dell'anima e non il *sentido* (i sensi); poi il *dulce encuentro* non dice esplicitamente un incontro amoroso, come è invece nell'ultima strofa: *encuentro* indica anzi lo 'scontro' nei tornei cavallereschi medievali.

⁹ G. CASTRO, «*Llama de amor viva*». *Poema del amor, el tiempo y la muerte*, in «Monte Carmelo» 99 (1991) 450.

¹⁰ *Ivi*, 464.

Oltre alle ripetizioni occorre sottolineare l'uso delle figure retoriche, proprie della poesia. Per primo c'è l'ossimoro (sia diretto che tematico): *tiernamente hieres, dulce encuentro, viva-esquiva, cauterio soave, regalada llaga, mano blanda, toque delicado, deuda paga, muerte-vida, oscuro y ciego/calor y luz*. Poi ci sono le allitterazioni, nasali *m/n*: vv. 1-3. 19-21. 24; sibilanti *s*: vv. 14-15. 19-22. Infine il *climax*: le prime due strofe esprimono fin dal primo verso una tale intensità emotiva e di coinvolgimento dell'anima nell'ardore della fiamma, che si può dire che «fin dal principio siamo in una situazione di climax e nello zenit di una emozione amorosa che non cederà fino all'ultimo verso»¹¹. L'intensità della prima strofa è prodotta dalle esclamazioni, ripetizioni, interiezioni, ed è prolungata nella seconda strofa dall'aggiunta di una catena di ossimori e dalla mancanza di verbi¹², fino all'inizio dell'ultimo verso di questa seconda strofa. Gabriel Castro dice che il verso *Matando, muerte en vida lo has trocado*, è inconsueto, soprattutto «perché è separato semanticamente dal resto». Questo verso assurge allora ad una importanza chiave, non solo per la posizione centrale nella poesia, ma anche perché «a partire da questo punto e verso il poema cambia di tono e flette in una curva discendente. Le due strofe seguenti discendono. La emozione rifluisce»¹³. E anche se la terza strofa cerca di recuperare la emozione, questa è frenata e più pacata, fino alla tranquillità e quiete, seppur relativa, dell'ultima strofa.

Vorrei evidenziare anche un altro elemento strutturante forse più marginale, ma sicuramente qualificante la poesia: l'ultima parola di ogni strofa è un sommario della strofa successiva, una parola aggancio tra le strofe. Come *dulce encuentro* con la sua carica di due contrasti (un ossimoro, poiché in spagnolo *encuentro* è un termine forte e deciso¹⁴) sintetizza i successivi ossimori della seconda strofa, *cauterio* e *toque* con cui l'anima è quasi marchiata dal fuoco, ma che divengono rispettivamente *suave* e *delicato*, perché uccidendo danno pure la vita; come *Querido* apre la prospettiva sull'amoroso e «dolce abbraccio» (FB 4,14)¹⁵ tra i due inna-

¹¹ *Ivi*, 452.

¹² La mancanza dei verbi e la scarsezza degli aggettivi avrebbe un intento poetico e un suo proprio significato: esprimere l'angosciosa ricerca dell'Amato. L'abbondanza di sostantivi aggettivati indicherebbe invece la quiete per aver finalmente ritrovato l'Amato. Cf. D. ALONSO, *La poesia di San Giovanni della Croce*, 153-159.

¹³ G. CASTRO, «*Llama de amor viva*», 452.

¹⁴ Cf. *ivi*, 456.

¹⁵ L'abbraccio tra l'anima e Dio avviene nell'intimo della sostanza dell'anima. Questa tema dell'abbraccio proviene dalla lettura tipologica che San Giovanni della Croce fa della figura della regina Ester, e del re Assuero, suo Sposo. Questa tipologia, della Sposa che ottiene la grazia di entrare nel palazzo al cospetto del suo Sposo, è presente in tutte le parti del commento alla *Llama*: FB 1,8; 2,31; 3,25; 4,11-12.

morati, Dio Trinità e la sua sposa, l'anima; così anche trocado, anche se in maniera meno evidente, prepara la terza strofa, tutta giocata sul «passaggio» luce-oscurità-luce e sulla mirabile «trasformazione» d'amore, dove il cieco «diventa» colui che vede la luce soprannaturale della gloria di Dio, in quanto gli si sono aperti gli occhi della fede! Quindi san Giovanni gioca d'anticipo su ogni strofa, alludendo con una semplice parola allo sviluppo successivo: l'utilizzo di questa tecnica retorica non significa che la poesia abbia un ordinamento progressivo. Infatti, come abbiamo già evidenziato si ha un anti-climax centrale, che diventa l'apice al quale tutta la poesia si attacca sia nel suo crescendo ansioso, che nel suo discendere pacificato (significativo il cambio di interiezioni da *Oh a cuán*, che indica una pace profonda trovata nel gustare l'amore di Dio). A partire dall'analisi letteraria è possibile mostrare sia l'unità della poesia, sia il suo centro strutturante, sia la coerente successione delle strofe. Ma la lettera da sola non basta, occorre lo spirito. Il simbolo è l'elemento che intreccia parola e spirito. L'analisi teologica dovrà perciò comprendere la poesia a partire dal suo centro e dai suoi simboli.

2. IL SIMBOLO DELLA «LLAMA»: LO SPIRITO SANTO

La poesia è piena di simboli che rimandano alle realtà da essi significate, e quindi anche se non si cita mai esplicitamente lo Spirito Santo come colui che è la fiamma viva, «non possiamo dubitare che il significato mistico esistesse già all'inizio della creazione poetica»¹⁶ e che non l'ha creato a posteriori il commentario¹⁷. Il senso mistico è assunto da Giovanni della Croce dalle sue conoscenze dei teologi e dei mistici quali S. Tommaso d'Aquino, S. Bernardo, S. Teresa d'Avila, e soprattutto S. Gregorio Magno. Il santo carmelitano ha quindi integrato diverse tradizioni e molteplici influssi letterari, mistici, teologici, ma grazie ad un prodigioso dono di ispirazione poetica, e soprannaturale, li ha comunicati a noi in 24 stupendi versi, lirici e musicali, profondi per spiritualità e teologia non meno che per bellezza artistica.

¹⁶ D. ALONSO, *La poesia di San Giovanni della Croce*, 169.

¹⁷ Cf. G. CASTRO, «*Llama de amor viva*», 448. L'autore sostiene: «nulla di tutto questo stava nel testo originariamente... Cristo, Spirito Santo, Trinità, Vergine Maria... non sono propri del poema». Ma anche Castro non può non riconoscere che poco si adatta alla poesia una lettura ideologica o di puro amore umano, in quanto «vocaboli come *vida eterna*, *sentido oscuro y ciego*, *lámparas*... hanno evidentemente radice nel vocabolario mistico e teologico dell'epoca». Perché non trarre allora logica conseguenza? Castro si ferma ad una lettura antropologica del poema, l'angoscia dell'uomo di fronte alla vita e alla morte. Tuttavia ammette che «questa è la mia ipotesi» (Ivi, 449).

2.1 L'influsso di S. Gregorio Magno

Sul legame tra poesia e senso mistico occorre insistere, allo scopo di cogliere il senso profondo dei simboli della Llama. Nel commentario alla poesia è citato S. Gregorio Magno. S. Giovanni della Croce conosceva bene questo dottore della Chiesa, e in esso, insieme a Dionigi l'Areopagita, trovò i motivi per giustificare, comprendere e spiegare la via mistica cristiana, di cui egli stesso diverrà dottore per scienza ed esperienza¹⁸. Nel commentario alla Llama «S. Giovanni della Croce ricorda con simpatia una applicazione simboleggiante suggerita da San Gregorio Magno: il fuoco visibile (in forme di lingue) disceso sugli apostoli il giorno della Pentecoste significa la soavità interiore che arde nel loro cuore»¹⁹.

Vale allora la pena di citare ampiamente dalla XXX Omelia sui Vangeli, pronunciata nel giorno di Pentecoste: «Oggi infatti lo Spirito Santo è sceso con tuono improvviso sui discepoli, ha infuso in menti ancora legate alla terra il suo amore, e mentre apparvero all'esterno lingue di fuoco i cuori divennero ardenti [corda flammantia], perché accogliendo Dio che si manifestava in quell'apparizione sentirono la forza e la soavità dell'amore. Lo stesso Spirito Santo, infatti, è amore. Perciò Giovanni dice: Dio è amore. Chi dunque desidera con tutta l'anima, in verità possiede Colui che è oggetto del suo amore. [...] E il Padre mio lo amerà, verremo a lui e porremo presso di lui dimora. Meditate, fratelli carissimi, la grandezza di questa solennità in cui si celebra la venuta di Dio come ospite dei cuori»²⁰. Questo testo gregoriano è ripreso in altri passi delle opere sanjuaniste (CB 14-15,10; 2 N 20,4; FB 2,3; 3,23) ed è perciò di particolare importanza, non un semplice pretesto per il commentario. Esso ha segnato profondamente il nostro dottore mistico quando dice che «questa fiamma d'amore è lo Spirito del suo Sposo, cioè lo Spirito Santo, che l'anima sente già in sé non solo come fuoco da cui è consumata e trasformata in soave amore, ma anche come fuoco che arde in lei e getta fiamme, le quali a loro volta irrorano l'anima di gloria e la temperano di vita divina» (FB 1,3; cf. 1,14). Queste parole del commentario sono una interpretazione autentica del senso poetico; ma qui si aprirebbe una delicata

¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Stili laicali*, Gloria, Vol. III, Jaca Book, Milano 1976, 98. Da ora citato con Gloria III.

¹⁹ E. PACHO, «Fiamma d'amor viva», in *Simboli e mistero in San Giovanni della Croce*, (Fiamma viva, 32) Teresianum, Roma 1991, 162; cf. FB 2,3.

²⁰ GREGORIO MAGNO, *Omelie sui Vangeli*, XXX, 1-3, Città Nuova, Roma 1994, 381-385. Importante il confronto e l'influenza delle citazioni bibliche qui presenti e utilizzate da San Giovanni della Croce: At 2; Eb 12,29 e Dt 4,24 su Dio «fuoco consumante». Sembra però che San Giovanni della Croce avesse a disposizione solo il testo riportato nel breviario per il giorno di Pentecoste, che corrisponde all'inizio dell'omelia.

e discussa questione sul rapporto tra poesia e commentario, alla quale accenneremo più avanti. Ora ci interessa analizzare due particolari: l'elemento simbolico della poesia, per rintracciarne le origini, e i criteri esegetici che Giovanni della Croce ritrova nell'omelia gregoriana e che utilizza ampiamente. Partiamo da quest'ultimo punto.

Nell'omelia di S. Gregorio si usa il criterio tipico dell'epoca patristica, quello dei sensi della Scrittura, che evidenzia il rapporto tra senso letterale e spirituale (specificato in tre momenti: allegorico, morale, escatologico). Nel testo riportato sopra si notano infatti i binomi (esterno/interno, apparizione/cuore, fuoco/amore) e i temi caratteristici (la forza e la soavità dell'amore, il desiderio che già possiede colui che ama e Dio che dimora nel cuore della creatura umana con particolare riferimento al testo evangelico di Gv 14, 23) poi ripresi nelle opere sanjuaniste. Infatti in 2 N 20,4 e in FB 2,3 le fiammelle di fuoco sopra il capo degli Apostoli sono viste come il simbolo esteriore di ciò che avviene all'interno dell'uomo, in un'anima ormai giunta alla vetta della vita mistica di unione con Dio, all'ultimo grado possibile in questa vita. Qui, grazie al fuoco dello Spirito, le anime «interiormente ardono di amor soavemente» (FB 2,3). In FB 3,8 si cita solo At 2,3, ma ritorna la stessa interpretazione: il fuoco è soave, «nascosto nelle vene dell'anima», addirittura paragonato all'acqua che mantiene le stesse qualità: soave e dilettevole; qui è pure presente il «desiderio impetuoso» dell'anima, quest'ultimo tema ripreso anche più avanti, con citazione gregoriana, in FB 3,23.

Non si può non notare che nella stessa poesia ricorrono queste tematiche:

- interno/esterno: *más profundo centro, las profundas cavernas del sentido, secretamente.*
- fuoco: *llama, cauterio, lamparas de fuego.*
- forza dell'amore: *de amor viva, no eres esquivia, hieres, encuentro, matando.*
- soavità: *tiernamente, suave, delicado, manso, delicatamente.*
- dimora: *seno, moras, cavernas.*

Un po' particolare è l'uso che Giovanni della Croce fa del criterio interpretativo di S. Gregorio in CB 14-15,10. Il simbolo non sono più le fiammelle di fuoco ma il rombo di tuono che si è udito il giorno di Pentecoste. Questo suono o voce che tutti udirono manifestava ciò che dentro ricevevano gli apostoli, una «voce spirituale... come una voce e suono immenso interiore che riveste l'anima di potere e forza. Questa voce spirituale risuonò nello spirito degli apostoli al tempo in cui lo Spirito Santo, come torrente impetuoso, come si dice negli Atti degli apostoli, discese su

di essi». E il testo continua applicando ripetutamente lo schema in cui la voce esteriore manifesta un avvenimento (voce interiore) nell'intimo di una persona, che è così riempita di potere e forza: Gesù, Davide, l'apostolo Giovanni nell'Apocalisse, la sposa del Cantico dei Cantici, e poi ancora Elia, S. Paolo, Giobbe. S. Giovanni della Croce ha trovato nell'omelia del Santo Papa un criterio esegetico che poi applica non solo al senso spirituale della vista o dell'ardore interiore, ma anche a quello dell'udito. San Gregorio è maestro del nostro Santo nella via della mistica, perché gli è maestro nell'esegesi spirituale della Sacra Scrittura²¹. E arriviamo così al secondo punto, quello dei simboli nella poesia.

2.2 *Bibbia e liturgia: origini del simbolo*

Il simbolo del fuoco associato allo Spirito Santo è di origine biblica indiscussa; proviene da At 2,3. L'unità simbolica è stata poi rafforzata sicuramente da un contesto più ampio: il nostro santo avrà visto realizzazioni artistiche e pittoriche, dove le fiammelle di fuoco si posano sulla testa degli Apostoli e di Maria riuniti nel cenacolo; nella sua mente affioravano opere letterarie, poesia e brani spirituali; e la sua vita era arricchita da un intenso rapporto con la liturgia²² che sintetizzava e rivitalizzava anche la fonte scritturistica e patristica. Del contributo di queste tre si è servito Giovanni della Croce anche nel commento alla *Llama*: «come negli Atti degli Apostoli leggiamo che accadde ai discepoli, i quali si sentirono accesi dal fuoco disceso su di loro (2, 2-3) per cui, come dice S. Gregorio, *nell'interno arsero con soavità di amore. Lo stesso afferma la Chiesa dicendo: Discese il fuoco dal cielo, non per bruciare, ma per risplendere, non per consumare, ma per illuminare*» (FB 2,2-3). Troviamo tutte queste fonti nell'ufficio del giorno di Pentecoste del Breviario Romano di San Pio V, pubblicato già nel 1568. Pensare ad una dissociazione tra simbolo e significato, tra fiamma e Spirito Santo, vuol dire sottrarre la mente e l'intuizione poetica di Giovanni della Croce all'ambiente quotidiano della sua vita spirituale e alla esperienza della liturgia, nella quale era immerso.

²¹ Cf. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *El tema bíblico del susurro místico. San Gregorio y san Juan de la Cruz*, in «Yermo» 6 (1968) 175-197.

²² A riguardo della liturgia del Breviario Romano usato da Giovanni della Croce, Vilnet si è lamentato che gli studiosi sanjuanisti l'hanno «troppo poco notata» come una delle maggiori fonti di ispirazione del nostro santo. Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nelle opere di S. Giovanni della Croce*, in «Teresianum» 49 (1998) 487, n. 40.

2.3 *Trasformazione del simbolo: creatività di un poeta*

Tuttavia, pur partendo dal semplice simbolo del fuoco, o meglio, delle fiamme, S. Giovanni nella *Llama* ha saputo andare oltre, creando con originalità un nuovo simbolo, più complesso, articolato e completo, il quale dà unità a tutta la poesia. Con «fuoco» normalmente si indica la realtà, e la materia di cui è fatta (l'«abito» dirà nel commentario, FB 1,3-47); mentre con «fiamme» il nostro santo vuole indicare la vivacità e il dinamismo di questa materia (l'«atto»), e anche le sue conseguenze (bruciare, piagare, illuminare). Perciò, come ha rilevato Eulogio Pacho, «l'accostamento diretto di amore con fiamma e non già con fuoco, è ragione sufficiente per parlare di una ricreazione simbolica originale di Giovanni della Croce»²³. Mettendo al centro la fiamma e arricchendo il simbolo naturale con connotazioni semantiche nuove rispetto alla tradizione spirituale e poetica precedente, S. Giovanni della Croce ha scoperto «una catena di simboli minori, magnificamente intrecciati in un'unità di rapporto significativo con la fiamma viva. Crea così un'omogeneità simbolica capace di integrare, nella medesima linea, connotazioni svariate, diverse e persino contrastanti nella loro espressione naturale»²⁴. Così nella poesia si avrà un dispiegarsi dalla fiamma, al soave bruciare del cauterio, al risplendere delle lampade di fuoco, le quali illuminano e riscaldano l'oscurità dei sensi umani. Nel commentario si troverà la distinzione tra legno acceso dal fuoco e legno incendiato dalla fiamma ardente, e il «fiammeggiare» dell'amore che ferisce l'anima.

3. IL MISTERO DELLA TRINITÀ

3.1 *Il simbolo dell'amore*

A nostro parere è riduttivo vedere nella poesia della *Llama* solo il simbolo del fuoco-fiamma, capostipite poi di numerosi altri simboli. Questo è certamente vero ed è stato ben messo in evidenza prima nel testo citato di Eulogio Pacho. Ma pure l'«amore» è simbolo, e non solo la fiamma; è simbolo e non semplice allegoria, dove nella distinzione tra simbolo e allegoria, sia Baruzi²⁵ che Alonso²⁶ indicano anche un giudizio di valore: di-

²³ E. PACHO, «Fiamma d'amor viva», 164.

²⁴ *Ivi*, 162.

²⁵ Cf. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, 323-337.

²⁶ Cf. D. ALONSO, *La poesia di San Giovanni della Croce*, 178-180.

vino il primo, pseudo-simbolo mediocre e grossolano la seconda. Dovremmo però chiederci che idea di divino ci sta dietro; se quella di un Essere Assoluto piuttosto che quella del Dio Vivente, ossia la *communio* di amore tra le tre Persone divine. Solo in questo secondo caso l'anima innamorata è incendiata d'amore dalla presenza dello stesso Amore che è lo Spirito Santo, e diventa sposa dell'Amato. Solo in questa prospettiva trinitaria l'amore «non è un'allegoria. Chiamando l'anima sposa di Dio, non si sottolinea soltanto una relazione di similitudine tra due elementi, che permette di designare uno per mezzo di un altro. Vuol dire, anzi, che esiste tra l'immagine e la realtà una unità così stretta da permettere a stento di considerarla ancora dualità. Il che è appunto la caratteristica del simbolo nel senso stretto del termine» in quanto la trinitaria «effusività amorosa di Dio viene riconosciuta come l'originario e autentico ideale dei rapporti nuziali»²⁷. A fianco del simbolo della fiamma ci sta quello dell'amore, anzi, proprio il primo verso della poesia *¡Oh llama de amor viva* sancisce questa stretta unità, indissolubile. E il simbolo dell'amore struttura la poesia non meno che quello della fiamma; non però attraverso una concatenazione simbolica lineare (*llama, cauterio, lampares*) ma con una inclusione, nella prima e quarta strofa, all'inizio e alla fine, gettando un ponte che coinvolge tutta la poesia. Sono le strofe del dialogo personale io-tu più intenso tra Dio e l'anima (con i pronomi e i verbi in prima o seconda persona singolare: nella prima strofa *mi, eres, acaba*; nella quarta: *mi, tu, me, moras, enamoras*), dell'interiorità e dell'intimità (*mi alma en el más profundo centro, dulce encuentro, mi seno, secretamente solo*), del linguaggio amoroso (*amor, tiernamente hieres*²⁸, *amoroso, enamoras*), della tenerezza (*tiernamente, delicadamente*).

²⁷ E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su San Giovanni della Croce*, OCD, Roma 1998, 259-260. Cf. A. M. SICARI, *L'amato e la sposa*, in *Simboli e mistero*, 76-77.

²⁸ Come abbiamo già visto il riferimento è al Cantico dei Cantici: Ct 2,5. A partire da Origene questo testo è stato molto commentato dai Padri greci e latini. Ad esempio San Basilio scrive: «Ora quale bellezza desta maggior meraviglia, quale pensiero è più gradevole di quello della magnificenza di Dio? Quale desiderio dell'anima è così vivo e insostenibile come quello che Dio fa nascere nell'anima purificata da ogni male e che con profonda sincerità esclama: *Io sono ferita dall'amore*»². E ancora, in un'altra opera, «*La tue frecce sono acute* (Sal 44,6). Da questi dardi sono colpite le anime che hanno accolto la fede e che dicono di ardere del sommo amore di Dio, come la sposa: *Io sono ferita dall'amore* (Ct 2,5)». Gregorio di Nissa diceva su questo verso: «Con queste parole la sposa indica la freccia profonda conficcata nel suo cuore. Ora colui che ha scagliato la freccia è l'amore; ma dalla santa Scrittura abbiamo appreso che Dio è amore... Non appena la sposa ha ricevuto la ferita dell'amore, il colpo della freccia si è trasformato in gioia nuziale». Tutti questi testi si trovano in BASILIO DI CESAREA, *Regole*, Qiqajon, Magnano (VC) 1993, 79-80, e nota 78.

3.2 Il senso teologico della poesia

Nel prologo alla *Llama* S. Giovanni riconosce la sua difficoltà a commentare un argomento così interiore e spirituale come quello espresso nelle quattro strofe della poesia: il linguaggio è inadeguato. Ma egli riconosce che quando Dio ha voluto aprirgli un po' la mente e il cuore, allora è stato possibile dire qualcosa, sempre sapendo che, dice il Santo, «tutto ciò che dirò è inferiore alla realtà, quanto l'immagine dipinta al suo modello vivente» (FB prol., 1).

Che il poeta stesso ponga il problema del rapporto tra la poesia e il commentario non deve stupirci, e neppure dobbiamo meravigliarci se la poesia è superiore al commento, tanto che un teologo come H. U. von Balthasar ha potuto parlare di una «distanza qualitativa tra l'espressione poetica e la sua eco nella prosa del commento, nonostante che il poeta sia di continuo consapevole che perfino l'espressione poetica anche più colma, con tutta la sua ispirazione, non è che un'eco, non è che un nostalgico additamento verso la *spiratio* divina originaria. Il centro dell'atto mistico è al di là del centro dell'atto poetico»²⁹.

La distinzione di valore tra poesia e prosa è evidente dalla lettura dei testi, anche se si tratta ancora di una eccezionale prosa spirituale, ma alcuni commentatori del Santo sono arrivati a parlare di frattura incolumabile e di «fallimento prevedibile» o di «opera fallita» per il commentario, come si esprime Alonso³⁰, richiamandosi certo alla troppo severa critica di Baruzi.

Noi riconosciamo la differenza di valore, ma cercheremo di mostrare che Giovanni della Croce ha operato anche un commento che ben concorda con la poesia. Ci sono alcune sezioni dei suoi commenti che riecheggiano meglio il senso poetico. La perplessità dei lettori del Santo carmelitano davanti ai testi in prosa è stata generata dalla troppa attenzione prestata a quei brani dove il commento dilaga in considerazioni non pertinenti e si distacca quasi completamente dalla poesia, ridotta a pretesto per il commento. Accade così per la *Noche* e in parte anche per il *Cantico*; nella *Llama*, dove la prosa ha forti tratti poetici (espressi in lunghe preghiere), le divagazioni sono contenute, cosicché prosa e commento sono più vicini. Ma anche qui dobbiamo invertire la prospettiva con cui guardare al testo del commento: non evidenziare i punti dove il commento discorda dalla poesia, ma ricercare quei testi che 'teologicamente' la esprimono meglio, anzi, veramente bene. Ci accorgeremo che Giovanni della Croce ci ha lasciato anche alcuni significativi indizi per la let-

²⁹ BALTHASAR, *Gloria* III, 115-116; cf. 108; 110-111; 155.

³⁰ D. ALONSO, *La poesia di San Giovanni della Croce*, 163; cf. 12; 180.

tura, quando ancora nel prologo (FB prol., 1) della *Llama* elenca i criteri di esposizione del commento:

- possedere un «*entrañable espíritu*», uno spirito che illumina interiormente.
- appoggiarsi alla Sacra Scrittura, poiché sarà a partire da alcune citazioni bibliche che il commento si armonizzerà con la poesia.
- far riferimento alla sua propria esperienza mistica (e alla nostra esperienza di fede).
- riconoscere sempre la inadeguatezza delle «parole» nell'esprimere la «Parola», il mistero di Dio che si rivela all'uomo.

3.3 Dalla Trinità all'unità e dall'unità alla Trinità³¹

Si può ora guardare l'intera poesia con uno sguardo teologico, che a partire dalla simbologia biblica e liturgica possa aprirci alcune possibili linee di riflessione.

- La discesa dello Spirito Santo, *llama de amor viva*, nel credente opera una trasformazione, conformandolo al mistero pasquale di Cristo: *Matando, muerte en vida la has trocado*.³² La 'missione' dello Spirito Santo e la 'missione' del Verbo Incarnato dischiudono la rivelazione della Gloria di Dio, *iOh lampares de fuego*, e il loro rapporto di origine dal Padre, poiché, come diceva Gregorio di Nazianzo utilizzando l'immagine della luce, «dalla luce del Padre noi comprendiamo il Figlio come luce nella luce che è lo Spirito Santo»³³. Quindi Dio Padre rifulge nello «splendore della sua gloria e immagine della sua sostanza» (Eb 1,3; FA 3,3; FB 2,16) e nel soffio di «amorosa gloria» (FB 3,77) dello Spirito (FB 4,16-17), per coinvolgere nell'amore trinitario l'uomo che vede nella fede questa luce della Gloria divina. L'uomo è così trasformato in tempio dello Spirito, *en mi seno donde secretamente solo moras*, e in dimora di Dio piena di gloria (Es 40,34-38), *de bien y gloria lleno*³⁴.

La poesia quindi parte dalle 'missioni' trinitarie, accenna alle 'processioni' (*resplandores*, «Luce da Luce» per il Figlio; *aspirar* per lo Spirito), e conclude con l'analogia delle 'relazioni' di amore, in quanto la creatura

³¹ Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Carmina Theol.* I,1,3 in ID., *I cinque discorsi teologici*, Città Nuova, Roma, 1986, 241: «Dall'unità proviene la Trinità e dalla Trinità si ritorna all'unità».

³² Approfondiremo questo punto della 'missione' del Verbo e il Mistero Pasquale più avanti.

³³ GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 31/V*, in ID., *I cinque discorsi teologici*, 162.

³⁴ Il rapporto tra la rivelazione e il fuoco è presente soprattutto in Es e Dt. Il rapporto tra fuoco e dimora è importante in Es 40; 1 Re 8. Ma anche il Nuovo testamento ne tratta, nella lettera agli Ebrei.

umana ne è resa partecipe. Relazioni d'Amore quindi solo evocate dalla poesia nel *Querido* e nell'ultima strofa, che indirettamente aprono su «l'Amante, l'Amato, l'Amore» di Agostino³⁵ e sulla prospettiva di Riccardo di S. Vittore che invitava a considerare la Trinità come «un amore comunitario. Se esami una qualsiasi delle tre persone, vedrai che le altre due la amano in piena armonia. Se osservi la seconda, t'accorgerai anche qui che le altre due la amano con pari affetto e nella concordia»³⁶ e ciascuna ha una sua particolare caratteristica nell'amare: «a proposito di queste tre [persone] si sa che la pienezza dell'amore gratuito si trova in una sola, la pienezza dell'amore dovuto solo in un'altra e la pienezza dell'amore dovuto quanto del gratuito risiede solamente nella terza»³⁷. Anche il nostro Santo nelle *Romanze trinitarie* ha ripreso il tema: «*como amado en el amante/ uno en otro residía/ y aque se amor que los une/ en lo mismo convenía/ con el uno y con el otro/ en igualdad y valía./ Tres personas y un amado entre todos tres había./ y un amor en todas ellas/ y un amante las hacía./ y el amante es el amado/ en que cada cual vivía.*» (R 1,21-32. cf. FA 3,66-67)³⁸; tema che attraverserà tutte le altre opere, soprattutto nei commentari

- Il commentario della *Llama* si incentrerà sulle 'relazioni' in modo esplicito, sulle 'persone' (Padre, Figlio e Spirito Santo), sull'«unità sostanziale» della Trinità, con accenni alle 'attribuzioni' (*atribuye*, FB 2,1). Secondo questa visione è legittimo il commento trinitario, anche se un po' sbilanciato su singoli termini della seconda strofa (*cauterio, mano, toque*), nei quali non è così evidente il riferimento trinitario.

Alla fine però sarà recepibile una esposizione trinitaria innovativa, molto vicina al modello contemporaneo, che parte dalle 'missioni' per arrivare alle 'persone', che parte dalla Trinità nell'Unità per giungere all'Unità nella Trinità (cf. DS 75). Infatti come dice Kasper «la dottrina cristiana della Trinità... si fonda esclusivamente sulla storia di Dio con gli uomini, sull'autorivelazione storica del Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo»³⁹. E questa rivelazione nella storia accade proprio per afferrare l'uomo e divinizzarlo: lo Spirito Santo, per mezzo di Cristo, conduce l'uomo al Padre. La inabitazione dell'anima umana è quindi una prospettiva trinitaria da valorizzare, e lo ha espresso bene S. Giovanni,

³⁵ AGOSTINO, *De Trin.*, VIII, 10; cf. IX, 2. 4.

³⁶ RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trin.*, III, 20, 927D, in ID., *La Trinità*, a cura di Mario Spinelli, Città Nuova, Roma 1990.

³⁷ *Ivi*, V, 20, 963B. Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997^o, 266.

³⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria III*, 125-132, per l'analisi teologica della dottrina trinitaria in San Giovanni della Croce.

³⁹ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 317.

sia all'inizio nelle *Romanze*, «y allí su amor la daría;/ y que, así juntos en uno, / al Padre la llevaría,/ donde del mismo deleite/ que Dios goza, gozaría;/ que, como el Padre y el Hijo,/ y el que de ellos procedía/ el uno vive en el otro,/ así la esposa sería,/ que, dentro de Dios absorta,/ vida de Dios viviría» (R 4,156-166), che alla fine nella *Llama*: «La volontà dei due è una, per cui, come Dio si sta dando all'anima con volontà libera e gratuita, così anche lei, avendo la volontà tanto più libera e generosa quanto più è unita in Dio, sta dando a Dio lo stesso Dio in Dio» (FB 3,78; FA 3,68).

Ma su questo argomento bastano questi accenni per mostrare la necessità che una riflessione sulla teologia trinitaria del nostro Santo abbracci tutta la sua produzione poetica e letteraria; e all'interno di una singola opera, ad esempio, come abbiamo visto, la *Llama*, deve comprendere sia commentario che poesia. E adesso, analizzando un verso della poesia, capiremo meglio perché.

4. IL MISTERO PASQUALE:

»... **MUERTE EN VIDA LA HAS TROCADO»**

4.1 Approccio spirituale

Commentando questo verso Giovanni della Croce parla anzitutto della morte naturale che conduce alla visione beatifica, alla vita eterna (FB 2,32). Poi passa subito alla interpretazione spirituale: l'uomo vecchio muore secondo le potenze, gli appetiti, i gusti, e morendo a tutte le facoltà «che l'anima aveva in forza della sua vita naturale, in questa unione si cambiano ormai in movimenti divini, morti alla loro inclinazione e vivi a Dio. L'anima infatti, come vera figlia di Dio, in tutto viene mossa dallo Spirito di Lui» (FB 2,34).

Questa è una interpretazione metaforica che non tiene conto della incisività poetica e simbolica del verso. Se non abbandoniamo però subito il commento del Santo, ci accorgiamo di un cambiamento di stile dopo la ripetizione del verso della poesia. È come se egli riprendesse da capo il commento, da un altro punto di vista. Infatti lo stile si fa più teologico, scritturisticamente pregnante, linguisticamente nuovo.

4.2 Approccio scritturistico

Partiamo proprio dalle citazioni della Sacra Scrittura. La prima è Gal 2,20: «vivo, ma non vivo più io, è Cristo che vive in me». In altre sue opere Giovanni della Croce ha addotto il passo paolino per instaurare una

giustapposizione tra vita umana e vita divina: quest'ultima è partecipata all'anima grazie alla «trasformazione di amore» (CB 12,7). Il contesto è quello del matrimonio spirituale, il più alto stato che si possa raggiungere in questa vita. Anche nell'altro passo del *Cantico spirituale* dove viene usato Gal 2,20 l'esito è lo stesso, in quanto l'anima «prova e gode un diletto e una gloria divina nella sua sostanza già trasformata in Lui» (CB 22,6). L'interpretazione di Gal 2,20 è quindi quella della trasformazione d'amore dell'amante nell'amato, in quanto la sostanza dell'anima 'partecipa' alla sostanza di Dio ma non è trasformata però 'sostanzialmente', cioè la sostanza dell'anima non è trasformata nella sostanza di Dio. Nella *Llama* il passo paolino sembra trovare di più il suo contesto originario, quello della lettera ai Galati, dove è tutto incentrato sulla partecipazione alla morte di Cristo, «sono stato crocifisso con Cristo, e non sono più io che vivo ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), e ancora: «Cristo mi ha amato e ha dato se stesso per me»; cosicché, se l'uomo accoglie la grazia della giustificazione, non rende vana la croce di Cristo per mezzo della quale «la sua [dell'uomo] morte si cambia in vita di Dio» (FB 2,34). L'esito sarà il medesimo, la trasformazione di amore, ma la modalità con cui essa è descritta è arricchita biblicamente e teologicamente, in quanto l'uomo vive nella vita di Dio grazie alla fede nel Figlio di Dio e grazie al suo amore che si è spinto fino alla morte di croce. L'attenzione di S. Giovanni della Croce è ancora sull'anima perché egli vede come lo Spirito conforma l'anima al mistero pasquale di Cristo, prima alla Sua morte e poi alla Sua resurrezione, come afferma citando la Scrittura: «la morte è stata assorbita dalla vittoria» (1Cor 15,54). Ma l'aspetto personale di morte e vita dell'anima è innestato nella dimensione cristologica, grazie anche alla citazione di Osea, in quanto San Giovanni della Croce specifica che il profeta ha parlato «in persona di Dio dicendo: *Oh morte! Io sarò la tua morte* (Os 13,14; cf. 1 Cor 15,55), come se dicesse: Poiché io, che sono la vita, sono morte della morte, essa [l'anima] verrà assorbita nella vita. In questa maniera l'anima sta assorbita nella vita divina». (FB 2,34-35). Da questo testo inoltre si nota che anche l'«assorbimento» dell'anima non è più inteso immediatamente nel suo aspetto di 'partecipazione' della sostanza dell'anima alla vita 'divina', ma di partecipazione al mistero della redenzione operato da Cristo che proclama la sua vittoria sulla morte: ed è della Sua resurrezione che l'anima vive, perché immersa nella Sua morte [*matando*], dalla morte riceve la vita [*muerte en vida la has trocado*]⁴⁰. La corrispondenza del commentario al verso è ora più forte. Inoltre, a queste ci-

⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Vita dalla morte*, Queriniana, Brescia 1985.

tazioni pasquali della Scrittura, si aggiunge anche un linguaggio pasquale: «festa», «squillante voce di giubilo divino», «canto sempre nuovo», «gloria»; il tema è poi intensificato dalla lunga citazione del canto esultante del salmo 29, un salmo della liturgia pasquale⁴¹.

4.3 *Approccio liturgico*

Ci sono ancora dubbi che *matando, muerte en vida la has trocado* sia un verso pasquale? Anche seguendo un'altra strada rispetto al commentario di San Giovanni della Croce è possibile arrivare a questo risultato: è ancora l'analisi delle coincidenze con la liturgia. Durante il periodo pasquale il tema della vita che fiorisce dalla morte è trattato ampiamente, con sovrabbondanza. Nell'inno *Vexilla Regis prodeunt*, della settimana santa, si dice:

*Qua vita mortem pertulit
et morte vitam protulit*

grazie alla quale [croce] la vita si è compiuta nella morte
e con la morte offrì la vita.

E nell'inno dell'ufficio del periodo pasquale:

reddatque mors vitam novam:
e la morte renda la vita nuova.

Questo dimostra ancora una volta in che luogo nasca la poesia sanjuanista: la Sacra Scrittura e la liturgia. Questi sono anche i luoghi dove va interpretata.

4.4 *Approccio sponsale: «Il Cantico dei Cantici»*

Il commentatore Giovanni della Croce getta poi una luce sponsale sulla partecipazione dell'uomo alla Pasqua di Cristo. «Egli ci ha amato e ha dato se stesso per noi» (Gal 2,20). Cristo si è offerto alla passione e alla morte di Croce perché ci ha amato fino alla fine, e sulla Croce, dal suo fianco squarciato e dal suo soffio di vita, è nata la Chiesa, sua Sposa. Risorti con Lui e trasformati dall'Amore, siamo introdotti, come la sposa del

⁴¹ Sarebbe interessante analizzare i commenti dei Padri della chiesa sul salmo 29. Ad esempio Giovanni Cassiano dice: «Cristo rende grazie al Padre per la sua resurrezione gloriosa» (citato in *Liturgia delle Ore* III, 751).

Cantico dei Cantici, nella cella vinaria, nel seno stesso della Trinità che dona l'Amore. E proprio il Cantico dei Cantici è citato dal nostro scrittore di Dio in un senso pasquale, cosicché la Sposa può dire che «il mio nero naturale (cf. Ct 1,3-4) si è cambiato nella bellezza del Re celeste» (FB 2,35) tanto l'amore trasformante di Dio l'ha resa partecipe della bellezza di Dio stesso. Si realizzano così le nozze pasquali tra lo Sposo Crocifisso e risorto, e la Sposa che è «amata come se fosse l'unica al mondo» perché «sente ora Dio così sollecito a favorirla e ad innalzarla con preziose e sublimi parole e ora con l'una o con l'altra grazia, da sembrarle che egli non abbia al mondo altra persona da favorire né altra cosa in cui si voglia occupare, ma che sia tutto per lei sola. Dominata da tali sentimenti, così li esprime con la Sposa dei Cantici: *Dilectus meus mihi et ego illi* (2,16)» (FB 2,36). Questo aspetto sponsale del mistero pasquale non è certo assente nella poesia. Esso è l'inclusione della poesia stessa, come abbiamo già visto affrontando l'analisi strutturale e il simbolo dell'amore.

4.5 Approccio sistematico al Mistero Pasquale

L'interpretazione spirituale con cui si era aperto il commento, e in cui si evidenziava il cambiamento dell'uomo vecchio in uomo nuovo e il passaggio dai gusti e dagli appetiti naturali alla vita divina, si intreccia con due altri filoni interpretativi, quello pasquale e quello sponsale. Questi ultimi sostengono teologicamente il primo e fanno in modo che il commento del santo si «accordi» con la voce poetica.

Se dunque il climax della poesia è pasquale e l'inclusione è sponsale, anche la lettura delle altre parti della poesia ne sarà determinata: avvampata dal fiammeggiare dello Spirito, l'anima desidera ardentemente che la vita si compia nella morte, perché dalla morte sia donata la vita in Cristo risorto, suo Sposo amato che per lei ha dato la sua vita morendo sulla Croce. Ma la vita in Cristo, nella sua umanità glorificata dallo Spirito, è la vita divina e l'anima è pertanto assorta nell'Amore tra il Padre e il Figlio, nello Spirito Santo!

Anche la poesia è in fondo inadeguata ad esprimere il mistero pasquale, perché esso rimane sempre mistero, perché l'esperienza mistica della morte e della vita, così come l'ha vissuta e comunicata San Giovanni della Croce, è solo un'eco. Infatti nessuno ha mai visto cosa ci sia dopo la morte naturale, quale sia la pienezza di vita che ci sarà donata, nessuno se non Cristo. Sì, perché solo Lui è sceso nel regno dei morti, ed è ritornato alla vita. Egli «è venuto di qua affinché noi credessimo. [...] Non giunse portando notizie ed emozionanti descrizioni dell'aldilà. Ci ha invece detto che «prepara delle dimore» (Gv 14,23). Non è questa la più emozionante novità della storia, benché sia detta senza destare sensazio-

ne? La Pasqua riguarda l'inconcepibile; il suo evento ci viene incontro dapprima solo attraverso la Parola, non attraverso i sensi. [...] Ma poiché ora pensiamo con i sensi, la fede della Chiesa ha da sempre tradotto la Parola pasquale anche in simboli che fanno presagire il non detto della Parola. Il simbolo della luce (e con esso quello del fuoco) gioca un ruolo importante; il saluto al cero pasquale, che nella Chiesa buia diventa il segno della vita, è per il vincitore sulla morte. L'evento d'allora viene così tradotto nel nostro presente: dove la luce sconfigge il buio, accade qualcosa della resurrezione»⁴².

San Giovanni della Croce ha scritto 'le' parole ispirate di questa sua poesia per esprimere nel simbolo 'la' Parola. Per questo Balthasar ha potuto scrivere che il nostro Santo «è dottore della Chiesa più come poeta che come prosatore. Egli richiama così, in un modo d'un valore singolare, l'attenzione sul carattere del Verbo di Dio stesso, il quale pure non è semplice prosa, né in una semplice prosa è *adaequata* traducibile, ma nella cui semplicità, come il senso in un insondabile simbolo, abita la pienezza della divinità»⁴³.

Ma l'elemento sponsale è ancora decisivo: poiché l'amore che fa vincere la vita sulla morte è l'Amore del Padre che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16); è l'amore del Figlio che «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20); è l'Amore che è lo Spirito Santo, che «dà la vita» (Credo nicenocostantinopolitano). Nella resurrezione di Cristo il Padre ha manifestato in pienezza che «l'amore è forte come la morte» (Ct 8,6), perché solo l'Amore di Dio, lo Spirito Santo, il quale accoglie l'amato in se stesso assorbendolo in sé e glorificando la sua carne mortale, è in grado di rendere possibile la sopravvivenza di Gesù Crocifisso nel Padre. Il Risorto vive perché continua a vivere in un altro, nel Padre, «vive per Dio». Poiché Cristo ha amato noi tutti, dall'amore ha fatto scaturire l'immortalità per tutti, la *sua* resurrezione è la *nostra* vita; se egli è risorto anche noi risorgeremo, perché l'amore è *più forte* della morte⁴⁴. Questo è il messaggio pasquale della *Llama de amor viva*, come ha anche messo in evidenza Gabriel Castro a conclusione di un suo articolo sulla poesia: «non c'è terrore del «*dies irae*» nelle profonde caverne del senso di quest'uomo sicuro nell'amore, solo rimane in esse lo splendido fulgore di

⁴² J. RATZINGER, *Immagini di speranza, Percorso attraverso i tempi e i luoghi del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 40-41.

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria III*, 155.

⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1990°, 249-250.

una luce sconosciuta, riflessa nello specchio limpido da ogni alone, il bene e la gloria di una persona amata che sveglia, respira e si addormenta». Quindi l'arte poetica diventa «come un riflesso, non del timore della morte, ma come uno splendore della gloria e della vittoria della Pasqua di Cristo»⁴⁵.

Quindi all'inizio il cammino di ogni uomo che segue Giovanni della Croce è il cammino «verso la notte del Tutto» perché è «un cammino al di fuori di ogni ragione vitale, un cammino che può essere garantito soltanto da un amore che è più forte dell'inferno, che è vita dalla morte. Da un amore che non raggiunge a fatica, con forza propria, l'amato, ma viene afferrato nel salto dall'amore di Dio che di un amante fa di lei una amata. Ma questo avviene soltanto là dove l'amore si spinge, a partire da se stesso, verso l'estremo limite, come l'amore della Maddalena che cerca tra i morti Colui che ama con tutta la sua vita»⁴⁶.

La sequela dell'Amato non è solo per i mistici, è possibile per ogni credente, nella fede e nell'amore che ci sono donate nello Spirito Santo, per mezzo di Cristo, dal Padre. E la sequela culmina con l'Amore glorioso, *de bien y gloria lleno*, tra l'Amato e la sua amata sposa, completamente innamorata, tanto che ella non sa dire *cuán delicatamente me enamoras*.

⁴⁵ G. CASTRO, «*Llama de amor viva*», 476.

⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Gloria* III, 109-110.

Sr. Miriam dello Spirito Santo

Il cuore nell'opera di S. Teresa di Lisieux

«Possa il Signore Gesù, porre pure a noi, le mani sugli occhi, perché iniziamo a volgere lo sguardo non alle cose che si vedono, ma a ciò che non si vede: apra a noi quegli occhi che non scrutano le cose presenti, ma quelle future, e sveli a noi quello sguardo del cuore mediante il quale si vede Dio in spirito».

Origene

INTRODUZIONE

Nel nostro tempo, in questo frangente di storia, per non restare ai margini della vita, per non rimanere relegati sulla superficie delle cose e alla periferia dell'esistenza, è necessario che il nostro sguardo si intensifichi e vada in profondità. Ma i nostri occhi sono spesso offuscati o troppo impegnati a guardare ciò che vedono, perché la mente e il cuore possano accorgersi di quello che la realtà cela, ma che immediatamente svela a chi osa guardare dentro e paradossalmente oltre. E cos'è questo sguardo se non quella contemplazione del cuore, quella capacità umana e divina insieme che penetra le profondità dell'esistenza? La contemplazione ci conduce a quell'unico punto in cui tutto si tiene: il cuore di Dio; e allo stesso tempo è uno sguardo che ci porta a quell'unico spazio in cui l'uomo veramente è: il cuore, inteso questo in tutta l'ampiezza del suo significato.

L'esigenza interiore di una dimensione contemplativa della vita unita al fascino di Teresa di Lisieux e ad un certo stupore per la parola, mi hanno spinta a dire qualcosa di quell'inesauribile mistero che è il cuore dell'uomo. Teresa, donna contemplativa, ha saputo fare del suo cuore ciò che veramente lo definisce e lo costituisce come tale.

La nostra analisi si fonda su criteri che trovano la loro ragione nello specifico di un'area linguistica. Criterio questo che è il punto di partenza per uno studio che apre vasti orizzonti nel campo infinito dell'esistere. Conoscere la «parola» in tutta la sua portata semantica significa guardare profondamente la realtà che ad essa corrisponde. Se è vero questo, allora scrutare la parola e la sua realtà non è distante da quello sguardo contemplativo che sta all'origine della comprensione di tutto ciò che esiste.

Il cuore è una realtà di interesse universale, per cui la nostra riflessione ci spinge lontano e ci porta non solo a varcare le soglie del mondo occidentale, ma anche quella soglia troppo spesso minata delle confessioni religiose.

1. IL CUORE NELLE CIVILTÀ ANTICHE

Il quadro più completo dei significati della parola «cuore» in tutta la ricchezza e complessità ci è offerto dall'antica spiritualità orientale e dalla tradizione semitica.

Nella letteratura dell'India il cuore occupa un posto preminente soprattutto nella psicologia della meditazione. Il concetto di cuore è legato qui alle nozioni di conoscenza, luce, persona, saggezza, e costituisce l'identità dell'uomo, ma è anche l'anima di tutto l'universo, essendo il cuore immanente e trascendente allo stesso tempo. L'uomo indiano non saprebbe consacrare a Dio che il proprio cuore quale migliore altare; è lì, in quello spazio infinito che, attraverso la meditazione, è trasportato dal mondo fisico a quello spirituale, giungendo a quell'essenza trascendentale che è l'oggetto stesso della meditazione¹.

Nell'ambito della tradizione orientale, è interessante la concezione del cuore presso gli antichi Egiziani² in cui il cuore è allo stesso tempo l'organo principale della vita fisica e della vita spirituale. Come organo fisico è il centro del sistema circolatorio che fa passare l'aria dalla testa a tutte le membra³. È messo nell'uomo fin dalla nascita; è legato alla veglia e al sonno ed è l'organo della sete. In quanto organo della vita spirituale è innanzitutto la sede dei sentimenti: desiderio, gioia, ma anche della paura, della tristezza, della vergogna e contiene l'amore e il coraggio. Allo stesso tempo è il luogo dove risiedono la volontà, la memoria, la sag-

¹ Cf. SWAMI ADIDEVANANDA, *La notion du coeur dans la vie spirituelle de l'Inde in Le Coeur*, «Études Carmélitaines», Desclée de Brower, Bruges 1950, 88-95.

² Cf. J. DORESSE, *Le coeur et les anciens Égyptiens*, in *Le Coeur*, 82-87.

³ A. PIANKOFF, *Le coeur dans les textes égyptiens*, Paris 1930, cap. 1.2.

gezza e non in ultimo il pensiero, che l'Egiziano non sembra aver minimamente distinto dai sentimenti. Questa idea complessa di cuore si trova fin dai testi delle più antiche piramidi. La letteratura egiziana, inoltre, fornisce numerosi esempi di come il cuore si identifichi con la vita della persona intera, per cui quando il cuore viene asportato c'è la morte, quando viene rimesso c'è la rinascita. Significativo a questo proposito è il *Racconto dei due fratelli* che proviene dalla letteratura dell'Antico Egitto. Tale racconto, al dire di Milad Doueïhi, «è la migliore introduzione all'universo ricco e violento del cuore e delle sue rappresentazioni culturali e culturali»⁴. «*Il Racconto dei due fratelli*, una delle più antiche testimonianze letterarie che possediamo in cui il cuore ha un ruolo centrale, svolge e sfrutta l'insieme delle funzioni e delle variazioni figurative del cuore. Spazio della comunicazione, luogo del principio primo della vita e della rigenerazione, sito delle passioni, delle emozioni, (...) il cuore è l'organo e il simbolo delle più fondamentali e più essenziali manifestazioni della vita»⁵.

Se la spiritualità indiana e la civiltà egiziana ci mostrano la complessità della voce «cuore» e la sua universalità, l'ambito di ricerca più fecondo si dimostra essere quello della tradizione semitica, che ci riporta alla radice della parola «cuore», che racchiude in sé tutte le facoltà dell'uomo, da quelle intellettive a quelle affettive, diventando sinonimo di *persona, uomo, io*. È sufficiente leggere la Bibbia per rilevare l'importanza del cuore nell'universo del pensiero e del vissuto ebraico⁶.

Il cuore è l'organo indispensabile, sorgente della vita fisica del corpo, in quanto è dal cuore che il sangue, apportatore di vita, scorre a irrorare e vivificare tutto l'organismo; tuttavia per gli antichi semiti non è solo né principalmente questo. Nel mondo ebraico, il cuore è il centro di tutta la vita psicologica e morale, della vita interiore. Per la posizione che occupa e il ruolo fondamentale che svolge nelle funzioni vitali dell'organismo, esso è il più importante degli organi interni e, in un senso più generale, il cuore designa l'interno dell'uomo. Tale concetto è espresso bene nell'espressione biblica: «Porrò la mia legge dentro di loro e la scriverò sul loro cuore» (Ger 31,33). Frequente è la contrapposizione tra interiore ed esteriore; è in tale senso che il Signore può dire: «Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me» (Is 29,13), per cui bocca e labbra indicano ciò che è ester-

⁴ M. DOUEIHI, *Storia perversa del cuore umano*, Il Melangolo, Genova 1997, 29.

⁵ *Ivi*, 29-33.

⁶ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, in *Le Coeur*, 41-81.

no all'uomo mentre il cuore il suo interno. Spesso il cuore designa l'insieme dell'essere umano, accezione che ritroviamo nell'espressione: «Vengono meno la mia carne e il mio cuore» (Sal 73,26), che sostituisce bene il binomio «corpo e anima» comunemente usato.

Spazio interiore, sorgente della vita fisica e spirituale dell'uomo, il cuore è anche la sede della vita affettiva: le emozioni e i sentimenti, infatti, sono sentiti per il loro effetto sul cuore. È il cuore che prova gioia, come dice il salmista: «In lui gioisce il nostro cuore» (Sal 33,21); sente il dolore, per cui «anche fra il riso, il cuore prova dolore» (Prov 14,13); anche la rabbia risiede nel cuore e talvolta cuore e rabbia si identificano: «Perché il tuo cuore ti trasporta e fanno cenno i tuoi occhi» (Gb 15,12), dice Elifaz a Giobbe rimproverandolo.

Per i semiti il cuore è anche la sede dell'invidia: «Il tuo cuore non invidi i peccatori, ma resti sempre nel timore del Signore» (Prov 23,17), del desiderio: «Hai soddisfatto il desiderio del tuo cuore» (Sal 21,3), della volontà, per cui seguire le vie del proprio cuore, come dice il saggio al giovane: «Segui pure le vie del cuore e i desideri dei tuoi occhi» (Qo 11,9), significa seguire la propria volontà. Nello stesso senso in un testo egiziano è detto al Creatore: «Hai formato la terra seguendo il tuo cuore»⁷.

L'accezione forse più diffusa da sempre e ovunque è nota anche al mondo semita ed è il cuore come luogo dell'amore: «Come puoi dirmi: ti amo, mentre il tuo cuore non è con me?» (Gdc 16,15). Ed è nel cuore che l'uomo può e deve amare Dio: «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,5). In ebraico cuore è anche sinonimo di coraggio: «Il mio cuore mi abbandona» (Sal 11,13), dice il salmista per esprimere la sua disperazione.

Tuttavia, se per gli antichi semiti il cuore è la sede di tutta la vita sensibile e affettiva dell'uomo, non è questa accezione a caratterizzare la mentalità di questi popoli. Infatti il cuore non ha il monopolio delle emozioni e dei sentimenti che sono condivisi dai reni e dalle viscere; anche i reni infatti sentono la gioia: «Esulteranno le mie viscere, quando le tue labbra diranno parole rette» (Prov 23,16) e le viscere conoscono il dolore profondo: «Le mie viscere ribollono senza posa e giorni d'affanno mi assalgono» (Gb 30,27), la compassione: «Per questo le mie viscere si muovono per lui, provo per lui profonda tenerezza» (Ger 31,20) e l'amore: «Il mio diletto ha messo la mano nello spiraglio e un fremito mi ha sconvolta» (Ct 5,4). Accanto al cuore è il fegato l'altro organo ad assumere un ruolo considerevole nelle emozioni, soprattutto la rabbia e la tristezza. L'associazione del cuore con il mondo affettivo rientra in una

⁷ A. PIANKOFF, *Le coeur*, 31.

mentalità primitiva secondo la quale le diverse attività psicologiche non sono percepite come differenziate. Ciò che colpisce presso l'antico mondo semitico è una tendenza a differenziare le facoltà dell'anima e principalmente a distinguere l'intelligenza dagli altri fenomeni psichici e a dargli un luogo suo proprio e tale luogo è il cuore, mentre le emozioni e i sentimenti sarebbero localizzati nelle viscere, nei reni, nel fegato.

Per un semita il cuore è anzitutto intelligenza, sì che un uomo di cuore significa intelligente, saggio per cui Giobbe può dire ai suoi amici: «Anch'io però ho un cuore come voi» (Gb 12,3) per dire che è intelligente come loro e Eliu può dire a coloro che aveva salutato come saggi (cf. Gb 34,2): «Ascoltatemi uomini di cuore» (Gb 34,10), intendendo proprio uomini di senno, intelligenti. Allo stesso modo, mancare di cuore è lo stesso che essere privo d'intelligenza, cioè stolto ed è in questo senso che Geremia può parlare di «popolo stolto e privo di cuore» (Ger 5,21) e il profeta Osea può descrivere Efraim come «un'ingenua colomba priva di cuore» (Os 7,11). Anche in egiziano la formula «intelligente secondo il cuore» è spesso usata nei titoli e l'uomo intelligente è sovente «colui che vede secondo il cuore»⁸. Questa intelligenza del cuore è essenzialmente intuitiva; è con il cuore che si capisce: «Il cuore volubile si applicherà a comprendere» (Is 32,4), che si riflette, si ragiona: «Essa però non pensa così e così non giudica il suo cuore» (Is 10,7). In tal senso l'espressione «dirsi nel cuore», che solitamente sta a significare «parlare a se stessi», dove cuore indica il luogo interiore, qui significa più propriamente pensare: «Io ho detto in cuor mio» (Qo 2,1). Essendo anche la sede del pensiero, il cuore diventa anche il ricettacolo di ciò che alimenta il pensiero stesso e non solo il luogo dove si concepiscono i pensieri: «La mia bocca esprime sapienza, il mio cuore medita saggezza» (Sal 49,4) o si formano le idee: «cuore che trama iniqui progetti» (Prov 6,18), ma anche il luogo dove si conservano i ricordi: «Vi torni nel cuore Gerusalemme» (Ger 51,50); così si esprime il profeta per dire di ricordarsi di Gerusalemme, ed è Dio stesso ad inscrivere i suoi comandamenti nel cuore dell'uomo perché questi se ne ricordi: «Questi precetti che oggi ti dò, ti stiano fissi nel cuore» (Dt 6,6). Anche i saggi egiziani non si esprimono diversamente invitando l'uomo a mettere gli scritti nel proprio cuore: «mettilo dentro nel tuo cuore»⁹. Luogo della memoria, il cuore è anche l'organo dell'attenzione: «È devastato tutto il paese e nessuno se ne dà cuore» (Ger 12,11), constata il profeta e diciamo «ho prestato cuore a» per dire mi sono interessato, ho prestato attenzione a.

⁸ Cf. *ivi*, 49.

⁹ *Ivi*, 45.

Il pensiero, che risiede nel cuore, esiste in vista sia dell'azione sia della scienza. È il cuore dell'uomo a meditare la condotta da seguire, come esprime il libro dei Proverbi: «Il cuore dell'uomo pensa molto alla sua via» (Prov 16,9). È poi il cuore a ricercare il sapere: «Un cuore retto ricerca il sapere» (Prov 15,14) e a possedere la scienza: «Il cuore intelligente acquista la scienza, l'orecchio dei saggi ricerca il sapere» (Prov 18,15; 15,7), «Chi acquista cuore ama se stesso» (Prov 19,8), «Imparate, inesperti, la prudenza e voi stolti acquistatevi un cuore» (Prov 8,5).

La capacità del cuore va oltre e acquisisce quell'intelligenza che è strumento di discernimento e infine apprende la saggezza. Eppure il cuore non è solo la sede di tale scienza, discernimento e saggezza, ma arriva a coincidere con l'intelligenza stessa che da semplice strumento diventa così ciò che possiede e contiene il cuore.

È difficile cogliere l'accezione di cuore come intelligenza, nella traduzione della Bibbia che ne fanno le lingue moderne, come quella italiana della Conferenza Episcopale Italiana. Infatti tale traduzione rende spesso il termine «cuore» con «senno», «intelligenza», per cui si percepisce il reale significato di «intelligenza», «senno», ma si perde il legame con la parola «*cuore*» e tutta la realtà che esso racchiude.

Tale significato di cuore si recupera risalendo all'originale ebraico e nella maggior parte dei casi anche nella traduzione dei Settanta e in quella latina della Vulgata. Infatti possiamo verificare che nella tradizione latina il sostantivo «*cor*», significa anche «senso, buon senso, senno, perspicacia, intelligenza, accortezza», accezione che si estende all'aggettivo «*cordatus*» e lo determina con l'unico valore di «avveduto, dotato di senno, d'intelletto, assennato, prudente, intelligente, savio»¹⁰.

Numerose e diverse sono le sfumature che abbiamo colto analizzando la complessità del cuore nel mondo semitico e in particolare in quello ebraico, ma non si esaurisce qui la nostra analisi. Nella Bibbia il cuore designa il centro più profondo della persona, spazio inscrutabile per l'uomo, ma conosciuto solo da Dio nelle sue profondità: «Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori» (Ger 17,10). Esso si identifica con la coscienza responsabile della vita morale, della libera scelta del bene e del male, per cui Giobbe, per provare la sua innocenza invoca la testimonianza del suo cuore: «Il mio cuore non mi rimprovera nessuno dei miei giorni» (Gb 27,6). Il cuore è dunque giudice, ma al contempo giudicato o pesato, secondo una immagine familiare sia agli Ebrei che agli Egiziani.

Centro della vita morale, il cuore lo è anche della vita religiosa, tanto che per l'Israelita non esiste distinzione tra le due. «Israele ha sempre

¹⁰ Cf. F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987³.

più compreso che una religione esteriore non può bastare. Per trovare Dio occorre: 'cercarlo con tutto il cuore' (Dt 4,29). Israele ha compreso che deve, una volta per sempre, 'fissare il suo cuore in Jahvè' (1Sam 7,3) ed 'amare Dio con tutto il suo cuore' (Dt 6,5), vivendo in una profonda docilità alla sua legge»¹¹. Sede della vita sensibile e della vita affettiva, sede del pensiero e della memoria, intelligenza stessa, il cuore contiene in se stesso tutti gli elementi costitutivi della persona. «L'uomo è compreso tutto intero, col suo intimo essere e volere, nella nozione di *leb*»¹², da qui deriva l'identificazione del cuore con la persona, con l'uomo nella sua totalità: «Viva il loro cuore per sempre» (Sal 22,27). Da questo percorso attraverso il mondo semitico possiamo dedurre una psicologia che designa i fatti della vita psichica con il nome dell'organo che li interessa o con l'effetto che essi producono su tale organo e questo succede soprattutto per il cuore che si trova ad essere allo stesso tempo sede delle emozioni e dei sentimenti, dell'intelligenza e del pensiero, della vita morale e della vita religiosa. Questo modo di pensare rende difficile la distinzione tra il fatto psichico dal suo effetto sull'organo e dall'organo stesso e da qui nasce la difficoltà di definire un certo uso metaforico della parola cuore non essendo fondati su una chiara distinzione i due ordini, fisico e psichico.

Giunti alla conclusione di questo *excursus* sul cuore nelle civiltà antiche, possiamo affermare con E. Ancilli che «nella letteratura medievale e moderna dell'Occidente non c'è nulla che si possa paragonare a questo primato del cuore degli orientali»¹³. «È questa una parola sorgente che esprime l'uomo nella sua totalità (...); è un concetto simbolico-reale, atto a designare il centro più profondo e più originario dell'unità psicosomatica della persona e che permette di precisare la gamma estremamente varia degli elementi materiali del concetto di cuore, e di coglierli nella loro unità»¹⁴. Lo stesso termine, nella civiltà greco-romana, possiede un significato molto più ristretto e più povero, fino a passare in seconda linea ed essere soppiantato da altri termini. Così, si usa il termine *kardía* in generale, ma si parla piuttosto di mente, di anima, d'intelligenza, di volontà e il cuore ormai è solo un organo del corpo con un valore puramente fisiologico. Il cuore torna tuttavia ad assumere il suo valore complesso e ricco di significati con l'avvento del cristianesimo. Nel Nuovo Testamen-

¹¹ *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Torino 1963, 206-207.

¹² *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol. 5, 193.

¹³ *Dizionario enciclopedico di spiritualità/1*, ed. E. Ancilli, nuova edizione, Città Nuova, Roma 1990, 689.

¹⁴ *Ivi*, 687.

to ritroviamo, infatti, il cuore come l'io dell'uomo, il suo interno, «il cuore come sorgente di tutta la vita personale, in cui pensiero, volizione, sentimenti formano una cosa sola»¹⁵.

2. IL CUORE DI TERESA

Sorge a questo punto un interrogativo: come si inserisce il cuore nella personalità e nell'esistenza di Teresa? Che posto occupa, nel suo vivere, questo «spazio» del cuore? Realtà dalle innumerevoli sfaccettature e dalle insondabili profondità, il cuore è ciò che qualifica l'uomo e lo identifica come tale. Teresa aveva la chiara consapevolezza di essere dotata di un cuore che è molto più di un organo fisico.

Ella aveva un cuore molto sensibile e lo dice lei stessa nella sua autobiografia: «...se Egli mi aveva messo vicino tanto amore, ne aveva messo anche nel mio piccolo cuore, creandolo amante e sensibile» (Ms A, 4v)¹⁶. Anche la mamma, un po' preoccupata per il suo piccolo «furetto» che dimostrava una spiccata vivacità e un pizzico di testardaggine, affermava: «Però ha un cuore d'oro» (Ms A, 7r). Con spirito più analitico e critico, lo zio Guérin vedeva in Teresa una ragazza troppo sensibile, come lei stessa racconta: «Una sera lo zio mi portò con sé, mi parlò della Mamma, di ricordi passati, con una bontà che mi commosse profondamente e mi fece piangere. Allora egli disse che ero troppo sensibile» (Ms A, 27v)¹⁷. Non vogliamo qui, però, soffermarci sulla descrizione che ella stessa o altri fanno del suo cuore, fondandosi la nostra analisi principalmente su criteri linguistici.

Percorrendo i suoi scritti, dove la parola «cuore» compare 963 volte, è evidente quanto sia importante per Teresa il cuore, còlto nelle sue più svariate accezioni. L'uso di questa parola in Teresa raggiunge tutta la complessità e la ricchezza che in se stessa la realtà «*coeur*» può contenere. Abbiamo già dato un accenno su tale realtà descrivendo il cuore a partire dal lontano Oriente fino a giungere alla tradizione ebraica per la quale, più di tutte le civiltà antiche, tutte le facoltà della persona sono ricondotte all'unità del cuore. Per Teresa, morta poco più che ventenne, il cuore è tutto.

¹⁵ *Ivi*, 688.

¹⁶ Per le citazioni delle opere di S. Teresa di G.B. utilizziamo le sigle abituali: *Manoscritto* «A», «B», «C», rispettivamente Ms A, B, C; *Lettere*, LT; *Poesie*, P; *Pie ricreazioni*, PR; *Pregchiere*, Pr; *Quaderno giallo* di madre Agnese, QG.

¹⁷ «...il dit que j'avais trop de coeur».

2.1 Il cuore, metafora dell'uomo interiore

Il cuore è innanzitutto il luogo della vita interiore profonda, la dimora più segreta dell'uomo, nella quale prende forma e vita l'intimità dell'essere; è lo spazio vitale dove l'uomo si incontra con se stesso.

«Il cuore è concepito come il centro personale e l'organo dell'unità sostanziale dell'uomo. Il cuore è l'essenza intima, il nocciolo, (...) è vita, sentimento; ma ancor più di sentimento, perché questo è momentaneo, mutevole, contingente, fugace; quando per esempio si dice: l'uomo è ciò che è nel suo cuore o Dio è nel suo cuore, non si può parlare allora di sentimento. In simili frasi esprimo 'una modalità durevole e solida della mia esistenza'. L'espressione agostiniana 'Nel mio cuore, dove sono ciò che sono', significa che io esisto veramente qui allo zampillare del cuore, delle sue forze e della sua impronta»¹⁸.

In Teresa ricorre spesso l'espressione «*nel fondo del mio cuore*» e questo «fondo del cuore conosce cose che per nessuna altra via l'uomo giungerebbe a intravedere: separato, inconoscibile esso stesso, avvolto di tenebra e tuttavia sorgente di lucidità, è soggetto di antitesi che ne fanno il luogo tragico per eccellenza»¹⁹. Quando tutto intorno a noi, il mondo delle persone e delle cose, sembra confuso e agitato, quando anche il nostro universo interiore, di sentimenti e di desideri, di fantasie e di pensieri, sembra un guazzabuglio inestricabile, è lì nel fondo del cuore che qualcosa tace e nel silenzio parla. È in tal senso che Teresa può dire: «*il mio cielo era carico di nubi... Solo il fondo del mio cuore restava nella calma*» (Ms C, 9v). È lì nel fondo del cuore che Teresa conserva le cose; quando le occupazioni sono incumbenti e il tempo sembra rubare i pensieri e l'attenzione, ella sa che c'è un luogo dove può depositare e «*conservare le cose belle*» (LT 180, 2v).

Nel cuore, questo centro profondo dell'essere, l'uomo si incontra con Dio. È nel fondo, che di per sé è «ciò che al di là dell'apparenza e in ultima analisi si rivela l'elemento intimo, vero»²⁰, che Teresa può ascoltare i «segreti del Re», come si esprime nel *Manoscritto B*, rivolgendosi alla sorella: «*Sorella diletta, come siamo fortunate di capire gli intimi segreti del*

¹⁸ A. MAXSEIN, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Otto Müller Verlag, Salisburgo 1966. La prima citazione è di Hegel, *Philosophie der Religion*, I, XI, 128, la seconda è tratta da *Conf.*, I, III, 4, cit. in C.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 14.

¹⁹ B. PAPASOGLI, *Il fondo del cuore. Figure dello spazio interiore nel Seicento francese*, Libreria Goliardica, Pisa 1991, 94.

²⁰ Cf. *Grand Robert*, cit. in B. PAPASOGLI, *Il fondo del cuore*, 41.

nostro Sposo! Ah se lei volesse scriverne tutto ciò che sa, avremmo delle belle pagine da leggere; ma lo so, preferisce serbare in fondo al cuore i segreti del Re»²¹.

Se il fondo è ciò che è essenziale in una cosa, quello che la costituisce principalmente e, in senso figurato, ciò che c'è di più interiore, la parte più intima, esso è anche la parte più segreta del cuore²². È qui, in questo intimo del cuore, che si sente custodita, in questo spazio segreto per gli uomini (LT 140) e conosciuto solo da Dio; solo Dio «vede il fondo dei cuori»²³.

Nel fondo del cuore l'uomo si unisce a Dio e partecipa del suo essere; è quello che dice anche il mistico francese di fine Seicento, François Malaval: «La volontà entra in questo spazio segreto di Dio, e là lo possiede, e ne gioisce a suo piacere finché l'intelletto e la memoria sono alla porta di questo luogo a prendere parte alla sua gioia senza muoversi, in un profondo silenzio...»²⁴. Così possiamo dire che, come per Malaval, anche per Teresa il cuore, «con il suo abisso, le sue acque, i suoi segreti rifugi, i suoi sentieri verso l'ignoto, è la metafora autentica dell'uomo interiore»²⁵.

2.2 Il cuore, luogo di sentimenti ed emozioni

Deserto arido o terreno fertile in cui l'uomo nasce alla vita, centro intimo in cui si incontra il proprio sé più profondo e ci si apre all'incontro con l'infinito di Dio, il cuore non è solo il luogo della vita interiore. Il cuore di Teresa, come quello di ogni uomo, è attraversato da sentimenti ed emozioni. «È una bambina incantevole, è delicata come l'ombra, molto vivace ma dal cuore sensibile» (Ms A, 8v), diceva la signora Martin ed è attraverso questo cuore sensibile che Teresa soffre e gioisce. Quando, per esempio, si trova alle prese con relazioni difficili, non si ribella, ma nel cuore sente tutto il peso della sofferenza, come lei stessa racconta: «Con la mia natura timida e delicata, non sapevo difendermi e mi limitavo a piangere senza dire niente, non lamentandomi nemmeno con lei di quello

²¹ Ms B, 1v. Cf. anche: «già il Buon Dio mi istruiva in segreto» (Ms A, 33v), «mi istruiva in segreto delle cose del suo amore» (Ms A, 49r), «Gesù mi istruisce nel segreto» (Ms B, 1r), «senza temere di svelare i segreti del Re» (Ms C, 2v), «il Padre nostro che vede nel segreto» (Ms C, 28v), «Io non ne so nulla! è il segreto di Gesù» (LT 157), «I tuoi segreti so, che son tua sposa» (P 24, 20).

²² Cf. *Dictionnaire de l'Académie*, cit. in B. PAPASOGLI, *Il fondo del cuore*, 41.

²³ Ms A, 66v; cf. anche Ms C, 19v.

²⁴ F. MALAVAL, *Instructions familières sur l'oraison mentale*, Warin, Paris 1963, 244.

²⁵ B. PAPASOGLI, *Il fondo del cuore*, 52.

che soffrivo; ma non avevo abbastanza virtù per elevarmi al di sopra di queste inezie della vita e il mio povero cuoricino soffriva tanto!»; ma il cuore di Teresa che soffre è lo stesso cuore capace di riprendersi: «Per fortuna che ogni sera ritrovavo il focolare paterno: allora il cuore mi si dilatava...» (Ms A, 22v).

Il suo cuore pulsa sotto la spinta di ogni emozione ed è sufficiente una visita alla sorella Paolina per renderlo colmo di gioia: «*Alla mia prima visita a questo Carmelo diletto, fui piena di gioia nel vedere la mia Paolina con l'abito della Madonna; fu un momento tanto dolce per noi due... C'erano così tante cose da dirci che non riuscivo a dire assolutamente niente, avevo il cuore troppo pieno*» (Ms A, 30v-31r). È ancora la gioia, questo sentimento così sublime che va al di là delle situazioni, del tempo e dello spazio, a riempire il suo cuore nel giorno della sua Prima Comunione: «*Non piangevo per l'assenza di Paolina: certo sarei stata felice di vederla accanto a me, ma da molto tempo il mio sacrificio era accettato; in quel giorno, solo la gioia mi riempiva il cuore*»²⁶.

Teresa osserva tutto con attenzione e si lascia attrarre, incantare, stupire dal fascino della bellezza, quella bellezza che mette gioia nel cuore, che è frutto prezioso che resiste all'usura del tempo, che unisce le generazioni e le congiunge, quella bellezza che, al dire di Dostoevskij, salverà il mondo²⁷. Dentro questo movimento di attrazione, dentro questa esperienza di fascino, la bellezza le penetra nel cuore attraverso impressioni e sensazioni che, come gli strumenti di un cesellatore, incidono, scalfiscono e danno forma al suo essere. È Teresa stessa a presentarci un'immagine del suo cuore, quasi come una pietra su cui si leggono delle incisioni: «*...i minimi particolari mi sono scolpiti nel cuore...* (Ms A, 11v), e ancora: «*...quei ricordi sono impressi troppo bene in fondo ai nostri cuori perché sia necessario scriverli*»²⁸. Qui il verbo «*imprimersi*» non indica soltanto la forza dell'emozione, ma esso si inserisce nella scia di quelle capacità che lo spazio del cuore possiede, quelle capacità di assorbire, di contenere, di custodire. Ecco perché Teresa non solo è affascinata dalla realtà che la circonda, ma da essa si lascia penetrare: «*Sento ancora le impressioni profonde e poetiche che mi nascevano nell'anima alla vista dei campi di grano smaltati di fiordalisi e di fiori campestri. Amavo già le lon-*

²⁶ Ms A, 35v. Cf. Ms C, 2,6: «*Non so perché, ma questo non potrebbe aggiungere una sola goccia di falsa gioia all'autentica gioia che assapora nel suo cuore*».

²⁷ Cf. F. DOSTOEVSKIJ, *L'Idiota*, Rizzoli, Milano 1998, 645.

²⁸ Ms A, 72r. Cf. Ms A, 70r: «*Il buon Padre mi disse anche queste parole che mi si sono impresse dolcemente nel cuore*».

tananze... *Le distese e gli abeti giganteschi i cui rami toccavano terra mi lasciavano nel cuore un'impressione simile a quella che provo ancora oggi alla vista della natura*»²⁹. Allora, se ci domandassimo che cosa sia il cuore dell'uomo potremmo rispondere con François Lamy: «...non è semplicemente l'incontro di tutti i movimenti che attraversano il corpo umano, ma è anche il centro di tutti quelli che attraversano l'universo. Che si riducono pure i confini quanto si voglia; dalle sue estremità più lontane partono i raggi che arrivano al cuore, e che servono a trasmettergli le stesse oscillazioni da cui sono agitati. (...) È vero allora che il cuore umano è come lo spazio dove si dirige e, dove va senza saperlo tutto ciò che si muove nella natura. Si rapporta con tutto, e tutto si rapporta ad esso»³⁰.

Il cuore di Teresa, dunque, si configura come vera e propria sede di sentimenti, luogo d'appuntamento e d'incontro e come la tavolozza grezza di un pittore sulla quale la vita imprime i suoi colori.

2.3 Il cuore, luogo dell'affetto e dell'amore

Spazio interiore, crocevia di sentimenti ed emozioni, di impressioni e sensazioni, il cuore diventa anche il luogo in cui si fonda l'affettività e il terreno privilegiato dove si decide e si vive l'amore. Il cuore di Teresa è spazio aperto dove limiti e frontiere sono già cadute, per cui l'amore vi entra come l'acqua di un torrente che si riversa nel mare. È così che il suo cuore si fonde in amore e in riconoscenza: «*il mio cuore si è intenerito di amore e riconoscenza*»³¹ e si riempie di tenerezza: «...Sono ben sicura che lei indovinerà tutti i sentimenti che traboccano dal mio cuore» (LT 181, v).

È poi nel cuore che trovano posto gli affetti, soprattutto quelli più cari: «Anche la mia cara piccola Leonia occupava un grande posto nel mio cuore» (Ms A, 6r).

Il cuore si configura allora proprio come questo spazio proiettato all'esterno, come luogo dell'incontro con l'altro. È proprio lì, nel suo cuore, che Teresa diventa capace di relazioni vere e profonde in cui anche il limite del tempo e dello spazio non esistono più; scrive infatti alla sorella Celina: «*Mi sembra che non ci siamo separate; che importa il luogo dove siamo?... Anche se ci separasse l'oceano, resteremmo unite perché i nostri desideri sono gli stessi e i nostri cuori battono insieme*» (LT 47, v). È il cuo-

²⁹ Ms A, 11v. Cf. Ms B, 2v: «*Questa sensazione mi resta nel cuore*».

³⁰ F. LAMY, *De la connaissance de soi-même. Traité troisième: de l'estre moral de l'homme, ou de la science du coeur*, Pralard, Paris 1697, 70-71, cit in B. PAPASOGLI, *Il fondo del cuore*, 86.

³¹ Ms B, 2v. Cf. anche Ms C, 8r: «*il cuore della sua figlia è pieno di riconoscenza*».

re che getta il ponte verso l'altro, è da cuore a cuore che si intessono legami che fanno dell'uomo un essere in relazione. Infatti, se «l'ordine, l'armonia, la bellezza sono capaci di suscitare (nell'uomo) qualche principio di amore (è vero che) l'impressione dell'amore si manifesta in modo speciale e ingrandisce quando è fatta dall'uomo all'uomo»³².

Nel cuore, dunque, l'uomo è vicino all'uomo, l'uomo si scopre come essere in relazione, come «essere affettivo»³³, ancor di più, nel cuore, l'uomo è vicino a Dio; infatti, nel fondo di questo abisso, non solo l'essere umano si apre a quel Tu che lo costituisce, ma lì si sviluppa e cresce in questa relazione profonda con il divino. Ecco perché Teresa può pensare al cuore del suo Sposo e a stare con Lui «cuore a cuore»: «*Penso che il cuore del mio sposo è solo mio, così come il mio appartiene solo a lui, e allora nella solitudine gli parlo di questo delizioso cuore a cuore, aspettando di contemplarlo un giorno a faccia a faccia!*» (LT 122, 2v). Ella crede nella sintonia dei cuori e nella forza che ne deriva, come quando scrive alla zia Guérin per consolarla della malattia del signor Martin: «*è quello che un momento fa domandavo a Colui il cuore batteva all'unisono col mio*» (LT 67, 2r).

Il cuore è dunque, anche per Teresa, la sede della vita affettiva ed è a questo proposito che ricorre spesso, nei suoi scritti, l'espressione: «*con tutto il cuore*»; locuzione questa, da sempre forse troppo comune e banale, ma che nasce proprio da un cuore capace di sentire e di amare. Quando Teresa dice di amare monsignor Ducellier «*con tutto il cuore*» (Ms A, 16v) o prega «*con tutto il cuore*» (Ms A, 30r) o ancora desidera essere fedele a Dio «*con tutto il cuore*» (LT 41, v) significa propriamente che ella vuole amare, pregare, desiderare e, diremmo in senso esteso, vuole essere «*con tutta la sincerità dell'emozione*»³⁴, con tutta la verità del suo sentire.

2.4 La memoria del cuore

Il cuore di Teresa, dotato di una grande sensibilità, non può che essere anche il luogo di quella memoria affettiva che sola è capace di imprimere nell'esistenza di una persona incontri, emozioni, in una parola, tutta l'esperienza. Grazie alla memoria del cuore, Teresa lascia che impressioni ed emozioni si imprimano dentro e qui vengano «registrate», così

³² G. SCHENA, *Il cuore di Paolo Apostolo*, Queriniana, Brescia 1952, 18.

³³ *Ivi*.

³⁴ Cf. A. REY - S. CHANTREAU, *Dictionnaire des expressions et locutions, Les Usuel, Dictionnaires Le Robert, Paris 19932, 191*.

che non solo il ricordo si protrae nel tempo, ma il vissuto diventa esperienza che rinnova e vivifica il presente. Così nel cuore di Teresa rimane vivo il ricordo della malattia della mamma: «*Tutti i particolari della malattia della nostra mamma diletta sono ancora presenti al mio cuore*» (Ms A, 12r). Anche la gioia della sua Prima Comunione rimane impressa nel suo spazio interiore: «*come un ricordo senza nubi*» (Ms A, 32v). Ma non sono solo le emozioni o gli avvenimenti a restare impressi nel cuore di Teresa; la sua memoria registra anche e soprattutto gli affetti, per cui ella porta dentro di sé le persone care³⁵ e non si preoccupa mai neppure di nominarle per ravvivare il loro ricordo, perché nel suo cuore «*tutti i nomi sono scritti e vi occupano un grande spazio*» (LT 139, 2v).

Il cuore di Teresa diviene così materia passiva che la memoria, come la mano abile dell'artista, incide, scalfisce e rende nuova. E solo questa memoria, che prende vita e allo stesso tempo la alimenta nel mondo interiore ricco e complesso dell'affettività, è capace di compiere quest'opera d'arte, dando alle cose il marchio indelebile dell'eternità.

2.5 Il cuore, sorgente di desideri e aspirazioni

Luogo metaforico dove noi situiamo le passioni e i sentimenti, l'affetto e l'amore, spazio interiore e segreto dove possiamo vivere intensamente, pienamente, dove non abbiamo più paure perché al riparo di ogni sguardo, il cuore si delinea anche come centro profondo in cui nascono i desideri e le aspirazioni, gli slanci e quello sguardo che si getta verso l'oltre.

Anche Teresa sa che nel suo cuore risiede tale sorgente e, raccontando la sua vita, scrive: «*Sentivo nel mio cuore degli slanci fino allora sconosciuti...*» (Ms A, 52r) e prega dicendo di sentire nel suo cuore «*desideri immensi*» (Pr 6, 2r). Se anche la sua mente può accontentarsi di apprendere ciò che le viene comunicato da intelligenti e sapienti, Teresa scava però nel suo cuore fino a toccarne il fondo, e lì può sentire qualcosa di diverso, qualcosa di più, in virtù forse di quella traccia di infinito di cui il cuore porta impresso il sigillo, in virtù di quelle radici che il cuore affonda nell'assoluto. È in tal senso che Teresa dice: «*Non solo credevo ciò che sentivo dire dalle persone più sapienti di me, ma anche sentivo in fondo al cuore delle aspirazioni verso una regione più bella*» (Ms C, 6v).

Teresa sa che nessuno sguardo umano può scoprire i desideri che si porta nel cuore e solo Dio può realizzarli: «*Colmò tutti i desideri del suo*

³⁵ Cf. Ms A, 41r: «Certo, Paolina era rimasta nel profondo del mio cuore».

cuore» (Ms A, 67v) e allora non ha importanza se è piccola e limitata perché «il mio cuore sente dentro di sé tutte le aspirazioni dell'aquila» (Ms B, 4v), «...e inoltre il cuore ha spesso delle aspirazioni che la parola è incapace di tradurre. Vi sono desideri che il buon Dio solo può comprendere o piuttosto indovinare» (LT 139). «Il cuore è un abisso e ti dà le vertigini, occorre uno sguardo d'aquila per scrutarlo, e dell'aquila il volo per librarvisi sopra senza tremare»³⁶.

Il cuore di Teresa è mosso dal desiderio, è inquieto, continuamente alla ricerca di un di più che lo soddisfi e colmi la sua sete di infinito. «Tu ci hai fatti per te e il nostro cuore è senza riposo finché non riposi in te», diceva S. Agostino³⁷ e Teresa cerca questo riposo, questa pienezza, vuole trovare la verità del suo essere.

2.6 Il cuore, luogo della coscienza

Centro, interiorità, intimità, tutti sinonimi dell'unica parola: «cuore». Eppure un'altra configurazione si aggiunge a definire questa immagine. Il cuore, infatti, si rivela ancora come quello spazio reale dove l'uomo è e non appare, «motore privilegiato di ogni comportamento umano (...) luogo del segreto delle motivazioni (di tale) comportamento ma anche delle loro vicissitudini e finalità»³⁸; luogo dove si decide la vita, tempio della coscienza.

È naturale che, anche per Teresa, il cuore sia il luogo della coscienza, dove si fa un'opzione e si compie un discernimento³⁹. È nel segreto del proprio cuore che l'individuo «si determina per un sì o per un no»⁴⁰; è lì che l'uomo è chiamato, liberamente, a decidersi; è nel cuore che nascono e maturano le scelte decisive nel bene e nel male. Infatti, «nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male, al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa questo, evita quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il cuore; (...) La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo»⁴¹.

³⁶ G. SCHENA, *Il cuore di Paolo Apostolo*, 30.

³⁷ S. AGOSTINO, *Conf.*, I, I, 1.

³⁸ M. DOUEIHI, *Storia perversa*, 170.

³⁹ Cf. B. PAPASOGLI, *Il fondo del cuore*, 58.

⁴⁰ *Ivi*.

⁴¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione Pastorale «Gaudium et Spes»*, n. 16.

Lì, nel fondo della propria coscienza, Teresa scopre e fa crescere l'amore della verità, rifiutando senza remore tutto ciò che è falso. Ella non si fa giudice dell'uomo, né di quello che gli vive accanto né tantomeno dell'assassino di cui apprende le notizie sul giornale, ma personalmente non scende a compromessi e nel suo cuore sceglie sempre la verità.

«Teresa non ha quella cultura critica che le avrebbe permesso di discernere sempre e direttamente l'autentico dall'inautentico. Ma s'intuisce in lei una facoltà critica che, se fosse stata coltivata, ne avrebbe fatto un'intelligenza capace di arrivare al vero e incapace di nutrirsi di immagini»⁴².

Il desiderio di verità è costante in Teresa: «*Tu lo sai, io cerco la verità*» (Ms B, 4v); «*Non riesco a nutrirmi che della verità*» (QG 5.8.4) e «niente è più semplice e diretto e sublime e vero della sua ultima parola»⁴³: «*Mi pare di non aver mai cercato che la verità*» (QG 30.9.15). Tale verità è desiderata da Teresa, è da lei cercata e trovata nel profondo del suo cuore.

2.7 Il cuore intelligente o l'intelligenza del cuore

2.7.1 Il cuore che sente

Luogo intimo per eccellenza, centro vitale, il cuore dell'uomo nasconde ancora significati profondi. Teresa scava nel suo cuore senza paura e, forse con l'audacia ingenua dei bambini, vi scopre quella capacità di intuizione così essenziale per capire il vero significato delle cose, per cogliere il valore della vita e per comprendere qualcosa dei misteri di Dio. Il cuore di Teresa, dunque, si configura come l'organo privilegiato dell'intuizione, luogo dell'intelligenza e della conoscenza.

Sembra concretizzarsi in lei il pensiero pascaliano che nel XVII secolo ha recuperato la prospettiva biblica del cuore. Teresa certamente non aveva conoscenze filosofiche, ma sapeva bene che «Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce»⁴⁴. Ma qual è il fondamento di questa massima pascaliana che conferisce al cuore tale potenzialità e potere nell'intera vita dell'uomo?

Se consideriamo la ragione nel suo significato più ristretto e riduttivo «per cui la ragione è vista solo come attività discorsiva»⁴⁵, cuore e ra-

⁴² J. GUITTON, *Il genio di Teresa di Lisieux*, SEI, Torino 1995, 15.

⁴³ *Ivi*, 16.

⁴⁴ B. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 277, Hachette, Paris 1968.

⁴⁵ A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore o cuore della ragione? Il «cuore» come parola fondamentale in Pascal*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 70 (1978) 382-393, qui 388.

gione si troverebbero in netta contrapposizione; ma se la ragione, nel suo significato più ampio, «si identifica con la stessa natura dell'uomo: essere razionale appunto perché non brutto animale, ma animale capace di pensiero, (...) il cuore non è fuori dalla ragione, ma ne costituisce il suo nucleo più intimo»⁴⁶.

Se è vero dunque che le ragioni del cuore non sono di tipo discorsivo, è altrettanto vero che esse non sono estranee alla ragione (discorsiva), ma di essa costituiscono il più vero e profondo sentire.

Quando Pascal dice: «Il cuore, e non la ragione, sente Dio»⁴⁷, intende dire che è il cuore-ragione a percepire, cioè a sentire l'Assoluto, Dio: «Dio è sensibile al cuore e non alla ragione»⁴⁸.

Dunque il «sentire è l'attività propria del cuore. Si tratta però di un 'sentire' d'indole non sensitiva, bensì intellettuale. Il sentire è il conoscere della ragione, ma della ragione nel suo nucleo più essenziale e profondo, nel suo cuore appunto. Sentire è un conoscere immediato, spontaneo, istintivo; è percepire intuitivo (...) non dimostrazione razionale. Sentire non è dimostrare»⁴⁹. Il cuore sente e la ragione dimostra⁵⁰. Senza questo sentire innato del cuore, la ragione discorsiva non avrebbe l'appoggio necessario per iniziare la sua attività. «Senza il sentire del cuore il ragionamento della ragione non avrebbe né principio, né mezzo, né fine: se il cuore non sente, la ragione non dimostra. Mentre il sentire non presuppone il dimostrare, il dimostrare presuppone il sentire: all'inizio, durante e alla fine»⁵¹.

Senza il cuore «la ragione sarebbe cieca; (...) nulla vedendo-sentendo, non sarebbe neppure coscienza-conoscenza; non sarebbe né pensiero né ragione. Non a caso allora, affermando che 'il cuore ha le sue ragioni', Pascal aveva usato il termine 'ragioni' per indicare l'attività conoscitiva e affettiva del cuore. Egli non ha mai dubitato, infatti, che il cuore sia, e supremamente, ragione: il nucleo stesso, essenziale, della ragione. Il cuore è il cuore della ragione. Perciò, senza il cuore, la ragione più non sarebbe»⁵².

Torniamo ora a Teresa e in lei ritroviamo le categorie pascaliane del cuore. Così si esprime: «*Ci sono cose che il cuore sente, ma che la parola e*

⁴⁶ *Ivi*, 388-389.

⁴⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Br. 278.

⁴⁸ *Ivi*.

⁴⁹ A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 389.

⁵⁰ Cf. B. PASCAL, *Pensées*, Br. 282: «*il cuore sente e la ragione successivamente dimostra*».

⁵¹ A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 389.

⁵² *Ivi*, 389-390.

perfino il pensiero non possono riuscire ad esprimere...» (Ms A, 14v); «Vorrei poter esprimere ciò che sento» (Ms C, 5v); «Queste cose si sentono e non si possono esprimere» (Ms B, 2r). È con il cuore che ella percepisce la sua chiamata al Carmelo: «Sentii che il Carmelo era il deserto in cui il Buon Dio voleva che andassi a nascondermi anch'io! Lo sentii con tanta forza...» (Ms A, 26r). Ella dà ascolto al suo cuore e pensa e agisce secondo «quello che provo in fondo al cuore» (Ms C, 11r). In questo centro intimo dell'essere riconosce, attraverso il suo sentire, il valore dei legami affettivi: «Sì, sento che il suo cuore non potrebbe dimenticarlo» (Ms C, 1r) e ancora: «Sento che il suo cuore ha compreso...» (LT 247, 2r).

Attraverso il suo sentire, Teresa «supera i sensi e coglie intelligentemente i livelli più profondi andando aldilà dell'aspetto materiale fenomenologico. Teresa decifra il mondo, lo osserva e ne penetra il profondo»⁵³. Teresa così sente ciò che è più vero ed essenziale per lei: «In fondo al cuore sentivo che era meglio soffrire» (Ms C, 30v) e ciò che è costitutivo dell'essere umano: «Sento proprio che siamo fatti l'uno per l'altro» (PR 8, 4v).

Teresa è cosciente della potenzialità intuitiva del suo cuore, al quale si possono applicare con proprietà i verbi: «suggerire», «presentire», «indovinare»: «Il suo cuore le suggeriva quello che mi era necessario» (Ms A, 28r); «Il mio cuore ha presentito ciò che Gesù riserva a coloro che lo amano!» (Ms A, 58r); «Ma il cuore di una madre indovina facilmente» (LT 138). Nel suo cuore Teresa si forma convinzioni e conosce certezze che non sono di ordine razionale: «Mantenni in fondo al cuore la convinzione intima che quella visione aveva un senso che doveva essermi rivelato un giorno» (Ms A, 20v). «Sentivo in fondo al cuore la certezza...» (Ms A, 46r). Il suo cuore non dubita: «...che non ci fu il minimo dubbio nel mio cuore» (Ms A, 26r).

Infine, anche Teresa, come Pascal, assetata di verità⁵⁴, sa che «noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore»⁵⁵. Il sentire di Teresa, come quello di ogni uomo, è allora l'espressione dell'immediata conoscenza del cuore, che dà all'uomo la certezza assoluta della verità di fronte alle deboli dimostrazioni della ragione discorsiva⁵⁶. Teresa può dire: «...che io l'amo più di me stessa, e sento in fondo al cuore che è vero» (LT 110, 1v), «...in fondo al cuore che era vero» (Ms A, 80v).

⁵³ J. SLEIMAN, *Teresa o l'intelligenza del cuore*, «Rivista di Vita Spirituale» 50 (1996), 424-449, qui 434.

⁵⁴ Cf. par. 2.6.

⁵⁵ B. PASCAL, *Pensées*, Br. 144.

⁵⁶ Cf. A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 391.

«In una prospettiva religiosa, in particolare, il cuore è la verità dell'uomo: la facoltà dell'infinito, dell'assoluto»⁵⁷, «vetta dell'anima mediante la quale l'essere umano può entrare in comunicazione con l'Assoluto»⁵⁸. Ecco perché Teresa, che nel suo cuore anela alla verità, lì, attraverso quella intelligenza che è propria del cuore, può affermare: «*credo, poiché sento la verità*» (PR 6, 7v).

2.7.2 *Il cuore che conosce e comprende*

La capacità che ha il cuore di sentire è legata, come abbiamo già avuto modo di spiegare, a tutto il mondo della conoscenza. Il sentire del cuore diventa il mezzo tramite il quale l'uomo decifra, intuisce e capisce la realtà. Riferendoci ancora una volta a Pascal il cuore risulta essere «la sede delle conoscenze intime, immediate e non dimostrabili, (...) punto di partenza di tutte le altre (...) sia perché presiedono alla condotta della vita (...intuizioni di ogni genere), sia perché scoprono all'uomo ciò che più gli importa, il suo destino»⁵⁹.

La conoscenza non si esaurisce nell'acquisire o nel dimostrare la realtà o parte della realtà; essa «è un processo vitale complesso che coinvolge l'uomo intero e che non significa soltanto astrazione intellettuale, ma presenta anche una dimensione personale e soprattutto presuppone una esperienza»⁶⁰.

Teresa si inserisce perfettamente in questo universo di conoscenza-esperienza: ciò che sperimenta nel profondo del suo essere, l'esperienza, diventa per lei il setaccio che sceglie e purifica la realtà per ottenerne il vero significato e valore. Solo in tal senso ella può dire: «*Capisco e so per esperienza*» (Ms A, 83v). «Il cuore è quindi capace di una conoscenza penetrante (...) che va al di là dell'accidentale, delle parole, delle figure, delle immagini, del secondario, del derivato per arrivare all'essenziale, al centrale, al fondo del mistero»⁶¹. Teresa sa che ci sono cose «*che non si possono scrivere e che solo il cuore comprende*» (LT 90, 1v) e che: «*più che i suoi occhi, il suo cuore ha saputo decifrare*» (LT 55). Teresa, nel cuore, sa comprendere profondamente chiunque le si avvicina; «sta con i bimbi e li

⁵⁷ P. SELLIER, v. «*coeur*», nel piccolo *Glossaire* posto in appendice alla edizione delle *Pensées* da lui stabilita sulla copia di Gilberte Pascal (Paris 1976), 495-496.

⁵⁸ P. SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, 135-136, cit. in A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 388.

⁵⁹ P. SELLIER, v. «*coeur*», 495-496.

⁶⁰ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984.

⁶¹ J. SLEIMAN, *Teresa o l'intelligenza del cuore*, 429.

perfino il pensiero non possono riuscire ad esprimere...» (Ms A, 14v); *«Vorrei poter esprimere ciò che sento»* (Ms C, 5v); *«Queste cose si sentono e non si possono esprimere»* (Ms B, 2r). È con il cuore che ella percepisce la sua chiamata al Carmelo: *«Sentii che il Carmelo era il deserto in cui il Buon Dio voleva che andassi a nascondermi anch'io! Lo sentii con tanta forza...»* (Ms A, 26r). Ella dà ascolto al suo cuore e pensa e agisce secondo *«quello che provo in fondo al cuore»* (Ms C, 11r). In questo centro intimo dell'essere riconosce, attraverso il suo sentire, il valore dei legami affettivi: *«Sì, sento che il suo cuore non potrebbe dimenticarlo»* (Ms C, 1r) e ancora: *«Sento che il suo cuore ha compreso...»* (LT 247, 2r).

Attraverso il suo sentire, Teresa «supera i sensi e coglie intelligentemente i livelli più profondi andando aldilà dell'aspetto materiale fenomenologico. Teresa decifra il mondo, lo osserva e ne penetra il profondo»⁵³. Teresa così sente ciò che è più vero ed essenziale per lei: *«In fondo al cuore sentivo che era meglio soffrire»* (Ms C, 30v) e ciò che è costitutivo dell'essere umano: *«Sento proprio che siamo fatti l'uno per l'altro»* (PR 8, 4v).

Teresa è cosciente della potenzialità intuitiva del suo cuore, al quale si possono applicare con proprietà i verbi: «suggerire», «presentire», «indovinare»: *«Il suo cuore le suggeriva quello che mi era necessario»* (Ms A, 28r); *«Il mio cuore ha presentito ciò che Gesù riserva a coloro che lo amano!»* (Ms A, 58r); *«Ma il cuore di una madre indovina facilmente»* (LT 138). Nel suo cuore Teresa si forma convinzioni e conosce certezze che non sono di ordine razionale: *«Mantenni in fondo al cuore la convinzione intima che quella visione aveva un senso che doveva essermi rivelato un giorno»* (Ms A, 20v). *«Sentivo in fondo al cuore la certezza...»* (Ms A, 46r). Il suo cuore non dubita: *«...che non ci fu il minimo dubbio nel mio cuore»* (Ms A, 26r).

Infine, anche Teresa, come Pascal, assetata di verità⁵⁴, sa che «noi conosciamo la verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore»⁵⁵. Il sentire di Teresa, come quello di ogni uomo, è allora l'espressione dell'immediata conoscenza del cuore, che dà all'uomo la certezza assoluta della verità di fronte alle deboli dimostrazioni della ragione discorsiva⁵⁶. Teresa può dire: *«...che io l'amo più di me stessa, e sento in fondo al cuore che è vero»* (LT 110, 1v), *«...in fondo al cuore che era vero»* (Ms A, 80v).

⁵³ J. SLEIMAN, *Teresa o l'intelligenza del cuore*, «Rivista di Vita Spirituale» 50 (1996), 424-449, qui 434.

⁵⁴ Cf. par. 2.6.

⁵⁵ B. PASCAL, *Pensées*, Br. 144.

⁵⁶ Cf. A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 391.

«In una prospettiva religiosa, in particolare, il cuore è la verità dell'uomo: la facoltà dell'infinito, dell'assoluto»⁵⁷, «vetta dell'anima mediante la quale l'essere umano può entrare in comunicazione con l'Assoluto»⁵⁸. Ecco perché Teresa, che nel suo cuore anela alla verità, lì, attraverso quella intelligenza che è propria del cuore, può affermare: «*credo, poiché sento la verità*» (PR 6, 7v).

2.7.2 *Il cuore che conosce e comprende*

La capacità che ha il cuore di sentire è legata, come abbiamo già avuto modo di spiegare, a tutto il mondo della conoscenza. Il sentire del cuore diventa il mezzo tramite il quale l'uomo decifra, intuisce e capisce la realtà. Riferendoci ancora una volta a Pascal il cuore risulta essere «la sede delle conoscenze intime, immediate e non dimostrabili, (...) punto di partenza di tutte le altre (...) sia perché presiedono alla condotta della vita (...intuizioni di ogni genere), sia perché scoprono all'uomo ciò che più gli importa, il suo destino»⁵⁹.

La conoscenza non si esaurisce nell'acquistare o nel dimostrare la realtà o parte della realtà; essa «è un processo vitale complesso che coinvolge l'uomo intero e che non significa soltanto astrazione intellettuale, ma presenta anche una dimensione personale e soprattutto presuppone una esperienza»⁶⁰.

Teresa si inserisce perfettamente in questo universo di conoscenza-esperienza: ciò che sperimenta nel profondo del suo essere, l'esperienza, diventa per lei il setaccio che sceglie e purifica la realtà per ottenerne il vero significato e valore. Solo in tal senso ella può dire: «*Capisco e so per esperienza*» (Ms A, 83v). «Il cuore è quindi capace di una conoscenza penetrante (...) che va al di là dell'accidentale, delle parole, delle figure, delle immagini, del secondario, del derivato per arrivare all'essenziale, al centrale, al fondo del mistero»⁶¹. Teresa sa che ci sono cose «*che non si possono scrivere e che solo il cuore comprende*» (LT 90, 1v) e che: «*più che i suoi occhi, il suo cuore ha saputo decifrare*» (LT 55). Teresa, nel cuore, sa comprendere profondamente chiunque le si avvicina; «sta con i bimbi e li

⁵⁷ P. SELLIER, v. «*coeur*», nel piccolo *Glossaire* posto in appendice alla edizione delle *Pensées* da lui stabilita sulla copia di Gilberte Pascal (Paris 1976), 495-496.

⁵⁸ P. SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, 135-136, cit. in A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 388.

⁵⁹ P. SELLIER, v. «*coeur*», 495-496.

⁶⁰ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984.

⁶¹ J. SLEIMAN, *Teresa o l'intelligenza del cuore*, 429.

capisce (cf. Ms A, 52v), dirige le novizie e legge nei loro cuori»⁶²; come può qualcuno rimanere deluso quando Teresa sa dire: «*La tua Teresa ha compreso tutta la tua anima*» (LT 57)? E poi ella sa bene che la scienza del cuore va oltre ogni altra scienza umana: «*un cuore di Madre è molto più sapiente di quello di un medico*» (Ms A, 28r), «*Un cuore di madre comprende sempre il suo bambino*» (Ms A, 3v), «*il cuore materno al quale mi rivolgo saprà comprendermi, e perfino indovinare quel che non so esprimere...*» (LT 133, 2v). Teresa trova dunque cuori che sanno comprendere; ella stessa ha un cuore «comprensivo», nel senso ampio del termine; ma suoi tratti caratteristici, lo sappiamo ormai, sono il desiderio di verità e la ricerca del senso ultimo della vita. Così si esprime: «ben presto capii il valore del tempo» (Ms A, 68v), «*In un attimo capii cos'era la vita*» (Ms A, 25v), «*Capisco così bene che non c'è che l'amore*» (Ms B, 1r), «*Ho tutto capito... tutto tutto tutto!*» (LT 92).

Con quell'intuizione che è già realtà, perché segno nascosto che si rivelerà, seme piantato che germoglierà e porterà frutto, Teresa, nel suo cuore, conosce e comprende il suo destino: «*Comprendo a quale combattimento mi destini*» (Pr 17), «*Pensai che ero nata per la gloria (...) Mi fece capire anche che la mia gloria non sarebbe apparsa agli occhi mortali, e che consisteva nel divenire una grande Santa!!!...*» (Ms A, 32r).

2.7.3 Il cuore che pensa

Quando parliamo di intelligenza, pur rimanendo nell'ambito del cuore, ci è impossibile non ricorrere a un verbo che con l'intelligenza è pertinente: «pensare»; tale verbo, non a caso, ricorre 340 volte negli scritti di Teresa. Teresa pensa molto; verso i cinque anni, suo padre la portava spesso a pescare con lui, ma quasi sempre preferiva sedersi un po' in disparte a pensare. A questo proposito ella dice: «*i miei pensieri si facevano molto profondi*» (Ms A, 14v).

Teresa bambina, adolescente, carmelitana, approfitta della sua solitudine per pensare, un pensare che «sembra appartenere piuttosto all'ordine dell'impressione o dell'intuizione anziché del ragionamento»⁶³. Ecco perché ci sembra di poter parlare del cuore di Teresa, ma, come potenzialità, del cuore di ogni uomo, come di un cuore che pensa e il «pensiero di Teresa mira sempre al di là del tempo»⁶⁴ e allo stesso tempo provie-

⁶² *Ivi*, 427.

⁶³ A. COMBES, *Introduzione alla Spiritualità di S. Teresa del Bambino Gesù*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1949, 207.

⁶⁴ P. VERCOUSTRE, *Le grandi intuizioni di S. Teresa di Lisieux*, Gribaudi, Torino 1986, 81.

ne da lontano, dal profondo, perché opera di quel «divino Pedagogo che, a poco a poco dolcemente la istruiva egli stesso dall'interno, con la fine punta dell'anima, col cuore»⁶⁵. E Teresa può scrivere alla sorella Leonia: «*Mia sorellina diletta, non posso dirti tutto quello che il mio cuore racchiude di pensieri profondi che si riferiscono a te*» (LT 186, v). Guardando la bellezza che la circonda, così si esprime: «*Mi nascevano nell'anima pensieri tanto profondi*» (Ms A, 58r). E ancora scrive alla zia Guérin: «*quante cose avrebbe da dirle la sua figlioletta; il suo cuore ne pensa così tante*» (LT 60, 2r).

Forse possiamo a questo punto riassumere il pensiero di Teresa in quell'inclinazione del cuore che non si apprende, non si acquisisce, ma si riceve come dono, è la sapienza del cuore; lo zio Guérin stesso, superata tanta resistenza da parte sua, dice che avrebbe soltanto pregato «*...il Buon Dio di dargli una semplice disposizione del cuore*» (Ms A, 51v) e il desiderio di Teresa di entrare al Carmelo a quindici anni, sarebbe stato esaudito.

2.7.4 *Il cuore che vede*

Tutta la realtà assume un senso profondo agli occhi di Teresa. Ma con quale occhi ella guarda, osserva il mondo e tutto l'uomo? Potremmo parlare di sguardo contemplativo o di sguardo del cuore.

È con gli occhi del cuore che ella scopre Dio nel fulmine (Ms A, 14v) come nella potenza irresistibile della fumata del Vesuvio o nelle rovine di Pompei⁶⁶. Ma la vista del cuore non solo si apre sulla realtà che ci circonda, visibile anche agli occhi del corpo. Bisogna saper guardare al di là del visibile, nel cuore dell'uomo, nel cuore della realtà e questo può avvenire soltanto: «*non con l'occhio naturale ma con quello del cuore*» (Ms A, 47v). Poiché, come dice il piccolo principe: «Gli occhi sono ciechi. Bisogna cercare col cuore»⁶⁷. Teresa così sa vedere dentro di sé e grazie agli occhi del cuore può dire: «*Vedo che in me si realizzano le parole del salmo 22 (Il Signore è il mio pastore, non mancherò di nulla...)*» (Ms A, 3r) ed esclamare: «*Beati i cuori puri perché vedranno Dio! Sì, lo vedranno anche sulla terra*» (LT 105, 2r).

È così che potremmo mettere sulle labbra di Teresa le parole che la volpe dice al piccolo principe: «Ecco il mio segreto. È molto semplice: non si vede bene che col cuore»⁶⁸. Di conseguenza, per ricordare questo

⁶⁵ A. COMBES, *Introduzione*, 217.

⁶⁶ Ms A, 64v. Cf. J. SLEIMAN, *Teresa o l'intelligenza del cuore*, 441.

⁶⁷ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il piccolo principe*, Bompiani, Milano 1995, 108.

⁶⁸ *Ivi*, 98.

semplice ma prezioso segreto, possiamo ripetere con il piccolo principe che «L'essenziale è invisibile agli occhi»⁶⁹. Sì, perché «la verità è invisibile agli occhi, tanto è profonda, insondabile»⁷⁰.

2.8 Il cuore, sinonimo di persona

Si è tentato ora di indagare il cuore di Teresa e di riflesso il cuore dell'uomo di ogni tempo e di ogni luogo. Un tentativo di sintesi è sfociato in un'unica ma molteplice definizione.

Il cuore è dunque l'intimo dell'essere, ciò che in lui c'è di più profondo e di più segreto, luogo di intrecci inestricabili e di verità sublimi. Il cuore è quello spazio capace di ricevere, contenere e generare sentimenti ed emozioni e dove l'affetto e l'amore può nascere ed essere custodito eternamente, perché la memoria del cuore ha la straordinaria potenza dell'eterno.

Luogo interno e profondo, il cuore è sorgente, fonte che fa scaturire i desideri, a volte futili e distorti, è vero, ma anche di quelli più puri ed autentici.

Il cuore è lo specchio dell'uomo in cui si riflette la sua più vera immagine e, proprio per questo, è il luogo della coscienza dove si formulano le decisioni ultime e si vivono le esperienze decisive.

Il cuore è, infine, la sede di quell'intelligenza capace di penetrare il significato profondo di ogni cosa.

Se il cuore è tutto questo, realtà unica ma complessa, esso «è la misura dell'uomo, il cuore è l'uomo stesso»⁷¹. Proprio perché contiene tutto ciò che fa di un essere una persona, capace di sentire e amare, di intuire, conoscere e pensare, in grado di desiderare e decidere, allora il cuore è l'uomo nella sua totalità, è la persona stessa colta nella sua essenza.

Anche Teresa, donna capace di fare sintesi e unità, riconosce nel cuore la totalità del suo essere. Quando scrive: «*se avevo offerto il mio cuore al buon Dio*» (Ms A, 13v), intende affermare che avrebbe voluto offrire a Dio tutta la sua esistenza; Dio stesso vuole Teresa per sé e, per possederla interamente con le radici del suo essere le domanda il cuore: «*Il buon Dio voleva il mio cuore per Sé solo*» (Ms A, 37v) e ancora: «*Nostro Signore (...) si degnò di domandarmi il mio cuore*» (LT 201, 2r). E Teresa certa-

⁶⁹ *Ivi*.

⁷⁰ F. CALOI, *Teresa di Lisieux modello di Libertà evangelica*, «Rivista di Vita Spirituale» 50 (1996), 406-423, qui 406.

⁷¹ F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, parte III, Paris 1923, cit. in A. DI GIOVANNI, *Ragioni del cuore*, 385.

mente non rifiuta una tale richiesta: «*Tu vuoi il mio cuore, Gesù, e te lo dono*» (P 36, 5), perché il cuore dell'uomo è una totalità che ha bisogno del tutto; ella che ha sempre scelto tutto, trova e risceglie il tutto di Dio.

In altre espressioni c'è un vero e proprio scambio di parole e cuore diventa sinonimo di uomo, persona. Teresa, concedendosi una licenza poetica, in una delle sue poesie dà una variazione all'espressione biblica «...e pace in terra agli uomini che egli ama» (Lc 2, 14b) e scrive: «*E pace ai cuori sinceri*»⁷². Ancora si esprime così: «*è per attirare a Lui altri cuori*» (LT 147, 2v), «*Nella mia grande solitudine / voglio i cuori conquistare*» (P 35, 7), «*le dolci fiamme del loro amore / i cuori attirano verso il Cielo*» (PR 8, 6v). Il cuore è dunque per Teresa il centro che contiene tutto. Pensiamo al sole: tutta la sua potenza e l'essenza del suo esistere risiede nel suo nucleo centrale, eppure i raggi, la luce e il calore che si diffondono non sono la stessa realtà contenuta in quel nucleo centrale? Teresa è il suo cuore, il suo cuore è la totalità del suo essere. Ecco perché ella può parlare con il cuore al cuore di ogni uomo e il suo parlare essere vita che diventa vita.

2.9 Nel cuore della Chiesa

Non possiamo non concludere la descrizione del cuore di Teresa se non con la scoperta che fece di lei un'anima universale, colei che dalle strette mura chiuse di un monastero ha raggiunto il mondo intero: «*Capii che se la Chiesa aveva un corpo, composto da diverse membra, il più necessario, il più nobile di tutti non le mancava: capii che La Chiesa ha un Cuore e che questo Cuore è acceso d'Amore. Capii che solo l'Amore faceva agire le membra della Chiesa: che se l'Amore si dovesse spegnere, gli Apostoli non annuncerebbero più il Vangelo, i Martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue... Capii che l'Amore racchiudeva tutte le vocazioni, che l'Amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi!... Insomma che è eterno!...*» (Ms B, 3v).

Teresa così cerca e trova nella Chiesa ciò che è «il più profondo, il più vitale, il motore, il più unificante: il cuore»⁷³. Ella, tuttavia, va oltre e, nel cuore stesso, cerca ciò che è ancora più vitale e più essenziale. Presto scopre che come il cuore umano muove il sangue che è linfa vitale distribuita in tutto il corpo, così il cuore della Chiesa produce e distribuisce l'amore; allora Teresa comprende: «*Allora, nell'eccesso della mia gioia deli-*

⁷² P 24, 2 («*Et paix aux coeurs de bonne volonté*»).

⁷³ A. COMBES, *L'église pour Sainte Thérèse de Lisieux*, «Theresiana», Pontificia Università Lateranense-Vrin, Roma-Paris 1970, 317-358, qui 352.

semplice ma prezioso segreto, possiamo ripetere con il piccolo principe che «L'essenziale è invisibile agli occhi»⁶⁹. Sì, perché «la verità è invisibile agli occhi, tanto è profonda, insondabile»⁷⁰.

2.8 Il cuore, sinonimo di persona

Si è tentato ora di indagare il cuore di Teresa e di riflesso il cuore dell'uomo di ogni tempo e di ogni luogo. Un tentativo di sintesi è sfociato in un'unica ma molteplice definizione.

Il cuore è dunque l'intimo dell'essere, ciò che in lui c'è di più profondo e di più segreto, luogo di intrecci inestricabili e di verità sublimi. Il cuore è quello spazio capace di ricevere, contenere e generare sentimenti ed emozioni e dove l'affetto e l'amore può nascere ed essere custodito eternamente, perché la memoria del cuore ha la straordinaria potenza dell'eterno.

Luogo interno e profondo, il cuore è sorgente, fonte che fa scaturire i desideri, a volte futili e distorti, è vero, ma anche di quelli più puri ed autentici.

Il cuore è lo specchio dell'uomo in cui si riflette la sua più vera immagine e, proprio per questo, è il luogo della coscienza dove si formulano le decisioni ultime e si vivono le esperienze decisive.

Il cuore è, infine, la sede di quell'intelligenza capace di penetrare il significato profondo di ogni cosa.

Se il cuore è tutto questo, realtà unica ma complessa, esso «è la misura dell'uomo, il cuore è l'uomo stesso»⁷¹. Proprio perché contiene tutto ciò che fa di un essere una persona, capace di sentire e amare, di intuire, conoscere e pensare, in grado di desiderare e decidere, allora il cuore è l'uomo nella sua totalità, è la persona stessa colta nella sua essenza.

Anche Teresa, donna capace di fare sintesi e unità, riconosce nel cuore la totalità del suo essere. Quando scrive: «*se avevo offerto il mio cuore al buon Dio*» (Ms A, 13v), intende affermare che avrebbe voluto offrire a Dio tutta la sua esistenza; Dio stesso vuole Teresa per sé e, per possederla interamente con le radici del suo essere le domanda il cuore: «*Il buon Dio voleva il mio cuore per Sé solo*» (Ms A, 37v) e ancora: «*Nostro Signore (...) si degnò di domandarmi il mio cuore*» (LT 201, 2r). E Teresa certa-

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ F. CALOI, *Teresa di Lisieux modello di Libertà evangelica*, «Rivista di Vita Spirituale» 50 (1996), 406-423, qui 406.

⁷¹ F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, parte III, Paris 1923, cit. in A. DI GIOVANNI, *Regioni del cuore*, 385.

mente non rifiuta una tale richiesta: «*Tu vuoi il mio cuore, Gesù, e te lo dono*» (P 36, 5), perché il cuore dell'uomo è una totalità che ha bisogno del tutto; ella che ha sempre scelto tutto, trova e risceglie il tutto di Dio.

In altre espressioni c'è un vero e proprio scambio di parole e cuore diventa sinonimo di uomo, persona. Teresa, concedendosi una licenza poetica, in una delle sue poesie dà una variazione all'espressione biblica «...e pace in terra agli uomini che egli ama» (Lc 2, 14b) e scrive: «*E pace ai cuori sinceri*»⁷². Ancora si esprime così: «*è per attirare a Lui altri cuori*» (LT 147, 2v), «*Nella mia grande solitudine / voglio i cuori conquistar*» (P 35, 7), «*le dolci fiamme del loro amore / i cuori attirano verso il Cielo*» (PR 8, 6v). Il cuore è dunque per Teresa il centro che contiene tutto. Pensiamo al sole: tutta la sua potenza e l'essenza del suo esistere risiede nel suo nucleo centrale, eppure i raggi, la luce e il calore che si diffondono non sono la stessa realtà contenuta in quel nucleo centrale? Teresa è il suo cuore, il suo cuore è la totalità del suo essere. Ecco perché ella può parlare con il cuore al cuore di ogni uomo e il suo parlare essere vita che diventa vita.

2.9 Nel cuore della Chiesa

Non possiamo non concludere la descrizione del cuore di Teresa se non con la scoperta che fece di lei un'anima universale, colei che dalle strette mura chiuse di un monastero ha raggiunto il mondo intero: «*Capii che se la Chiesa aveva un corpo, composto da diverse membra, il più necessario, il più nobile di tutti non le mancava: capii che La Chiesa ha un Cuore e che questo Cuore è acceso d'Amore. Capii che solo l'Amore faceva agire le membra della Chiesa: che se l'Amore si dovesse spegnere, gli Apostoli non annuncerebbero più il Vangelo, i Martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue... Capii che l'Amore racchiudeva tutte le vocazioni, che l'Amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi!... Insomma che è eterno!...*» (Ms B, 3v).

Teresa così cerca e trova nella Chiesa ciò che è «il più profondo, il più vitale, il motore, il più unificante: il cuore»⁷³. Ella, tuttavia, va oltre e, nel cuore stesso, cerca ciò che è ancora più vitale e più essenziale. Presto scopre che come il cuore umano muove il sangue che è linfa vitale distribuita in tutto il corpo, così il cuore della Chiesa produce e distribuisce l'amore; allora Teresa comprende: «*Allora, nell'eccesso della mia gioia deli-*

⁷² P 24, 2 («*Et paix aux coeurs de bonne volonté*»).

⁷³ A. COMBES, *L'église pour Sainte Thérèse de Lisieux*, «Theresiana», Pontificia Università Lateranense-Vrin, Roma-Paris 1970, 317-358, qui 352.

rante ho esclamato: O Gesù mio Amore... la mia vocazione l'ho trovata finalmente! La mia vocazione è l'Amore!» (Ms B, 3v).

Non ci dilunghiamo su tale argomento, la cui trattazione richiederebbe un'attenta e complessa analisi della vocazione di Teresa nella Chiesa. La scoperta e la scelta di Teresa di essere l'amore nella Chiesa è certamente la sua vocazione speciale a «rappresentare l'elemento di unione e di comunione»⁷⁴. Teresa, che da sempre ha cercato, scelto il tutto, ora vuole essere esattamente tutto e l'amore realizza in pienezza il suo desiderio: «Sì, ho trovato il mio posto nella Chiesa e questo posto, o mio Dio, sei tu che me l'hai dato: nel Cuore della Chiesa, mia Madre, sarò l'Amore!... Così sarò tutto... così il mio sogno sarà realizzato!!!...» (Ms B, 3v).

3. IL CUORE DI TERESA E ALCUNI DIZIONARI A CONFRONTO

Teresa non ha compiuto lunghi e qualificati percorsi scolastici e, come abbiamo visto, ha ricevuto una formazione culturale «respirandola» nel suo ambiente familiare medio-borghese della Lisieux di fine Ottocento. Teresa è figlia del suo tempo, ma, nella sua giovinezza e ingenuità, dimostra un'autonomia di pensiero e una profondità di contenuto di notevole spessore. Se mettessimo a confronto il «cuore» di Teresa con la stessa voce del dizionario Littré⁷⁵, che risale all'epoca di Teresa, otterremmo delle osservazioni interessanti.

Molto probabilmente Teresa non ha consultato tale dizionario, eppure, nell'utilizzo che fa della parola cuore, si può riscontrare l'ampia gamma di significati che compaiono nella stessa voce del Littré; anzi possiamo rilevare che Teresa spazia in una gamma di accezioni ancora più vasta. È interessante, infatti, notare che in Littré viene messo l'accento sul cuore come luogo dei sentimenti, dell'affetto, della tenerezza, dell'amore, mentre manca il significato di cuore come organo dell'intuizione, dunque dell'intelligenza. Allo stesso modo, se in tale dizionario il cuore si identifica con la persona che prova questi sentimenti, non è presente, in esso, l'accezione di cuore come sinonimo di persona, considerata questa nella sua complessa totalità. Queste due accezioni non sono solo presenti, ma sono dominanti nella sua personalità e nella sua opera; per la loro originalità rispetto all'epoca romantica di fine Ottocento e per la loro pregnanza concettuale, esse diventano significative di un modo di pensare

⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974, 148.

⁷⁵ P.E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, Gallimard-Hachette, Paris 1967.

che si fonda sull'essenza della realtà e, allo stesso tempo, si proietta verso di essa.

Per dare alla nostra analisi un carattere il più possibile scientifico, abbiamo pensato di estendere oltre il Littré il confronto del cuore teresiano, affiancandolo alla voce cuore riportata in altri dizionari francesi, quali il *Trésor de la Langue Française, il Nouveau Petit Robert*⁷⁶ e il *Dictionnaire Explicatif et Combinatoire*⁷⁷. Mettendo a confronto il «cuore» di Teresa con la stessa voce riportata in tali dizionari, riscontriamo la mancanza di alcune accezioni che nell'idea teresiana di «cuore» sono presenti: ci riferiamo soprattutto al significato di «cuore» come sinonimo di persona, che è assente in tutti i dizionari presi in considerazione.

CONCLUSIONE

Abbiamo rilevato la ricchezza semantica della parola cuore che, molto spesso rimane confinata, soprattutto in epoca moderna, al mondo del sentimento.

Il cuore di Teresa di Lisieux recupera tutta la ricchezza e complessità di significato di tale parola-realtà e, lontano dall'essere soltanto luogo di sdolcinature infantili o di vicende sentimentali, rappresenta la totalità dell'essere. Teresa usa largamente questa parola e nella parola è già contenuto il pensiero: Teresa pensa in grande, perché va alla radice, alla sostanza della realtà. Allora, se condividiamo la perplessità di J. Guilton quando scrive: «Il linguaggio ha deteriorato anche la devozione: quante parole inautentiche, fra noi credenti, costretti ormai a ricorrere al vocabolario dell'amore massimo o del peccato supremo! Sembra che la parola umana, vanificata, non serva più per ciò che deve essere, cioè la trascrizione del vero», ne condividiamo anche le conclusioni che riguardano Teresa: «Teresa darà nuovo splendore alla parola. Ciò che lei dice lo fa. E le sue parole sono oracoli»⁷⁸.

Abbiamo così la consolazione di vedere che, di persone interamente umane e totalmente sane, ce ne sono; persone che non vanificano le parole, ma ne fanno lo specchio della verità. Una di queste è Teresa di Lisieux: una persona, un cuore capace di parole vere.

⁷⁶ J. REY - D.-A. REY, *Le Nouveau Petit Robert*, nouvelle édition du Petit Robert de P. Robert, Dictionnaires Le Robert, Paris 1994.

⁷⁷ I. MEL'CUK, *Dictionnaire explicatif et combinatoire du français contemporain, Recherches lexico-sémantiques*, vol. I, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1984.

⁷⁸ J. GUITTON, *Il genio di Teresa di Lisieux*, 7.

Aldo Formentin ocd

S. Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo e S. Giovanna d'Arco

La celebrazione del centenario della sua morte e la sua proclamazione a Dottore della Chiesa Universale, fanno di Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo una Santa del tutto singolare a cui guardare per vivere oggi, nella sua concretezza, la nostra vocazione cristiana¹.

Invitati dal Papa a dar vita ad una nuova evangelizzazione, quasi come ad una novella «*implantatio ecclesiae*», siamo più che mai spinti da urgente necessità a trovare, tra i grandi della chiesa, qualcuno che indichi la direzione del cammino.

S. Teresa di Gesù Bambino² è una tra i «Grandi» della Chiesa che può autorevolmente insegnare a noi oggi ad apprendere come rispondere, con rinnovata vitalità, alla domanda che gli uomini di ogni tempo fanno ai discepoli di Gesù: «Signore, vogliamo vedere Gesù» (Gv 12,21).

L'impeto missionario ha segnato talmente la sua vita di cristiana, che ha potuto portare papa Pio XI il 14 dicembre 1927 a proclamarla «Patrona principale, assieme a S. Francesco Saverio, di tutti i missionari e di tutte le missioni cattoliche del mondo».

¹ Avvertiamo i lettori che il presente lavoro non è nato, in alcun modo, come studio su S. Teresa del Bambino Gesù, bensì come un insieme di appunti per la riflessione, offerti ai partecipanti di un pellegrinaggio compiuto a Lisieux nel 1997, ricorrenza del I centenario della morte di S. Teresa di Gesù Bambino e anno della sua proclamazione a Dottore della Chiesa universale. Lungi dal compiere un'indagine esauriente su alcune tematiche della Santa di Lisieux, le riflessioni che proponiamo sono solo elementi di riferimento per alimentare, nei partecipanti al pellegrinaggio, l'impeto missionario in vista della «nuova evangelizzazione». I molteplici riferimenti a S. Giovanna d'Arco e la trascrizione di molte delle citazioni quale immediato strumento, per la meditazione e la comprensione dei contenuti educativi, sono state opportunità suggerite più che altro dalla scelta dei luoghi visitati.

² I testi della Santa di Lisieux sono tratti da SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Scritti e Ultime Parole*, LEV - OCD, Città del Vaticano - Roma 1997. Per le citazioni utilizziamo le sigle abituali: *Manoscritto* «A», «B», «C», rispettivamente Ms A, B, C; *Lettere*, LT; *Poesie*, P; *Pie ricreazioni*, PR; *Pregchiere*, Pr; *Quaderno giallo* di madre Agnese, QG.

La scelta di questa giovane contemplativa che non ha mai lasciato la cella del suo monastero, a punto di riferimento per ogni attività di Missione Evangelizzatrice, potrebbe sorprendere il mondo cattolico, forse non sufficientemente preparato per comprendere il valore missionario della preghiera.

Invece S. Teresa, con la promessa di «passare il suo cielo a fare del bene sulla terra», ha conquistato sempre di più il mondo e il cuore dei missionari. La stessa Chiesa afferma d'aver ricevuto da lei e di ricevere tuttora «un forte impulso missionario» e l'apprezza «come punto di partenza per un nuovo slancio apostolico», come ebbe a dire papa Paolo VI nel 1977.

1. «Una bambina che desidera entrare al Carmelo a 15 anni»

Chi è santa Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo?

Teresa Martin nasce ad Alençon nel 1873 e muore di tubercolosi nel 1897, nel monastero carmelitano di Lisieux, dove è entrata a quindici anni.

È stata canonizzata nel 1925, in tempi talmente brevi che non vennero nemmeno rispettati i limiti previsti dal Diritto della Chiesa. Pio X, che iniziò i processi canonici, già prevede che sarebbe stata conosciuta come «la più grande Santa dei tempi moderni». Pio XI, che la elevò agli onori degli altari, la chiamò «la Stella del mio Pontificato» e definì come «uragano di gloria» quel movimento universale di affetto e devozione che accompagnò questa giovane carmelitana morta a 24 anni e beatificata quando - se fosse vissuta - ne avrebbe avuto solo 50. Inoltre, come abbiamo già ricordato, per quanto potesse sembrare paradossale la scelta, lo stesso Papa proclamò questa suora di stretta clausura, patrona principale, con S. Francesco Saverio, di tutte le missioni e di tutti i missionari della terra. L'allora cardinal Pacelli, in qualità di Legato Pontificio, consacrando nel 1937 la basilica di Lisieux a lei dedicata, definiva Teresa «Piccolo Tabernacolo»³ del Dio vivente divenuta «tempio immenso di un'umanità da lei conquistata». Più tardi, da Papa, la nominerà Patrona della Francia, insieme a S. Giovanna d'Arco.

³ A Celina che le scrive, amareggiata per l'esperienza della visita a una chiesa diroccata con il tabernacolo incustodito, Teresa risponde: «Celina diletta, facciamo del nostro cuore un piccolo Tabernacolo, in cui Gesù possa rifugiarsi. Allora sarà consolato, e dimenticherà ciò che non possiamo dimenticare: «l'ingratitude delle anime che l'abbandonano in un tabernacolo deserto!...»» (LT 108).

Come era potuto succedere che attorno a questa ragazza normanna che visse solo 24 anni, nove dei quali passati nell'assoluta riservatezza di un monastero carmelitano di stretta clausura, si creasse un'indiscussa notorietà così universalmente riconosciuta?

Negli ultimi anni della sua breve esistenza, aveva scritto, per obbedienza alla Priora, dapprima i ricordi d'infanzia, poi alcune riflessioni sulla sua esperienza monastica: in tutto, tre brevi manoscritti. In un piccolo *Quaderno Giallo* la sorella Agnese aveva raccolto, sotto forma di appunti, quanto Teresa aveva detto lungo la sua inesorabile malattia. Fu la pubblicazione, già nel 1898, di questi suoi scritti autobiografici, raccolti in un piccolo libro dal titolo di *Storia di un'anima* a donarle un'immediata notorietà e simpatia.

La Chiesa intera sembrò sussultare di meraviglia e di gioia per quell'inaspettato dono.

Oggi, ormai, si può affermare che questa sua *Autobiografia* ha riempito la terra in centinaia di migliaia di esemplari. Questi suoi scritti già negli anni delle due guerre l'avevano costituita amica e conforto di tanti cristiani, anche tra gli orrori delle trincee e dei campi di concentramento. Giustamente perciò, fin da allora, fu definita «la fanciulla più amata della terra». Anzi, già prima della canonizzazione, i miracoli a lei attribuiti erano più di quattromila⁴.

D'altra parte lei stessa aveva promesso, qualche mese prima di morire, il sabato 17 luglio 1897, alle due di notte, dopo un ennesimo singulto di sangue:

«Sento che la mia missione sta per incominciare, la mia missione di far amare il Buon Dio come io lo amo, di dare la mia Piccola Via alle anime. Se il Buon Dio esaudisce i miei desideri, il mio cielo trascorrerà sulla terra sino alla fine del mondo. Sì, voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra» (QG 17.7).

2. S. Giovanna d'Arco: «Una Santa per Sorella»

Ogni uomo che si affaccia alla luce di questo sole, è portato spontaneamente, senza che alcuno glielo insegni, a percepire il futuro dei suoi giorni come una cosa grande per la realizzazione della quale desiderano mettersi in moto, a gara, tutte le energie della sua persona. Di fronte al

⁴ Cf. A.M. SICARI, *Nuovi ritratti di Santi*, Jaca Book, Milano 1991, 132.

La scelta di questa giovane contemplativa che non ha mai lasciato la cella del suo monastero, a punto di riferimento per ogni attività di Missione Evangelizzatrice, potrebbe sorprendere il mondo cattolico, forse non sufficientemente preparato per comprendere il valore missionario della preghiera.

Invece S. Teresa, con la promessa di «passare il suo cielo a fare del bene sulla terra», ha conquistato sempre di più il mondo e il cuore dei missionari. La stessa Chiesa afferma d'aver ricevuto da lei e di ricevere tuttora «un forte impulso missionario» e l'apprezza «come punto di partenza per un nuovo slancio apostolico», come ebbe a dire papa Paolo VI nel 1977.

1. «Una bambina che desidera entrare al Carmelo a 15 anni»

Chi è santa Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo?

Teresa Martin nasce ad Alençon nel 1873 e muore di tubercolosi nel 1897, nel monastero carmelitano di Lisieux, dove è entrata a quindici anni.

È stata canonizzata nel 1925, in tempi talmente brevi che non vennero nemmeno rispettati i limiti previsti dal Diritto della Chiesa. Pio X, che iniziò i processi canonici, già prevede che sarebbe stata conosciuta come «la più grande Santa dei tempi moderni». Pio XI, che la elevò agli onori degli altari, la chiamò «la Stella del mio Pontificato» e definì come «uragano di gloria» quel movimento universale di affetto e devozione che accompagnò questa giovane carmelitana morta a 24 anni e beatificata quando - se fosse vissuta - ne avrebbe avuto solo 50. Inoltre, come abbiamo già ricordato, per quanto potesse sembrare paradossale la scelta, lo stesso Papa proclamò questa suora di stretta clausura, patrona principale, con S. Francesco Saverio, di tutte le missioni e di tutti i missionari della terra. L'allora cardinal Pacelli, in qualità di Legato Pontificio, consacrando nel 1937 la basilica di Lisieux a lei dedicata, definiva Teresa «Piccolo Tabernacolo»³ del Dio vivente divenuta «tempio immenso di un'umanità da lei conquistata». Più tardi, da Papa, la nominerà Patrona della Francia, insieme a S. Giovanna d'Arco.

³ A Celina che le scrive, amareggiata per l'esperienza della visita a una chiesa diroccata con il tabernacolo incustodito, Teresa risponde: «Celina diletta, facciamo del nostro cuore un piccolo Tabernacolo, in cui Gesù possa rifugiarsi. Allora sarà consolato, e dimenticherà ciò che non possiamo dimenticare: «l'ingratitude delle anime che l'abbandonano in un tabernacolo deserto!...»» (LT 108).

Come era potuto succedere che attorno a questa ragazza normanna che visse solo 24 anni, nove dei quali passati nell'assoluta riservatezza di un monastero carmelitano di stretta clausura, si creasse un'indiscussa notorietà così universalmente riconosciuta?

Negli ultimi anni della sua breve esistenza, aveva scritto, per obbedienza alla Priora, dapprima i ricordi d'infanzia, poi alcune riflessioni sulla sua esperienza monastica: in tutto, tre brevi manoscritti. In un piccolo *Quaderno Giallo* la sorella Agnese aveva raccolto, sotto forma di appunti, quanto Teresa aveva detto lungo la sua inesorabile malattia. Fu la pubblicazione, già nel 1898, di questi suoi scritti autobiografici, raccolti in un piccolo libro dal titolo di *Storia di un'anima* a donarle un'immediata notorietà e simpatia.

La Chiesa intera sembrò sussultare di meraviglia e di gioia per quell'inaspettato dono.

Oggi, ormai, si può affermare che questa sua *Autobiografia* ha riempito la terra in centinaia di migliaia di esemplari. Questi suoi scritti già negli anni delle due guerre l'avevano costituita amica e conforto di tanti cristiani, anche tra gli orrori delle trincee e dei campi di concentramento. Giustamente perciò, fin da allora, fu definita «la fanciulla più amata della terra». Anzi, già prima della canonizzazione, i miracoli a lei attribuiti erano più di quattromila⁴.

D'altra parte lei stessa aveva promesso, qualche mese prima di morire, il sabato 17 luglio 1897, alle due di notte, dopo un ennesimo singulto di sangue:

«Sento che la mia missione sta per incominciare, la mia missione di far amare il Buon Dio come io lo amo, di dare la mia Piccola Via alle anime. Se il Buon Dio esaudisce i miei desideri, il mio cielo trascorrerà sulla terra sino alla fine del mondo. Sì, voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra» (QG 17.7).

2. S. Giovanna d'Arco: «Una Santa per Sorella»

Ogni uomo che si affaccia alla luce di questo sole, è portato spontaneamente, senza che alcuno glielo insegni, a percepire il futuro dei suoi giorni come una cosa grande per la realizzazione della quale desiderano mettersi in moto, a gara, tutte le energie della sua persona. Di fronte al

⁴ Cf. A.M. SICARI, *Nuovi ritratti di Santi*, Jaca Book, Milano 1991, 132.

passato e ai suoi simili che l'hanno preceduto, percepisce l'esistenza come un'opportunità unica e irripetibile, e di sicuro non come le occasioni inesorabilmente trascorse. Le sue possibilità di perfezione e di vittoria, su tutto ciò che per il passato si è concluso col sigillo immancabile nella realtà della mortificazione, della sconfitta e della morte, sembrano debbano avere come una «possibilità» in più, un'occasione infallibile, migliore di quelle già avvenute.

Eppure, nello stesso momento, man mano che una persona procede a realizzare con quest'attesa la propria storia, si accorge di non poter ignorare, per gli aspetti più decisivi di quel vivere che pensa già in anticipo vincente, proprio coloro che l'hanno preceduto con tutta la loro storia e le loro aspirazioni, comunque sepolte dalla corrente inesorabile del tempo che tutto piega dalla parte di ciò che è stato e non è più.

Anche Teresa di G.B. percepisce la sua esistenza come unica⁵ e seguita in maniera del tutto personale da Gesù⁶, e per viverla fino in fondo si trova quasi portata dalle circostanze a guardare in modo particolare a coloro che l'hanno preceduta specialmente nell'amare Dio in modo esclusivo. Vari sono stati i santi⁷ e le sante cui Teresa ha rivolto le proprie attenzioni per trarne aiuto e per vivere in pienezza la propria vita.

In particolare, sono le giovani Sante che nel passato hanno dedicato la propria vita verginale in modo fedele e assoluto fin dalla più tenera età alla causa di Gesù a costituire una profonda «passione» per Teresa. Così S. Agnese e S. Cecilia⁸ della prima Chiesa Romana dell'epoca dei martiri⁹

⁵ «Nostro Signore si occupa in modo particolare di ogni anima, come se fosse unica... tutto corrisponde al bene di ogni anima» (Ms A, 3r).

⁶ «Il fiore [la stessa Teresa] che racconterà la sua storia si rallegra di far conoscere le premure del tutto gratuite di Gesù, riconosce che niente in lui sarebbe capace di attirare i suoi sguardi divini e che solo la sua misericordia ha fatto tutto ciò che c'è di bene in lui... È Lui che l'ha fatto nascere in una terra santa e come tutta impregnata di *profumo verginale*. È lui che l'ha fatto precedere da otto gigli splendenti di candore. Nel suo amore Egli ha voluto preservare il suo fiorellino dal soffio velenoso del mondo; non appena la sua corolla accennava a schiudersi, questo divino Salvatore l'ha trapiantato sulla montagna del Carmelo» (Ms A, 3v).

⁷ «O Santi Innocenti, che la mia Palma e le mia Corona somiglino alle vostre! O San Sebastiano, ottienimi il tuo amore e il tuo coraggio, affinché io possa combattere come te per la gloria di Dio!... O Glorioso Soldato di Cristo. (...) «Come l'angelico Tarcisio, io porto il Signore»» (Pr 18).

⁸ Cf. Ms A, 61v-62r.

⁹ «Spesso devo arrossare col sangue del mio cuore l'arena del combattimento» (Pr 18).

e, più tardi, S. Giovanna d'Arco. A questa singolare figura del '400, più che ad altri Santi, Teresa dedica molti dei suoi scritti allo scopo di trovare un aiuto per esprimere, nell'ardente santità della fiera Patrona della Francia, il nucleo centrale della sacra storia della «battagliera» sua missione e della sua stessa vita¹⁰.

Da molto tempo Teresa è affascinata dalla personalità e dalla prodigiosa vicenda della «Pastorella Lorenese» che nel 1428, a soli 16 anni, guidò vittoriosamente gli eserciti francesi nella lotta contro gli inglesi. Sono incastonate nel suo cuore, a testimonianza perenne della preziosa fedeltà di Dio, le gesta della «Pulzella» che libera prodigiosamente la cittadella di Orléans e conduce trionfalmente a Reims, per la sua solenne incoronazione a re di Francia, il «Gentil Delfino» Carlo VII. Così come riposa in Teresa l'indiscussa ammirazione per il «glorioso» martirio sul rogo della Patrona di Francia¹¹.

Ma l'occasione più propizia per manifestare la propria predilezione per la Pulzella d'Orléans, sua «sorella diletta» si presentò con la diffusione della notizia che, il 27 gennaio 1894, papa Leone XIII aveva autorizzato l'introduzione della sua causa di beatificazione. Da quel momento Giovanna d'Arco poteva essere invocata col titolo di «Venerabile»¹² da tutta la cristianità.

Giovanna d'Arco non è stata, per Teresa, una semplice infatuazione giovanile nei tempi dei facili entusiasmi al fine di raggiungere «lontane periferie» sentimentali, quanto invece una singolare «evasione che si protende per così dire verso il fondo dell'esistenza e del mistero»¹³.

Nel desiderio di comprendere meglio la vicenda della nuova Venerabile ne studia avidamente la storia. Ne esce arricchito il suo tesoro interiore già solido per la sua continua contemplazione della vicenda esistenziale dei Santi. E si mostrano, in modo sempre più evidente, i criteri che Dio usa nei confronti di coloro che si dedicano totalmente a Lui. Così scrive in una sua lettera al Rev. M. Bellière il 26 dicembre 1896: «Un

¹⁰ Così parla della «fiera» missione della propria vita, nella poesia a Teofano Vénard: «L'armi tue prestami, di Cristo milite! / Per i peccatori vorrei lottare / (...) Per loro voglio, combattendo sempre, / il Regno dei Cieli d'assalto prendere, / perché il Signore non portò la pace / su questa terra, ma la Spada e il Fuoco» (P 47,5).

¹¹ «Come Giovanna d'Arco, la mia sorella diletta, vorrei sussurrare sul rogo il tuo nome, o Gesù!...» (Ms B, 3r).

¹² P. DESCOUVEMONT-H.N. LOOSE, *Teresa e Lisieux*, LEV, Città del Vaticano 1995, 212.

¹³ A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa*, Jaca Book-OCD, Milano-Roma 1997, 74.

santo¹⁴ ha detto che il più grande onore che Dio possa fare ad un'anima non è di darle molto, ma di chiederle molto!» (LT 213). Così, guardando al cristianesimo dell'ormai passato 1400, Teresa impara a pensare «il» futuro per se stessa, come «la» vera occasione della sua vita. I cristiani «eroi-eroine» del passato sono uno strumento per capire la propria vita e la propria vocazione:

«Leggendo i racconti delle gesta patriottiche delle eroine francesi, in particolare quelle della *Venerabile* GIOVANNA D'ARCO, avevo un grande desiderio di imitarle. Mi sembrava di sentire in me lo stesso ardore da cui erano animate, la stessa ispirazione Celeste. (...) Pensai che ero nata per la *gloria*, e mentre cercavo il mezzo per giungervi, il Buon Dio (...) mi fece capire anche che la mia *gloria* non sarebbe apparsa agli occhi mortali, e che consisteva nel divenire una grande Santa!!!... Questo desiderio potrebbe sembrare temerario se si considera quanto ero debole e imperfetta. (...) Tuttavia sento sempre la stessa audace fiducia di diventare una grande Santa, perché non faccio affidamento sui miei meriti, visto che non ne ho *nessuno*, ma spero in Colui che è la Virtù, la Santità Stessa: è Lui solo che accontentandosi dei miei deboli sforzi mi eleverà fino a Lui e, coprendomi dei suoi meriti infiniti, mi farà *Santa*. Allora non pensavo che bisognava soffrire molto per arrivare alla santità» (Ms A, 32r).

E ancora:

«Quando cominciavo a imparare la storia di Francia, il racconto delle imprese di Giovanna d'Arco mi estasiava, mi sentivo nel cuore il desiderio e il coraggio di imitarla: mi sembrava che il Signore destinasse anche me a grandi cose. Non mi ingannavo, ma al posto di voci dal Cielo che mi invitavano al combattimento, udii nel fondo dell'anima mia una voce ancora più dolce, quella dello Sposo delle Vergini che mi chiamava ad altre imprese, a conquiste più gloriose e, nella solitudine del Carmelo, ho capito che la mia missione non era quella di far incoronare un re mortale, ma di far amare il Re del Cielo e di assoggettargli il regno dei cuori» (LT 224).

Davanti a S. Giovanna d'Arco, S. Teresa quasi per contrapposizione e parallelamente allo svolgimento della esteriore vicenda esistenziale di lei, comprende la propria concreta vocazione interiore ed esteriore.

Fin dall'infanzia, Teresa Martin aveva nutrito grandi desideri. Oltre che di una certa innata tensione alla perfezione in tutto voluta in modo

¹⁴ La frase è di P. Pichon, mutuata, forse, da S. Francesco di Sales; cf. LT 172.

tenace¹⁵, forse cocciuto¹⁶, questi desideri erano il frutto naturale anche della lettura attenta e meditata degli insegnamenti di libri santi, tra i quali *l'Imitazione di Cristo o la Vita dei Santi*.

Lei stessa, a questo proposito, dell'*Imitazione di Cristo* annota:

«È vero che desideravo la grazia di «avere sulle mie azioni un dominio assoluto, di essere la padrona e non la schiava». Queste parole dell'*Imitazione* mi commuovevano profondamente, ma io dovevo, per così dire, acquistare con i miei desideri questa grazia inestimabile» (Ms A, 43r-v).

«Acquistare con i miei desideri questa grazia inestimabile». «Desideri e Grazia». Queste due parole che segnano in ogni passo l'esistenza di Teresina apportano, camminando in simbiosi, una grossa evoluzione alla sua personalità, tendente altrimenti forse a farsi segnare da una nota di volontarismo perfezionista. Il constatare di non essere capace con le sole sue forze di realizzare quanto desiderava le aveva fatto comprendere che se è vero che tutto deve accadere perché si compia la volontà del Padre Celeste, questo avviene solo per Sua Grazia. È solo una «Grazia» quella che ispira l'inizio di ogni buon volere, ne accompagna, sostenendolo, lo svolgimento, e ne rende interi la realizzazione e il compimento davanti al disegno di Dio Creatore e Padre.

Teresa di G.B. vive nell'800, il secolo erede diretto di quella mentalità scienziata del '700 illuminato, attraverso la quale la «Dea Ragione» ha disincantato ogni attesa e demolito ogni umano desiderio nell'uomo che aspetti da «Altri» «Oltre e al di Fuori di sé» le risposte alle proprie domande profonde.

Annota questa mentalità in modo magistrale nel suo *Manoscritto C*:

¹⁵ Circa la sua vita scolastica presso l'Abbazia delle Benedettine di Notre Dame-du-Pré a Lisieux, Teresa così scrive: «Fui messa in una classe di alunne tutte più grandi di me (...) così giovane e quasi sempre la prima della classe. (...) Con quanta gioia annunciavi il risultato del mio 1° tema (Un componimento di *Storia sacra*)! Mi mancava solo un punto per avere il massimo. (...) Dunque ero la prima» (Ms A, 22v).

¹⁶ In una sua lettera la mamma scrive: «Quanto al piccolo furetto non si sa troppo come sarà, è così piccolo, così sventato! È di intelligenza superiore a Celina, ma molto meno dolce e soprattutto di un'ostinazione quasi invincibile: quando dice «no», niente può farla cedere; la mettessimo una giornata in cantina, lei ci dormirebbe piuttosto che dire «sì»...» (Ms A, 7r). E ancora: «Sono obbligata a correggere la piccolina che va in furie spaventose quando le cose non vanno secondo le sue idee, si rotola per terra come una disperata credendo che tutto è perduto; ci sono dei momenti in cui è più forte di lei. (...) È una bambina molto nervosa» (Ms A, 8r).

«Mi sembra che le tenebre prendano la voce dei peccatori e mi dicano prendendomi in giro: «Tu sogni la luce, una patria fragrante dei più soavi profumi, sogni il possesso *eterno* del Creatore di tutte queste meraviglie; credi di uscire un giorno dalle nebbie che ti circondano. Vai avanti, vai avanti, rallegrati della morte che ti darà non ciò che speravi, ma una notte ancora più profonda, la notte del nulla!» (Ms C, 6v).

Del resto, l'energia del desiderio è il punto nevralgico su cui da sempre la materialistica mentalità comune ha rivolto le proprie armi in modo pesante, nel tentativo di debilitarne la forza e di deviarne la direzione costituzionalmente protesa verso sorgenti che superano da ogni parte le capacità della sola ragione. Già S. Agostino annotava nel suo *De Trinitate*: «È questo, dicono, il sapiente consiglio di Terenzio: «Poiché non ti è possibile realizzare ciò che vuoi, desidera ciò che puoi» (*Andria*, II, 1,5-6). Nessuno può negare che queste parole siano molto sagge, ma non può negare che siano un consiglio dato a un infelice, perché non sia ancora più infelice» (XIII,7). E dunque, se un uomo insegna a mortificare i desideri più veri al proprio simile, si fa complice della sua infelicità. Ma, se uno gli insegna ad ascoltarli perché, in grazia, gli accada di vederseli esauditi, questi si dimostra veramente amico.

Giovanna d'Arco è per Teresa proprio quest'amica vera: è, per la sua vita, come un tesoro di cui vivere (cf. Sir 6,14-17). È quella santa creatura che, perché da Dio generata (cf. Gv 1,13), mostra possibili quei doni dall'Alto che, soli, realizzano ciò che, pur essendo necessario, agli occhi dell'uomo è perentoriamente impossibile (cf. Mt 19,26): la felicità vera.

E ancora, da S. Giovanna d'Arco, Teresa impara a coltivare e a educare una caratteristica propria della sua personalità¹⁷: la concezione, già di S. Paolo (Ef 6,10-20) e comunque della tradizione cristiana, secondo la

¹⁷ È singolare la preghiera che Teresa compone per rivolgersi all'allora venerabile Giovanna d'Arco: «Signore, Dio degli eserciti, che ci hai detto nel tuo Vangelo: «Non sono venuto a portare la pace, ma la spada» (Mt 10,34) armami per la lotta. Io brucio dal desiderio di combattere per la tua gloria; ma te ne supplico, fortifica il mio coraggio! (...) O mio Amato, comprendo a quale combattimento mi destini: non è affatto sui campi di battaglia che lotterò!... Io sono prigioniera del tuo Amore, ho liberamente saldata la catena che mi unisce a Te e che mi separa per sempre dal mondo che tu hai maledetto! La mia spada non è altro che l'Amore: con essa cacerò lo straniero dal regno. Ti farò proclamare Re nelle anime che rifiutano di sottomettersi alla tua Divina Potenza. Senza dubbio, Signore, uno strumento tanto debole come me non ti è necessario; ma Giovanna, la tua sposa verginale e valorosa, l'ha detto: «Bisogna lottare perché Dio doni la vittoria». O mio Gesù, lotterò dunque per il tuo Amore fino alla sera della mia vita» (Pr 17).

quale la vita è intesa anche come un «combattimento», un «guerra». E però questa non è l'attività «bellica» di colui che s'inghirlanda il capo con il conto e il racconto delle proprie vittoriose gesta di tipo ascetico o mistico¹⁸. Teresa impara a percepire la propria vita come il campo di un singolare combattimento. Come Giovanna è reclutata per una guerra nella quale, alla creatura tocca combattere e al Divino Re spetta dare Vittoria. L'esito è sorprendentemente unico, anche se il modo di guerreggiare comporta uno scopo visibile umano diverso. Giovanna deve far incoronare Re il «Gentil Delfino» dei Francesi e Teresa deve far divenire Gesù, Re sopra il maggior numero di anime di cui è appassionatamente assetato. La corona di gloria con la quale queste due fedeli servitrici incoronano il capo del Divino Re è data dalla Sua vittoria sulla loro stessa vita di creature. Questa, dunque, la vittoria del Divino Re: la trasformazione delle sue creature in «Maria» l'umile Nuova Ancella, pronte a dire il proprio «Fiat», a divenire «Madri» di altre Umili Nuove Ancelle del Signore. La creatura che si è lasciata impossessare dall'Amore verso il proprio Re Divino è la definitiva vittoria di Dio sull'estraneità¹⁹ che, per cattiva inclina-

¹⁸ H. U. von Balthasar considera il concetto di *combattimento* in Teresa con queste espressioni piuttosto forti e perentorie: «Teresa è una combattente anche se le sue battaglie si compiono nell'amore e per l'amore. Il suo carattere battagliero è solo un nuovo aspetto della sua azione inserita nella contemplazione, e come per lei nessuna azione può essere più efficace e duratura della sua, che mette in movimento tutte le forze della Chiesa, così nessuna battaglia può essere più aspra e impegnativa della battaglia dell'amore, che ella conduce con la spada di fuoco dello Spirito. La lotta è ingaggiata contro tutto ciò che nel cuore del N.T. alimenta tenacemente l'antico fariseismo: contro la volontà dell'uomo di giungere alla potenza per mezzo della religione, contro la volontà di affermare la propria grandezza al posto di quella di Dio. Con estrema severità e chiarezza implacabile Teresa si scaglia contro qualsiasi sforzo ascetico, che non abbia per meta Dio, ma la propria «perfezione» e che perciò è soltanto una cura di bellezza spirituale (...), quella specie di «cosmesi spirituale» che continuamente e ansiosamente misura, conta, calcola e contempla la propria «perfezione» e distogliendo da Dio concentra sul proprio io, sotto pretesto di sensibilità di coscienza e perfino di umiltà. La «tentazione della perfezione», il pericolo del fariseismo non sarebbe stato dal Signore smascherato con tanta implacabile costanza, se avesse avuto solo un valore storico o fosse stato limitato solo a un ristretto numero di persone. Il nemico contro cui il Signore si mostra tanto inesorabile, è davvero l'unico e resta tale e quale per tutti i tempi. Di fronte ad esso Teresa diventa implacabile come il vangelo» (*Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974, 175).

¹⁹ Nella sua sconfinata sete di anime che gli vogliano bene, dice Teresa: «Gesù incontra solo degli ingrati e degli indifferenti tra i discepoli del mondo e tra i *suoi propri discepoli*; trova, ahimè, pochi cuori che si abbandonino a Lui senza riserve, che comprendano tutta la tenerezza del suo Amore infinito» (LT 196).

zione, le creature vivono nei confronti del proprio Creatore²⁰. È, per concludere, la possibilità di una familiarità del Re Divino con la creatura, totalmente e perennemente sua sposa finalmente²¹.

Per il servizio di questo Re si è irresistibilmente scelti perché avvinti come da un legame che convince in modo soave e robusto (cf. Mt 11,28-30), come per l'evidenza di un comando interiore. Così è l'invio della fragile e gentile «Pulzella» lorenese tra ruvidi guerrieri addestrati alle armi e a ogni sorta di arte da combattimento. Non l'avventuriera è scelta, ma lei, Giovanna²²: una bambina debole e timida, attirata dalla solitudine, dal silenzio, dall'intimità con Maria e che non presta per nulla attenzione alla patria²³. E così è pure per Teresa; è preferita lei «di natura timida e delicata» e che «non sa difendersi» (Ms A, 22v), e che il Vicario Generale descrive al papa Leone XIII come «solo una bambina»²⁴.

Anche se con procedimenti diversi, la battaglia al servizio del Re Divino, deve fare arrivare la creatura ad essere essa stessa il luogo della gloria e dello splendore del suo Signore.

Sia Giovanna come Teresina danno battaglia. Il mondo divino e i suoi comandi sono per ambedue il punto di partenza. Per questo ogni attività che da questo punto attinge inizio, più che essere un andare in avanti e lontano, diviene occasione, per le protagoniste, di un incedere dentro e in

²⁰ Scrive la sorella Suor Maria del S. Cuore a Teresa: «Sì, lei lo possiede, l'amore, ma io! (...) Lei è posseduta dal Buon Dio, ma posseduta come si dice... assolutamente, come i malvagi lo sono dal maligno. Vorrei davvero essere posseduta dal Buon Gesù come lo è lei» (LT 197 n. 1); Teresa scrive: «Le assicuro che non c'è nessuna esagerazione nella mia *piccola anima*, che tutto in essa è calmo e riposato...» (LT 196); e ancora: «Si tratta piuttosto della pace calma e serena del navigatore che intravede il faro che deve condurlo al porto. O Faro luminoso dell'amore, so come arrivare fino a te, ho scoperto il segreto per impadronirmi della tua fiamma(...) La mia stessa debolezza mi dà l'audacia di offrirmi come Vittima del tuo Amore (...) Sì: perché l'Amore sia pienamente soddisfatto, bisogna che si abbassi fino al niente e che trasformi in *fuoco* questo niente...» (Ms B, 3v).

²¹ «Se tu sapessi [Caterina] le tenerezze che Gesù riserva alle anime che sceglie come sue spose!» (PR 1, 3v).

²² P. DESCOUVEMONT-H.N. LOOSE, *Teresa e Lisieux*, 216.

²³ Agli Inquisitori che l'interrogano, Giovanna si descrive in questo modo: «Sono una povera ragazza, che non sa né guerreggiare, né filare» (O. ENGLEBER, *La vita di Giovanna d'Arco raccontata da lei stessa*, Longanesi & C., Milano 1951, 25). Così anche Teresa in PR 1: «Non sono che una pastorella» (4v); «Io, povera fanciulla dei campi!» (5v); «È possibile che Dio mi destini a cose tanto grandi? Non sento in me il coraggio di cui mi parlate. Non sono che una debole, timida fanciulla!... Ahimé, bisognerà dunque che lasci questa campagna dove così dolcemente è passata la mia infanzia?... (...) San Michele, tenete la vostra spada!... Non sono che una fanciulla: come potrei combattere? (7r-v).

²⁴ «Santo Padre (rispose il Vicario generale) è una *bambina* che desidera entrare nel Carmelo a 15 anni, ma i superiori stanno esaminando la questione» (Ms A, 63r).

profondità di se stesse, al centro e solcando la loro esistenza votata interamente alla causa del Re Divino²⁵.

Primo loro campo di battaglia? La stessa loro vita interamente chiamata da Dio a consumare le proprie risorse per la causa del Divino Re²⁶, dentro la concretezza della realtà quotidiana così ovvia e così disseminata di tentazioni alla mediocrità e alla rassegnazione²⁷.

Si susseguono poi le diverse vicende che si realizzano con le «armi» particolari che sono loro donate dal Cielo. Giovanna con la sua spada scintillante dissotterrata presso le 5 croci dietro l'altar maggiore della Chiesa di S. Caterina-de-Fierbois²⁸. Teresa con la sua Armatura datale da Dio²⁹, di cui la spada dell'amore³⁰ è l'arma infallibile. E ancora, Giovanna con il suo lo Stendardo³¹ issato in alto, Teresa brandendo la preghiera, la sofferenza e il sacrificio³².

²⁵ «Ma al posto di voci dal Cielo che mi invitavano al combattimento, udii nel fondo dell'anima mia una voce ancora più dolce, quella dello Sposo delle Vergini che mi chiamava ad altre imprese, a conquiste più gloriose e, nella solitudine del Carmelo, ho capito che la mia missione non era quella di fare incoronare un re mortale, ma di far amare il Re del Cielo e di assoggettargli il regno dei cuori» (LT 224).

²⁶ «La prima volta che udii la voce che m'ha detto: «Giovanna, bisogna che tu vada in Francia, e tu faccia levare l'assedio di Orléans» votai la mia verginità, finché a Dio fosse piaciuto» (O. ENGLEBER, *La vita*, 24). Nella Notte di Natale, quella della «conversione», Teresa scrive: «Sentii la *carità* entrarli nel cuore, il bisogno di dimenticarmi per far piacere (...) Mi sentivo divorata dalla *sete* delle anime» (Ms A, 45v); «Ho desiderato farmi religiosa fin dal risveglio della mia ragione e ho desiderato il Carmelo» (Ms A, 54v); Teresa fa dire a Giovanna ciò che è accaduto da tempo nella sua vita: «Già da tempo le mie voci mi hanno consigliato di consacrare la mia verginità a Nostro Signore sotto la protezione della Madonna» (PR 1, 3v).

²⁷ Ms A, 31v; cf. anche LT 224.

²⁸ Giovanna, mentre si trova a Tours, dice: «Mandai a cercare una spada che si trovava nella chiesa di S. Maria-de-Fierbois, dietro l'altare. Essa era sottoterra e sopra vi si trovavano 5 croci» (O. ENGLEBER, *La vita*, 40).

²⁹ «Io mi vestii dell'armi del mio Sposo» (P 18,19); In P 48,1, dopo aver citato Ct 6,4 e 7,1, inizia il testo poetico con l'espressione: «Dell'Onnipotente ho rivestito l'armi»; nel prosieguito riecheggiando Ef 6 - specifica indicando nei sacri voti l'intera armatura: la lancia e l'elmo sono il simbolo della povertà; la spada, della castità; la corazza e lo scudo, dell'obbedienza.

³⁰ In una preghiera alla venerabile Giovanna d'Arco, così si esprime: «La mia spada non è che l'Amore: con essa scaccerò lo straniero dal regno. Ti farò proclamare Re nelle anime che rifiutano di sottomettersi alla tua Divina Potenza» (Pr 17); cf. anche Ms A, 45v.

³¹ «S. Caterina e santa Margherita mi avevano detto: «Prendi lo stendardo per ordine del Re del cielo!». Ne feci fare uno per loro comando... vi era rappresentata la figura del mondo con due Angeli ai lati. Sopra v'erano scritti i nomi: Jhesus - Maria... Lo portavo in mano quando andavo contro il nemico per evitare di uccidere qualcuno. Non ho mai ucciso nessun uomo. Amavo quaranta volte più il mio stendardo della mia spada... La vittoria apparteneva tutta a nostro Signore» (O. ENGLEBER, *La vita*, 41).

³² «È la preghiera, è il sacrificio che formano tutta la mia forza: sono le armi invincibili che Gesù mi ha dato, possono toccare le anime molto più delle parole» (Ms C, 24v); «La mia sola arma è l'amore e la sofferenza» (LT 193) cf. Ms A, 85v.

Alla fine di ogni combattimento, quando sui soliti campi delle umane guerre nate dall'odio si contano i morti in mezzo al rumore sinistro del ghigno della violenza e della prepotenza, per ambedue le Sante, sono i loro stessi corpi, le loro stesse vite a diventare il luogo dove sono issate le insegne del divino Re vittorioso. Nonostante le apparenze esteriori di ciò che Dio compie vittoriosamente attraverso la collaborazione fedele della sua creatura, scopo di ogni combattimento, di ogni impresa fino alla morte, è per Dio riportare intera la sua vittoria d'amore sulla sua creatura: Egli è finalmente sposo interamente accolto dal sì dell'amore della sposa. Interamente e dolorosamente³³ consumate per la realizzazione della Sua causa³⁴, Giovanna e Teresa, nella morte, cantano il canto della vittoria della sposa amata e, finalmente, resa totalmente amante. Così tutte e due in verità, rimettendo la vita nelle mani del Dio che le aveva chiamate e strettamente legate ai suoi disegni, possono concludere l'esistenza professando la loro intima unione con Gesù, Sposo e Re della loro vittoriosa battaglia umana³⁵. E per questa decisiva ultima consegna della loro vita nelle Sue mani, il Padre³⁶ le ricompenserà donando loro le moltitudini³⁷, come già accaduto per Gesù, il Servo Sofferente.

È una sorpresa questa che si manifesta con l'appressarsi della morte, che sembrerebbe porre un eterno e inviolabile sigillo sulla loro Missione terrena! Sempre la Città di Dio, nell'imminenza del suo approssimarsi in modo irrevocabile alla sponda di questa nostra terra, permette in qualche

³³ La morte di un santo non è senza la drammaticità del dolore. Afferma Teresa: «Nostro Signore è morto sulla Croce, nelle angosce, ed ecco, tuttavia, la più bella morte d'amore. È la sola che si sia vista; non si è vista quella della Santa Vergine. Morire d'amore non è morire fra i trasporti. Glielo confesso francamente, credo che sia ciò che provo» (QG 4.7.2).

³⁴ A madre Maria di Gonzaga qualche mese prima di morire dice: «Niente mi si attacca alle mani. Tutto quello che ho, tutto quello che guadagno è per la Chiesa e le anime» (QG 12.7.3).

³⁵ Descrivendo la morte di Giovanna d'Arco, lo storico annota: «Nel fumo e tra le faville (Giovanna) fu udita gridare con voce forte: «Gesù». Sei volte pronunciò il nome del suo Salvatore, poi chinò la testa e rese lo spirito». (O. ENGLEBER, *La vita*, 126). Così la sorella descrive Teresa morente: «*E guardando il suo crocifisso*: Oh, lo amo! Mio Dio... ti amo!» (QG 30.9). Vedi anche la preghiera fatta da Teresa prima della sua Professione, preghiera, finalmente esaudita: «O mio Dio! (...) non voglio che per colpa mia la mia unione con te sia rimandata, quindi ce la metterò tutta per farmi una bella veste arricchita di gemme; quando la troverai ornata abbastanza riccamente, sono sicura che tutte le creature non ti impediranno discendere da me per unirmi per sempre a te, mio Amato!» (Ms A, 74r).

³⁶ Lc 23,46; At 7,59; Sal 31,6.

³⁷ Dice Isaia del Servo di Jahvè: «Quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza...io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte» (53,10-12).

modo che la Realtà Vera «così com'è» (1Gv 3,2), prima di essere posseduta in pienezza si lasci sfiorare dal dito della mano della creatura «di creta». È allora che, divenendo certo che ad accontentarle nei loro ormai celesti e cristiformi desideri c'è lo stesso Gesù³⁸, la loro missione in favore delle anime e del Divino Re, può trovare un vero nuovo e sorprendente inizio³⁹: con Lui, finalmente, ogni desiderio trova infallibile compimento⁴⁰.

3. «Non posso riposarmi finché ci saranno anime da salvare»

Qualche mese prima di morire, il sabato del 17 luglio 1897, Teresa esclama tra i dolori e nella coscienza della morte ormai vicina:

«Sento soprattutto che la mia missione sta per incominciare, la mia missione di far amare il buon Dio come io lo amo, di dare la mia piccola via alle anime. Non posso essere felice di godere, non posso riposarmi finché ci saranno anime da salvare...» (QG 17.7).

Quando Teresa si sta appressando al termine della vita percepisce senza ambiguità la verità delle cose di quaggiù, della sua vita e di tutto ciò che ha fatto: della missione che ha svolto.

Tra l'inizio della chiamata alla guerra, alla sua «Missione» e il suo compimento, c'è il dispiegarsi di ogni istante sopra questa terra. In ogni giorno della vita si è in guerra, in «Missione»: il compito cui applicarsi durante l'esilio di quaggiù, nell'attesa della vera Missione da svolgere nella patria lassù, è «conservare il cuore» fedele ai disegni e pronto alle imprese del proprio «Gentil Delfino»⁴¹, per fargli piacere⁴².

³⁸ Lc 12,37; QG 8.8.4. «Bisognerà che in cielo il Buon Dio faccia tutte le mie volontà, perché sulla terra non ho mai fatto la mia volontà» (QG 13.7. 2).

³⁹ Il sabato 17 luglio 1897, sentendo più vicino il cielo, Teresa esclama: «Sì, voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra. Non è impossibile, perché nel seno stesso della visione beatifica gli Angeli vegliano su di noi. Non posso essere felice di godere, non posso riposarmi finché ci saranno anime da salvare... Ma quando l'Angelo avrà detto: «Il tempo è finito!», allora mi riposerò, potrò godere, perché il numero degli eletti sarà completo e tutti saranno entrati nella gioia e nel riposo» (QG 17.7).

⁴⁰ Così si esprime nell'agosto del 1897: «I Santi mi dicono: (...) più tardi, dopo la morte, sarà il tempo delle tue opere e delle tue conquiste» (QG 10.8.4).

⁴¹ «Giovanna: «Le mie voci (...) mi promettono che nostro Signore mi proteggerà sempre, se serbo il mio cuore per Lui solo». - Caterina: «Che cosa vuol dire, Giovanna, conservare il proprio cuore solo per Dio? Che bisogna amare solo Lui?» - Giovanna: «Custodire il proprio cuore per Lui solo vuol dire prendere Gesù come Sposo» (PR 1, 3 r).

⁴² Così scrive Teresa: «La sola cosa che desidera è di far piacere a Gesù» (Ms C, 3v; cf. Ms A, 45v).

Dove, come trovare la forza per attraversare i campi di battaglia della vita «conservando il proprio cuore» per Dio solo, come una sposa per il suo sposo?

Dentro un rapporto gelosamente custodito con il proprio Signore e Re, l'umano, fiacco e incostante, è cambiato e reso fedele: qui solo conosce novità altrimenti sconosciute alle forze della natura umana. In questo senso, la stretta e confidente compagnia con le «voci», che spingono Giovanna a salvare la Francia e la sostengono tra le difficoltà, è portatrice del comando del Re del cielo⁴³ che ha pietà del popolo di Francia e che attraverso di lei⁴⁴ offre concreto e vittorioso aiuto⁴⁵. Così come Teresa proprio dentro uno stretto rapporto con Dio, gelosamente custodito e quotidianamente difeso, trova il luogo nel quale percepire la voce di Dio che la chiama e la prepara per la grande impresa di stretta collaboratrice nell'opera salvifica del Divino Redentore.

E anche se nella creatura pesa chiara la coscienza della propria inadeguatezza al compito - «ero ancora nelle *fasce dell'infanzia!*...» (Ms A, 44v) -, ciò che dà forza è la certezza di essere al centro di un grande disegno: «Mi sembrava che il Signore destinasse anche me a grandi cose. Non mi ingannavo» (LT 224). E ancora: «Leggendo i racconti delle gesta patriottiche delle eroine francesi, in particolare quelle della *Venerabile GIOVANNA D'ARCO*, avevo un grande desiderio di imitarle. Mi sembra di sentire in me lo stesso ardore da cui erano animate, la stessa ispirazione Celeste. (...) Pensai che ero nata per la *gloria*. (...) Questo desiderio potrebbe sembrare temerario se si considera quanto ero debole e imperfetta» (Ms A, 32r).

⁴³ «Dio, il Re del cielo vuole che il Delfino sia re. Malgrado i suoi nemici, il Delfino sarà fatto re; e sarò io che lo condurrò alla sua consacrazione» (O. ENGLEBER, *La vita*, 28).

⁴⁴ «Mentre guardavo le bestie, una voce mi apparve. Mi disse: Dio ha gran pietà del popolo di Francia, Giovanna, bisogna che tu vada in Francia. Ho fatto quello che essa mi ha detto... Al nome di Dio, gli uomini d'arme combatteranno, e Dio darà vittoria» (*ivi*, 36); «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido... conosco tutte le sue sofferenze... sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto... Ora va! Io ti mando, fa' uscire il mio popolo dall'Egitto... Io sarò con te» (Es 3,7-12 *passim*).

⁴⁵ Così scrive animosamente al Re d'Inghilterra tentando la carta della pace prima di dare inesorabile battaglia: «Re d'Inghilterra... fate attenzione al Re del cielo. Rendete alla Pulzella qui inviata per ordine di Dio, il Re del cielo, le chiavi di tutte le buone città che avete prese e forzate in Francia... se così non fate attendete le nuove della Pulzella, che verrà tra breve a vedervi e con gran vostro danno... Voi non terrete il regno di Francia... invece lo terrà Re Carlo, vero erede; perché Dio, il Re del cielo, lo vuole e glielo ha rivelato per mezzo della Pulzella... Credete fermamente che il Re del cielo manderà alla Pulzella più forza di quanti assalti voi saprete darle; quando verremo alle mani si vedrà chi ha miglior diritto del Dio del cielo» (O. ENGLEBER, *La vita*, 42-43).

In questa situazione solo un miracolo, una grazia avrebbe potuto compiere questo passaggio dalla coscienza della propria impotenza alla capacità propria di chi è reso idoneo a compiere le «*mirabilia Dei*» (cf. Ms A, 46v) nel pieno giorno di una vita operosa. Solo un miracolo avrebbe potuto mettere vittoriosamente Teresa sui campi di «battaglia» per diventare un «grande santa».

E il miracolo accade e segna l'inizio di un crescendo di desideri e di realizzazioni che faranno della vita di Teresa un crescendo di assimilazioni e di ascensioni divine, o di discese in cerchi concentrici sempre più profondi fino ad arrivare a quel «profondo centro» di cui parla S. Giovanni della Croce⁴⁶, là dove si trova l'Amato, o dentro il teresiano *Castello Interiore*, là dove lo Sposo attende nella solitudine la sposa amata per comunicarle «le cose di grande segretezza»⁴⁷; per mostrarle, come per esperienza, il Divino Amante da cui è cercata. Come il ferro che tuffandosi sempre più nel cuore della fiamma raggiunge sempre più l'incandescenza fino a divenire un tutt'uno col fuoco nel quale è immerso⁴⁸.

Scrive Teresa:

«Bisognò che il Buon Dio facesse un piccolo miracolo per farmi crescere in un momento e questo miracolo lo fece nel giorno indimenticabile di Natale. In quella *notte* luminosa (...) Gesù, il dolce *piccolo* Bambino di un'ora, cambiò la notte della mia anima in torrenti di luce... In quella *notte* nella quale Egli si fece *debole* e sofferente per mio amore, Egli mi rese *forte* e coraggiosa, mi rivestì della sua armatura e da quella notte benedetta, non fui vinta in nessun combattimento; anzi camminai di vittoria in vittoria e cominciai, per così dire, «una corsa da gigante»!...» (Ms A, 44v).

La «Grazia della conversione» del Natale 1886 dà alla sua vita tanta forza e coraggio da farle iniziare un vera e propria «corsa da gigante» sulla strada del Divino Bambino. Dall'infanzia, Teresa Martin si era interessata e immedesimata con l'Abbassamento e, soprattutto, con la Passione di Gesù Salvatore assetato di amore per l'uomo, per ogni uomo. Ai piedi

⁴⁶ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma Viva d'Amore* B I, 12.

⁴⁷ S. TERESA DI GESÙ, *Castello Interiore* I, 1,3.

⁴⁸ «Cos'è dunque chiedere di essere *attirati*, se non unirsi in modo intimo all'oggetto che avvince il cuore? Se il fuoco e il ferro avessero intelligenza e quest'ultimo dicesse all'altro: Attirami, dimostrerebbe che desidera identificarsi col fuoco in modo che questo lo penetri e lo impregni con la sua sostanza bruciante e sembri formare una cosa sola con lui. (...) Chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva e agisca in me» (Ms C, 35v-36r).

della sua Croce si era da sempre sentita animata da un grande e sempre crescente desiderio di salvare le anime.

Da quella notte di luce «il grido di Gesù sulla Croce mi riecheggiava continuamente nel cuore: «*Ho sete!*» (...) Volevo dar da bere al mio Amato e io stessa mi sentivo divorata dalla *sete delle anime*» (Ms A, 45v).

È questa la prima forma di missione per Teresa: immergersi nel bracciere ardente di amore di Cristo per le anime e divenire un tutt'uno con Lui come il ferro diviene un tutt'uno col fuoco nel quale è immerso. Questa crescente sete di anime coincide con l'ardente desiderio di imitare Cristo, di assimilarsi a Lui nell'amare ogni creatura, proprio come il Vero Unico Amante, Gesù, si era consumato per amore di tutte e di ciascuna delle anime.

«Ah, perdonami, Gesù, se sragiono volendo ridire i miei desideri, le mie speranze che si dilatano all'infinito! Perdonami e risana la mia anima donandole ciò che spera!... Essere tua *sposa*, Gesù, essere *carmelitana*, essere, grazie all'unione con te, madre di anime, dovrebbe bastarmi. Non è così!... Certo, questi tre privilegi sono la mia vocazione: Carmelitana, Sposa e Madre; ma io sento in me altre vocazioni. (...) Durante l'orazione i miei desideri mi facevano soffrire un vero e proprio martirio. Aprii le epistole di S. Paolo, (...) lessi che non tutti possono essere apostoli, profeti, dottori. (...) La risposta era chiara ma non appagava i miei desideri. (...) Come la Maddalena chinandosi continuamente sul sepolcro vuoto finì per trovare quello che cercava, così, abbassandomi fino alle profondità del mio nulla, mi elevai tanto in alto che riuscii a raggiungere il mio scopo... Senza scoraggiarmi continuai la lettura e questa frase mi rincuorò: «Cercate con ardore i *doni più perfetti*; ma io vi mostrerò una via ancora più eccellente». E l'Apostolo spiega che i *doni più perfetti* non sono niente senza l'Amore... (...) Finalmente avevo trovato il riposo!... Che la carità è la *via eccellente* che conduce sicuramente a Dio. (...) La Carità mi diede la chiave della mia *vocazione*. (...) Capii che solo l'Amore faceva agire le membra della Chiesa (...) Capii che l'*Amore* racchiudeva tutte le vocazioni. (...) Nell'eccesso ho esclamato: O Gesù mio amore... la mia vocazione l'ho trovata finalmente! La mia vocazione è l'Amore!... (...) nel cuore della Chiesa mia Madre, sarò l'Amore!... Così sarò tutto... così il mio sogno sarà realizzato!!!...» (Ms B, 2v-3r).

L'amore è l'invincibile energia che permette a Teresa di attraversare in modo vincente il campo di battaglia della immedesimazione con Gesù. L'amore sempre e comunque è la strada, la «Piccola Via» che le renderà possibile divenire vera discepolo di Gesù, capace di venirgli in aiuto per estinguere la sua sete d'anime.

Salvare anime! Questa impeto missionario, iniziato nell'infanzia, cresce col crescere del cuore a cuore con il vero, unico Missionario Gesù.

La sorella Celina racconta che, durante il viaggio in Italia ancora quattordicenne, Teresa si trovò a sfogliare avidamente alcune pagine degli *Annali* delle Suore Missionarie. Ma presto si interruppe dicendo: «Non voglio continuare. Sento già abbastanza l'ardente anelito di farmi missionaria. Dove andrei a finire, se lo alimentassi con le descrizioni di questo apostolato? ...No, voglio farmi carmelitana». La vita nel chiostro non impedisce di vivere l'ideale missionario, e di viverlo più intensamente, su un livello più alto, puramente spirituale, non tanto come «missionaria d'azione» ma come «missionaria d'amore e di penitenza» (LT 189).

Teresa vuole dimostrare che la dimensione missionaria della vita di una monaca contemplativa, così come quella di qualsiasi cristiano, se è cuore aperto da tutti i lati è reale contributo a un vero apostolato a 360 gradi, come fiume che rende possibile, pur nella sua limitatezza, l'intero mare. L'amore che unisce a Cristo opera con l'azione dello Santo Spirito del Risorto e cambia il cuore del missionario tanto da renderlo, indistintamente, casa per tutti. Conformarsi a Cristo è un imperativo per l'apostolo. Più è Lui, più tutto, attraverso di lui, confluisce a Cristo: solo con Lui tutto diventa fruttuosamente possibile. Ecco perché a Teresa non basta essere Carmelitana, Sposa di Cristo e Madre di anime.

«Io sento in me altre vocazioni - scrive - mi sento la vocazione di Guerriero, di Sacerdote, di Apostolo, di Dottore, di Martire. (...) Sento nella mia anima il coraggio di un Crociato, (...) vorrei morire su un campo di battaglia per la difesa della Chiesa. (...) Come realizzare i desideri della mia povera *piccola anima*? (...) Vorrei illuminare le anime come i Profeti, i Dottori! Ho la vocazione di essere Apostolo... Vorrei percorrere la terra, predicare il tuo nome e piantare sul suolo infedele la tua Croce gloriosa! Ma, o mio *Amato*, una sola missione non mi basterebbe: vorrei al tempo stesso annunciare il Vangelo nelle cinque parti del mondo e fino alle isole più lontane... Vorrei essere missionaria non solo per qualche anno, ma vorrei esserlo stata dalla creazione del mondo ed esserlo fino alla consumazione dei secoli... Ma vorrei soprattutto (...) versare il sangue per te, fino all'ultima goccia!... Il Martirio: ecco il sogno della mia giovinezza! Questo sogno è cresciuto con me dentro il *chiostro* del Carmelo... Ma anche qui sento che il mio sogno è una follia, perché non saprei limitarmi a desiderare un solo genere di martirio... (...) mi ci vorrebbero tutti!» (Ms B, 2v-3r).

Per quale strada, attraverso quale via rendere concretamente credibile la realizzazione di questo desiderio di essere «Tutto» per Cristo, anzi Cristo stesso, per salvare anime? La strada è una sola: «la Piccola Via», «una Piccola Via, bella diritta, molto corta, una Piccola Via tutta nuova» (Ms C, 2v).

Questa «Piccola Via» consiste nel «riconoscere molto semplicemente che l'Onnipotente ha fatto cose grandi nell'anima della figlia [Teresa] della sua Madre divina, e la più grande è di averle mostrato la sua *piccolezza*, la sua impotenza» (Ms C, 4r). La «via», dunque, è riconoscere che Gesù è tutto ciò che noi siamo, e ritenere che tutto ci è possibile se ci immedesimiamo in Lui, facendo sì che sia Lui, con la sua Onnipotenza, a crescere in noi e noi a diminuire, nella nostra tentazione di crederci sempre comunque qualcosa davanti a Lui (cf. Gv 3,20).

È nel perdersi in Cristo - che è la Carità, l'Amore del Padre che, «Crocifisso», presso di noi si è mostrato vincente sopra la morte - che ogni persona può capire perché l'azione dell'amore è tanto più potente quanto più sembra perdente, tanto più comanda quanto più serve, tanto più appaga quanto più scava caverne di dolore e impone attese interminabili. Questo significa dire: «La Carità mi diede la chiave della mia vocazione» (Ms B, 3v). Vivere un'esistenza come «carità», come un amore che ama «fino alla fine» (Gv 13,1) è per Teresa la massima forma di missionarietà della sua anima. Vivere «esiliata nel cuore»⁴⁹, per essere sempre più unita e più simile al «Cuore Esiliato»⁵⁰ di Gesù.

Ma, questo Amore incondizionato a Gesù⁵¹, che come fuoco non può rimanere nascosto, deve mostrarsi nella vita, perché «un'anima infiammata d'amore non può restare inattiva» (Ms C, 36r). Diligente e attenta

⁴⁹ Alla sua madre Priora così spiega perché desidera recarsi in missione: «O Madre diletta, lei lo sa bene, il suo desiderio apostolico trova nella mia anima un'eco molto fedele. Lasci che le confidi perché ho desiderato e ancora desidero, se la Madonna mi guarisce, di lasciare per una terra straniera la deliziosa oasi nella quale vivo così felice sotto il suo sguardo materno (...). *Qui* (...) vivo senza le preoccupazioni di questa misera terra. (...) *Qui* non sento la povertà perché non manco mai di niente (...). Qui sono amata da lei e da tutte le mie sorelle (...). Ecco perché sogno un monastero dove sarei sconosciuta, dove dovrei soffrire la povertà, la mancanza di affetto, insomma l'esilio del cuore (...). Non è con l'intenzione di godere il frutto delle mie fatiche che vorrei partire! (...) Gesù (...) mi ha fatto sentire l'attrazione per un esilio completo, mi ha fatto *capire tutte le sofferenze* che incontrerei, chiedendomi se volevo bere questo calice fino alla feccia» (Ms C, 10r-v).

⁵⁰ Per Teresa, Gesù, il Figlio di Dio che si incarna sua questa terra, è come un Re in esilio: «Fin dalla mia infanzia (...) so che il paese in cui mi trovo non è la mia patria, che ce n'è un altro al quale devo aspirare incessantemente. Non è una storia inventata da un abitante del triste paese in cui mi trovo: è una realtà certa, perché il Re della patria dal sole splendente è venuto a vivere 33 anni nel paese delle tenebre. Ahimè, le tenebre non hanno affatto capito che questo Re Divino era la luce del mondo!... Ma, Signore, tua figlia l'ha capita la tua luce divina!» (Ms C, 5v-6r).

⁵¹ «Mio unico scopo sarebbe quindi di compiere la volontà del buon Dio, di sacrificarmi per Lui nel modo che a lui piacesse (...). Da molto tempo io non mi appartengo più: mi sono abbandonata totalmente a Gesù, quindi Egli è libero di fare di me ciò che gli piacerà» (Ms C, 10v).

alunna della sua S. Madre Teresa di Gesù⁵², Teresina ha imparato un modo di amare nel quale l'amore non può non portare in sé l'urgente necessità della concretezza delle opere⁵³ come prova della verità «che la carità non deve affatto restare chiusa in fondo al cuore» (Ms C, 12r) è l'evidenza delle sue meditazioni sul Comandamento Nuovo di Gesù⁵⁴.

Così, anche se la comparsa della tubercolosi vanifica la possibilità di una sua concreta partecipazione alla fondazione di un monastero in terra di missione, Teresa è certa che l'accettazione amante della «volontà di Dio»⁵⁵ la pone già realmente e fruttuosamente dentro il «Cuore» del Disegno del Padre, dentro un «monastero» senza mura né confini di azione con il compito ben preciso di ottenere che Dio renda feconda⁵⁶ l'operosità altrimenti sterile del missionario (cf. Gv 15,5). Questo è, dall'eternità, il disegno di Dio⁵⁷. E la sua Priora affida alle cure spirituali di Teresa e alle sue preghiere due seminaristi, aspiranti missionari: Maurizio Bellière

⁵² Cf. S. TERESA DI GESÙ, *Castello Interiore* III, 1,7; VI, 9,18; VII, 4,6.

⁵³ A questo proposito, così si esprime, decisa, Teresa di Gesù nel suo *Castello Interiore*: «Questo è il fine dell'orazione, figliole mie: (...) produrre opere e opere, essendo queste il vero segno per conoscere se si tratta di favori e di grazie divine» (VII, 4,6); «Se il Signore ci ha dimostrato il suo amore con opere così grandi e con così orribili tormenti, perché volerlo contentare soltanto di parole? Sapete voi che cosa vuol dire essere veramente spirituali? Vuol dire essere gli schiavi di Dio, tali che, segnati col suo ferro, quello della croce, Egli li possa vendere come schiavi di tutto il mondo com'è stato per Lui» (VII, 4,8).

⁵⁴ «Nessuno, ha detto Gesù, accende una fiaccola per metterla sotto il moggio, ma la mette sul candeliere, affinché illumini tutti quelli che sono nella casa». Mi sembra che questa fiaccola rappresenti la carità che deve illuminare, rallegrare non solo quelli che mi sono più cari, ma tutti coloro che sono nella casa, nessuno eccettuato» (Ms C, 12r).

⁵⁵ «Gesù (...) mi ha fatto sentire l'attrazione per un esilio completo, mi ha fatto capire tutte le sofferenze che incontrerei, chiedendomi se volevo bere questo calice fino alla feccia; subito ho voluto afferrare questa coppa che Gesù mi presentava, ma Lui, ritirando la mano, mi ha fatto capire che l'accettazione gli bastava» (Ms C, 10v).

⁵⁶ «Mi sento molto indegna di essere associata in modo speciale, a uno dei Missionari del nostro Adorabile Gesù, ma poiché l'obbedienza mi assegna questo dolce compito, sono certa che il mio Sposo Celeste supplirà ai miei deboli meriti (sui quali non faccio alcun affidamento) e che esaudirà i desideri della mia anima rendendo fecondo il suo apostolato. Sarò veramente felice di lavorare con lei per la salvezza delle anime. È per questo che mi sono fatta carmelitana: non potendo essere missionaria d'azione, ho voluto esserlo con la preghiera e la penitenza come santa Teresa, la mia serafica Madre» (LT 189).

⁵⁷ Così esclama stupita di questa scoperta: «Fratello mio, lei mi permette di non chiamarla più con un altro nome, giacché Gesù si è degnato di unirci con i legami dell'apostolato. È molto dolce pensare che da tutta l'eternità, nostro Signore ha formato questa unione che deve salvare delle anime a Lui e che Egli mi ha creata per essere la sua sorella: (...) la distanza non potrà mai separare le nostre anime, perfino la morte renderà più intima la nostra unione. Se andrò presto in Cielo chiederò a Gesù il permesso di venire a visitarla a Su-tchuen e continueremo insieme il nostro apostolato. (...) La mia sola arma è l'amore e la sofferenza mentre la sua spada è quella della parola e delle opere apostoliche» (LT 193).

della diocesi di Bayeux e P. Adolfo Roulland della Società delle Missioni estere di Parigi.

Teresa racconta come un giorno la sua Priora Madre Agnese di Gesù, dopo averle letto la lettera del seminarista Bellière - attraverso la quale egli «chiedeva una sorella che si dedicatesse in modo particolare alla salvezza dell'anima sua e l'aiutasse con preghiere e sacrifici quando fosse missionario» (Ms C, 31v) - la pregava di essere proprio lei stessa, Teresa, ad assolvere i desideri di quel futuro missionario.

La proposta rese Teresa immensamente felice anche perché vedeva finalmente attuato il segreto desiderio, già dei suoi genitori e poi suo⁵⁸, di avere un fratello sacerdote⁵⁹. E, come se non bastasse, l'anno seguente giunse al Carmelo di Lisieux un'altra domanda di aiuto da parte di un certo padre Roulland già destinato all'attività di missionario. La madre Superiora, anche per quel caso, fece ricorso a Teresa chiedendole, come lei stessa racconta «se voleva occuparsi degli interessi spirituali di questo missionario, che dev'essere ordinato sacerdote» (Ms C, 33r) e partire per la Cina.

Con un po' d'esitazione, chiedendosi se poteva essere sorella spirituale di due sacerdoti missionari, Teresa si convince presto che «lo zelo di una carmelitana deve abbracciare il mondo» (Ms C, 33v), e si unisce spiritualmente a loro col desiderio di dar loro tutto quello che il Signore aveva dato a lei.

Così, con l'autorità del Dottore *ante litteram*, Teresa incomincia a mostrarsi alla sua Madre Chiesa come Maestra di tutti coloro che intendono lasciarsi inviare nel mondo per dissetare, con le anime, l'assetato Amore del Salvatore. È questa la definizione del Missionario: colui che, irrobustito dal Corpo e dal Sangue di Cristo lavora per guadagnare anime e le offre al Divino Salvatore.

⁵⁸ Scrive a questo proposito in una lettera al P. Roulland: «Se, come credo, mio padre e mia madre sono in cielo, devo guardare e benedire il fratello che Gesù mi ha donato. Avevano tanto desiderato un figlio missionario! Mi hanno raccontato che, prima della mia nascita, i miei genitori speravano che il loro desiderio stesse infine per realizzarsi. Se avessero potuto squarciare il velo dell'avvenire avrebbero visto che, in effetti, sarebbe stato con me che il loro desiderio si sarebbe compiuto: poiché un missionario mi è diventato fratello, egli è anche loro figlio e, nelle loro preghiere, non possono separare il fratello dalla sua indegna sorella» (LT 226).

⁵⁹ «Da molto tempo avevo un desiderio che mi pareva veramente irrealizzabile, quello di avere un fratello sacerdote; pensavo spesso che se i miei fratellini non fossero volati in cielo avrei avuto la felicità di vederli salire sull'altare; ma poiché il Buon Dio li ha scelti per farne degli angioletti non potevo sperare più di vedere realizzato il mio sogno; ed ecco che Gesù, non solo mi ha fatto la grazia che desideravo, ma mi ha unita con i vincoli dell'anima a due dei suoi apostoli che sono diventati miei fratelli» (Ms C, 31v).

Il Missionario dovrà sempre ricordare che ogni suo sforzo potrà essere portato innanzi fruttuosamente perché «sulla montagna del Carmelo un'anima prega (cf. Es 17,11-13) incessantemente il divino Prigioniero d'amore per il successo della sua gloriosa conquista» (LT 189).

Anche qui la prima preoccupazione che Teresa vive a livello missionario è diretta sulla propria persona: che si intensifichi il suo Amore per Gesù. Così scrive in una lettera: «La supplico, Reverendo Padre, chiedo per me a Gesù, (...) di infiammarmi col fuoco del suo Amore, affinché possa in seguito aiutarla ad accenderlo nei cuori» (LT 189).

Questo è il punto ultimo di profondità che descrive la modalità secondo la quale la «vocazione missionaria di una contemplativa» comunica il proprio influsso a tutto il corpo della Chiesa e dell'umanità.

Il segreto dell'evangelizzazione, il criterio pedagogico secondo il quale Teresa insegna ai missionari di ogni epoca a rispondere operativamente alla domanda «Vogliamo vedere Gesù» fatta dagli uomini di tutti i tempi è descritto così:

«Gesù mi ha fatto capire questa parola dei Cantici: *«Attirami, noi correremo all'effluvio dei tuoi profumi»* (Ct 1,4). O Gesù, dunque non è nemmeno necessario dire: attirando me attira le anime che amo. Questa semplice parola: «Attirami» basta. Signore, lo capisco, quando un'anima si è lasciata avvicinare dall'odore inebriante dei tuoi profumi, non potrebbe correre da sola, tutte le anime che ama vengono trascinate dietro di lei: questo avviene senza costrizione, senza sforzo, è una conseguenza naturale della sua attrazione verso di te. Come un torrente che si getta impetuoso nell'oceano trascina dietro di sé tutto ciò che ha incontrato al suo passaggio, così, o mio Gesù, l'anima che s'immerge nell'oceano senza sponde del tuo Amore attira tutti i tesori che possiede...» (Ms C, 34r).

E ancora:

«Chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo Amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva e agisca in me. Sento che quanto più il fuoco dell'amore infiammerà il mio cuore, quanto più dirò: Attirami, tanto più le anime che si avvicineranno a me (povero piccolo rottame di ferro inutile, se mi allontanassi dal braciere divino) correranno rapidamente all'effluvio dei profumi del loro Amato, perché un'anima infiammata d'amore non può rimanere inattiva. (...) Uno scienziato ha detto: «Datemi una leva, un punto d'appoggio, e solleverò il mondo». Quello che Archimede non ha potuto ottenere (...), i Santi l'hanno ottenuto in tutta la sua pienezza. L'Onnipotente ha dato come punto d'appoggio: *Se stesso*, e *Sé Solo*. Come leva: l'orazione,

che infiamma di fuoco d'amore, ed è così che essi hanno sollevato il mondo, è così che i Santi ancora militanti lo sollevano e i Santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo» (Ms C, 36r-v).

Questo è il segreto della «Piccola Via»: attraverso la fiducia e lo sconfinato abbandono nelle braccia di Dio Padre, poter arrivare al cuore della Fornace dell'Amore ardente di Dio. Questo dinamismo interiore dell'esperienza missionaria per Teresa è il dinamismo proprio di ogni opera e di ogni storia missionaria duratura e fruttuosa. Essere attirati personalmente là dove divampa maggiormente l'Amore di Dio e trascinarsi in quella Fornace ardente tutti coloro che si amano, trasmettendo così a ogni anima, quasi senza accorgersene, lo stesso incontro personale e liberante con Dio, che ha cambiato e reso fruttuoso il proprio vivere operoso.

In questo modo chi vuol essere missionario non ha distanze da percorrere, circostanze particolari da attendere, abilità specifiche da imparare o tecniche sofisticate da studiare. Occorre solo che si metta a vivere un vero e continuo rapporto con Dio, il Padre: né più né meno di come ha fatto l'Unico, l'Inviato, Colui che ha detto: «Eccomi, mandame»: Gesù.

È vero che allora, come Teresa, si può costatare con stupore: «Ma ai suoi occhi non ci son distanze, / l'universo è per Lui soltanto un punto. / Il mio fiacco amore e il dolor mio piccolo, / cari a Dio, Lo fanno amar lontano»⁶⁰.

Così la vera e reale fruttuosità dell'azione missionaria è, sorprendentemente, un «dolce» e «nascosto» martirio d'Amore che solo nel Paradiso si farà manifesto:

«Il martirio più *doloroso*, più AMOROSO è il nostro, poiché solo Gesù lo vede. Non sarà mai rivelato alle creature sulla terra, ma quando l'Agnello aprirà il *libro della vita*, quale stupore per la Corte Celeste sentir proclamare, con quelli dei missionari e dei martiri, il nome dei poveri piccoli bambini che non avranno mai fatto azioni clamorose...» (LT 195).

Ma vi sarà qualcuno che sceglierà questa «Piccola - Grande Via» per amare Gesù e per indirizzare altri a guardare a Gesù come alla dimora nella quale abitare e come all'Amicizia di cui vivere? Ci sarà qualcuno che, raccogliendo l'invito del Papa Giovanni Paolo II a lavo-

⁶⁰ P 47,6, A Teofano Vénard.

rare per una Nuova Evangelizzazione, si metterà a questo scopo, alla scuola di una Monaca di clausura? Ci sarà qualcuno che arrischierà sulla fruttuosità della «Piccola Via» di Teresa del Bambino Gesù del Volto Santo?

È vero che molti, segnati dalla triste certezza della propria patente inadeguatezza, camminano dubitando come i discepoli di Emmaus (Lc 24,13-35) o andandosene via, senza speranza, come il giovane del vangelo (Lc 18,23). Scrive in questo senso la sorella di Teresa, Suor Maria del S. Cuore: «Come il giovane del Vangelo, m'ha preso un certo senso di tristezza dinanzi ai suoi desideri straordinari di martirio. Ecco, ben chiara, la prova del suo amore, sì lei possiede, l'amore, ma io! Non mi potrà mai far credere che io posso giungere a questo bramato traguardo. Poiché io temo tutto ciò che lei ama»⁶¹. Ma ai dubbiosi e pusillanimi di tutti i tempi, Teresa risponde, senza esitazione:

«Mia diletta sorella, (...) come può domandarmi se è possibile amare il buon Dio come lo amo io? (...) Ciò che piace a Dio (...) è *vedermi amare la mia piccolezza e la mia povertà, è la cieca speranza che ho nella sua misericordia!*... Ecco il mio solo tesoro (...), e perché questo tesoro non può essere il suo ? (...) Per amare Gesù più si è deboli, senza desideri né virtù, più si è adatti alle operazioni di questo Amore che consuma e trasforma!... Il solo *desiderio* di essere vittima basta, ma è necessario acconsentire a restare poveri e senza forza: ed ecco il difficile, poiché «il vero povero in spirito dove trovarlo?» [Prov 31,10]. O mia amata sorellina, se non mi capisce vuol dire che è un'anima troppo grande» (LT 197).

Questa è la continua constatazione di Teresa: troppi, credendosi troppo piccoli, sono ancora troppo grandi per capire la sua «Piccola Via». «Se non mi capisce vuol dire che è un'anima troppo grande»: Teresa è capita solo da coloro che «sono» realmente piccoli, non da coloro che «dicono» di essere piccoli. Essere piccoli è l'evidenziarsi del dono della certezza di essere amati nella realtà che ci è stata data. Solo chi vive dentro la realtà, senza volerla piegare alle proprie misure, impara ad avere uno sguardo vero sulla realtà che gli è donata come unica, positiva possibilità.

Anzi, aggiunge Teresa scrivendo alla sorella Celina, vivere così è un vanto per coloro che veramente amano Dio, e un titolo di gloria per ogni anima grande e degna di chiamarsi discepola di Gesù:

⁶¹ LT 197, n. 1.

«Che gioia (...) passare per *pazze* agli occhi del mondo! Si giudicano gli altri secondo se stessi e siccome il mondo è insensato, pensa naturalmente che le insensate siamo noi! Ma dopo tutto noi non siamo le prime. Il solo crimine che fu rimproverato a Gesù da Erode fu quello di essere *pazzo*, e io la penso come lui!... Sì, era *pazzia* cercare i poveri piccoli cuori dei mortali. (...) Era pazzo il nostro Diletto a venire sulla terra per cercare dei peccatori allo scopo di farne i suoi amici, i suoi intimi, i suoi *simili*. (;) Noi non siamo delle *fannullone*. Gesù ci ha difese nella persona della Maddalena. Era a tavola, Marta serviva, Lazzaro mangiava con Lui e i discepoli. Quanto a Maria, non pensava a prendere cibo, ma a *far piacere* a Colui che amava. Così prese un vaso colmo di un profumo di grande valore e *spezzando il vaso* lo sparse sul capo di Gesù... Allora tutta la casa fu invasa da quel profumo, ma gli APOSTOLI *mormorarono* contro la Maddalena !... È proprio come per noi: i *cristiani* più fervorosi, i *sacerdoti* trovano che siamo *esagerate*, che dovremmo *servire* con Marta invece che *consacrare* a Gesù i *vasi* delle nostre *vite*, con i profumi che vi sono racchiusi... E tuttavia che importa che i nostri vasi siano spezzati se Gesù è *consolato* e il mondo è obbligato, suo malgrado, a *sentire* i profumi che ne esalano e che servono a purificare l'aria avvelenata che non smette di respirare?» (LT 169).

Se il nostro è un tempo che ha bisogno di «testimoni», come ebbe ad esprimersi Paolo VI, possiamo affermare che l'esperienza di vita dei Santi, di ogni stagione e dentro ogni forma di consacrazione, è la concreta opportunità che Dio utilizza costantemente perché ogni uomo sotto questo sole abbia la possibilità di conoscere la Verità e di vederla concretizzata come reale cammino per la propria vita di ogni giorno.

A coloro che amano Dio e che da Lui, che è Padre della vita, attingono vita in abbondanza e Grazia su Grazia per svolgere la loro attività, missionari o contemplativi che siano, dal «mondo» del suo Carmelo Teresa insegna con l'autorevolezza del Dottore, prima di tutto che «seguendo le tracce luminose e profumate che Gesù ha lasciato quando è risalito al cielo» (Ms C, 36v) si capisce che il proprio fruttuoso evangelizzare non può non prendere la direzione della Carità operosa. Semplicemente: l'Amore a Gesù è la sola e unica realtà necessaria (cf. Lc 10,39-41) in grado di fecondare ogni sforzo missionario, affinché possa divenire portatore dell'abbondanza della Vita di cui ogni uomo è assetato e per godere la quale è stato creato.

E a chi non è dato di compiere opere clamorose, perché non può predicare il vangelo, versare il suo sangue, Teresa di G.B. insegna a non perdersi d'animo. Se alle opere clamorose sono chiamati gli altri, i suoi fratelli, è perché essi lavorano al posto suo.

Per quanto sta in lei, piccola bambina, si mette vicinissima al trono del Re e della Regina, soffre⁶² e ama in favore dei suoi fratelli che combattono⁶³ e mostra il suo amore, missionariamente salvifico, come umile e nascosto Mosè, «gettando i fiori» della sua incessante preghiera amorosa:

«Com'è bella la vocazione del piccolo Bambino! Non è *una missione* che deve evangelizzare, ma *tutte le missioni*. E questo come? Amando, dormendo, GETTANDO FIORI a Gesù quando sonnecchia. Allora Gesù prenderà questi fiori e comunicando loro un valore inestimabile, li lancerà a sua volta, li farà volare su tutte le rive e salverà le anime, con i fiori, con *l'amore del piccolo bambino* che non vedrà nulla, ma che sorriderà sempre anche attraverso le lacrime! (Un bambino missionario e guerriero, che meraviglia!)» (LT 194).

E così, per tutta la vita:

«Ecco come si consumerà la mia vita!... Non ho altro mezzo per provarti il mio amore che gettare fiori, cioè non lasciar sfuggire nessun piccolo sacrificio, nessuno sguardo, nessuna parola, approfittare di tutte le cose più piccole e farle per amore!... Voglio soffrire per amore e anche gioire per amore: così getterò fiori davanti al tuo trono; non ne incontrerò uno senza *sfogliarlo* per te! Poi gettando i miei fiori canterò. (...) Questi canti d'amore del cuore più piccolo di tutti ti incanteranno; sì questi nulla ti faranno piacere. Faranno sorridere la Chiesa Trionfante: ella raccoglierà i miei fiori sfogliati *per amore* e, facendoli passare per le tue Mani Divine, o Gesù, questa Chiesa Celeste (...) li getterà sulla Chiesa purgante per spegnerne le fiamme, li getterà sulla Chiesa militante per farle conseguire vittoria!... O mio Gesù ti amo, amo la Chiesa mia Madre» (Ms B, 4).

⁶² «Sono convinta dell'inutilità delle medicine per guarirmi; ma mi sono accordata con il Buon Dio, perché ne faccia profittare i poveri missionari malati, che non hanno né il tempo né i mezzi per curarsi. Gli chiedo di guarirli al posto mio, con le medicine e il riposo che mi si obbliga a prendere» (QG 21-26.5.5).

⁶³ Nella preghiera per il missionario don Bellière, esclama: «Tu lo sai Signore: l'unica mia ambizione è di farti conoscere e amare; e ora il mio desiderio sarà realizzato. Io non posso che pregare e soffrire; ma l'anima alla quale ti degni di unirmi con i dolci vincoli della carità andrà a combattere nella pianura (Es 17,9-13) per conquistarti dei cuori, e io, sulla montagna del Carmelo, ti supplicherò di dargli vittoria» (Pr 8).

Marco Paolinelli ocd

Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce

La prima biografia di Edith Stein*, quella di madre Teresa Renata dello Spirito Santo, nell'edizione originale porta il titolo: *Edith Stein - Suor Teresa Benedetta della Croce. Filosofa e carmelitana*. Due nomi, due momenti della sua vita, due aspetti della sua personalità¹. Spesso è stata attirata l'attenzione sulla ricchezza e la complessità di questa figura così

* L'idea di una ricerca su Edith Stein specificamente dedicata a questo tema è nata nel corso di una conversazione con le sorelle del Monastero di Vicenza; è stata poi sviluppata in occasione di una serie di ritiri presso la comunità di Verona delle Suore Carmelitane di S. Teresa di Torino. Ringrazio le sorelle di entrambe le comunità per i loro suggerimenti e la loro attenzione.

Spiegazione delle sigle e abbreviazioni: la sigla **ESW**, seguita dal numero romano indicante il volume, fa riferimento all'edizione tedesca delle opere di Edith Stein (*Edith STEINs Werke*); **LJF** indica *Aus der Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend* (=ESW VII; trad. it. *Storia di una famiglia ebrea*, Città Nuova, Roma 1992); **Simposio** indica *Edith Stein. Testimone per oggi profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma - Teresianum 7-9 ottobre 1998*, a cura di J. Sleiman - L. Borriello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999; **SS** indica SANTA TERESA BENEDETTA DELLA CROCE - EDITH STEIN, *Scritti spirituali*, Mimep-Docete - Edizioni OCD, Milano - Roma 1998; **Summarium** indica *Beatificationis et canonizationis Servae Dei Edith Stein [...] Summarium super dubio An eius causa introducenda sit*; **TR** indica TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952 (dalla 7° ed. tedesca). Nelle note, una / divide l'indicazione della pagina del testo tedesco da quella della traduzione italiana.

¹ In traduzione italiana, TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952 (dalla 7° ed. tedesca; la seconda edizione della traduzione, da molti anni esaurita, è del 1959). Edith Stein: una «grande filosofa - così Martin Grabmann - rivestita del povero abito del Carmelo» (parole riportate in TR 38).

ricca, pur nella sua unità profonda, di aspetti diversi, che permettono e quasi invitano ad approcci diversi².

Lo scopo di queste pagine è quello di presentare Edith Stein «carmelitana»: in primo luogo la conoscenza che ella ebbe del Carmelo negli anni della ricerca e dell'attesa, e poi il suo modo di intendere il Carmelo, di reinterpretarne e di riesprimerne la spiritualità, il suo modo di vivere il Carmelo. Mi baserò fundamentalmente sulle sue stesse opere - studi, scritti d'occasione, lettere -, ma farò ricorso di quando in quando anche ad altre testimonianze, in particolare per il periodo anteriore alla conversione. Tenterò inoltre di dare una presentazione completa dell'argomento, non tralasciando in linea di principio niente di quanto, nelle opere di Edith Stein, interessa questo tema³. Verranno invece presupposte come già note le linee fondamentali della sua biografia.

I. PRIMA DELL'INGRESSO AL CARMELO

1. Gli anni della ricerca

La lettura della *Vita* di S. Teresa d'Avila, che pose termine al lungo cammino di conversione di Edith Stein, le fece nascere dentro, *contemporaneamente*, il desiderio di essere figlia di Teresa, di entrare al Carmelo: «da quasi dodici anni - scriverà nel 1938, riferendosi ai primi mesi del 1933 - il Carmelo era la mia aspirazione, da quando, cioè, nell'estate del 1921, la *Vita* della nostra Santa Madre Teresa, venutami per caso fra le

² Papa Giovanni Paolo II, nell'omelia per la beatificazione tenuta a Colonia il 1° maggio 1987, aveva elencato: «ebrea, filosofa, religiosa, e martire» (GIOVANNA DELLA CROCE (ed.), *Edith Stein. Vita, antologia, preghiere*, Edizioni OCD, Roma 1991, 333). E W. Herbstrith, carmelitana, autrice ed editrice di un gran numero di preziosi saggi su Edith Stein, scandisce: ebrea, filosofa, cristiana, vittima dell'olocausto (W. HERBSTRITH, *Edith Stein - Judin - Philosophin - Christin - Opfer im Holocaust*, «Teresianum» 39 (1988) 375-387).

³ Va subito ricordata quella che è l'opera più ampia e completa sull'argomento: F. J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein, modelo y maestra de Espiritualidad en la Escuela del Carmelo Teresiano*, Editorial Monte Carmelo (Estudios Monte Carmelo, 18), Burgos 1998. Dello stesso autore F. J. SANCHO FERMÍN, *Verso una spiritualità di Edith Stein nella scuola del Carmelo Teresiano*, «Teresianum» 48 (1997), 395-401; F. J. SANCHO FERMÍN, *Líneas generales de la espiritualidad de Edith Stein*, «Revista de Espiritualidad» 58 (1999) fasc. 1, n. 230: *Edith Stein: una espiritualidad adulta*, 75-108.

mani, aveva posto improvvisamente fine alla mia lunga ricerca della vera fede»⁴.

Tuttavia, alcune testimonianze hanno fatto pensare che quella lettura della *Vita* di Teresa d'Avila, nell'estate del 1921, possa non essere stato il suo primo contatto con le opere della Santa, e neppure la prima volta in cui ella venne a conoscenza del Carmelo. È questo il primo punto che sarà trattato.

Due sono le testimonianze che ci interessano, quella più nota della signora Kuznitsky (in seconde nozze, signora Koebner), e quella, meno nota, della signora Steiger. Non è possibile datare con precisione i fatti a cui le due testimonianze si riferiscono; quelli riferiti nella seconda testimonianza dovrebbero comunque precedere quelli riferiti nella prima. La difficoltà di datazione ha importanti conseguenze soprattutto nel caso della testimonianza della signora Koebner, perché in questo caso ciò che è in discussione è proprio il significato, per Edith Stein, della lettura della *Vita* di S. Teresa, che cambierebbe, a seconda che i fatti riportati nella testimonianza siano da collocare nel periodo anteriore all'estate 1921, o non piuttosto nell'autunno 1921.

In ogni caso, per comprendere bene il valore e il significato delle due testimonianze, e per comprendere bene il significato dello stesso episodio dell'estate 1921 - la lettura della *Vita* di Teresa d'Avila che culmina nell'esclamazione «Questa è la verità!» -, vale la pena di tratteggiare brevemente la situazione spirituale di Edith Stein negli anni tra il 1913 e il 1921.

a. 1913: le conferenze di Scheler a Gottinga

Una questione preliminare, rispetto a quella della conoscenza del Carmelo e della sua spiritualità, è quella della conoscenza che Edith Stein, nei suoi anni giovanili, ebbe - o non ebbe - della stessa fede cattolica. Si può ricordare, a questo proposito, la biografia di madre Teresa Renata dello Spirito Santo, secondo la quale i familiari di Edith rimasero «come impietriti» alla notizia della sua conversione al cattolicesimo, a «quella setta così superstiziosa», perché - è un membro della famiglia che

⁴ TR 171, che però ha «verità» al posto di «*wahrer Glaube*» (= vera fede); cf. E. STEIN, *Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen* von Maria Amata Neyer, Echter Verlag, Würzburg 1994, 20; traduzione italiana *Come giunsi al Carmelo di Colonia*. Con commenti e integrazioni di Maria Amata Neyer, Mimep-Docete - Edizioni OCD, Milano - Roma 1998, 20. Si veda anche la deposizione di Padre Jan Nota ai processi: «già alla lettura di Teresa di Avila ella credette di vedere davanti a sé la sua vocazione a farsi carmelitana» (*Summarium* 94).

parla - «fino allora avevamo incontrato il cattolicesimo solo tra il volgo più rozzo, ed eravamo persuasi che la religione cattolica consistesse nello strisciare sulle ginocchia e baciare i piedi ai preti»⁵. Si può presumere che la stessa Edith abbia condiviso questo modo di vedere. A questo tipo di pregiudizi si aggiungeranno poi i «pregiudizi razionalistici»⁶, che accompagneranno la sua formazione intellettuale e che, all'inizio, segneranno la sua riflessione e la sua stessa posizione umana.

Nel 1913, dunque, quando arrivò a Gottinga, Edith Stein ignorava quasi tutto della fede cristiana, ed è presumibile che fosse animata da pregiudizi contrari ad essa. Infatti, riferendo delle conferenze di Scheler che le accade di ascoltare a Gottinga appunto nel 1913, e dell'effetto che ebbero su di lei, parla del mondo della fede cristiana (anzi cattolica) come di un mondo «totalmente sconosciuto» che in quel momento le si dischiude davanti. Leggiamo per intero il passo: «era un momento - scrive a proposito di Scheler - in cui la sua anima traboccava di idee cattoliche, per le quali egli sapeva fare propaganda con tutto il fascino del suo spirito e la potenza del suo linguaggio. Fu per me il primo contatto con un mondo che fino allora mi era rimasto del tutto sconosciuto; non mi condusse ancora alla fede. Mi dischiuse però un nuovo ambito di fenomeni davanti ai quali ormai non potevo più chiudere gli occhi. Non per niente ci era stato sempre ripetuto che dovevamo metterci di fronte a qualsiasi cosa senza preconcezioni, gettando via tutti i «paraocchi»: cadevano così le barriere dei pregiudizi razionalisti tra i quali ero cresciuta senza saperlo, e il mondo della fede mi si apriva repentinamente dinanzi»⁷.

Fino a quel momento, negli anni di Breslavia, alle scuole superiori come all'Università, le «questioni religiose» le aveva ignorate, più che evitate.

Per quegli anni, dalla sua autobiografia emerge l'immagine di una ragazza di un grande rigore morale, di grande profondità e impegno, una ragazza che sente fortemente gli ideali di carattere etico e li persegue con generosità, che è scandalizzata dalla superficialità con cui i suoi compagni trascurano le «questioni di carattere generale» non avendo altro scopo se non il divertimento o il successo; una ragazza che è mossa «da un senso di responsabilità sociale insolitamente forte, da un senso di solidarietà con tutta l'umanità, ma anche con la comunità più prossima»⁸.

⁵ TR 114.

⁶ TR 89 (= LJF 229/238).

⁷ *Ivi.*

⁸ LJF 160-161/173.

Quanto alle «questioni religiose», invece, quello che emerge esplicitamente più volte nella sua autobiografia, in riferimento a questi anni, è appunto il suo totale disinteresse. Come i suoi compagni del Gruppo pedagogico, e tanti colleghi di Università, si colloca nella categoria dei *Freigeister*, degli «spiriti liberi», noi diremmo dei «liberi pensatori»; rispettosamente sì delle opinioni religiose altrui, ma personalmente per niente interessata⁹. Di un amico ebreo, Eduard Metis, ella scrive: «Metis aveva qualcosa di diverso da tutti gli altri miei compagni: era un ebreo strettamente osservante e rispettoso della legge. Non ne parlavamo molto; io lo lasciavo fare, ed egli non si dava la briga di esercitare una qualche influenza su di me»¹⁰. Parlando di una compagna di classe cattolica con cui a volte faceva i compiti, si preoccupa di annotare: «di questioni religiose non abbiamo mai parlato»¹¹. Ancora, a proposito di Kaethe Scholz, un'altra compagna, protestante: «non mi parve che la Scrittura significasse per lei qualcosa di sacro. La diversità di origine e confessione non disturbava la nostra amicizia e, se ne fossimo state toccate, avremmo parlato di argomenti religiosi con la stessa franchezza con cui affrontavamo altri temi. Una lieve mancanza di sintonia si verificava a volte nei discorsi politici...»¹². Insomma, i grandi ideali umanitari la entusiasmavano, la religione invece la lasciava fredda; la politica le interessava, la religione no¹³.

A partire dalle conferenze di Scheler, invece, la situazione cambia: le «questioni religiose» diventano un suo assillo costante: «a Gottinga [...] cominciai ad occuparmi di questioni religiose...»¹⁴. Non se ne occupa ancora in maniera sistematica. Però, l'esempio quotidiano di persone che vivono di fede a poco a poco la segna in profondità: «persone con cui ave-

⁹ Cf. LJF 163/175.

¹⁰ LJF 181/193.

¹¹ LJF 132/146.

¹² LJF 159/172.

¹³ La biografia di Teresa Renata riporta la testimonianza di un'amica d'infanzia di Edith Stein, Caterina Ruben, la quale, venendo a sapere della sua conversione, osserva tra l'altro: «Mi ricordavo inoltre la sua perfetta indifferenza di fronte ai problemi religiosi: nelle lezioni di religione - che erano però di basso livello culturale - nemmeno la sua abituale ambizione riusciva a stimolarla ad un qualsiasi interesse. Come doveva essersi cambiata!» (TR 144-145).

¹⁴ LJF 181-182/194; 230/238; 361/362; cf. anche LJF 283/288: «a Gottinga avevo imparato ad avere un profondo rispetto per le questioni religiose e le persone credenti». Si vedano poi le lettere a Roman Ingarden del 20 febbraio 1917, del 19 febbraio 1918, del 10 e 12 ottobre 1918 (ESW XIV 42-44; 68-69; 103-106). «All'epoca in cui ho conosciuto la Serva di Dio - depone Pauline Reinach ai Processi, riferendosi agli anni 1914-1921 - ella cercava la verità nella filosofia, ed era preoccupata delle questioni riguardanti la fede»; ricorda poi, in particolare, l'episodio della visita di Edith ad Anna Reinach nel 1917 (*Summarium* 437).

vo da trattare quotidianamente e che circondavo di un'ammirata venerazione vivevano in quel mondo; dovevano dunque meritare almeno una seria considerazione. Per il momento non mi dedicai ancora ad occuparmi sistematicamente di questioni religiose (*Glaubensfragen*), perché ero ancora troppo presa da altre cose. Mi limitai ad accogliere senza resistenze gli stimoli che mi venivano dall'ambiente circostante e, quasi senza accorgermene, a poco a poco ne fui trasformata»¹⁵.

All'esempio che le è offerto quotidianamente da queste persone, si aggiungono le illuminazioni che le vengono da persone ignote incontrate per caso¹⁶, o da persone ben note, ma colte in circostanze eccezionali¹⁷. In diversi casi, poi, ella dovette ricercare la conversazione di interlocutori che le offrirono il modo di approfondire tematiche religiose. Ad esempio, da Gottinga scrisse al suo vecchio amico Eduard Metis chiedendogli «quale fosse l'idea che aveva di Dio: se credesse in un Dio personale». Restò raggelata dalla risposta: «Dio è spirito. Di più non si può dire in proposito». «Fu - dice - come se avessi ricevuto una pietra invece di pane»¹⁸. Non dovette darsi per vinta, tuttavia, e dovette cercare ogni occasione per

¹⁵ LJF 229-230/237-238 (=TR 89-90).

¹⁶ Per esempio a Francoforte, durante la visita alla città in compagnia di amici: «ci fu qualcosa che mi colpì più del *Römerberg* e dello *Hirschgraben*. Entrammo in Duomo, per qualche minuto, e, mentre sostavamo in rispettoso silenzio, entrò una donna con la borsa della spesa, e si inginocchiò in un banco per una breve preghiera. Per me, si trattava di una cosa assolutamente nuova. Nelle sinagoge e nelle chiese protestanti che avevo visitato, si andava solo per il servizio divino. Qui, invece, si veniva nella chiesa vuota, in mezzo, alle quotidiane occupazioni di un giorno di lavoro, come per un intimo colloquio. E' una cosa che non ho più potuto dimenticare» (LJF 362/363). In relazione a questo episodio, cf. S. TERESA DI GESÙ, *Vita*, 37, 5: Dio non è come i «signori della terra», e anche un poveretto può accostarglisi in qualsiasi momento, con semplicità. Inoltre, si può sentire nel racconto di Edith Stein una eco della «definizione» teresiana di preghiera come «un intimo rapporto di amicizia, un frequente intrattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo di essere amati» (*Vita*, 8, 5).

¹⁷ Si ricordi, ad esempio, l'episodio famoso dell'incontro con Anna Reinach che ha da poco perduto il marito. La giovane vedova chiede l'aiuto di Edith, in nome della loro amicizia, per mettere in ordine le carte del marito. Edith esita, perché si figura che le toccherà il compito impossibile di consolare una donna distrutta, straziata dal dolore per la perdita subita. Va, tuttavia, per dovere, e trova una donna forte nel dolore, una donna che la fede rende serena e quasi radiosa. Ricorda: «fu il mio primo incontro con la Croce, la mia prima esperienza della forza divina che dalla Croce emana e si comunica a quelli che l'abbracciano. Per la prima volta mi fu dato di contemplare nella sua luminosa realtà la Chiesa nata dalla Passione salvifica di Cristo, nella sua vittoria sul pungolo della morte. Fu quello il momento in cui la mia incredulità crollò, impallidì l'ebraismo, e Cristo si levò raggianti davanti al mio sguardo: Cristo nel mistero della sua Croce!» (TR 104). Cf. anche J. HIRSCHMANN, *Suor Teresa Benedetta della Santa Croce*, in W. HERBSTTRITH (ed.) *Edith Stein, Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1987, 141-145, qui 142.

¹⁸ LJF 181-182/194.

approfondire quelle «questioni religiose» che ormai la tormentavano. Qualche anno più tardi, a Friburgo, le sarà di maggiore aiuto la conversazione con la signorina Steiger che è oggetto della testimonianza di quest'ultima, e nella quale hanno una parte importante il profeta Elia, e il Carmelo.

b. La testimonianza di Philomene Steiger: il profeta Elia

Risulta dalla sua testimonianza che Philomene Steiger, una commerciante di tessuti di Friburgo, ebbe con Edith Stein conversazioni estremamente interessanti. Che io sappia, esistono due testi che riferiscono i ricordi di Philomene Steiger in proposito. Elisabeth Otto ha pubblicato, in appendice alla sua monografia¹⁹, il testo della registrazione di una intervista alla signorina Steiger, che aggiunge informazioni preziose a quelle che già possediamo sul lungo cammino che portò Edith Stein alla conversione e al battesimo. Un'altra testimonianza si trova poi nel volume miscelaneo di Waltraud Herbstrith intitolato *Edith Stein Jüdin und Christin [Edith Stein ebrea e cristiana]*²⁰. Vale la pena di osservare subito che Philomene Steiger non figura tra i testimoni ascoltati ai processi canonici.

Edith Stein aveva conosciuto Philomene Steiger, a Friburgo, negli anni 1916-1919, secondo la testimonianza riportata da W. Herbstrith²¹ (1917-1918, crede di poter precisare Elisabeth Otto²²). A ragione, Elisabeth Otto presenta Philomene Steiger come una di quelle persone (quali Adolph e Anna Reinach, e si potrebbero aggiungere la donna anonima del Duomo di Francoforte ad altri ancora) che hanno offerto ad Edith Stein testimonianze significative di fede vissuta; l'incontro con queste persone è di fondamentale importanza per il suo personale cammino che la condurrà alla fede. Nella signora Steiger «Edith Stein incontra una donna che comunica con gioia e con entusiasmo la sua esperienza di fede e che nella sua professione di fede è capace di farle accostare le verità centrali dell'annuncio cristiano»²³.

¹⁹ E. OTTO, *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Inaugural-Dissertation, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1990, 183-184; l'intervista è del 30 giugno 1984.

²⁰ W. HERBSTRITH, *Edith Stein Jüdin und Christin*, Verlag Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1995, 53-55.

²¹ *Ivi*, 53.

²² E. OTTO, *Welt*, 108.

²³ *Ivi*.

Riporto qui di seguito i due testi che contengono i ricordi di Philomene Steiger; aggiungerò poi, in corpo minore, una serie di osservazioni che ritengo utili per favorirne la comprensione nel contesto dell'itinerario spirituale che Edith Stein stava compiendo in quegli anni; infine, cercherò di dare una valutazione generale di questa testimonianza, in relazione al nostro tema specifico. Ecco, in primo luogo, il testo dell'intervista riportato in appendice alla monografia di Elisabeth Otto:

«Ogni sabato, ogni Sabbat [Edith Stein] andava alla sinagoga con la mamma^{a)}. Però, mi ha detto che non avrebbe avuto più niente a che fare con la sua religione ebraica, perché era entrata con decisione nella scia del professor Stern^{b)}, e che non aveva parlato più con nessuno di quell'argomento, di essere rimasta semplicemente nella sua scia. E lei [Edith] ha detto: «Signorina Steiger, sono atea»^{c)}. Ha detto proprio così. Allora io ho detto: «No, lei non lo è, signorina dott. Stein; questo bisogna che glielo dica in questo stesso momento. Certo, io sono cinque anni più giovane di lei, ma lei non è atea». «E allora lei che cosa pensa [che io sia]?». Allora io [la signorina Steiger] ho detto: «Lei è una che è in ricerca (*eine Sucherin*). Lei mi ha fatto due domande, poco fa, che mi hanno fatto capire che lei non vive queste cose in maniera superficiale. Le ho parlato dello Spirito di Dio nell'AT - perché lei ha la sua Torah^{d)} - dello Spirito di Dio nell'AT. E questo Spirito di Dio opera nell'intimo dell'uomo, ogni volta in un modo diverso. E questo è la relazionalità dell'essere (*Seinsbezogenheit*). E questo opera, noi lo chiamiamo lo Spirito Santo». E poi le ho spiegato che cosa noi crediamo della Santissima Trinità. E che questo Gesù è venuto per parlarci del Padre. E che solo per mezzo di Gesù il Messia abbiamo davvero sperimentato che cosa accade nell'ambito divino: Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo. E nell'AT, se si legge l'Esodo, o il Deuteronomio, si trovano tanti aspetti in cui c'è lo Spirito Santo, o lo Spirito Santo opera dentro l'uomo. E i profeti, ho detto, signorina dott. Stein, creda, i profeti, erano pieni dello Spirito di Dio, e hanno portato la rivelazione agli uomini, così come l'avevano ricevuta dallo Spirito di Dio, per es. Elia... E poi le ho raccontato di Elia.

[Edith] «Ma vede, signorina Steiger, adesso sono io che devo dirle qualcosa. Lei parla sempre della fede. Io però non vorrei credere, io vorrei sapere». Allora io ho detto: «Certo, certo, lei è una filosofa, una scienziata, quelli vogliono sempre sapere. La fede però non è sapere, è l'umile accettazione della verità che Dio ci rivela». E i profeti ci hanno rivelato questa verità grazie allo Spirito di Dio, che li ha guidati. E poi le ho raccontato di Elia, come lui stesso una volta ha vacillato, è sì è disteso sotto un cespo di ginestra, ed era desideroso di morire^{e)}. E che poi si è intesa la voce: 'Alzati e mangia, perché hai ancora una lunga strada davanti a te!' E con la forza datagli

da questo cibo -...- Elia si è spinto fino al monte Oreb⁹⁾. E là ha costruito un eremo sul Monte Carmelo, questo Elia. Ed è stato perciò propriamente il fondatore dei Carmeli. Non so se lei sa che cosa è un Carmelo, signorina Stein. Non ci sono Carmeli solo sul Monte Carmelo, o sull'Ermon o sull'E-bron, ma anche qui. Ci sono diversi Carmeli. E proprio Elia ne fu il primo fondatore, perché ha cercato questa solitudine, e dal deserto o dalla solitudine ha trasmesso di nuovo agli uomini questa unione con Dio e con lo Spirito di Dio. «Sì, ma come può essere che lei creda così, e che tutto questo le penetri così nell'intimo?» [domandò E. Stein]. Allora ho detto: «Come ho ricevuto la Cresima ..., allora mi è apparso chiaramente che corpo e spirito si danno in una sintesi, che l'uomo non è solo biologia, solo materia, ma che dentro l'uomo c'è anche uno spirito che agisce, che vuole, sempre di nuovo, che cerca qualcosa di diverso dalle solite banalità. E in occasione della Cresima ho pregato con tanto serietà che lo Spirito Santo volesse giungere sino a me e diventare l'amico della mia vita. E nel momento della cresima - ho allora pianto, pianto di gioia, io giovane ragazzina di 14 anni - mi sembrò come di sperimentare in modo tanto vivo che è lo Spirito Santo a dominare in noi. E allora questo diventa la parte dominante della nostra vita, cosicché possiamo padroneggiare la nostra vita¹⁰⁾. Non il quotidiano, non il biologico, non il corpo, ma lo spirito che è in noi deve essere la parte dominante nella nostra esistenza. Signorina dott. Stein, le dico una cosa: preghi che lo Spirito Santo scenda anche su di lei! Perché anche nella Torah si parla dello Spirito Santo, non solo da noi. Ma poi Cristo, il Messia, ci ha mostrato chi è lo Spirito». «Sì, ma lei come fa [a pregare lo Spirito Santo]?» - Allora ho detto: «Da quella volta prego ogni giorno, qualche giorno 10 volte, qualche giorno 20, qualche giorno 5, secondo la mia disposizione interiore: «Discendi su di me, Spirito Santo, illumina mi, io ti seguo. Amen!». «Deve stare seduta o inginocchiata, che cosa fa?» «È lo stesso, lo si può fare anche mentre si lavora. Si possono tenere le mani giunte...Può anche pregare solo col pensiero: 'Discendi Spirito Santo...'. E poi, vedrà, poi riceve una forza nell'intimo, e la grazia». - «Sì, con lei vorrei parlare ancora. Avrò ancora tempo?». Allora ho detto: «Sì...ci incontreremo ancora». E quando ci siamo incontrate di nuovo, siamo partite proprio dal punto a cui eravamo restate. Io ho detto: «Ha provato, adesso, a pregare 'Vieni, Spirito Santo'?» - «...non sono battezzata, non sono della sua religione». - «Ma non fa niente, può farlo lo stesso, anche se non è battezzata. Lei non è assolutamente un'atea, lei è in ricerca. Lei cerca la verità. La verità viene portata dallo Spirito Santo¹¹⁾ e diventa tanto viva in noi, che noi realmente...». Di questo ho parlato con lei la seconda volta. E lei ha detto: «Se potessi credere che questo Gesù è il Messia, darei la mia vita in offerta per il mio popolo»!... Allora io ho detto: «Lei può crederlo. Non è morto invano sulla croce. Egli era il Messia. E ci ha raccontato del Padre. Questo può veramente crederlo...».

Ed ecco il testo riportato da Waltraud Herbstrith; si tratta di un documento conservato nell'archivio del Carmelo Edith-Stein, a Tubinga²⁴:

«Ho conosciuto personalmente quella grande donna negli anni 1916-1919, quando non aveva ancora accettato la fede cattolica. Più tardi, ho letto molte cose scritte da lei, e molte su di lei, ma, presa da tante faccende e preoccupazioni durante i quarantuno anni del mio lavoro di commerciante, ho trascurato di scrivere io stessa un contributo su di lei. Quando, nel 1980, mi si chiese di parlare di lei, acconsentii con gioia e riferii che ebbi l'occasione di essere utile ad una studentessa di nome Simon, un'amica di Edith Stein che aveva una mano deforme e che aveva bisogno di essere aiutata per cucire abiti^m). In ringraziamento, la signorina Simon mi fece conoscere Edith Stein, e ci incontrammo diverse volte, la sera. Edith Stein asseriva di essere atea, di andare alla sinagoga con la mamma quando era a casa a Breslaviaⁿ), di pregare ebraico, ma di essere passata all'ateismo^o) grazie al professor Stern^b). In me, una cattolica credente, si interessava della mia posizione nei confronti della religione. Io cominciai a parlarle dei profetidi), di quanto dicono del Messia che deve venire, di Ezechiele, Daniele, Isaia, ecc.ⁿ), di Elia e del suo viaggio al monte Oreb, della sua vita eremitica e del monte Carmelo. Non la smetteva di farmi domande, e io le dissi: «Lei non è un'atea, è una che è in ricerca. Non è il sapere, è solo la fede che può aiutarla. Cominci a pregare lo Spirito Santo. Il giorno della mia Cresima, ho scelto lo Spirito Santo come l'amico della mia vita, e prego ogni giorno: *'Discendi su di me, Spirito Santo, illuminami, io ti seguo. Amen'*. Faccia così, e, nello Spirito Santo, imparerà a credere e a riconoscere Gesù come il Messia, e imparerà ad amare». Edith Stein ascoltava in silenzio, e mi guardava fisso con i suoi grandi occhi scuri. All'improvviso mi interruppe e disse: «Tutto questo, lei lo ha preso dai suoi genitori?» Al che io risposi con una massima di mia madre: «Quello che erediti dai tuoi padri, sforzati di entrarne in possesso». Per il nostro incontro successivo, mia madre aveva cotto dei dolci, preparato la cioccolata, e poi adornammo un tavolo con rami di abete, collocammo una Madonna nel centro, e festeggiammo l'Avvento, e vi facemmo partecipare Edith Stein. Io cantai *Rorate coeli desuper*. Quando ebbi finito, ella chiese: «Che cosa intende lei per fede?» Le risposi: «La fede non è sapere, ma l'umile accettazione della verità rivelata da Dio^e). Signorina Stein, preghi lo Spirito Santo». Ella disse: «Mi faccia vedere come prega». Mi venne in mente di pregare per i sette doni. Ella congiunse le mani. Le suggerii di dire ogni giorno: *'Discendi su di me, Spirito Santo, illuminami, io ti seguo. Amen'*. Al

²⁴ W. HERBSTRITH, *Edith Stein Jüdin und Christin*, 131.

momento di separarci, dovetti cantare di nuovo *Rorate coeli*. Ci lasciammo a notte inoltrata, verso le due, dopo molto parlare. Non incontrai più la signorina dott. Stein. Continuò a lavorare da Husserl, incontrò la signora Conrad-Martius. Là le capitò tra le mani il libro della grande Teresa di Spagna. La sua ricerca della verità continuò, e nel suo «sì» a Gesù come il Messia che è veramente venuto divenne credente. Anche la signa Simon era ebrea, e morì sotto i nazionalsocialisti nel campo di concentramento di Theresienstadt»²⁵.

Quello che subito salta agli occhi, confrontando i due testi, è la loro sostanziale concordanza per quanto riguarda i temi trattati durante gli incontri tra Edith Stein e Philomene Steiger. Secondo entrambi i testi, Edith Stein si recava con la madre alla sinagoga, e l'«ateismo» di Edith Stein va ricollegato all'influsso di W. Stern; secondo entrambi i testi, poi, la signorina Steiger non giudicò Edith Stein un'atea, ma una ricercatrice della verità; le parlò dei profeti, in particolare di Elia e fece allusione al Carmelo; le presentò la fede come umile accettazione di una verità rivelata; la invitò Edith a pregare lo Spirito Santo. Tuttavia, il primo testo, quello dell'intervista riportata da Elisabeth Otto, è decisamente più ricco quanto allo sviluppo dei diversi temi, che hanno in esso un risalto enormemente maggiore, in particolare Elia e il Carmelo, la fede e la preghiera. Il secondo testo offre elementi nuovi in riferimento a quello che è l'ambientazione storica, concreta dei colloqui (in che modo Philomene Steiger abbia avuto occasione di conoscere Edith Stein, la piccola celebrazione dell'Avvento in casa Steiger, la sorte della signorina Simon). In particolare, poi, solo nel testo riportato da Elisabeth Otto Edith Stein parla di offrirsi come vittima per il suo popolo; solo nel testo riportato da Waltraud Herbstrith Edith Stein chiede alla signorina Steiger se la fede le sia stata trasmessa in famiglia, dai genitori.

I due testi, e in particolare del primo, sono ricchi di elementi e spunti che sono in armonia con quanto già sappiamo delle esperienze di Edith Stein di quegli anni, e viceversa la conoscenza che abbiamo per altra fonte di quelle esperienze ci permette di avanzare supposizioni su quelle che possono essere state le reazioni di Edith Stein alle parole della Steiger. In secondo luogo, viene però fatto di sospettare che ci possano essere come delle «anticipazioni» di temi caratteristici di Edith Stein, come se la Steiger avesse inconsapevolmente rielaborato il suo ricordo degli argomenti trattati in quei colloqui sulla base di quanto più tardi venne a conoscere

²⁵ *Ivi*, 53-55.

di Edith Stein: non afferma lei stessa, nella testimonianza riportata da Waltraud Herbstrith, che «più tardi, ho letto molte cose scritte da lei, e molte su di lei»? Le osservazioni che seguono hanno anche lo scopo di richiamare l'attenzione su questi aspetti della testimonianza di Philomene Steiger.

Osservazioni:

a) *Ogni sabato*. Ricorda la signora Koebner: «quando [Edith Stein] veniva in visita, nei giorni di festa, nei quali la mamma non usava nessun mezzo di trasporto [per ragioni rituali], ella andava con lei al tempio a piedi; una strada lunga, faticos²⁶. Come si dirà poi parlando della testimonianza della signora Koebner, questo ricordo potrebbe anche riferirsi al periodo posteriore alla conversione, all'autunno 1921. Tuttavia, è probabile che Edith Stein tenesse lo stesso comportamento anche prima della conversione, per non dare un dispiacere alla mamma. Si veda infatti quanto scrive nell'autobiografia a proposito del digiuno rituale, dal quale, da bambina, era dispensata: «dai tredici anni in poi però l'ho sempre rispettato; nessuno di noi [fratelli] si dispensava dal digiuno, anche quando non condividevamo più la fede di mia madre e non ci attenevamo più alle prescrizioni rituali, quando eravamo fuori casa»²⁷.

b) *Il professor Stern*. Nella lettera a Fritz Kaufmann dell'8 novembre 1919²⁸, Edith Stein annuncia un suo viaggio da Gottinga ad Amburgo, presso la sorella Elsa. Ad Amburgo, si ripromette di parlare col suo «vecchio amico» W. Stern, con la remota speranza che egli possa offrirle un aiuto per ottenere una docenza all'Università di Amburgo. Siamo nel periodo in cui cadono probabilmente i suoi colloqui con la signorina Steiger: forse tra loro si parlò di Stern proprio in relazione a quel tema, la carriera accademica di Edith Stein.

William Stern²⁹ è il professore di cui Edith Stein parla più spesso e più ampiamente, nella parte della sua autobiografia riguardante gli anni di

²⁶ W. HERBSTTRITH, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Kaffke, Aschaffenburg 1987⁶, 67.

²⁷ LJF 47/66.

²⁸ ESW VIII 42-43.

²⁹ Louis William Stern (1871-1938), psicologo e filosofo, studiò a Berlino e insegnò nell'Università di Breslavia dal 1897, e, successivamente, in quella di Amburgo fino al 1933, quando emigrò negli Stati Uniti. È noto soprattutto per le sue ricerche di psicologia infantile e per le sue proposte relative alla determinazione del quoziente intellettuale.

studio all'Università di Breslavia³⁰. Secondo la biografia di Edith Stein pubblicata da B. Imhof, «da un lato ella [Edith Stein] deve a lui la sua prima introduzione nella psicologia, d'altro lato, Stern deve aver fatto ad Edith Stein una impressione destinata a durare, perché ella ne scrive come del «vecchio amico Stern», e ancora nel periodo in cui è assistente di Husserl ella lo ricerca, per riceverne consiglio sul suo lavoro filosofico»³¹. In realtà, stando all'autobiografia, Edith Stein trovò il corso di introduzione alla psicologia tenuto da Stern «molto semplice e facilmente comprensibile»; tanto che, dice, considerava le sue lezioni «come liete ore di intrattenimento, e ne ero un poco delusa»³². Tuttavia, questo professore di psicologia nutriva profondi interessi filosofici e metafisici; ardeva nel suo intimo quello che lui stesso chiama un «*furor metaphysicus*»³³, un fuoco, un ardore, teso soprattutto ad affrontare il grande tema dell'essere umano, della persona. E questo, come sappiamo, è il tema che ha sempre interessato e di cui si è sempre occupata Edith Stein, dagli anni della sua incredulità fino alla *Scientia Crucis*. A proposito di W. Stern, Edith Stein afferma senza esitazione che «la sua grande opera filosofica *Persona e cosa* era per lui la più importante di ogni altra», più di quegli studi di psicologia sperimentale che gli diedero notorietà³⁴. Nel 1912-1913, fu seguendo i seminari di Stern che Edith Stein si imbatté nelle *Ricerche logiche* di Husserl, che la colpirono tanto profondamente da spingerla a cambiare Università, e da segnare tutta la sua vita; fu ancora a Stern che ella domandò, quando aveva già deciso di trasferirsi a Gottinga per un semestre, un argomento per la tesi di dottorato, in psicologia³⁵; e, come si è ricordato, ancora a lui pensa di rivolgersi nel 1919.

Entrambi i testi riportati assegnano a W. Stern, come si è visto, un ruolo essenziale in relazione all'«ateismo» di Edith Stein. Stern era ebreo, come Richard Höningwald, l'altro professore di psicologia di Breslavia, anch'egli ricordato nella *Storia di una famiglia* ebrea; ai processi canonici, la testimonianza di Edvige Boenisch qualifica «giudaico-liberali» sia Stern che Höningwald³⁶, e questo fa pensare che siano stati in realtà degli incre-

³⁰ LJF 155-191/168-202.

³¹ B. W. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk (Erster Band)*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston 1987, 40.

³² LJF 155-156/168-169.

³³ Citato in B. W. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*, 227.

³⁴ LJF 166/179.

³⁵ Cf. LJF 186/198 e 189-201.

³⁶ *Summarium* 331; «liberali», secondo Edith Stein, erano i fratelli della madre (LJF 44/64).

duli. La visione del mondo che emerge da *Persona e cosa*, con Dio concepito come «persona totale» (*Allperson*), è del resto essenzialmente panteistica. Nella sua autobiografia, Edith Stein ci dà un ritratto abbastanza accurato di questo professore «buono e gentile», che «incarnava un determinato tipo di uomo ebreo»³⁷, senza pronunciarsi, esplicitamente almeno, sulla posizione di Stern intorno alle questioni religiose. Da certi passi si può desumere tuttavia che egli debba essere considerato, come gli studenti del «gruppo pedagogico» che a lui erano legati, un *Freigeist*, uno «spirito libero», un libero pensatore³⁸. «Generalmente - annota anche Edith Stein - il nostro rapporto con questo insegnante era molto indipendente»; ella parla anche di uno studente che «si era completamente liberato dalla guida di un tale «maestro»³⁹. Ne parla con un tono tale da far pensare che, almeno nel momento in cui scrive, non stimasse poi molto questa guida; in tono tale, però, da far pensare, anche, che Stern abbia di fatto esercitato un notevole influsso su quel gruppo di studenti.

Però, dato che la stessa di Edith Stein nella sua autobiografia colloca la sua «perdita della fede» quando ella aveva circa quindici anni, è senz'altro da condividere il giudizio di Maria Bienias secondo il quale «la Serva di Dio non ha assolutamente perduto la fede per colpa dei professori Stern ed Hönigswald. Secondo me l'aveva perduta già alla Victoria-Schule»⁴⁰. Tuttavia, non è detto con ciò che la testimonianza della signorina Steiger sia del tutto inattendibile o sbagliata; è già interessante il fatto che anche Maria Bienias avanza l'ipotesi, sia pure solo per confutarla, di un collegamento tra la «perdita della fede» e l'influsso di Stern. Stern potrebbe aver fornito ad Edith Stein, già «atea» o «indifferente» fin dall'età di quindici anni, una sorta di legittimazione della sua posizione, una specie di giustificazione intellettuale che la inquadrava magari in una «visione scientifica del mondo».

c) *L'«ateismo» di Edith Stein*. Di «ateismo» parla la biografia di madre Teresa Renata, che fissa anche il termine *ad quem* dei 21 anni⁴¹. Tra i biografi e gli studiosi di Edith Stein, ce ne sono diversi che rifiutano di qualificarla, anche nel periodo che va dai quindici ai ventuno-ventidue anni, come atea;

³⁷ Cf. LJF 166-167/177-178.

³⁸ Cf. LJF 161-163/174-175 e 164/177.

³⁹ LJF 166/179. La tragedia di Stern, osserva Imhof, «fu quella di aver osato solo a metà il suo passaggio alla filosofia» (B. W. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*, 40).

⁴⁰ *Summarium* 158.

⁴¹ TR 56.

più che di vero e proprio ateismo, affermano, si dovrebbe parlare di incredulità, di indifferenza⁴².

d) *La Sacra Scrittura*. Anche negli anni del suo «ateismo», o «indifferenza», Edith Stein dovette serbare un atteggiamento di reverenza nei confronti della Sacra Scrittura. Scrive nella sua autobiografia, riferendosi ad un suo collega insegnante alla Victoriaschule di Breslavia (siamo nel 1916): «ad occasionali uscite spregiative nei riguardi dell'Antico Testamento, potei solo scuotere la testa. Non avevo timore di esprimere le mie opinioni con molta franchezza»⁴³. Testimonia ai processi suor M. Callista Kopf: «Da casa sua la Serva di Dio aveva ereditato un orientamento estremamente positivo e una stima profonda dell'Antico Testamento»⁴⁴.

e) *La fede*. «Questa donna [Philomene Steiger] le fa capire - annota Elisabeth Otto - che dietro il suo atto di fede c'è l'umiltà della creatura, quando riconosce che «la fede è l'umile accettazione della verità che Dio ci rivela»; e più avanti: «nella signora Reinach e poi nella signorina Steiger, Edith Stein fa esperienza del fatto che umiltà e obbedienza sono i presupposti per la conoscenza di questa verità della realtà [che è la fede]»⁴⁵. È bene richiamare quella che sarà più tardi, dopo la conversione, la concezione della fede propria di Edith Stein. La fede non è solo sentimento o, in generale, qualcosa di irrazionale; se così fosse, afferma nel saggio in cui mette a confronto i suoi due maestri, Husserl e S. Tommaso, «anche lui [anche S. Tommaso cioè, come Husserl] non le avrebbe permesso [non avrebbe permesso alla fede] di immischiarsi [*mitreden* e cioè: dire la sua, prender la parola] in questioni filosofiche. Anche per lui, infatti, la filosofia era cosa riguardante la ragione (in senso ampio, che comprende quella naturale e quella soprannaturale). Ma da quanto è stato detto risulta che la fede per lui non è affatto qualcosa di irrazionale, cioè qualcosa che non avrebbe niente a che fare con la verità

⁴² Cf. ad esempio, O. DE BERRANGER, *Edith Stein ou la «chasteté des choses»*, «Nouvelle Revue Théologique» 114 (1992) 533-557, qui 534 e 541; più recentemente, evita accuratamente il termine «ateismo» ad esempio U. DOBHAN, *Teresa von Avila und Edith Stein*, in *Simposio*, 213-238, qui 214-220; Dobhan rileva invece nel suo spirito, già fin dall'infanzia, «una sorta di tonalità fondamentalmente religiosa» (*ivi*, 214). Il termine «atea» (*Atheistin*) è impiegato invece da P. Nota (J. H. NOTA, *Die frühe Phänomenologie*, 59). Di «ateismo» oltre che di «agnosticismo» parla anche W. Herbsttrith, che in questo vede Edith Stein vicina all'uomo moderno, per il quale la fede in Dio e l'appartenenza ad una comunità di credenti «non è più una cosa che va da sé» (W. HERBSTTRITH, *Edith Stein. Jüdin - Philosophin - Christin- Opfer im Holocaust*, «Teresianum» 39 (1988) 375-387, qui 375).

⁴³ LJV 356/356.

⁴⁴ *Summarium* 257.

⁴⁵ E. OTTO, *Welt*, 174.

e la falsità. Al contrario: essa è una via verso la verità, e precisamente in primo luogo una via verso verità che altrimenti ci resterebbero precluse; in secondo luogo, la via *più sicura* verso la verità, perché non c'è certezza maggiore di quella della fede. Per l'uomo *in statu viae*, non c'è nessuna conoscenza che dia una certezza pari a quella che è propria della fede, anche se si tratta di una certezza che non è un'evidenza [è una certezza *uneinsichtige*]⁴⁶.

f) *Scoraggiamento e desideri di morte*. Si può pensare che questa menzione dello scoraggiamento profondo del profeta Elia, di cui parla la Scrittura, abbia risvegliato in Edith Stein la risonanza viva di sue personali esperienze. Infatti, gli anni in cui prosegue la sua ricerca di Dio, iniziata già nel 1913, sono anche anni in cui ella attraversa una profonda crisi esistenziale, sono anni di crisi e di lotte interiori vissute nel segreto e senza il conforto di aiuti umani⁴⁷. Se leggiamo la sua autobiografia e le sue lettere, vi scopriamo diversi episodi che lo attestano, e numerose allusioni rivelatrici.

Già a proposito del periodo dei primi studi universitari Edith Stein registra con cura, nell'autobiografia, strani sbalzi di umore, quasi conservando, nel momento in cui scrive, lo stupore con cui aveva vissuto quelle esperienze. Si può ricordare la «curiosa esperienza» dei primi tempi degli studi universitari, accaduta «non molto tempo dopo» che ella aveva risposto «di tutto cuore» al suo vecchio direttore che le chiedeva come si sentisse: «Oh, io sto molto bene»; al che quegli «spalancò ancora più del solito i suoi grandi occhi rotondi, un poco sporgenti, e disse meravigliato: «Davvero questa è una cosa che si sente di rado»⁴⁸. Ed ecco l'esperienza: «dormivo - come sempre fino al suo matrimonio - nella stessa stanza con mia sorella Erna. Non avevamo ancora la luce elettrica in casa, ma l'illuminazione a gas; alla lampada nella nostra stanza da letto era applicata una fiammella-spia accesa, e noi eravamo solite lasciare aperto il rubinetto durante la notte per poter fare luce velocemente in qualsiasi momento. Un mattino, nostra sorella Frieda aprì la porta ed emise un urlo di terrore. Un forte odore di gas la investì; noi giacevamo nei nostri letti in preda a forte stordimento. La fiamma era

⁴⁶ Husserl's *Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* [1929] trad. it., *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di S. Tommaso d'Aquino, Tentativo di confronto*, in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, 61-90, alla 67 (trad. modificata). Cf. anche ESW VI 185-197, e ESW XVII 41.

⁴⁷ Cf. LJF 205/214 («mi trovavo in una crisi interiore [qui si riferisce al 1920] che era nascosta ai miei familiari e che non si poteva risolvere a casa nostra») e 207/216.

⁴⁸ LJF 184/196.

⁴⁹ LJF 184-185/196.

spenta e il gas era fuoriuscito. Frieda spalancò subito la finestra, chiuse il rubinetto del gas e ci svegliò. Io mi svegliai da una dolce calma senza sogni e quando tornai in me e afferrai la situazione il mio primo pensiero fu: «Che peccato! Perché non mi hanno lasciato sempre in quella calma profonda?». Io stessa restai molto colpita della scoperta di quanto poco fossi «attaccata alla vita»⁴⁹.

Si può richiamare poi la situazione in cui venne a trovarsi nel periodo della stesura della dissertazione sull'empatia. Edith Stein parla delle «esperienze avviliti»⁵⁰ legate a questo lavoro, della sensazione «di essersi imbarcata in un'impresa che andava oltre le *sue* forze»⁵¹, della lotta tormentosa necessaria per precisare e chiarificare i concetti, lotta che durava giorno e notte, causandole un'insonnia destinata poi a continuare per anni. Parla dell'esperienza per lei nuova di un ostacolo che le oppone una resistenza invincibile, di qualcosa che non si lascia domare dalla sua volontà. Esperienze nuove e strane, che la disorientano e la portano ad uno stato di «autentica disperazione (*Verzweiflung*)», «ad un punto tale che la vita le appariva insopportabile». Fino, appunto, a desiderare e invocare la morte. Arriva a scrivere: «non potevo attraversare una strada senza sperare che una macchina mi investisse. E se facevo una gita, speravo di cadere in un precipizio e non uscirne viva»⁵².

Negli anni successivi, la situazione non cambierà; fino alla conversione. Scrivendo a Roman Ingarden nel 1925, e valutando in blocco quegli anni, dirà: «se mi volgo indietro a considerare quel periodo, vedo sempre in primo piano la disperata situazione interiore in cui mi trovo, quella indicibile confusione e oscurità»⁵³. Sempre nel 1925, scriverà a Fritz Kaufmann a proposito dello stato in cui si trovava tra il 1919 e il 1920: «anche a me allora andava proprio miserevolmente male [...] È una cosa che è cominciata prima, ed è durata ancora anni, con alti e bassi, fino a che ho trovato il luogo in cui c'è pace e riposo per tutti i cuori inquieti»⁵⁴. È la conversione che

⁵⁰ LJF 245/252.

⁵¹ LJF 248/255.

⁵² LJF 246-247/254.

⁵³ ESW XIV 168.

⁵⁴ ESW IX 185. Per quello stesso periodo, cf. ad es. ESW XIV 119; 120. Una lettera scritta nel luglio 1918 alla sorella Erna dà ancora testimonianza di questi alti e bassi: «vorrei tanto istillarvi [alle sorelle Erna e Rosa] qualcosa di quello che, dopo ogni nuovo colpo, mi dà di nuovo aria fresca. Posso solo dire che, dopo tutto quello che ho passato l'anno scorso, dico di sì alla vita più forte che mai» (ESW VIII 35). Nell'ottobre poi scrive a Ingarden assicurandogli: «già da mesi per me le cose vanno bene dal punto di vista psicologico (*seelisch*) e - malgrado qualche scossa, dalla quale in questo momento non si può né si vuole guardarsi -, non ho più da temere una minaccia seria» (ESW XIV 103 - corsivo mio).

sanerà quella sua sensibilità eccessiva che si era rivelata già nell'infanzia⁵⁵, suscettibile di essere riacutizzata o da semplici episodi⁵⁶, o da timori e riflessioni, come i dubbi ricorrenti intorno alle sue capacità filosofiche e il timore di non essere all'altezza del lavoro e del tipo di vita che amava⁵⁷, oppure da significativi stati o eventi dolorosi⁵⁸, sì che ne derivava una certa tendenza alla depressione⁵⁹, e perfino, come si è visto, quello strano ricorrente desiderio di morte.

g) *La forza dello Spirito*. Commenta Elisabeth Otto: questa donna «le svela che lo Spirito Santo apre all'uomo la possibilità di partecipare all'essere divino, e che questo Spirito è diventato la sua propria fonte di energia, alla quale la preghiera le apre l'accesso»⁶⁰. E a questo punto cita, in nota, un passo tratto dalla conclusione del saggio *Causalità psichica*, pubblicato nel 1922, ma probabilmente già completato da Edith Stein nel 1918-19: «siamo così giunti ad individuare diverse fonti di forza da cui la forza spirituale del-

⁵⁵ Si veda quanto riferisce a proposito del «mondo nascosto» nel suo intimo, di cui ordinariamente non tradiva nulla a nessuno (LJF 48-49/68-69).

⁵⁶ Come la vista di un ubriaco, nell'infanzia (LJF 48/68), o la lettura di *Helmut Haringa*, che le fa vivere un «periodo in cui il sole sembrava spento», e - scrive - «non potei ristabilirmi per settimane intere. Avevo perso qualsiasi fiducia nelle persone tra le quali mi muovevo quotidianamente, e andavo in giro come sotto l'oppressione di un peso gravoso, non riuscendo a ridiventare allegra» (LJF 185/196-197).

⁵⁷ Cf. ESW VIII 13; 16-17; 25; ESW IX 182-183. Cf. anche LJF. 148/161.

⁵⁸ Sono diversi gli avvenimenti che possono aver occasionato la sua crisi, o le sue crisi: è possibile individuare motivi molteplici, di carattere personale o di carattere più generale. C'è lo strenuo impegno per la dissertazione, di cui si è detto; ci saranno poi i problemi derivanti dal lavoro frustrante che svolgeva come assistente di Husserl e che le impediva di dedicarsi al vero lavoro autonomo di ricerca cui aspirava, ciò che la porterà alle dimissioni dal suo posto di assistente (cf. ESW VIII 14-16 e 30-31; ESW XIV 70; 71; 115). Ci saranno, ancora, tutti i reiterati vani tentativi di ottenere la libera docenza, fino al momento in cui dovrà rinunciare riconoscendo che le è impossibile, in quanto donna (cf. ESW VIII 41-43; 48; ESW XIV 117; 124-125) Ci sarà il dolore dovuto al suo amore non corrisposto per Hans Lipps in W. HERBSTTRITH (ed.), *Erinnere dich - vergiß es nicht. Edith Stein - Christlich-jüdische Perspektiven*, Plöger, Annweiler 1990, 308. Si veda anche la testimonianza della signora Koebner nel *Summarium* 247-248, e il *Summarium additum*, 94), e probabilmente le precedenti disillusioni legate alla sua amicizia con Roman Ingarden. Altri motivi di carattere meno strettamente personale sono da riconoscere nell'esito della guerra con la sconfitta della Germania (cf. ESW XIV 100; 102) nelle cocenti disillusioni in cui termina il suo rinnovato impegno politico-partitico (cf. ESW XIV 116; 117; 121). E c'è, verso la fine del 1917, la morte improvvisa, al fronte, di Adolf Reinach.

⁵⁹ Nel febbraio 1918, parla di un suo «equilibrio psichico ancora un po' precario» (ESW XIV 67). Cf. poi la lettera a Kaufmann del 25 gennaio 1920: «So per esperienza personale -perché ho molta più familiarità con le depressioni di quanto lei forse suppone- cosa succede quando ci si fissa su qualcosa e da questa si prende spunto per torturarsi in silenzio, ed essa prende dimensioni sempre più mostruose» (ESW IX 183).

⁶⁰ E. OTTO, *Welt*, 108.

la psiche individuale riceve il suo nutrimento: «spirito oggettivo» - se così dobbiamo chiamare il mondo dei valori da noi preso in considerazione - e «spirito soggettivo», cioè la forza spirituale di altri individui e *lo spirito divino*⁶¹. Si è spinti a riconoscere, in quel «mondo dei valori», gli ideali etici di cui si era nutrita, e nei quali aveva costruito la sua vita, negli anni dell'incredulità e dell'«idealismo etico», e poi, nello «spirito soggettivo», una allusione agli incontri che segnano la strada della sua conversione (cfr. sopra), fino alla esperienza dello Spirito che le dà nuova vita nello stato di totale prostrazione in cui era venuta a trovarsi (cfr. l'osservazione seguente). Va ricordato il fatto che anche nei suoi componimenti poetici lo Spirito Santo è invocato come «forza»; ad esempio: «...Il cielo diventa nuovo e nuova la terra / e tutto va al suo giusto posto / con il tuo alito. / Spirito Santo - Forza vittoriosa»⁶².

h) *Una vita nuova*. Si può vedere ancora un parallelo tra l'esperienza di Elia, che viene ricordata dalla signorina Steiger, e l'esperienza fatta dalla stessa Edith Stein: lo scoraggiamento fino a desiderare di morire prima, e la forza divina che anima ad una vita nuova poi. Bisogna rifarsi al passo famoso di *Causalità psichica* in cui Edith Stein ricorda: «esiste uno stato di riposo in Dio, di totale rilassamento di ogni attività spirituale [...] Questo stato, un poco io l'ho provato, dopoché un'esperienza, che oltrepassava le mie forze, consumò totalmente le mie forze vitali spirituali e mi tolse ogni possibilità di azione. Paragonato all'arresto di attività per mancanza di slancio vitale, il riposo in Dio è qualcosa di completamente nuovo e irriducibile: [...] a poco a poco una vita nuova comincia a colmarmi e, senza alcuno sforzo della mia volontà, a spingermi verso nuove realizzazioni. Questo afflusso vitale sembra essere qualcosa che promana da un'attività e una forza che non è la mia e che, senza nulla pretendere dalla mia, diventa attiva in me»⁶³. Purtroppo, non sembra possibile risolvere la questione della datazione di questa esperienza, neanche solo in relazione al colloquio cui fa riferimento l'intervista della signorina Steiger.

⁶¹ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996, 106 (sottolineatura mia).

⁶² GIOVANNA DELLA CROCE (ed.), *Edith Stein; vita, antologia, preghiere*, 328.

⁶³ E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, 115-116; cf. GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein Una vita segnata dal primato dello Spirito*, Edizioni O.R., Milano 1991, 40-41). *Individuo e società*, il secondo dei due *Contributi* pubblicati da Edith Stein nel 1922, richiama il passo di *Causalità psichica* in questi termini: «la fonte che essa [l'anima] racchiude in sé può esaurirsi. In questo caso il mondo si scontra ancora con lei, senza però che essa si «accenda», senza che sia più in grado di dare alcuna risposta. La sensibilità per i valori viene meno, anche se questi sono ancora conosciuti, e anche le «qualità stabili»

i) *Lo Spirito e la verità*. Oltre che come forza, lo Spirito sarà invocato da Edith Stein come luce; ad esempio: «Chi sei tu, dolce luce, che mi riempi / e rischiara l'oscurità del mio cuore? / Spirito Santo - Amore eterno!»⁶⁴.

l) *Offrire la vita per il popolo*. È soprattutto in queste parole che si è tentati di vedere una di quelle «anticipazioni» di cui si parlava sopra. Perché, bisogna chiedersi, a che cosa fa riferimento Edith Stein esprimendo questa volontà di offrirsi come vittima per il suo popolo? Evidentemente non può trattarsi della persecuzione nazista, a cui si riferiscono testi famosi quale quello di *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, relativo al 1933⁶⁵, o a quelli del 1939 (la richiesta alla Priora di Echt di offrirsi come vittima, e il testamento⁶⁶). Infatti, quale che sia l'incertezza della data, i colloqui tra Edith Stein e la Steiger ebbero luogo prima del 1920. Se si vuole evitare di vedere in queste parole il frutto di quanto la signora Steiger venne a sapere più tardi sul modo in cui Edith Stein visse la persecuzione nazista degli ebrei, si potrebbe dare questa interpretazione: Edith Stein formula il proposito, qualora dovesse arrivare a superare la sua propria incredulità, di dare anche la vita pur di far incontrare al suo popolo quel Messia la cui attesa è in realtà quasi scomparsa nell'ebraismo che lei conosce⁶⁷. Quello che resta attestato è un suo profondissimo senso di solidarietà con il popolo ebraico⁶⁸.

sembrano scomparire: la bontà non si irradia più in sentimenti positivi e in buone azioni, e l'intimo dell'anima sembra svuotato di tutto quello che lo riempiva e in cui si esprimeva l'individualità stessa, altrimenti non connotabile. Una tale frattura nella vita di una persona può verificarsi se un «colpo del destino» consuma tutte le forze dell'anima, può anche avvenire che essa «avvizzisca» gradualmente per un continuo eccessivo dispendio di energia, e devono esserle apportate nuove forze da fonti esterne, per risvegliarla ad una nuova vita [qui la nota: «Cf. il I saggio, 76»] (B, 212). A proposito del passo di *Causalità psichica* e delle problematiche connesse, mi permetto di citare M. PAOLINELLI, *Esperienza mistica e conversione. Note a proposito di alcuni testi di Edith Stein*, «Teresianum» 49 (1998) 517-583.

⁶⁴ GIOVANNA DELLA CROCE (ed.), *Edith Stein; vita, antologia, preghiere*, 327.

⁶⁵ E. STEIN, *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, 12 e 14.

⁶⁶ Cf. ESW IX 133 e W. HERBSTRITH, *Edith Stein e il suo ebraismo*, in ID, *Edith Stein, vita e testimonianze*, 121-136, qui 133.

⁶⁷ Nel luglio del 1936, quando la mamma era già gravemente malata, Edith Stein scrive a madre Petra Brüning: «lei scrive, Reverenda Madre, che il Signore terrà conto della speranza nel Messia che mia madre ha. Magari l'avesse! La fede nel Messia è quasi sparita negli ebrei di oggi, anche nei credenti. E altrettanto vale per la fede in una vita eterna. Per questo non sono mai riuscita a far capire a mia madre né la mia conversione, né la mia entrata nell'Ordine...» (ESW IX 60-61; trad. it. E. STEIN, *La scelta di Dio. Lettere dal 1917 al 1942*, Mondadori, Milano 1997, 84).

⁶⁸ Padre Przywara, che la conosceva bene, sottolineava in lei «due caratteristiche...: il suo amore spontaneo verso il popolo ebreo e la sua profonda comprensione del pensiero della espiazione e della riparazione» (W. HERBSTRITH, *Edith Stein e il suo ebraismo*, 129).

m) *La signorina Simon*. Non ho trovato notizie su questa signorina Simon, il cui nome non compare in *Storia di una famiglia ebrea*⁶⁹, non figura tra i destinatari delle lettere di Edith Stein che ci sono rimaste, e neppure vi è mai nominata⁷⁰.

n) *I profeti*. Si noterà che nel testo dell'intervista ad Elisabeth Otto si parla solo del profeta Elia, mentre in quello pubblicato da Waltraud Herbstrith anche di altri profeti: Ezechiele, Daniele, Isaia. Visto che poi Edith Stein entrerà al Carmelo, ordine «eliano», si tratta forse di una di quelle «anticipazioni» di cui si diceva, presenti in particolare nel primo testo? In ogni caso, però, anche stando al secondo testo, nei colloqui venne dato un risalto particolare ad Elia.

Ciò che offre il maggiore interesse, dal punto di vista generale del cammino di conversione di Edith Stein, è il fatto che a lei - una che è in ricerca della verità - venga presentata, come via alla verità, la fede; la sua interlocutrice le presenta come fonte della verità, della conoscenza della verità, lo Spirito di Dio, lo Spirito Santo. Quello invece che più ci interessa in relazione al nostro tema specifico, nelle testimonianze rese da Philomene Steiger, sono i riferimenti ad Elia e al Carmelo, particolarmente ampi e ricchi soprattutto nel primo testo. A nostra conoscenza, Edith Stein sentì parlare dell'ordine carmelitano per la prima volta appunto in occasione di questi suoi colloqui di con Philomene Steiger; ed è da sottolineare il fatto che ne sentì parlare a partire dalla figura del profeta Elia e dalla tradizione eliana dell'ordine. Questo ha una certa importanza anche in riferimento al tema dell'eredità ebraica di Edith Stein e della sua conversione al cristianesimo. La Steiger si richiama volutamente alle radici eliane del Carmelo, pensando all'origine ebraica di Edith Stein e alla sua familiarità e venerazione per l'Antico Testamento⁷¹. Ed ella dovette colpire nel segno: a proposito del momento in cui Edith Stein le annunciò la sua intenzione di entrare al Carmelo, Maria Bienias riferisce: «mi parlò con gran gioia di Elia, che ha al Carmelo una Messa speciale e che è stato il primo devoto di Maria»⁷². In *Storia e spirito del Carmelo*, un articolo di presentazione dell'ordine carmelitano pubblicato

⁶⁹ Cf. LJV XX-XXIV/16-21.

⁷⁰ Cf. ESW VIII' 6-9; ESW VIII' 351-360; ESW IX 1-4.

⁷¹ Ella scrive anche: il 20 luglio, festa di Elia, «il convento dei nostri Padri sul monte Carmelo, che custodisce la caverna di Elia, è la meta di folte schiere di pellegrini: ebrei, maomettani e cristiani di tutte le confessioni fanno a gara nel rendere onore al grande profeta» (ESW XI 3-4).

⁷² *Summarium* 159.

nel marzo 1935, Elia occupa uno spazio maggiore che non S. Teresa d'Avila o S. Giovanni della Croce. Vi leggiamo infatti che la «grande» Teresa «viene comunemente considerata la fondatrice delle Carmelitane scalze. Chi ha una maggiore familiarità con la storia della Chiesa e degli Ordini religiosi sa però che noi onoriamo come nostra guida e padre il profeta Elia. Questa, è vero, la si considera una «leggenda» senza molto significato. Noi, che viviamo al Carmelo e invochiamo ogni giorno nelle nostre preghiere il nostro santo padre Elia, sappiamo che egli per noi non è una figura nebulosa che emerge da una grigia preistoria. Grazie ad una tradizione vivente, il suo spirito agisce tra noi, e dà la sua impronta alla nostra vita. La nostra Santa madre ha respinto con la massima decisione l'affermazione secondo la quale ella avrebbe fondato un nuovo ordine»⁷³.

Il richiamo alle radici eliane del Carmelo, così presenti ad Edith Stein, dà anche nuova forza alle parole di Padre Przywara, il quale «sottolinea che Edith Stein era carmelitana di sangue perché l'ordine carmelitano è l'unico ordine occidentale che ha le proprie origini in Israele»⁷⁴.

c. La testimonianza della signora Koebner: S. Teresa d'Avila

Suor Maria Amata Neyer apre il suo bell'articolo dedicato ad *Edith Stein e Teresa d'Avila* citando la conclusione di uno scritto di Edith Stein, *Teresa di Gesù, maestra di educazione e formazione*, pubblicato nel 1935⁷⁵. Edith Stein vi afferma: «Il suo [di Teresa] influsso si estende al di là dei confini [...] del suo Ordine; anzi, non resta neppure confinato all'interno della Chiesa, ma si estende a chi ne è fuori. La potenza del suo linguaggio, la veracità e la naturalezza della sua esposizione fanno sì che i cuori si spalanchino, e vi portano dentro una vita divina. Il numero di coloro che le sono debitori del cammino che porta alla luce sarà manifestato solo nell'ultimo giorno...». Commenta giustamente M. A. Neyer: «È lecito pensare che queste righe di Edith Stein abbiano un valore autobiografico, che ella abbia annoverato se stessa tra coloro che hanno beneficiato della guida di Teresa»⁷⁶.

Non esistono dubbi sul fatto che la lettura di S. Teresa di Gesù abbia avuto una grande importanza per Edith Stein nel suo cammino di con-

⁷³ ESW XI 1-2.

⁷⁴ W. HERBSTTRITH, *Edith Stein e il suo ebraismo*, 133.

⁷⁵ ESW XII 164-187, cf. trad. it. in SS 329-355, il passo qui citato è a p. 187 (trad.it. 355).

⁷⁶ A. NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila. Versuch einer Dokumentation*, «Christliche Innerlichkeit» 17 (1982) nn. 2-4, 183-197, qui 183.

versione; il punto su cui si discute riguarda invece la possibilità che l'influsso di Teresa su Edith Stein si sia esercitato già in un momento anteriore a quello della sua definitiva conversione, prima cioè dell'episodio, reso celebre dalla biografia di madre Teresa Renata dello Spirito Santo, della sua lettura della Vita di S. Teresa in casa dei coniugi Conrad-Martius, a Bergzabern, nell'estate del 1921. L'ipotesi che in realtà Edith Stein già conoscesse l'opera di S. Teresa sembra convalidata da una testimonianza della signora Gertrud Koebner, in possesso dell'Archivio del Monastero di Colonia, e riportata nella biografia di Waltraud Herbstrith⁷⁷. La signora Kuznitzky - poi, in seconde nozze, signora Koebner - conobbe Edith Stein a Breslavia nell'inverno del 1918 e la frequentò fino al momento della sua partenza per Spira, il che fa di lei «uno dei più importanti testimoni dell'epoca della conversione di Edith Stein»⁷⁸. Edith Stein si era assunta l'incarico di iniziare la signora Koebner, anche lei filosofa, al metodo fenomenologico; a poco a poco, però, il rapporto era divenuto più profondo e si era tramutato in vera amicizia. Che la testimonianza della signora Koebner debba essere considerata con grande attenzione è evidente anche dal modo in cui Edith Stein la presenta a madre Petra Brüning in una lettera del 3 ottobre 1936: «le manderei volentieri anche un'amica che mi è molto vicina, e che ha condiviso profondamente con me l'esperienza della mia conversione, anche se lei è rimasta ebrea (la signora Kuznitzky). In questi anni, ha sopportato molte dure prove...»⁷⁹. Anche a causa della scarsità di altri documenti, la testimonianza della signora Koebner è preziosissima per la conoscenza dell'atteggiamento umano, interiore, spirituale, culturale, di Edith Stein, in questi anni cruciali; ella testimoniò ai processi canonici⁸⁰, e diversi suoi documenti e lettere sono conservati nell'Archivio del monastero di Colonia⁸¹.

A noi, in queste pagine, la testimonianza della signora Koebner interessa sotto il profilo dell'itinerario di Edith Stein verso il Carmelo. La si-

⁷⁷ W. HERBSTTRITH, *Das wahre*, 67 e 69. Su questo punto, cf. anche Schandl (F. M. SCHANDL, *Die Begegnung mit Christus. Edith Stein auf dem Weg zum Glauben*, in L. ELDERS Leo, *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.-4. November 1990, Naumann, Würzburg 1991, 55-93, qui 91; F. M. SCHANDL, «Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!» *Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1918-1942)*, Sankt Meinrad Verlag für Theologie - Christine Maria Esser, Sinzig 1990, 47).

⁷⁸ A. NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila*, 190.

⁷⁹ Lettera del 3 ottobre 1936, ESW IX, 67. Sulla signora Kuznitzky (poi Koebner), cf. A. NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila*, 190.

⁸⁰ *Summarium* 245-248.

⁸¹ Cf. H.-B. GERL, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998, 41.

gnora Koebner riferisce infatti, tra l'altro, di una loro lettura di S. Teresa d'Avila: «un giorno, senza tante parole, dopo il lavoro Edith cominciò a leggere con me Kierkegaard, e fu in queste ore che mi aprì la sua vita vera, la sua vita interiore. Lesse con me gli scritti di S. Teresa, e potei vedere come ne fosse attratta in tutte le fibre del suo essere, e come lì veramente si trovasse a casa sua»⁸². Questo ha suggerito l'idea che Edith Stein fosse «solita leggere le opere di S. Teresa già prima della sua definitiva decisione per la verità cristiana; probabilmente, la lettura dell'autobiografia di S. Teresa d'Avila che la stessa Edith Stein ricorda non fu che una ripetizione»⁸³. E W. Herbstrith: «Edith Stein deve essersi occupata di Teresa d'Avila già prima del 1921»⁸⁴. A questa conclusione si arriverebbe sulla base di una lettera della signora Koebner, del 13 giugno 1962. La lettera contiene questa indicazione: «più o meno (*etwa*) nel secondo anno della nostra conoscenza Edith Stein cominciò la lettura dei libri di S. Teresa, in contrapposizione a Kierkegaard, il cui *Esercizio del cristianesimo* non la soddisfaceva»⁸⁵. Dopo aver ricordato come Edith Stein le avesse detto anche di andare a Messa ogni mattina, e con quanta devozione e con quale intima gioia pregasse col Breviario, la signora Koebner continua: «[mi disse] che niente di tutto questo si trova nella chiesa luterana, e che non avrebbe mai potuto diventare evangelica, anche se questo passaggio (*Übertritt*) le sarebbe stato «perdonato» più facilmente»⁸⁶. Il «secondo anno», visto che la conoscenza era iniziata nell'inverno 1918, rimanderebbe al 1920, mentre l'accento alla possibilità di diventare luterana farebbe pensare ad un periodo precedente l'ingresso nella Chiesa cattolica. Si deve notare che la precisazione cronologica («nel secondo anno...») manca invece nella relazione citata pure da W. Herbstrith⁸⁷, come manca anche nella testimonianza resa ai *Processi*, dove si legge: «modello di obbedienza: S. Teresa, i cui scritti leggeva con me, così come con me leggeva il breviario. Ma non ha cercato mai di esercitare una influenza su di me o su mio marito»⁸⁸. Comunque, sulla base di argomenti persuasivi, suor Maria Amata Neyer corregge quell'interpretazione dell'espressione «nel secondo anno...», collocando la loro comune lettura di S. Teresa non nel 1920,

⁸² W. HERBSTTRITH, *Das wahre*, 67.

⁸³ Così Maria Bienias in W. HERBSTTRITH, *Das wahre*, 69.

⁸⁴ *Ivi*.

⁸⁵ W. HERBSTTRITH, *Das wahre*, 69 (sottolineatura mia).

⁸⁶ *Ivi*, 69-70.

⁸⁷ *Ivi*, 67, riportato sopra.

⁸⁸ *Summarium* 247.

come si era pensato, ma nel 1921, tra l'agosto e l'ottobre⁸⁹. Dopo, dunque, e non prima dell'episodio di Bergzabern.

Non credo tuttavia che sia impossibile pensare, sulla base dei documenti che possediamo, ad una lettura di S. Teresa precedente l'episodio di Bergzabern dell'estate del 1921⁹⁰, purché si conservi a questo episodio il significato tutto particolare che gli attribuisce non solo la biografia di madre Teresa Renata dello Spirito Santo, ma anche *Come giunsi al Carmelo di Colonia*⁹¹. Ripeto: non mi pare che, in base alle testimonianze di cui siamo in possesso, sia da escludere assolutamente una lettura di S. Teresa, da parte di Edith Stein, anteriore all'episodio di Bergzabern dell'estate 1921, senza togliergli con questo l'importanza che esso riveste, in base alle fonti di cui siamo in possesso.

Alla lettura di S. Teresa a Bergzabern è dedicato il prossimo paragrafo.

(continua)

⁸⁹ A. NEYER, *Edith Stein und Teresa von Avila*, 190-193. Su questa linea anche F. J. SANCHO FERMIN, *Edith Stein, modelo y maestra*, 146 e U. DOBHAN, *Teresa von Avila und Edith Stein*, in *Simposio* 213-238, 214.

⁹⁰ Per esempio, a proposito dell'episodio di Bergzabern, «bello e suggestivo» nella versione di madre Teresa Renata dello Spirito Santo, suor Giovanna della Croce ritiene poco verosimile che Edith Stein abbia potuto leggere ed assimilare in una sola notte tutta l'opera; la sua ipotesi è che avesse letto S. Teresa già prima, e che in quelle «poche ore notturne, ...sentendosi attirata dalla grande mistica spagnola, riprese con una particolare disposizione interiore la *Vita* (o una biografia) della santa. Quando giunse al capitolo 40° con l'esposizione teresiana sulla Verità che è Dio, la grazia l'investì con forza» (GIOVANNA DELLA CROCE, *Edith Stein. Santa Teresa Benedetta della Croce. Biografia*, Mimep-Docete - Padri-Carmelitani, Milano Roma 1998, 48; cf. già GIOVANNA DELLA CROCE ocd, *Edith Stein. Una vita segnata dal primato dello Spirito*, Edizioni O.R., Milano 1991, 36; cf. anche MARIA CECILIA DEL VOLTO SANTO ocd, *Edith Stein. Un'ebrea testimone per la verità. La vicenda interiore di Teresa Benedetta della Croce*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 57). Non vedo motivo, però, di respingere particolari offerti dalla stessa Edith Stein, come ad esempio che la *Vita* di S. Teresa (e non una qualche biografia) le sia come capitata tra mano «per caso».

⁹¹ Mi sembra che sia questa la posizione di studiosi recenti: ad esempio di Boufflet, che parla della grazia «che le viene accordata in occasione della lettura, o rilettura, dell'autobiografica *Vita* di santa Teresa d'Avila» (J. BOUFFLET, *Edith Stein. Filosofa crocifissa*, Paoline, Milano 1998, 130). Così pure la Gerl (H.-B. GERL, *Edith Stein*, 25-26), secondo la quale, però, inspiegabilmente, la signora Koebner «ha raccontato di una lettura comune della kierkegaardiana *Scuola di cristianesimo*, ma anche di Teresa d'Avila già nel 1918» (*ivi*, 25; sottolineatura mia).

La carità a Roma nei secoli VII-IX

Il termine «*caritas*» non deriva dal greco «*caris*» («grazia») come erroneamente a volte si crede, bensì da una parola tipicamente latina, «*carus*», che nel suo uso classico significa «caro, molto costoso», riferendosi ad «una quantità di grano, di cibo oppure di qualsiasi altra cosa per la quale si avesse un prezzo insolito»¹. Quando ci si riferisce invece all'ambito personale e dei rapporti umani, «*carus*» acquista il significato di «amato, diletto, caro, stimato». Il sostantivo «*caritas*» esprime dunque la peculiare qualità di ciò verso cui si è affettivamente attratti qualificandolo quale «caro, prezioso, degno di stima e d'amore»².

Con il tempo il termine «*caritas*» subirà una certa trasformazione del significato quando riuscirà ad imporsi definitivamente nell'opera di traduzione della Bibbia compiuta da S. Girolamo (450 ca.) come il concetto più adeguato per tradurre il greco «*agápe*»³, vocabolo centrale del Nuovo Testamento, utilizzato per esprimere l'amore prettamente cristiano⁴.

Nel Nuovo Testamento, l'espressione più pregnante è quella contenuta in 1Gv 4,8.16, dove la «*caritas*» è identificata con Dio stesso. Dall'insieme dei testi neotestamentari emerge che la carità, che è Dio stesso, si manifesta definitivamente in Cristo, volto e immagine della «*caritas*» di

¹ «*Carus*», in L. CASTIGLIONI-S. MARIOTTI, *Vocabolario di lingua latina*, Loescher, Torino 1981²⁸, 172.

² Ivi, 170.

³ Fino ad allora il termine latino preferito era soprattutto «*dilectio*», ma talvolta veniva utilizzato anche «*amor*». Cf. R. SCHNEIDER, *Brüdergemeinde und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karlingerreiches im Spiegel der caritas-Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts*, Lübeck-Hamburg 1964, 60 e 65s.

⁴ «*L'agape* è il punto centrale del cristianesimo, essa è il motivo fondamentale di tutti gli altri, essa è la risposta tanto all'interrogativo religioso come a quello etico» (A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955², 26); E. STAUFFER, *Agápe*, in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1965, 129-146.

Dio Padre (cf. 1Gv 4,9; Gv 1,18; 3,16; Rm 8,32). E a questa qualità così peculiare di Dio è dato partecipare anche a noi uomini: essa è stata «riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato donato» (Rm 5,5).

Ma la qualità fondamentale del Dio cristiano è quella di essere «uno e trino», e in tale caratteristica non può non essere implicata anche la «*caritas*» cristiana. Infatti è a questa unità nella pluralità delle persone che sono invitati a partecipare gli stessi uomini. In forza del battesimo, come richiama anche S. Paolo, essi diventano «uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). È su tale unità che si fonda la convivenza della comunità cristiana. Una «unità» che precede qualsiasi «molteplicità» o «diversità» data dalle distinzioni razziali, sociali, sessuali (cf. Gal 3,27-28)⁵.

La «carità» cristiana sarà perciò il riconoscimento dell'essere «una cosa sola in Cristo», affermando il Comune Bene, Cristo⁶; ciò coincide con il «totale disinteresse di sé»: è questo il contenuto di ciò che comunemente è detto «amore del prossimo».

Il senso cristiano dell'«amore» - parola con la quale nelle lingue moderne si traduce generalmente «*caritas*» - è quindi da intendersi come un operare verso il prossimo che ha il suo modello e la sua stessa fonte in Dio-Trinità⁷.

Da tutto ciò si comprende bene come le opere di assistenza sorte prima di Cristo compiute fuori dell'ambito cristiano, in senso stretto non appartengano alle opere di carità, ma, al massimo, alla filantropia. Si sa che anche «nell'antico paganesimo ed in modo tutto particolare a Roma, i ricchi erano generosi nel dare»⁸, ma questa generosità è da intendersi piuttosto come «liberalità», dato che lo scopo non era quello di sopperire alle necessità degli indigenti, ma «di glorificare il donatore»⁹ e a dargli lustro. La carità della Chiesa e del cristiano è invece gratuita, «non cerca il

⁵ «Nell'Unico, niente solitudine, ma fecondità della Vita e il calore della presenza. «*Numquam est sola Trinitas, numquam egens divinitas*» (Pier Crisologo). Nell'Essere che basta a se stesso, niente egoismo, ma lo scambio di un dono perfetto. Lontana imitazione dell'Essere, lo spirito creato ne riproduce tuttavia qualche cosa della struttura - *ad imaginem eius* - ed occhi esercitati sanno riconoscere in lui il segno della Trinità creatrice. Non vi sono persone isolate; ciascuna, nello stesso suo essere, riceve da tutte e a tutte deve rendere dal suo stesso essere» (H. DE LUBAC, *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979, 252).

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1972, 186.

⁷ «*L'agape*, che viene richiesta, ha il suo modello nell'*agape* che Dio dimostra» (A. NYGREN, *Eros und Agape*, 57).

⁸ V. MONACHINO, *La carità cristiana in Roma*, Cappelli, Bologna 1968, 21.

⁹ *Ivi*, 22.

proprio interesse» (1Cor 13,5) e, men che meno, la propria glorificazione o lustro.

Oggetto di questo lavoro non sono le opere di assistenza genericamente intese, ma quelle che hanno avuto la carità come opzione. La parola «*caritas*» nel suo significato cristiano si impose a tal punto da escludere quasi del tutto il significato primitivo e profano del termine che tuttavia continuò ad essere utilizzato limitatamente all'ambito del diritto romano dove la parola aveva un significato eminentemente politico¹⁰. Il concetto di «*caritas*» fu assunto nelle lingue volgari che allora si stavano formando, nel suo significato di «amore cristiano», ma intendendo anche, contemporaneamente tutta quella serie di concrete realizzazioni della medesima carità, sorte in ambito ecclesiale per sollevare dalle loro miserie i più sfortunati e bisognosi.

Con ciò la «carità» verrà ad indicare non solo la disposizione spirituale e mentale che fa da movente all'opera esistenziale, ma la stessa opera nella sua concreta realizzazione sia questa, elemosina, oppure un'opera pia, o l'accoglienza con le relative istituzioni¹¹; ed è proprio la carità a Roma secondo queste sue ultime accezioni, l'oggetto di questa ricerca. Il periodo scelto (fra il VII e il IX secolo), pur con tutta l'artificiosità che ogni periodizzazione storica porta con sé, presenta una sua indiscussa unità.

A cavallo del VII-VIII secolo si entra infatti in un'epoca profondamente diversa da quella precedente. È in questo periodo che si compie il tramonto definitivo dell'antichità e la grande svolta del mondo occidentale europeo. Da una parte vi sarà il distanziarsi definitivo di Roma dall'Oriente, a motivo dell'iconoclastia sostenuta dagli imperatori bizantini, e dall'altra è imminente la costituzione di quel rapporto stabile tra il papato e i popoli germanici che caratterizzerà, per diversi secoli, l'intera società europea, conferendole quell'impronta particolare di stabilità e omogeneità sia culturale che spirituale¹².

Quanto si è venuto dicendo a proposito del quadro storico generale, viene ulteriormente confermato da quello più particolare e specifico della storia della carità ovvero delle opere e delle istituzioni che da essa presero origine. Lo storico Chiffolleau dice infatti che «la nozione cristiana di

¹⁰ R. SCHNEIDER, *Brüdergemeinde und Schwurfreundschaft*, 56-58.

¹¹ *Ivi*, 61.

¹² H. JEDIN, *Le origini*, in *Storia della Chiesa*, I, Jaca Book, Milano 1983, 10; K. BIHLMEYER-H. TÜCHLE, *L'antichità cristiana*, in *Storia della Chiesa*, I, Morcelliana, Brescia 1960, 20; M.D. KNOWLES-D. OBOLENSKY, *Il medio evo*, in J. DANIELOU-H.I. MARROU, *Nuova storia della Chiesa*, II, Marietti, Torino 1971, 13.

carità che si è imposta poco a poco nella società a partire dal Basso Impero ha dato all'insieme delle opere di assistenza del medioevo una incontestabile unità»¹³.

Dal punto di vista geografico ci siamo limitati alla città di Roma. La prossimità del Giubileo dell'anno Duemila rende la storia della carità di questa città particolarmente interessante, ma soprattutto la peculiare modalità con cui la carità è stata vissuta ed esercitata nell'Urbe, l'ha costituita nei secoli come punto di riferimento anche per altre comunità cristiane di Occidente.

Le «diaconie»

L'azione assistenziale e caritativa, fondata sul precetto evangelico della «*caritas*» caratterizza la Chiesa fin dai suoi inizi, e questo vale per ogni singola comunità ecclesiale, Roma compresa. Ma è proprio nel secolo VII che nei documenti romani fa la sua apparizione un termine che riferisce di una istituzione caritativa particolare: la «*diaconia*». Per la prima volta è menzionata nel *Liber Pontificalis* [=LP] alla biografia di papa Benedetto II (684-685)¹⁴, in occasione della ripartizione che il papa fece delle rendite della Chiesa ai presbiteri, ai «*monasteria diaconiae*» e ai «*mansionarii*» della città di Roma. È bene ricordare che il termine «*diaconia*» non si riferiva, come invece oggi, ad una chiesa il cui titolare è un «cardinale diacono». Era invece un istituto avente figura giuridica che si prefiggeva scopi assistenziali e caritativi con funzioni precise e ben definite: doveva provvedere alla distribuzione di generi alimentari e di denaro; verso i malati doveva praticare l'ospitalità e la cura sanitaria, alla quale non andava disgiunta quella spirituale.

Per quanto riguarda l'espletamento materiale dei suoi compiti, la diaconia era dotata di ambienti che fungevano da magazzini - poiché si doveva provvedere alla conservazione materiale dei generi alimentari e delle offerte da donare ai bisognosi - e di ambienti che dovevano servire per ospitare gli indigenti, malati e forestieri bisognosi, ed infine un luogo di culto¹⁵.

¹³ J. CHIFFOLEAU, *Charité et assistance en Avignon et dans le comtat Venaissin*, in AA.VV., *Assistance et charité*, Fanjeaux 1978, 59.

¹⁴ «*Hic dimisit omni clero, monasteriis diaconiae et mansionariis auri libras XXX*» (*Le-Liber Pontificalis*. Texte, introduction et commentaire par l'Abbé L. Duchesne, De Boccard, Paris 1955, I, 364, 4. D'ora in avanti verrà citato con LP).

¹⁵ Cf. G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma. Dal IV al X sec.*, Cappelli, Bologna 1962, 173-174.

La menzione del LP sembra stabilire l'origine della diaconia solo alla fine del VII secolo. In realtà l'istituto diaconale sorse ben prima in Oriente e, più precisamente, in Egitto, dato ormai pacificamente accettato dagli storici dopo gli studi di Marrou¹⁶. Le diaconie, in Egitto, sono documentate fin dalla seconda metà del IV secolo e si moltiplicarono nei due secoli successivi.

Per quanto riguarda la loro fondazione ed amministrazione, alcuni istituti diaconali erano gestiti da laici, molti altri invece dipendevano da più vasti complessi monastici, come anche lo stesso testo romano lascia chiaramente intendere.

Dall'Egitto, la diaconia passò successivamente, in tutto il vicino Oriente, raggiungendo sicuramente nella seconda metà del VI secolo Bisanzio. Secondo Marrou il passaggio dell'istituto diaconale in Italia fu favorito certamente dall'occupazione bizantina. Gregorio Magno ne rivela l'esistenza a Pesaro verso il 595; anche Napoli ebbe le sue diaconie, documentate a partire dalla seconda metà del VII secolo; e così altri centri minori.

Sempre Marrou, le cui tesi vengono riprese e fatte proprie dal Monachino¹⁷, ritiene che, nell'Urbe, le diaconie prendano l'avvio immediatamente prima della citazione fatta nella biografia di Benedetto II. Per lo storico francese, la nascita a Roma dell'istituto diaconale, sarebbe determinata dalla contemporaneità di alcuni avvenimenti politici: le incursioni arabe in Africa e Sicilia che, a partire dal 652, rendevano precarie le comunicazioni con queste regioni dalle quali provenivano in modo quasi esclusivo le derrate che riempivano i magazzini della Chiesa di Roma e che servivano per sfamare non solo i poveri, ma l'intera popolazione cittadina; il progressivo inasprimento degli oneri fiscali operato dai vari imperatori bizantini sui patrimoni della chiesa romana; le invasioni dei Longobardi che, devastando la campagna romana, rendevano insicure le vie di comunicazione con la città e precario l'approvvigionamento; infine, l'arrivo a Roma di numerosi monaci greco-orientali che fuggivano dall'Oriente per l'infuriare della lotta iconoclasta. Quest'ultima circostanza, però, non si può considerare propriamente una causa della «diaconia romana», dato che la lotta iconoclasta è successiva di ben quattro-cinque decenni. Si può quindi criticare a ragione l'ipotesi di Marrou e di Monachino.

¹⁶ H.-I. MARROU, *L'origine orientale des diaconies romaines*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire» 57 (1940) 95-142.

¹⁷ V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 109-110.

Avviene dunque che «il progressivo recesso della principale fonte di alimentazione delle opere caritative portò ad escogitare una nuova istituzione. L'inserimento poi delle elemosine monastiche greco-orientali nella vita ecclesiastica romana fece sì che la nuova istituzione si configurasse sul modello già esistente nelle varie regioni d'Oriente»¹⁸.

Un punto controverso tra gli storici è il tipo di rapporto esistente tra le diaconie romane e quelle orientali che le hanno precedute¹⁹. Secondo il Marrou le diaconie si sarebbero trapiantate a Roma senza mutamenti sostanziali, mentre il Monachino insiste sulla novità dell'istituzione romana,²⁰ pur non documentando in che cosa precisamente essa consista. Sembra che la differenza tra le diaconie romane e quelle orientali riguardasse l'organizzazione e la strutturazione dell'istituto caritativo. Fino a quando esse non vennero impiantate a Roma, «nelle diaconie si trattava solo della carità e della elemosina che si distribuiva ai poveri»²¹.

La differenza consisterebbe dunque tra una indefinita e generica «distribuzione di elemosine e viveri» ed una sua più precisa organizzazione e strutturazione che averrebbe solamente a Roma? A questo proposito il Marrou stesso riteneva che «la diaconia, prima della sua esistenza romana, non potesse avere che un senso molto generale e designasse una semplice assistenza ai poveri, cioè un semplice mantenimento delle elemosine e degli alimenti, ma non aveva nulla dell'ufficio della beneficenza»²².

Ci sono però alcuni elementi che non concordano pienamente con una situazione di non organizzazione delle diaconie preromane. Lo stesso Monachino nel descrivere, pur sommariamente, le diaconie orientali lascia emergere dei fattori che mal si combinano con la presunta genericità della carità che in esse veniva praticata.

Di diversa opinione è pure il Frutaz, quando dice che «le diaconie egiziane si trovavano in uno stato di perfetta organizzazione»²³. Egli ricorda che in Oriente la diaconia era un servizio speciale; si svolgeva in un luogo preciso, a lato del monastero; era provvista di personale fisso; l'istituto acquistava già allora la personalità giuridica rendendo possibile ricevere rendite fisse e donazioni. La funzione caritativa comprendeva la di-

¹⁸ *Ivi*, 110.

¹⁹ Per lo *status quaestionis* cf. G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma*, 175.

²⁰ V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 111.

²¹ *Ivi*, 110.

²² Si è ripreso il pensiero di Marrou così come lo riporta M. ROUCHE, *La matricule des pauvres*, in AA.VV., *Etudes sur l'Histoire de la Pauvreté*, I, Paris 1974, 97.

²³ P. FRUTAZ, *Diaconia*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, Città del Vaticano 1950, 1521-1532, qui 1523.

stribuzione delle elemosine e dei generi alimentari, cure sanitarie, ospitalità e assistenza spirituale dei bisognosi, e tutto ciò necessitava ovviamente di locali adatti. A mio parere, il quadro proposto non è certo quello di un'iniziativa vaga e non strutturata.

Se si vuol trovare una differenza tra l'istituto originale sorto in Oriente e quello apparso successivamente a Roma, il giudizio più corrispondente alla realtà dei fatti, sembra essere quello di Matthiae quando afferma che «le diaconie romane, pur modellate su quelle orientali, divennero veri enti pubblici e assolsero con pienezza di carattere giuridico un'essenziale funzione civile»²⁴. E poco sopra, lo stesso autore rende plausibile tale giudizio sostenendo che in una città dove era sempre più problematico assicurare il vettovagliamento, «il problema, che in un primo momento restava nell'ambito della carità esercitata dalla Chiesa in ottemperanza al precetto evangelico, diventò ben presto una necessità di ordine sociale e politico alla quale la Chiesa non poté sottrarsi. E lo affrontò con tanta rigorosa razionalità e con mezzi così ben congegnati da trasferire in breve a sé tutto quel settore dell'amministrazione civile»²⁵.

Per quanto concerne la data dell'impianto delle diaconie in Roma, di opinione diversa rispetto a quella finora riportata, risulta quella del Rouche. Egli ritiene che le diaconie a Roma esistano fin dalla prima metà del secolo V²⁶. A tale conclusione egli perviene non limitandosi alla notizia del LP, ma utilizzando anche un'altra fonte, la *Vita di S. Melania*. Secondo il Rouche, questo testo documenta anche a Roma, negli anni 399-349, l'esistenza di un'organizzazione per il mantenimento dei poveri che porta il nome di «*diaconia*» o di «*brevios*», termine greco che traduce il latino «*breviarium*» - più tardi «*brevis*» - che significa «lista», «elenco»²⁷.

Tale biografia è nota anche al Monachino²⁸, e benché in essa compaia esplicitamente il termine «*diaconia*», egli non vi presta attenzione interpretandolo probabilmente nel suo senso più generico e non certo in quello di un'istituzione strutturata. Ma che non sia questo il tenore esatto da attribuire all'opera ricordata nella *vita di S. Melania*, lo prova il Rouche facendo notare come i due nobili coniugi lascino «alla diaconia dei poveri e dei santi 45.000 libbre di oro». Si ha perciò a che fare con una vera e propria istituzione avente personalità giuridica, in grado di ricevere do-

²⁴ G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma*, 177.

²⁵ *Ivi*, 176.

²⁶ M. ROUCHE, *La matricule*, 97.

²⁷ *Ivi*, 95.

²⁸ V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 88-90.

nazioni. I due coniugi della biografia, inoltre, affidano con premura altri beni «alla diaconia delle elemosine» che era «posta sotto la responsabilità dei santi uomini», e ciò corrisponde perfettamente all'istituto diaconale che aveva sempre come responsabili dei chierici.

È talmente vero che non si è alla presenza di una vaga o incerta e generica distribuzione di generi alimentari o di elemosine, che esiste perfino l'elenco delle persone che la diaconia doveva costantemente assistere. Per il Rouche tutti questi elementi depongono a favore di una diaconia intesa come opera caritativa strutturata ben prima del VII secolo e presente anche a Roma almeno dalla metà del secolo V.

Un ulteriore argomento viene dal fatto che la diaconia, nella *Vita di S. Melania*, appare come una «lista ecclesiastica» sulla quale sono iscritti ufficialmente i poveri che devono essere nutriti. Questo coinciderebbe con l'istituto caritativo della «matricola» noto in Gallia a cavallo dei secoli V e VI e che aveva ereditato il termine «matricola» dall'Africa e dall'Italia dove si era imposto sul corrispondente greco di «brevios» (elenco, lista, registro), quando questa lingua era ormai diventata poco conosciuta in Occidente. Così secondo il Rouche nel V secolo l'istituto della matricola e quello della diaconia si identificano²⁹ e costituivano un ufficio di beneficenza diretto da un monaco eletto e al quale, ogni anno, i proprietari delle zone vicine portavano la decima dei loro raccolti per i poveri³⁰.

Pur ritenendo sufficientemente fondate queste argomentazioni, rimane comunque ancor qualcosa da chiarire. Se la diaconia esisteva a Roma fin dal secolo V, perché essa compare nel LP per la prima volta solamente verso la fine del VII secolo? Sarebbe interessante verificare se per i secoli V e VI, il LP ci parla delle diaconie sia pure chiamandole con un nome diverso, «*brevis*» o «*breviarium*», come nella vita di S. Melania, oppure «*matricula*», termine che verrà utilizzato in Gallia in epoca merovingia per la stessa diaconia³¹.

Dopo la sua prima menzione nella vita di papa Benedetto II, la diaconia ritorna nuovamente nel LP nelle vite dei pontefici successivi. In verità si tratta per lo più di cenni fugaci: talvolta compare solamente l'ammontare del denaro o delle donazioni che il papa destinava alle diverse diaconie per il mantenimento dei poveri. Si viene così a sapere dell'esi-

²⁹ M. ROUCHE, *La matricule*, 95.

³⁰ *Ivi*, 96.

³¹ Ma tale ricerca è resa ardua dall'assenza degli indici dei termini nel LP e, in ogni caso oltrepassa i limiti cronologici che ci siamo dati in questo lavoro.

stenza di tale istituto caritativo durante la vita di Giovanni V (686-686)³², di papa Conone (686-687)³³, di Gregorio II (715-731)³⁴.

Non si conosce il numero iniziale delle diaconie esistenti a Roma. Si sa però che verso gli anni '70 del secolo VIII all'interno della cinta cittadina il loro numero era di sedici. Lo si deduce da una notizia che il LP riporta nella vita di papa Adriano I (772-795)³⁵. Il numero sedici corrisponde alle diaconie che il papa trova all'inizio del suo pontificato; successivamente, Adriano stesso ne istituisce altre due³⁶, portando così il loro numero totale a diciotto. Sarà proprio a questo numero che nelle epoche successive si collegherà il titolo dei cardinali diaconi, secondo quanto riferisce il Duchesne³⁷. Le ultime due diaconie sorte sotto Adriano I erano quelle annesse alle basiliche di S. Adriano martire e dei SS. Cosma e Damiano.

Secondo il biografo di Leone III (795-816), successore di Adriano, nel suo pontificato le diaconie esistenti erano salite a ventitré³⁸. In realtà, però, gli storici quando riferiscono il loro numero durante il pontificato di papa Leone III, parlano sempre di ventiquattro diaconie. È il caso di Monachino³⁹, di Frutaz⁴⁰ come pure di Matthiae⁴¹. Il motivo della discor-

³² «*Hic dimisit omni clero, monasteriis diaconiae et mansionariis solidos MDCCCC*» (LP I, 367,5).

³³ «*Hic dimisit omni clero, monasteriis diaconiae et mansionariis benedictionem in auro, sicuti praecessor eius Benedictus papa*» (LP I, 369,10-11).

³⁴ «*Hic dimisit omni clero, monasteriis diaconiae et mansionariis solidos MCLX*» (LP I, 410,4-6).

³⁵ «*Et per diversas diaconias fecit simili modo vela stauracia seu tyrea per unaquaque diaconia numero VI, qui fiunt simul vela numero XCVI*» (LP I, 504,17-19).

³⁶ «*Idem egregius praesul praelatas basilicas, scilicet beati Adriani martyris seu sanctorum Cosme et Damiani, quas noviter restauravit, diaconias constituit, in quibus et multa bona fecit pro sua sempiterna memoria, concedens eis agros, vineas, oliveta, servos vel ancillas et peculiiis diversis atque rebus mobilibus, ut de reditum eorum crebro lusma diaconiae perficientes pauperes Christi refocillentur*» (LP I, 509,29-510,2).

³⁷ LP I, 522, n. 110.

³⁸ Cf. LP II, 19,2-16: le diaconie qui riportate sono quelle dedicate alla Madre di Dio, che sono sette: quella detta «*Antiqua*», quella «*in Cosmedin*», quella «*in Dominica*», quella «*in via Lata*», quella «*in Ciro*», quella detta «fuori della porta di S. Pietro apostolo» ed, infine, quella posta «nel mausoleo di Adriano». Ad esse si aggiungono le altre sedici riportate in LP II, 21,14-22,6: quelle dei SS. Nereo e Achilleo, di S. Lucia «*in septem vias*», di S. Bonifacio, di S. Giorgio, di S. Teodoro, dei SS. Sergio e Bacco, dei SS. Cosma e Damiano, di S. Adriano, di S. Arcangelo, di S. Eustacchio, di S. Lucia «*in Orfea*», di S. Vito, di S. Agata, dei SS. Silvestro e Martino «*iuxta Orfea*», di S. Silvestro «presso S. Pietro apostolo» e di S. Martino.

³⁹ V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 115.

⁴⁰ P. FRUTAZ, *Diaconia*, 1530-1532.

⁴¹ G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma*, 178-185.

danza sembra essere dovuto all'esistenza di due diaconie aventi, come titolari, gli stessi patroni, i SS. Sergio e Bacco. Per distinguerle tra loro una di esse era accompagnata dall'appellativo «presso S. Pietro» ed è menzionata nella biografia di Gregorio III (731-741)⁴²; l'altra era detta «*sub Capitolio*» ed appare nella vita di Adriano I⁴³. Ma il biografo di Leone III, non conoscendo tale distinzione, le nomina come una sola diaconia⁴⁴, dando così origine alla confusione dei numeri.

Quanto al titolo sotto cui le diaconie erano poste, delle ventiquattro esistenti al tempo di Leone III, sette erano dedicate a Maria e nove a santi militari greci od orientali. Questo fatto evidenzia l'importanza che le diaconie avevano anche per l'approvvigionamento dell'esercito. Altre interessanti osservazioni che riguardano i dati archeologici e architettonici su ciascuna diaconia si ritrovano sempre nel *Matthiae*.

Per quanto riguarda la loro ubicazione geografica, gli istituti diaconali, sia a Roma come a Napoli, sorsero numerosi nella parte centrale della città dove tra il VII ed il IX secolo si era addensata la popolazione.

A motivo dell'estrema stringatezza, le notizie che ci vengono fornite dal LP non consentono di stabilire né una successione cronologica precisa, né ci dicono molto sulla loro organizzazione ed il loro funzionamento. Sull'organizzazione, sulla struttura e sulla vita delle diaconie, il Monachino facendo tesoro dello studio del Frutaz, ci dà delle notizie interessanti, senza però citarne la fonte. E poiché non può essere il LP per i motivi addotti sopra, essa sarà probabilmente il *Liber Diurnus* a cui tanto il Monachino quanto il Frutaz fanno riferimento in una occasione⁴⁵ e che altrove si dice essere «una preziosa fonte per la conoscenza delle pratiche rituali legate a tali istituti diaconali»⁴⁶.

La diaconia vera e propria era installata accanto a chiese oppure ad oratori costruiti a loro volta a ridosso o, addirittura, dentro antichi edifici pubblici in disuso, per poter così disporre di ambienti già adatti ad essere usati come uffici e magazzini, con poca spesa e senza che fossero necessari molti lavori di adattamento. Per quanto riguarda la forma architettonica, l'istituto diaconale non ne aveva una sua propria; ne esisteva invece una grande varietà anche a seconda della loro importanza.

⁴² LP I, 420,1.

⁴³ LP I, 512,20.

⁴⁴ LP II, 21,19.

⁴⁵ V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 113; P. FRUTAZ, *Diaconia*, 1529.

⁴⁶ G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma*, 177.

Il personale che operava nella diaconia comprendeva il «*pater diaconiae*»⁴⁷, che doveva essere un monaco, con funzioni analoghe a quelle proprie di un «*pater familias*», ma che, ironia della sorte, in tutti i casi storicamente documentati è invece un laico⁴⁸. Vi era poi il «*dispensator*», ossia l'amministratore; quindi i «*diaconitae*», ossia i monaci che stavano a diretto contatto con i poveri per la distribuzione dei viveri e l'assistenza igienica e che erano certamente aiutati da inservienti; importante era, infine, la presenza del sacerdote necessario per la celebrazione dei divini uffici e la cura spirituale degli assistiti. La povertà delle notizie non permette di scendere in altri dettagli a proposito del personale impiegato nell'istituto caritativo.

Si sa, invece, che ogni diaconia era dotata di proprietà urbane e rurali dalle quali si ricavano i proventi necessari sia al mantenimento del personale addetto, sia allo svolgimento dell'opera caritativa come ci viene testimoniato ancora una volta nella vita di papa Adriano I, quando si documenta la fondazione delle nuove diaconie di S. Adriano e dei SS. Cosma e Damiano. A tale mantenimento si concorreva anche per mezzo di elargizioni e previdenze fatte da parte dei vari papi, come pure da parte del clero e dei laici⁴⁹.

Sempre durante il pontificato di Adriano I, ogni giovedì i poveri si recavano al bagno («*balneum*») posto nei pressi della basilica di S. Pietro⁵⁰. Essi provenivano dalle diaconie di s. Maria «*in Adrianum*», da quella di S. Maria «fuori porta S. Pietro» e da quella di S. Silvestro, tutte molto vicine tra loro e non lontane dalla medesima basilica apostolica. Il tragitto si compiva processionalmente al canto dei salmi; una volta giunti al bagno ed essere stati lavati, i poveri ricevevano, ordinatamente, la distribuzione degli alimenti e delle elemosine⁵¹. Nel servizio diaconale rientrava perciò anche l'igiene corporale dei poveri che si compiva settimanalmente.

Proprio quando raggiunsero il loro apogeo sotto il pontificato di Leone III, le diaconie romane iniziarono a perdere la loro importanza e a decadere. Tale situazione secondo il Monachino sarebbe determinata dalla «fine del pericolo longobardo»⁵². Era così nuovamente possibile il rifornimento quotidiano della popolazione della città, a quel tempo piuttosto ri-

⁴⁷ Cf. *Ordo Romanus* I, n. 26, ed. M. Andrieu, Lovanio 1948, 75.

⁴⁸ G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma*, 177.

⁴⁹ P. FRUTAZ, *Diaconia*, 1529.

⁵⁰ Nei testi è chiamato con la parola greca «*lusma*» (LP I, 506,4) e che già il Duchesne interpreta come «bagno» (LP I, 522, n. 110).

⁵¹ «*Constituit ut per unamquamque ebdomadam, quinta feria die, cum psallentio a diaconia usque ad balneum pergerent, et ibidem dispensationem per ordinem pauperibus consolari atque elemosina fieri*» (LP I, 506, 4-6).

⁵² V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 114.

dotta, con i prodotti delle «*domus cultae*» promosse dai papi dell'VIII secolo, ormai senza aver più bisogno di grandi riserve immagazzinate. Comunque sia, per tutto il X secolo e parte dell'XI non si sa più nulla del loro funzionamento; al massimo, veniamo a conoscere solamente alcuni nomi di personaggi che erano a capo delle chiese diaconali⁵³.

In genere ciò che conservò il nome di diaconia fu l'edificio del culto annesso all'istituto caritativo, anche se in realtà ormai era stato assimilato, sia per l'uso che per la forma, alle altre chiese, fossero queste parrocchiali o meno e divennero quindi chiese titolari cardinalizie⁵⁴. Certamente dopo il IX secolo le funzioni specifiche dell'istituto diaconale cessarono per le mutate condizioni economiche e sociali della città e furono sostituite da altre forme di assistenza caritativa, probabilmente più adatte ai tempi.

Gli «xenodochia»

Oltre all'assistenza religiosa e caritativa in favore del ceto bisognoso dell'Urbe, le diaconie romane erano incaricate di amministrare gli «*xenodochia*»⁵⁵. All'inizio questi erano istituti autonomi dalle diaconie, destinati ad accogliere forestieri - da qui il loro nome - e i pellegrini che giungevano a Roma, ma anche malati. A tutti si provvedeva non solo per l'assistenza materiale, ma anche per quella spirituale. Con il tempo, molto probabilmente, gli xenodochia vennero via via assorbiti dalle diaconie⁵⁶.

Tra queste opere caritative, quella di cui possediamo la notizia più antica è detta «di Belisario» e si trova citata nel LP alla vita di papa Vigilio (537-555)⁵⁷.

Si sa che quando sale sul soglio pontificio Stefano II (752-757) trova esistenti da lungo tempo ben quattro xenodochia⁵⁸; probabilmente si trat-

⁵³ P. FRUTAZ, *Diaconia*, 1532.

⁵⁴ G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma*, 173.

⁵⁵ «*Nam et foris muros huius civitatis Romanae secus basilicam beati Petri apostoli duo [Stephanus II] fecit xenodochia, in quibus et plura contulit dona quae et sociavit venerabilibus diaconiis illic foris existentibus perenniter permanere, id est diaconiae sanctae Dei genitricis et beati Silvestrii, ex privilegiis apostolicis perenniter permanenda munivit*» (LP I, 441, 1-4).

⁵⁶ V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 114-115.

⁵⁷ «*Fecit Vilisarius patricius xenodochium in via Lata*» (LP I, 296, 13). Duchesne spiega in nota che il luogo dove questo edificio era ubicato corrisponde all'attuale chiesa di S. Maria presso la fontana di Trevi, la quale, durante tutto il medioevo, proprio per tale motivo, era chiamata «*S. Maria in xenodochio*» (ivi, 300, n. 7).

⁵⁸ LP I, 440, 16.

ta degli stessi istituti, i cui nomi e quelli dei relativi oratori sono elencati nella vita di papa Leone III (795-816)⁵⁹.

L'opera caritativa della Chiesa di Roma si rivolgeva ai bisognosi della città anche sotto altre forme, per esempio provvedendo alla fondazione e al sostentamento di monasteri, ospedali, ospizi per orfani e pellegrini.

Punto di ritrovo privilegiato dai poveri come dai pellegrini erano, ovviamente, la tomba di S. Pietro e il palazzo lateranense. Sarà nei loro dintorni, perciò, che si svolgerà principalmente la carità organizzata. È ancora una volta il LP a ricordarci come papa Zaccaria (741-752) stabilì che al Laterano si distribuissero frequentemente alimenti per tutti i pellegrini e i poveri che si sarebbero poi avviati verso S. Pietro o gli altri luoghi sacri della città. Questo accadeva a discapito della distribuzione da farsi in altre zone, tanto che lo stesso pontefice intervenne per ovviare l'inconveniente⁶⁰.

Anche papa Adriano I (772-795) utilizzava un portico del patriarcato lateranense per la distribuzione quotidiana di vettovaglie a beneficio di cento e più poveri. Tale portico doveva avere, come sua peculiare destinazione, proprio quella di accogliere i poveri: ne riportava infatti le effigi affrescate sulle pareti. Qui avveniva la distribuzione quotidiana del pane, del vino e di una certa quantità di pietanza calda distribuita da un «paracellario» del palazzo papale. Questo servizio quotidiano era reso possibile dalla costituzione di un'apposita «*domus culta*» situata nella campagna romana, di nome «*Capracorum*», la cui produzione era totalmente destinata al mantenimento di questi cento poveri⁶¹.

⁵⁹ Essi erano lo «*xenodochium Firmis*», con l'oratorio di S. Maria in Trivio (LP II, 19,17); probabilmente questo è lo stesso fondato da Belisario (cf. LP II, 46, n. 108); quello «*Anichiorum*», con l'oratorio di S. Lucia (LP II, 25,13); quello «*a Valeris*» con l'oratorio di S. Abbaciro (LP II, 25,15); ed, infine, quello «*Tucium*», con l'oratorio dedicato ai SS. Cosma e Damiano (LP II, 25,17).

⁶⁰ «*Hic beatissimus papa statuit ut crebris diebus alimentorum sumptus quae et elymosina usque nunc appellatur, de venerabili patriarchio a paracellariis pauperibus et peregrinis qui ad beatum Petrum demorantur deportari eis que erogari, necnon et omnibus inopibus et infirmis per universas regiones istius Romane urbis constitutis eandem similiter distribui ipsam alimentorum constitui elimosynam*» (LP I, 435,7-10).

⁶¹ «*Decernens eius ter beatitudo atque promulgans sub validissimis obligationum interdictionibus ut omni die centum fratres nostri Christi pauperum, etiam et si plus fuerint, aggregentur in Lateranense patriarchio et constituentur in portico quae est iuxta scala que ascendit in patriarchio, ubi et ipsi pauperes depicti sunt; et L panes... simulque et decimatas vini II, ...et caldaria plena de pulmento; et erogetur omni die per manus unius fidelissimi paracellarii eisdem pauperibus, accipiens unusquisque eorum portionem panis atque portionem vini, id est coppu I, capientes calices II, necnon et catzia de pulmento*» (LP I, 502, 7-14).

Papa Niccolò I (858-867) emerge per l'impegno con cui, «*sapienter*», tentava di rendere sempre più efficiente il servizio caritativo pontificio⁶². Si era stilato un elenco di tutti coloro che in città erano zoppi, ciechi o che comunque non potevano far nulla e si provvedeva affinché questi fossero sfamati quotidianamente. Per tutti gli altri poveri, quelli che avevano la possibilità di muoversi, papa Niccolò escogitò un modo intelligente per la distribuzione degli alimenti e delle elemosine. Fece predisporre per tutti una specie di biglietto («*bullae*») che portava scritto il nome di ciascun povero. Le «*bullae*» venivano distribuite in anticipo a quanti dovevano prendere il cibo, cosicché al momento della distribuzione li si potesse riconoscere più facilmente e il servizio avvenisse ordinatamente, in modo che non vi fosse chi riceveva troppo e chi troppo poco. Inoltre i biglietti portavano attaccati un certo numero di nodi che corrispondevano ai diversi giorni della settimana, cosicché non vi fosse nessun povero in città, tra quelli che potevano agire, che non ricevesse la sua elemosina in cibo almeno una volta alla settimana.

Papa Adriano II (867-872) vien dipinto dal suo biografo come un papa che elargiva elemosine e che esercitava la misericordia già da bambino grazie all'educazione ricevuta fin dalla nascita⁶³.

La munificenza era tale che si verificavano miracoli analoghi alla moltiplicazione dei pani e dei pesci operata da Cristo nel Vangelo: più erano i soldi che lui distribuiva e più questi si moltiplicavano⁶⁴. Egli non trascurava di soccorrere ogni sorta di bisogno⁶⁵. Era mosso interiormente da un saggio e cristiano principio, che «quanto si era ricevuto gratuitamente non fosse giusto vendere per ottenere soldi, ma se lo si riceve gratuitamente, gratuitamente lo si deve distribuire secondo il comando divino»⁶⁶, comando che lui eseguiva puntualmente al patriarcio lateranense.

⁶² «*Hic etenim Christi amicus omnium nomina claudorum, cecorum atque ex toto debiliu in urbe Roma consistentium scripta apud se retinens, cotidianum illis victum ministrare studiose curabat. Nam reliquis pauperibus gressum aut vires habentes, huiuscemodi ut vicissim eos pasceret sapienter repperit modum, scilicet bullas suo nomine titolatas fieri iussit et has eis dari praecepit, ut quanti prima feria, quanti secunda, quanti tertia vel ceteris obliquis feriis prandere debuissent, pr signum bullarum facilius nosceretur. Et in illis quidem bullis quae eis datae sunt, qui prima feria refici debebant fecit per singulas duos nodos, et sic per omnes usque in sabbatum, ut quota feria esset, tot essent nodi per singulas bullas, includens in eis nuscas ubi modi fiebant, quatinus nullus pauper haberetur in urbe qui vel uno die per ebdomadam de suis elimosinis non esset refectus*» (LP II, 161,10-17).

⁶³ LP II, 173,21-22.

⁶⁴ LP II, 173,9-19

⁶⁵ LP II, 173,24ss.

⁶⁶ «*Igitur mox ad patriarchium Lateranense reversus est, consuetudinem ab eo qua diversorum xeniorum hinc inde confluentium, retentis solum quae usibus mensarum suffice-*

Prima di giungere al X secolo, ci vengono descritte le gesta esemplari di un altro pontefice, Stefano V (885-891). Egli accoglieva quotidianamente gli orfani, facendoli sedere alla sua mensa e nutrendoli come fossero suoi figli. E li nutriva non solo del cibo materiale, ma anche di quello spirituale, educandoli al timor di Dio, alla recita delle lodi divine e, durante il pranzo, con l'ascolto di letture sacre⁶⁷.

Elargizioni così copiose come quelle fin qui ricordate richiedevano ovviamente una grande organizzazione, tanto più che esse non erano assolutamente episodiche, ma continue. Era necessaria una vasta disponibilità di edifici che servissero da granai, magazzini, cantine, guardaroba per vestiti come risulta indirettamente da un altro passo della vita di Stefano V⁶⁸.

I beni da distribuire ai poveri provenivano dalle offerte dei fedeli e dalle «*domus cultae*», specie di fattorie i cui proventi erano, del tutto o in parte, destinati al mantenimento di singole opere caritative, come è emerso più volte dal LP.

Rimanendo in ambito romano, nei secoli VII-IX si svilupparono anche altre opere caritative. Prime fra tutte gli ospedali. Al tempo di Adriano I (772-795) ve n'era uno dedicato a S. Gregorio, vicino alla diaconia di S. Silvestro⁶⁹ che si trovava proprio davanti alla gradinata della basilica di s. Pietro, luogo occupato oggi dall'obelisco posto al centro della piazza⁷⁰. Con tutta probabilità si tratta dello stesso ospedale menzionato anche nella vita di Stefano V (885-891)⁷¹ col titolo di S. Gregorio e posto nel portico di S. Pietro apostolo. Di questo ospedale il LP non dà alcun'altra notizia.

rent, de reliquis pretia capiebantur, exclusit, dicens «non esse pium quod gratis accipimus pretio venundare, et cariores habere rationabilibus fratribus irrationabiles nummos, pro quibus Christi pretiosus est cruor, sed parvipendantur, obsecro, haec pudenda pretiosorum commercia, et ut quod gratis accipimus gratis etiam, iuxta praeceptum Domini, largiamur oblationes Christi cum eius hospitibus ac inopibus partiamur, propter quos has nobis tribui divinitus scimus»» (LP II, 175,22-27).

⁶⁷ «*Cum autem ad prandium sedebat, orfanos cotidie advocabat, quos ut filios aiebat, convocatos vero nobiles cum corporeis pasceret cibis, spiritalibus epulis refovebat. Et tantum Dei timorem mentis oculis ferebat et in divinis laudibus insistebat, ut ad eius prandium sacra per singulos dies lectio recitaretur*» (LP II, 192,22-25).

⁶⁸ «*Idcirco gravi merore affectus est, quia devastatis vestariis horrea simul et cellaria vacua inventa sunt, et quid erogaret clero et scolis non habebat, vel unde captivos redimeret, orfanos et viduas pasceret in tam validissima que instabat fame, carebat*» (LP II, 192,16-18).

⁶⁹ LP I, 506,2-3.

⁷⁰ Cf. LP I, 520, n. 81.

⁷¹ Cf. LP II, 195,27.

Dati più precisi ci vengono invece forniti a proposito del secondo ospedale edificato da Leone III (795-816). Era posto «*ad Naumachiam*», quell'area cioè che si estendeva tra il palazzo pontificio del Vaticano e Castel S. Angelo ed esisteva ancora verso la fine del secolo scorso nel quartiere delle guardie svizzere⁷². In questo ospedale vi era un oratorio posto sotto il patronato di S. Pellegrino⁷³. Il papa dotò l'ospedale di tutto ciò di cui necessitava per adempiere efficacemente alla sua opera di carità, lo arricchì quindi di rendite urbane e rurali che dovevano servire al suo mantenimento e alle distribuzioni che avvenivano al suo interno in favore dei poveri della città e dei pellegrini che giungevano dalle regioni lontane per visitare la tomba del «principe degli apostoli»⁷⁴.

L'ospedale di S. Pellegrino, a causa dell'incuria dei responsabili, subì una grave crisi, se già il successore di Leone III, Pasquale I (817-824), fu costretto ad un'opera di riforma⁷⁵. Il papa restaurò l'edificio, ne riordinò l'amministrazione, aumentandone le entrate e ponendo il tutto sotto la giurisdizione del monastero di S. Stefano Maggiore⁷⁶ che si trovava nelle vicinanze e del quale Pasquale I, evidentemente, nutriva grande stima essendovi stato egli stesso superiore fino al giorno della sua elezione al soglio pontificio⁷⁷.

Nel LP altri cenni documentano l'esistenza di altri ospedali ed ospizi nella città di Roma e, tuttavia, lo storico Mariano d'Alatri non li riporta nella sua opera⁷⁸. Infatti, sempre nelle vicinanze della Basilica apostoli-

⁷² «*Hic autem praeclarus antistitis divinitus inspiratus hospitalem beato Petro apostolo in loco qui Naumachia dicitur a fundamentis noviter... construxit*» (LP II, 28,5-6). Per quanto riguarda l'identificazione dell'area cittadina in questione, cf. *ivi*, 47, n. 115.

⁷³ «*Verum etiam et in oratorio sancti Peregrini qui ponitur in hospitale dominico ad Naumachiam*» (LP II, 25,19-20).

⁷⁴ «*Et omnia quae in praedicto hospitale erant necessaria construxit. Predia etiam illic urbana vel rustica pro alimoniis Christi pauperum seu advenis vel peregrinis qui ex longinquis regionibus veniunt obtulit*» (LP II, 28,8-9).

⁷⁵ «*Et pro subsidio et luminarium concinnatione, seu utilitate atque stipendiis monachorum... hospitale Sancti Peregrini... et ob neglectum atque destitutionem praepositorum paupertatis inopia consumi videbatur, idcirco pio iuvamine consulens, praefatum hospitale cum fundis et casualibus atque massis, seu etiam colonis sive domibus, necnon familiis et universis quae iuste et rationabiliter secundum legum statuta, tam eis quae a praedecessore suo in imafato hospitale donata sunt, quam quae ab ipso pia devotione ad augmentum iamdicti monasterii adiuncta sunt, sive agris vel vineis, etiam domibus, necnon rustica familia, suae auctoritatis pagina pro iam nominata monachorum congregatione in eodem monasterio confirmavit*» (LP II, 57,4-13).

⁷⁶ LP II, 52,9-10.

⁷⁷ E. AMMAN, *L'epoca carolingia (757-888)*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, VI, S.E.I., Torino 1948, 9.

⁷⁸ MARIANO D'ALATRI, *Il Medio Evo*, in V. MONACHINO, *La carità cristiana*, 125-187.

ca⁷⁹, Gregorio IV (827-844) fece edificare un «*hospicium parvum*» che, benché di ridotte dimensioni, era tuttavia ben costruito e decorato con pitture di notevole valore artistico⁸⁰. Un altro «*hospicium*» compare nella vita di Niccolò I, situato nella chiesa di S. Maria in Cosmedin. Questo, diversamente dal precedente, era molto grande e spazioso, ma non era destinato ai poveri, bensì ai pontefici che qui potevano essere ospitati comodamente tutte le volte che lo avessero desiderato con tutto il loro seguito e non rientra dunque nelle opere di carità⁸¹.

Fin qui si è visto che la carità cristiana badava al nutrimento dei miseri, alla loro cura quando erano ammalati, offriva rifugio a chi ne aveva bisogno, soprattutto se si trattava di pellegrini. Ma a testimonianza dell'acutezza della Chiesa che sapeva condividere la reale situazione dei bisognosi e dunque era in grado di rilevare le vere necessità, vi è tutta una serie di iniziative che i pontefici mettevano in atto per procurare un elemento che era di primaria importanza, e cioè l'acqua. Si cercava di farne giungere una quantità abbondante nelle adiacenze di quei luoghi dove i poveri si ritrovavano in maggior numero. Essi potevano così utilizzarla per dissetarsi, come pure per la necessaria salutare pulizia del corpo. Poco più sopra si è ricordato il «*lusma*», cioè il bagno di cui beneficiavano gli assistiti della diaconia. Per procurare l'acqua si provvide alla costruzione oppure al restauro dei canali e delle relative infrastrutture in modo che essa potesse raggiungere il luogo di destinazione in abbondanza e senza sprechi ed essere utilizzata con beneficio da poveri e pellegrini.

Anche in questo caso si distinse papa Adriano I, già più volte ricordato per la sua efficace attività caritativa. Restaurò del tutto l'acquedotto «sabbatino» che era stato reso inutilizzabile una ventina d'anni prima, nel 756, probabilmente durante l'assedio di Roma compiuto da Astolfo, re dei Longobardi⁸². Questo acquedotto alimentava una fontana situata proprio nell'atrio della chiesa di S. Pietro e, contemporaneamente, anche il già menzionato «*balneum*» posto vicino alla stessa basilica, dove i «*pauperes Christi*» erano soliti lavarsi quando venivano a ricevere l'annuale elemosina pasquale⁸³.

⁷⁹ LP II, 84, n. 15.

⁸⁰ LP II, 81,1-3.

⁸¹ «*In aeclesia genitricis Dei et domini nostri Iesu Christi qui vocatur Cosmidi fecit hospitium largum ac spaciosum satisque praecipuum, ad opus atque utilitatem pontificum, ubi quotiens oportunum fuerit, cum omnibus qui eis famulantur, amplissime hospitentur*» (LP II, 154,11-13).

⁸² LP I, 519, n. 64.

⁸³ LP I, 503,23-27.

Papa Leone III costruì due «bagni» entrambi nelle immediate vicinanze di S. Pietro e ne viene anche lodata la «magnifica» esecuzione⁸⁴. Dei due, uno si dice essere stato fatto appositamente «*pro subsidiis Christi pauperum atque peregrinorum*».

Anche papa Niccolò I che, «provando profonda compassione per le necessità e le miserie dei bisognosi, vi provvedeva celermente e con lungimiranza»⁸⁵, si prodigò a restaurare l'acquedotto che portava l'acqua a S. Pietro. Probabilmente si tratta ancora dell'acquedotto «sabbatino» poco fa ricordato. Infatti nel portico della basilica vaticana solitamente era ammassata una notevole quantità di gente che, colpita da ogni sorta di disgrazia, giungeva da ogni dove per poter ricevere il beneficio di qualche miracolo. Ma poiché tutta questa folla era spesso impossibilitata a portarsi alla riva del Tevere per bere o per lavarsi, la sua vista mosse a compassione papa Niccolò che decise il restauro dell'acquedotto ormai in rovina. Il restauro - racconta il biografo - riuscì meglio di quanto non si potesse sperare; della fontana potevano servirsi non solo i miseri, ma anche tutti coloro che giungevano alla tomba dell'Apostolo.

Mariano d'Alatri ci ragguaglia sull'esistenza di un'altra grande fontana posta, questa volta, nei pressi della basilica Lateranense⁸⁶. Egli fa sapere che essa era «comunemente detta «*lacus*» poiché serviva come pubblico abbeveratoio», ma non dice nulla della sua datazione. La prima menzione che il LP fa del «*lacus*» appare nella vita di papa Callisto II (1118-1119)⁸⁷: ma qui siamo ormai all'inizio dell'XI secolo.

⁸⁴ LP II, 27,31-28,4.

⁸⁵ «*Omniū namque insignis idem atque preclarus pontifex pietate magistra miserias ac necessitates previdens, cunctis clementer compatiendo celeri subveniebat egenis intuitu, et imitationem domini nostri Iesu Christi, qui ad redimendus humanum genus e sublimi descendit polo ad infima, labores substinebat ingentes. Claudorum quapropter atque cecorum, necnon et diversis penis affectorum in porticu beati Petri apostoli iacentium ad horam Tiberini fluminis ad situm auferendum non posse gressus conspiciens tendere, ac diversarum gentium quae undique pro sceleribus apostolica limina propriis expetebant utilitatem divinitus attendens, iussit, minime corpori suo parcens, formam aquaeductum, qui multis a temporibus ruerat et ad beatum Petrum apostolum ob hoc aqua non ducebatur, in meliorem quam fuerat, certamine quamplurimo, revocari statum; ita ut non solum hominibus profuerit debilibus, sed etiam omnibus aecclesiam beati Petri principis apostolorum adeuntibus precipuum opus extiterit, sicuti in hactenus ad decorem Leonianae urbis luculenter conspicitur ac habetur*» (LP II, 163, 30-164,7).

⁸⁶ MARIANO D'ALATRI, *Il Medio Evo*, 130.

⁸⁷ LP II, 323,19.

Le «scholae»

Più volte si è fatto cenno al gran numero di persone che dalle più diverse regioni pervenivano alla tomba di Pietro. Una volta giunte a Roma, queste avevano un insieme di urgenze cui occorreva trovare risposta, come, per esempio, avere un tetto sotto il quale trovare rifugio e ospitalità, cose queste tanto più importanti se si trattava di pellegrini che provenivano da terre straniere. Come risposta a tale bisogno, fin dal secolo VIII, si documenta a Roma la presenza di «*scholae*» straniere il cui scopo principale era proprio «quello di assicurare l'ospitalità ai pellegrini della propria nazione»⁸⁸.

Argomentando sulle «*scholae*» romane, Mariano d'Alatri cita, anche in questo caso come unica fonte, il LP, ricordando, solo in bibliografia, pochi altri studi monografici, tutti comunque molto vecchi, la maggior parte risalente addirittura alla fine del secolo scorso⁸⁹.

La prima prova dell'esistenza delle «*scholae*» si ha nella narrazione del ritorno a Roma di papa Leone III da Paderborn dove si era incontrato con Carlo Magno⁹⁰. Il LP descrive il numeroso concorso di popolo che festante corse incontro al pontefice. Tra le diverse classi della società romana presenti in quella circostanza vi erano anche le «*scholae*». Ne sono elencate quattro: quella «*Francorum*», quella «*Frisonorum*», la «*Saxorum*» e la «*Langobardorum*». Queste quattro colonie di stranieri in Roma, alle quali se ne aggiungeranno ben presto altre, tanto nel Borgo presso la basilica Vaticana quanto in città, avevano il loro quartiere nelle vicinanze del Vaticano ed erano organizzate in corporazioni. All'interno di esse, «oltre ai chierici e ai pellegrini di passaggio, fissavano la loro dimora migliaia di uomini accorsi da ogni parte della Cristianità per porsi sotto la protezione di S. Pietro e, nello stesso tempo, vegliare alla difesa del suo sepolcro e del suo successore»⁹¹. Si verificava che le «*scholae*» erano delle vere colonie in cui clero e pellegrini non costituivano sempre la parte numericamente più cospicua delle persone. Le «*scholae*» si trovavano così a svolgere una vera e propria difesa militare delle sante vestigia custodite sul colle Vaticano: così in effetti avvenne nell'846 durante l'invasione della campagna romana compiuta dai Saraceni cui si opposero le stesse «*scholae*», difendendo anche se vanamente la cittadella vaticana e la stessa città di Roma⁹².

⁸⁸ MARIANO D'ALATRI, *Il Medio Evo*, 134.

⁸⁹ *Ivi*, 185.

⁹⁰ LP II, 6, 17-24.

⁹¹ MARIANO D'ALATRI, *Il Medio Evo*, 135.

⁹² LP II, 36, n. 27.

Per quanto riguarda la data della loro fondazione, tutte e quattro le «*scholae*» risalgono quasi di certo all'VIII secolo e, molto probabilmente, quella fondata per prima è quella dei sassoni, come annota lo stesso Duchesne⁹³. Essa era ubicata tra il Tevere il Gianicolo, dove sorge l'attuale ospedale di S. Spirito che verrà detto «*in Saxia*» proprio dal nome dell'antica «*schola*».

Queste opere caritative erano costituite da una chiesa, da un ospizio e da un cimitero, affinché si potesse dare una degna sepoltura ai pellegrini che morivano in città, lontano dalla loro patria. Responsabili erano sempre dei sacerdoti e dei chierici («*scholenses*»), solitamente nel numero di dodici, che avevano anche il compito di guidare i «romei» nelle loro visite alle basiliche romane.

La «*schola*» dei Sassoni e quella dei Frisoni avevano le chiese dedicate rispettivamente a S. Maria Madre di Dio e a S. Michele («in Borgo» o «in Sassia»); quella dei Longobardi era invece dedicata a S. Giustino e fu distrutta nel secolo XVI⁹⁴; quella dei Franchi a S. Salvatore, detta successivamente «in Macello». Quest'ultima «*schola*» fu fondata, con ogni probabilità, da Carlo Magno nel 796; essa occupava un'area molto vasta, dall'odierna torre di piazza Cavalleggeri fin verso la sacrestia di S. Pietro, poiché aveva il proprio cimitero nel circo neroniano, cimitero ancora esistente al «Campo Santo Teutonico».

Altre nazioni fondarono proprie «*scholae*» a Roma per permettere che i connazionali trovassero lì, oltre all'ospitalità, anche un angolo di patria, ma questo avvenne in un tempo successivo⁹⁵.

Conclusioni

Alla fine del nostro lavoro rimane la sorpresa di constatare come la carità sia stata capace di dare origine a forme organizzative e ad istituzioni così diverse, malgrado la brevità del periodo storico considerato, adattandosi alle diverse situazioni concrete cui doveva rispondere. Ciò può essere stato reso possibile solo se gli attori dell'opera caritativa erano continuamente educati ad avere un'attenzione appassionata ai bisogni reali della gente che dovevano servire, bisogni sempre nuovi nell'evolversi dei tempi e delle situazioni e sempre diversi da quanto si preventiva astrattamente.

⁹³ *Ivi.*

⁹⁴ *Ivi.*

⁹⁵ MARIANO D'ALATRI, *Il Medio Evo*, 134.

La conclusione del II millennio dell'era cristiana, celebrata con il Grande Giubileo, esige una «nuova primavera di carità verso i poveri e gli indifesi»⁹⁶. si propongono iniziative che tocchino le strutture che reggono i rapporti economici, come ad esempio la riduzione del debito estero dei paesi poveri per rilanciare lo sviluppo dei popoli. La stessa bolla d'indizione, *Incarnationis Mysterium*, ricorda che «Un segno della misericordia di Dio, oggi particolarmente necessario, è quello della carità che apre gli occhi ai bisogni di quanti vivono nella povertà e nell'emarginazione»... «Non deve essere ulteriormente dilazionato il tempo in cui anche il povero Lazzaro potrà sedersi accanto al ricco per dividerne lo stesso banchetto e non essere più costretto a nutrirsi con quanto cade dalla nostra mensa (cf. Lc 16,19-31)».

Si stabilisce anche che l'accoglienza dei poveri costituisce la strada maestra verso la Porta Santa del Duemila⁹⁷: e non semplicemente come metafora, ma anche come serio progetto perché proprio i poveri possano partecipare al Giubileo e venire a Roma, pellegrini tra i pellegrini. Fino a suggerire che bisogna «fare in modo che Roma diventi sempre più in ogni suo angolo, una città a misura di carità».⁹⁸ Evidentemente, se le parole non vogliono restare semplicemente degli slogan, occorre chiedersi seriamente il contenuto del termine «carità». Per esempio prendere in seria considerazione il fatto che il «*Vangelo della Carità*» resterebbe decurtato se si dimenticasse che i poveri hanno diritto alla «*Carità del Vangelo*», certamente nel senso soggettivo (la carità contenuta nel Vangelo), come nel senso oggettivo (la carità che è il Vangelo stesso).

Il racconto di quanto è accaduto, in un momento poco conosciuto della storia, nella città di Roma, ci mostra come l'esercizio della carità verso i poveri come verso i pellegrini sia stato un interessante tentativo di realizzare lo sviluppo caritatevole del Vangelo e la forza evangelizzatrice della carità.

⁹⁶ C. SEPE, *Il Giubileo tempo di una nuova primavera di carità verso i poveri e gli indifesi*, in «*Tertium Millennium*» 3 (1999) n. 8, 3.

⁹⁷ ID., *L'accoglienza ai poveri: strada maestra verso la Porta Santa del Duemila*, in «*Tertium Millennium*» 3 (1999) n. 4, 3

⁹⁸ Ivi.

Hermann Ramanantoanina ocd

«Restituire i più poveri alla Chiesa e la Chiesa ai più poveri»

L'opera di padre Joseph Wrésinski

La sua famiglia

Padre Joseph Wrésinski¹ vide la luce il 12 febbraio 1917, ad Angers (Francia) da genitori immigrati in quel paese in tempi assai difficili. Sua madre, Lucrezia Sellas, era spagnola, mentre il padre, Wladyslaw, era polacco ma con passaporto tedesco: quando era emigrato in Occidente come migliaia di suoi compatrioti, Poznan, sua città natale, era annessa alla Prussia. A Madrid egli aveva incontrato sua moglie, di professione maestra. Successivamente i Wrésinski ed il loro primogenito, Louis, si erano trasferiti in Francia.

Allo scoppio della Prima Guerra mondiale nel 1914, mentre i francesi partivano per il fronte, la famiglia Wrésinski, a causa di quel passaporto tedesco, venne rinchiusa nell'antico grande seminario di Angers, adibito a centro di internamento. Qui, il loro secondogenito morì di polmonite e la signora Wrésinski diede alla luce il terzo figlio Joseph. Alla fine del conflitto mondiale, i Wrésinski trovarono rifugio in una ex fucina di rue Saint-Jacques in un quartiere popolare, all'estrema periferia di Angers, dove nascono Antoinette e Martin.

¹ Fonte principale di questo contributo è l'opera di J. WRÉSINSKI, *Testimone dei più poveri di tutti i tempi*, Quart Monde, Paris 1996; cf. G. MUCCI, Joseph Wrésinski. *Un costruttore sociale*, in «La Civiltà Cattolica» 147 (1996) I, 436-445. Una descrizione più dettagliata ed integrale della sua vita si può vedere in A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, Science et Service Quart Monde, Paris 1989.

Il signor Wrésinski ha un diploma polacco di ingegnere meccanico, ma esso non apre nessuna porta a questo immigrato, sempre sospettato di essere tedesco. Egli è così costretto, per mantenere i suoi familiari, ad allontanarsi da Angers alla ricerca qualche lavoro. Il suo solo sogno però è di tornare nel paese natale. Quando ciò si realizzerà, sarà la moglie a non voler avventurarsi in Polonia con i figli, non osando abbandonare la fragile sicurezza acquisita. Ben presto alla donna non le giungeranno più notizie del marito e la famiglia non si riunirà più.

La signora Wrésinski resta sola con i suoi quattro bambini. Veramente sola, senza parenti né amici su cui fare affidamento. Lavora come donna di servizio qua e là. Tanto vale dire che non guadagnerà mai abbastanza per trasferirsi e che i suoi figli dovranno darsi da fare non solo per la sopravvivenza della famiglia ma soprattutto per la sua dignità. Lei, per esempio, si difendeva da sola contro le intrusioni delle dame della parrocchia che, nel nome della beneficenza, pensavano di dover dirigere la sua vita: «Signora, vostro figlio [Joseph] sarebbe educato meglio in un *Orphelins d'Auteuil* [un orfanotrofio]»². In modo energico ella rifiutava il trasferimento del figlio: «i miei figli non sono orfani».

Lotta per la sopravvivenza e per la propria dignità³

Quando Joseph non ha ancora cinque anni fa pascolare la capra della famiglia lungo le strade. Al mattino di buon ora, serve la messa presso le suore del Buon Pastore, in cambio della colazione e di 40 soldi alla settimana. Ogni mezzogiorno vi ritorna per chiedere un piatto di minestra o di purea di piselli come pasto quotidiano. Fa la spesa per la macellaia, che lo paga con qualche pezzo di carne da riportare nel caso sua madre non la giudichi abbastanza tenera: così la signora Wrésinski insegnava ai suoi bambini, che ne avevano spesso vergogna, a reclamare ciò di cui avevano diritto.

Di sera e nei giorni di vacanza, madre e figli confezionano a domicilio sacchetti di carta per sigarette, consegnati poi alla fabbrica locale.

A scuola, i ragazzi Wrésinski sono soprannominati i «Kiki»⁴, per schernire il loro nome impronunciabile. La loro mamma si è però sempre mostrata inflessibile su un punto: il rispetto della dignità. Infatti a scuola

² A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 24.

³ Père J. WRÉSINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise*. Entretiens avec Gilles Anouil, Centurion, Paris 1983, 9-12.

⁴ ID., *Testimone dei più poveri*, 15.

e per le strade del quartiere, Joseph non esita a fare a pugni per farsi rispettare. Oppure corre in aiuto dei più deboli. Ci mette tanta energia che una volta si fa buttare fuori di classe per aver difeso uno scolaro contro un altro, ben più forte: combattimento di cui, anni dopo, dirà che rappresentò una svolta nella sua vita.

Viene il momento del diploma di scuola elementare. Presentare un «Kiki» a questo esame allora prestigioso? Per l'insegnante è fuori discussione! E non se ne parla neppure di cedere per la signora Wrésinski; non ha nulla da dare ai suoi figli, ma si batte perché ognuno di loro abbia un mestiere. Perciò osa iscrivere personalmente Joseph come privatista. E il ragazzo supera l'esame!⁵.

Protagonista contro l'ingiustizia

Come la maggior parte dei bambini degli anni '30 che vengono mandati a lavorare già terminate le elementari, anche Joseph va a bottega presso un pasticcere che ha appena aperto il negozio nella sua strada. Dopo due anni, lascia Angers e, si trasferisce a Nantes, la grande città portuale sull'estuario della Loira, dove vede intorno a sé l'ingiustizia e non può accettarla. Frequentando la Gioventù Comunista, capisce che è necessario prepararsi per lottare. Però, un giorno, trascinato da un compagno ad una riunione della Gioventù Operaia Cristiana (JOC)⁶, viene subito incaricato di farne il resoconto, poi si vede affidate crescenti responsabilità. Se ne stupisce perché non ne ha mai fatti prima di allora, e questo modo di fidarsi dell'ultimo arrivato gli rimarrà per sempre impresso nella memoria.

Diviene militante dell'organizzazione. Fu la JOC che lo condusse a scoprire le sue radici, il suo cammino, il suo orizzonte, e a dare senso e contenuto al suo rifiuto dell'ingiustizia. Nella JOC riscoprì Dio e la preghiera e comprese definitivamente la missione della Chiesa. Poi, con l'aiuto di un assistente spirituale, comprese e volle per sé il sacerdozio⁷. Una volontà di farsi prete per «*ridare i poveri alla Chiesa e la Chiesa ai poveri*»

⁵ A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 29; cf. J. WRÉSINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise*, 12-13.

⁶ La JOC, movimento fondato in Belgio (1925), si era sviluppata velocemente in Francia, stimolando contemporaneamente altri movimenti di giovani, agricoltori, studenti. Il metodo di formazione, che segnerà intere generazioni di uomini e di donne in tutto il mondo, si può riassumere in tre parole: *vedere, giudicare, agire*.

⁷ G. MUCCI, *Joseph Wrésinski. Un costruttore sociale*, 438.

- dirà più tardi. Anche perché i genitori di una religiosa del Buon Pastore di Angers gli pagheranno gli studi.

Sacerdote per Gesù Cristo e per i poveri

A diciannove anni, Joseph ricomincia da zero. Contrariamente all'usanza, non si preparerà al sacerdozio nella regione in cui abita, ma nel grande seminario di Soissons, nel nord della Francia. Fu una dura formazione. Prima di studiare la filosofia e la teologia, deve imparare il latino e completare il suo bagaglio culturale. Non solo, tutto ciò lo fa in compagnia di allievi ben più giovani di lui, sapendo poi che il servizio militare interromperà presto i suoi studi⁸.

Infatti, nell'ottobre del 1937, entra nell'esercito, dove si trova ancora agli inizi della Seconda Guerra mondiale. Al fronte, fatto prigioniero dai tedeschi, fugge e rientra (a piedi) in seminario. Poi affronta la filosofia e la teologia senza aver finito il liceo; con un'eccezionale fame di imparare con tutti i mezzi: libri segnati a matita; tempo libero trasformato in tirocinio di lavoro in officina o in miniera, di preferenza con i più disprezzati; taccuini dove registra i fatti principali della giornata. Così aperto a nuovi incontri, si fa coinvolgere dalla gente, dagli avvenimenti, da Dio: questo è il suo modo di imparare a guardare il mondo come vedremo in seguito. Lo condividerà un giorno con tutti coloro che verranno ad unirsi a lui.

Venne ordinato sacerdote il 29 giugno 1946 nella cattedrale di Soissons. Sceglie per motto di ordinazione una frase che, sulle rive del lago di Tiberiade, fu rivolta da Gesù a Pietro: «Va al largo e getta le reti» (Lc 5,4).

Per dieci anni l'abate Joseph Wrésinski servirà la Chiesa nella regione dell'Aisne. Poi, nominato cappellano a Tergnier, una cittadina operaia, crea un gruppo JOC. Qui esiste un quartiere di ferrovieri, ma l'abbé Joseph si preoccupa sempre più dei lavoratori più poveri, non considerati negli scioperi nazionali in quanto essi e le loro famiglie non sembrano esistere per nessuno. Invece è convinzione del nostro padre Joseph che non è possibile andare in fondo nel cammino di incontro con gli uomini senza raggiungere i più abbandonati.

Poi, proprio in quegli anni, alcuni preti della *Mission de France*, di recente fondazione, si preparano a vivere nei quartieri poveri delle grandi città. Padre Wrésinski andò con loro ma dopo un anno è costretto a riti-

⁸ Per questo periodo assai significativo della sua vita rimandiamo a A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 47-50.

rarsi: colpito da tubercolosi, si cura in un sanatorio facendo l'inserviente. Qui verrà a sapere la morte della sua cara mamma da lui tanto amata come solo un bambino della miseria può amare sua madre, senza aver le parole per dirglielo. Si fece portare su una barella per assistere al funerale⁹. Siamo nel 1949.

Nel 1950, in occasione dell'Anno Santo, ancora convalescente, parte per l'Italia. Ma questo pellegrino, padre Joseph, giunto a Roma si aggira per le baraccopoli romane e nei tuguri della città vecchia. Per molti mesi cercherà di conoscere i loro abitanti, di capire la loro vita, di condividere le loro gioie e le loro pene. Questa ricerca lo porta fino alle saline della Sicilia. Poi va anche ad Assisi dove è affascinato dal cielo «fatto per la preghiera». Da questo momento, in qualsiasi posto del mondo in cui si recherà, vorrà vedere i luoghi nascosti della miseria umana ed i grandi centri della preghiera degli uomini.

Ritornato in Francia, ecco Joseph Wrésinski nominato parroco di campagna, a Dhuizel. Ed è la scoperta del mondo contadino dove regna la calma e dove si agisce con calma. In questo comune dell'Aisne, la vita sociale è particolare. Ci sono proprietari le cui terre, ereditate dagli avi, si estendono a perdita d'occhio e ci sono anche operai agricoli, lavoratori stagionali dalla vita precaria, come i loro padri, e spesso immigrati. E la chiesa? Tutta impolverata e frequentata solo da due famiglie.

Ben lontano dal consolidare la propria salute all'aria pura, il parroco non smette di lavorare. Poco a poco riesce a convincere dei giovani di tre villaggi a lavorare all'opera di rinnovamento dell'edificio. Invita il suo fratello maggiore, scultore di legno, a venire a restaurare un'antica statua. E così la chiesa ritrova la sua bellezza originaria e la parrocchia la sua vitalità.

Il suo ritorno verso l'infelicità

Il vescovo di Soissons, monsignor Douillard, ha conosciuto Joseph bambino ad Angers quando era parroco della signora Wrésinski. Sa quindi che a Dhuizel vi è un uomo ossessionato dalla ricerca dei più esclusi. Pensa dunque a lui, naturalmente, venendo a sapere che è richiesto un prete per dei senz'altro raggruppati in un campo della periferia di Parigi, campo aperto dal governo dopo l'appello lanciato dall'abbé Pierre nell'inverno del 1954. Il vescovo propone a padre Joseph di andare a verifi-

⁹ Cf. A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 64.

care la proposta, lasciandolo libero di decidere e assicurandolo che avrebbe sempre mantenuto il suo posto in diocesi.

Siamo nel 1956: avvenire? liberazione? A est di Parigi, queste parole non significano nulla per gli abitanti del campo di Noisy-le-Grand. All'estrema periferia di questo comune, là dove la strada, l'elettricità e l'acqua si fermano, e inizia l'inferno. Joseph Wrésinski vi entra per la prima volta il 14 luglio 1956, festa nazionale in Francia.

Duecento cinquantadue famiglie sono parcheggiate sull'area di un'ex discarica, ai bordi di una palude, in baracche di fibrocemento. Cinque fontane per duemila persone. Una miseria inimmaginabile, tanto che quest'uomo di trentanove anni, pur avendo già visto molte cose nella sua vita, può a malapena credere ai propri occhi.

Qui egli riconosce i suoi: questi uomini, queste donne e questi bambini appartengono tutti alla sua stessa famiglia, sono il suo popolo. Dirà più tardi: «*in queste donne ritrovavo mia madre; e questi bambini erano i miei fratelli e le mie sorelle*»¹⁰. In quel giorno egli ha trovato anche il popolo: «*è un popolo, il popolo della miseria. Sono riuniti non a causa di un progetto, di una felicità, ma in ragione della loro sofferenza. Essa li raduna, li schiaccia e li umilia*»¹¹.

Quando nel novembre '56 gli abitanti del campo lo vedono stabilirsi tra loro, è così malvisto che alcuni protestano perché un sacerdote non dovrebbe abitare lì. E un dirigente dell'opera sociale scriveva: «questo campo non è un luogo dove dovrebbe abitare un prete, c'è troppa violenza e decadenza...»¹². Anche per loro l'incontro sarà sconvolgente. Sono incuriositi da questo prete senza soldi, che abita, come loro, in una baracca glaciale in inverno e torrida in estate: non distribuisce elemosine, non cerca di farli aderire alla sua religione e dunque, che cosa viene a fare tra loro? Infatti, padre Joseph, in mezzo a queste famiglie nella miseria, non ha niente da offrire loro, al punto che esse rideranno di questo prete povero come loro e che non sa approfittare del suo stato di vita.

Anzi, se essi conoscessero la promessa che si è fatta in quel 14 luglio così decisivo, gli riderebbero in faccia! Eccola quella promessa: «*fare salire i gradini dell'Eliseo, dell'ONU e del Vaticano a queste famiglie tanto povere e umiliate, perché siano presenti là dove gli uomini decidono il futuro*». Come molti sogni veramente pazzi, però tutto ciò si realizzerà.

Egli, senza sosta, è vicino alle famiglie, nelle loro disgrazie, nelle pene, nelle angosce, nella vergogna, persino a volte nella violenza. Come

¹⁰ *Ivi*, 77.

¹¹ J. WRÉSINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise*, 149.

¹² Cit. in A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 83.

unica ricchezza, possiede l'esperienza di bambino cresciuto nella miseria ed il ricordo del coraggio di sua madre. Infatti i genitori, che ascolta come nessuno li aveva mai ascoltati, gli rivelano il loro desiderio più remoto: essere riconosciuti come buoni padri e buone madri. E lui li convincerà poco a poco di una cosa incredibile, cioè della loro capacità di migliorare loro stessi la sorte dei propri figli!

Il fatto che gli abitanti possano trovare in se stessi le forze necessarie, che possano riunirsi intorno ad un progetto e portarlo a termine costituisce un linguaggio radicalmente nuovo. Tanto nuovo da far paura a qualcuno. Quando si è persa ogni speranza, a che scopo buttarsi in qualche nuova impresa e perché cambiare le proprie abitudini? E quando non è mai stato possibile vivere se non giorno per giorno, le umilianti distribuzioni gratuite di abiti, minestre, latte non sono forse più sicure delle idee di questo prete? È proprio la mancanza di fede in sé e negli altri a costituire l'inferno della miseria.

La strada dell'unità per uscire dalla miseria

Per questo bisogna unirsi contro la miseria. Nel 1957, fonda un'associazione con le famiglie con cui condivide la vita nel campo. È significativo il nome scelto per tale associazione: *Gruppo d'azione, di cultura e di rialloggio degli abitanti dei dintorni di Parigi provenienti dalle province*. Ma come succede spesso, le vittorie dei deboli sono sempre fragili; la loro prima associazione viene rifiutata dalle autorità, poiché alcuni dei suoi responsabili sono stati in prigione. Rinunciare? Assolutamente no.

Alcuni amici di padre Joseph accettano di sostenere l'associazione, a cui uno di loro desidera dare il nome *Aide à toute détresse* [= ATD, «Aiuto ad ogni miseria»]. Questa diventerà il «Movimento internazionale ATD Quarto Mondo»¹³.

È giunto il momento in cui viene abolita questa specie di schiavitù della distribuzione gratuita di cibo e di abiti. Basta minestra popolare! Essa viene sostituita da un asilo nido. Da giovane, Joseph aveva imparato

¹³ È interessante ricordare l'origine di questo termine, *Quarto Mondo*: Un giorno in cui la curiosità lo portò a frugare nel settore dei libri antichi di una libreria parigina, padre Joseph scoprì un'opera a quel tempo caduta nell'oblio: *Les cahiers du Quatrième ordre* scritto nel 1789 da Dufourny de Villiers. Egli nota come al Quarto ordine, «quello dei poveri braccianti, degli infermi, degli indigenti, il santo ordine degli sfortunati», non venne riconosciuto diritto di cittadinanza nella rivoluzione francese. Prendendo spunto da questo Quarto ordine padre Joseph inventò Quarto Mondo, facendo uscire dall'oblio questi *Quaderni* del 1789.

to da sua madre che l'istruzione è la chiave per uscire dalla miseria. Basta distribuzione di vestiti! Al loro posto, si organizzano vendite di oggetti ed abiti usati. Di più, numerosi abitanti si impegneranno a ricostruire l'asilo nido dopo un incendio, appiccato volontariamente da alcuni di loro prigionieri della paura del cambiamento.

Ma essi non sono i soli a temere questo «diavolo»! Fuori dal campo, quasi nessuno capisce questo abate sconosciuto che si batte perché i bambini vadano alla scuola di quartiere, che reclama alloggi decenti, che sostiene le famiglie disperate per il fatto di essere state private dei propri figli e che difende il loro onore e contemporaneamente i loro diritti.

Il solo diritto che gli viene concesso è quello di costruire una cappella nel campo. Ma non viene capito quando, attraverso alcuni amici, richiede delle vetrate¹⁴ ad uno dei maggiori artisti francesi, Jean Bazaine. Di fatto, egli conosce per averla provata personalmente la sete di bellezza di quanti sono condannati dalla miseria a vivere nello squallore.

Una chiamata dalla miseria

Se da solo ha cominciato a scuotere le famiglie del campo, padre Joseph rifiuta ostinatamente di lasciarle sole con lui a battersi per i loro diritti. Cerca quindi di conquistare alla causa dei più abbandonati uomini e donne di ogni orizzonte sociale, culturale, ideologico. Accoglie al campo di Noisy-le-Grand i suoi amici e gli amici degli amici, convinto che nessuno possa restare insensibile di fronte a tanta sofferenza e umiliazione. Li incarica di seguire le procedure burocratiche, di curare un dossier, di organizzare una riunione, di garantire un trasporto; attraverso queste azioni concrete li induce a superare il livello della buona volontà di soccorrere gli infelici. In tal modo, alcuni cominciano ad impegnarsi nella lotta contro la miseria, impegno che continueranno per tutta la vita¹⁵.

Questi primi amici, questi alleati, accettano di comprometersi con i più esclusi, di solidarizzare con le famiglie più emarginate, dovunque vi-

¹⁴ A distanza di più di trent'anni queste vetrate, rimaste intatte, ornano ancora la cappella dell'ex campo dei senzatetto, divenuto nel 1972, grazie alla tenacia di padre Joseph, un centro di promozione familiare e sociale.

¹⁵ Come, ad esempio, la presidente di ATD Quarto Mondo, la signora Geneviève de Gaulle-Anthonioz. Fin dalla prima volta in cui venne nel campo, riconobbe nell'umiliazione di queste famiglie quella da lei vissuta con i deportati nel campo di concentramento di Ravensbrück. E ciò le fu insopportabile; cf. J. WRÉSINSKI, *Testimone dei più poveri*, 31.

vano, nel loro ambiente familiare, professionale, associativo, sindacale, politico, religioso...

I primi anni del campo di Noisy-le-Grand sono anche il tempo dei campi di lavoro estivi per tutta una generazione di giovani europei. Mentre alcuni restaurano monumenti, altri prestano servizio nei luoghi di povertà. Tra tutti coloro che giungono al campo, alcuni vi restano in nome della giustizia, della fratellanza, della pace e di Dio. È proprio da loro che, nel 1960, nascerà il Volontariato internazionale dell'ATD Quarto Mondo.

Giorno dopo giorno, padre Joseph ha il tempo di parlare a tutti questi giovani. Li invita a fare trasformazioni inimmaginabili. Confida loro che non basta ascoltare le famiglie, ma che occorre *imparare da loro*. Ricordiamo che «imparare dai poveri» è una delle divise particolari dell'ATD. Padre Joseph, sulla scia di san Vincenzo de' Paoli, osa perfino dire: «i poveri non sono soltanto dei maestri da servire ma essi sono dei maestri di pensiero che ci istruiscono. Noi pretendiamo di amare i poveri, ma da essi non vogliamo imparare a ricevere (...) non vogliamo che l'altro sia più grande di noi»¹⁶.

Egli condivide con questi giovani la sua personale convinzione: *amare significa che l'altro sia più grande di se stessi e quindi voler ricevere da lui*¹⁷. Poi, li porta a scoprire che si può raggiungere l'intera umanità solo ponendo i più poveri al centro della propria vita, cominciando da questo povero che è davanti a me, qui ed ora. Quanto continua ad imparare dalle famiglie lo trasmette loro. I volontari imparano a fare altrettanto. A loro volta infatti, ogni giorno prendono nota di quanto hanno visto e sentito, cominciando in tal modo senza saperlo a scrivere la storia delle famiglie più povere dei nostri tempi. Da oltre trent'anni, queste registrazioni quotidiane non sono mai cessate¹⁸. Così saranno costituiti «*les archives*»¹⁹ del Movimento ATD Quarto Mondo, un luogo di raccolta delle preziose briciole di storie dei più poveri, grazie a cui delle monografie e

¹⁶ A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 98 ; cf. A. BEGASSE DE DHAEM, *L'Utopia realizzata dai più poveri*, in «Cristiani nel mondo», n. 3-4, 1998, 20; ID., *I Poveri, Maestri di umanità, Il Movimento internazionale «ATD Quarto Mondo»*, in «Aggiornamenti sociali» 49 (1998) 691-704, qui 697.

¹⁷ Sarebbe interessante rileggere qui J. WRÉSINSKI, *Vivre l'Evangile dans la famille*, Quart Monde, Baillet-Paris 1993, 22-27.

¹⁸ Cf. A. BEGASSE DE DHAEM, *I Poveri, Maestri di umanità, Il Movimento internazionale «ATD Quarto Mondo»*, 695; J. WRÉSINSKI, *Echec à la misère*. Conf. faite à la Sorbonne le 1° juin 1983, Quart Monde, Baillet-Paris 1996, 53.

¹⁹ A. BEGASSE DE DHAEM, *Padre Joseph Wrésinski cammino d'unità per tutti gli uomini*. Conferenza per le Acli, Triuggio, 13-14 dicembre 1997, 9.

delle genealogie di famiglie molto povere saranno scritte e trasmesse al mondo.

Così con le famiglie del campo ed i volontari, padre Joseph continua ad aprire nuovi percorsi di conoscenza. Fonda già le basi di una politica di lotta globale contro la povertà, di cui, nel 1987, farà riconoscere la necessità al Consiglio Economico e Sociale francese e a molte altre istituzioni nazionali e internazionali.

Costringere la società ad assumersi le proprie responsabilità

Una sera, una madre sola con cinque figli capita nel mezzo degli *igloo* di Noisy-le-Grand; vedendo il viso di questa donna, padre Joseph capisce la sua disperazione. E si chiede cosa avrebbe fatto sua madre in una simile situazione. Sarebbe andata in comune con i suoi figli e avrebbe occupato i luoghi fino ad ottenere un alloggio! Quella sera è nata in lui l'idea di costringere la società ad accogliere i più poveri e quindi ad assumersi sempre le proprie responsabilità. Essa ispirerà tutta la sua azione. In più, ciò lo costringe a far conoscere queste famiglie ignorate o misconosciute e nello stesso tempo a cercare di sapere come esse sono considerate nel mondo.

Egli osa perfino convocare dei ricercatori e delle persone di azione a una serie di simposi che si tengono alla sede dell'UNESCO, a Parigi nel 1961 e nel 1964. Così che i più poveri fanno ormai appello all'intelligenza e alla scienza dei ricercatori; gli scienziati sono invitati a fare appello all'intelligenza e alla scienza dei poveri. Gli uni e gli altri devono imparare reciprocamente i diversi saperi. Bisogna sottolineare che questa volontà di dialogo tra il mondo della miseria e quello degli intellettuali costituisce una delle peculiarità del Movimento e ne segna da allora tutte le tappe del suo pensiero e della sua azione. Padre Joseph insieme ai suoi volontari, riuniti in assise a Schönried, in Svizzera, definiscono insieme la fonte del loro impegno e redigono le opzioni di base del Movimento: «Ogni uomo, chiunque sia, reca in sé un valore fondamentale inalienabile che rappresenta la sua dignità di uomo...»²⁰. In breve, riconoscere a qualsiasi essere umano la sua dignità, il suo diritto di vivere in famiglia e di partecipare alla liberazione dell'umanità nella sua globalità è un approfondimento necessario dei diritti umani che evidenzia la presenza dell'ATD Quarto Mondo in tutti i suoi lavori.

²⁰ Il testo si può leggere in J. WRÉSINSKI, *Testimone dei più poveri*, 61ss.

Nella miseria i diritti umani sono violati

Padre Joseph, nominato al Consiglio economico e sociale (CES)²¹ francese nel 1979, con la sua incredibile assiduità trascina i consiglieri a scoprire la situazione e le aspirazioni delle famiglie molto povere ed i loro diritti a vivere in famiglia, come tutti gli altri. Infatti nel 1985 i consiglieri prendono l'iniziativa di redigere un rapporto sulla grande povertà, affidandolo a padre Joseph. E lui coglie subito questa nuova opportunità di imparare da tutti e da ognuno; inanzitutto dalle famiglie del Quarto Mondo.

Come accoglierà il CES il rapporto *Grande povertà e precarietà economica e sociale*?²² La risoluzione viene votata con una maggioranza impressionante: nessuna opposizione! Così, questo Consiglio sancisce un riconoscimento ufficiale al messaggio universale di padre Joseph: «*la miseria è una violazione dei diritti dell'uomo*». Chiede al paese di porre fine a questa situazione, facendo della lotta contro la povertà una priorità nazionale garantita da una grande legge di carattere generale. Un vero e proprio evento.

Ma oltre al Movimento, oltre al *Rapporto Wrésinski* del CES, che fare ancora perché questo appello all'unità abbia sempre una risonanza pubblica? Inciderlo in un luogo pubblico. Padre Joseph sceglie per questo il Trocadéro, a Parigi.

Qui infatti nel 1948 le Nazioni Unite avevano proclamato la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*. In ricordo di questo evento, come ben sappiamo, lo spiazzo del Trocadéro è stato chiamato *Parvis des Libertés et des Droits de l'Homme* dal presidente della Repubblica francese François Mitterand. E proprio qui il 17 ottobre 1987 circa centomila persone partecipano al raduno internazionale dei difensori dei diritti dell'uomo, organizzato in occasione del trentesimo anniversario del Movimento ATD. Intorno e insieme ai primi difensori dei diritti dell'uomo (le famiglie più povere di tutto il mondo) si sono riuniti non solo dei semplici cittadini, ma anche le più svariate personalità internazionali. Sullo spiazzo del Trocadéro viene scoperta la lapide.²³ La voce di padre Joseph

²¹ Ha la stessa funzione del CNEL (Consiglio Nazionale Economia e Lavoro) in Italia.

²² *Grande pauvreté et précarité économique et sociale*. Rapport présenté au nom du Conseil Economique et Social par M. J. Wrésinski; in «Journal Officiel de la République Française», 28/02/87, pp.104.

²³ L'iscrizione, dettata da padre Joseph, recita così: «*Là où des hommes sont condamnés / à vivre dans la misère, / les Droits de l'Homme sont violés. / S'unir pour les faire respecter / est un devoir sacré*».

si alza ancora una volta (l'ultima) per affermare la sofferenza, il coraggio e la speranza di questo popolo di poverissima gente che attraversa i secoli e le frontiere, il suo popolo: «*rendo testimonianza a voi, milioni e milioni di bambini, donne e uomini, morti di miseria e di fame...*»²⁴.

I sogni realizzati: L'Eliseo²⁵, l'ONU e il Vaticano

In tutti i continenti, negli anni successivi, numerose personalità e associazione che hanno condiviso la testimonianza di padre Wrésinski, fanno del 17 ottobre l'occasione per affermare e per rinnovare pubblicamente il loro impegno comune contro la miseria. Nel 1992, con Perez de Cuellar, migliaia di essi lanciano un appello alle Nazioni Unite perché, in questa sede, quella data venga riconosciuto come *Giornata mondiale del rifiuto della miseria*. Il 22 dicembre 1992, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite adotta una risoluzione che sancisce il 17 ottobre come giornata internazionale da celebrare dal 1993 dalle Nazioni Unite e da tutti i paesi membri. In tal modo l'iniziativa di padre Joseph ottiene, con questo atto, una consacrazione universale.

Nel 1982 una delegazione di giovani dell'ATD Quarto Mondo, guidata da padre Joseph, si recò presso dal papa Giovanni Paolo II a Castelgandolfo; il padre fondatore rimase in disparte lasciando che fossero i giovani più poveri a conversare con il Pontefice. Poi, dopo la sua morte (il 14 febbraio 1988), fu la volta di una delegazione di famiglie del Quarto Mondo a recarsi a Castelgandolfo, nel 1989. Ancora, iniziando la Giornata Mondiale della Gioventù di Parigi (1997), Giovanni Paolo II ha voluto recarsi di persona a Trocadéro presso la «Lapide commemorativa» di padre Joseph. Infine per il Grande Giubileo del 2000, il pontefice ha voluto che il «Premio Internazionale della Pace Giovanni XXIII»²⁶ sia consegnato all'Organizzazione ATD Quarto Mondo soprattutto «*per il suo costante impegno evangelico nella lotta contro l'estrema povertà, per il suo attivo interesse nell'ambito dei diritti dell'uomo e per l'opera che svolge a fa-*

²⁴ Sono le *Strofe in onore del quarto mondo di ogni epoca*; cf. J. WRÉSINSKI, *Testimone dei più poveri*, 63-64.

²⁵ Già avverato con la presenza di padre Joseph all'interno del CES e i suoi vari incontri con gli alti responsabili del governo francese; cf. J. WRÉSINSKI, *Testimone dei più poveri*, 49-51.

²⁶ Il «Premio Internazionale della Pace Giovanni XXIII» è stato istituito il 10 maggio 1963, con il patrimonio costituito dall'ammontare del Premio Balzan per la Pace, attribuito allo stesso Pontefice nello stesso anno.

vore dei bambini»²⁷. Il premio è stato consegnato dal Santo Padre il 2 gennaio 2000, in occasione del giubileo dei bambini e di ragazzi.

È stata compiuta la grande promessa del lontano 1956.

Il suo sguardo

Padre Joseph diceva sempre (da quando era bambino): «per me la Chiesa, era la preghiera di mia madre, erano i suoi silenzi, la sua meditazione. Era anche il cappellano delle suore di Buon Pastore che centinaia di volte ripeteva: «*mio Dio, io vi amo, mio Dio, io vi amo...*». Era il parroco della parrocchia che rispettava veramente mia madre come non faceva nessun altro. Egli veniva a chiedergli l'obolo per la parrocchia e riceveva gli spiccioli che mia madre, per quanto povera fosse, gli tendeva»²⁸.

Questo prete e le suore del Buon Pastore formarono l'immagine che Joseph ebbe della Chiesa, serva dei piccoli che è inviata a tutela del loro diritto alla dignità umana, così come la fede della madre e la sua preghiera espresse con impeto tutto spagnolo, costituirono sempre per lui il segno della Chiesa universale²⁹. Infatti, venuto dalla miseria, come l'abbiamo visto, egli ha imparato a guardare il mondo e la Chiesa dal basso, e in seguito sarà condotto naturalmente, a costruire l'unità tra gli uomini, inanzitutto dal basso, ai piedi della scala sociale³⁰. Anzi, per lui, la Chiesa è proprio questa comunità che si mostra sempre sensibile alla sofferenza dell'altro; non perché essa ha pietà o cerca di darsi una buona coscienza, ma perché essa si riconosce in qualche modo «parente» con il sofferente³¹.

Il suo perdono

Nel 1956, nel Campo di Noisy Padre Joseph ha trovato delle famiglie accusate da tutti per la loro miseria. Di fatto, nel registro delle spiegazioni correnti dei motivi della miseria in Francia in quel tempo, c'erano: la

²⁷ Cf. «L'Osservatore Romano», 15 dicembre 1999.

²⁸ Cf. *Les pauvres sont l'Eglise*, 28.

²⁹ Cf. G. MUCCI, *Joseph Wrésinski. Un costruttore sociale*, 437-438; A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 27.

³⁰ A. DE VON VAN STEENWIJK, *Le Père Joseph, Un chemin d'unité pour les hommes*, Maison Joseph Wrésinski, Baillet-en-France 1992, 65.

³¹ Cf. J. WRÉSINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise*, 45.

malattia mentale, la deficienza caratteriale e la cattiva volontà³². Tutte queste giustificazioni, racconta l'abbé Wrésinski, furono contemporaneamente usate da queste famiglie. Da ciò l'inevitabile verdetto: «*questa gente è insopportabile, incorreggibile; con loro non ci sarà più niente da fare*»³³. Insomma, rimane in loro un sentimento schiacciante di essere colpevoli, di aver commesso degli sbagli che non saranno loro mai perdonati.

Ma nonostante ciò, Padre Wrésinski si accorgeva più di tutti che in tale situazione il perdono è una necessità per vivere. Egli si chiede: «chi più di queste famiglie ha bisogno di vivere in una buona intesa con i vicini?». Perché, di fatto, per poter sopravvivere con un minimo di sicurezza quotidiana, occorre poter perdonare e dimenticare³⁴.

Lo sguardo di questo sacerdote, carico di vita condivisa con i più poveri, arriva perfino a comprendere tutto l'amore contenuto in una mela deposta sul letto d'ospedale, con un gesto di affetto ineffabile tra i mille problemi di una famiglia poverissima, come se questa persona deponesse il regalo più prestigioso³⁵. Oppure l'importanza del gesto di un povero che vende un cartoncino di piselli per comprare un francobollo per una lettera di riconciliazione³⁶.

Nessuno ha mai parlato come padre Joseph di questo bisogno di riabilitazione, di perdono che abita in coloro che hanno raggiunto il fondo della miseria: «*una incredibile sofferenza vissuta come una colpa*»³⁷. E ci chiede se riusciremo a capire che il primo diritto da riconoscere per loro è quello del perdono?

Padre Wrésinski, uomo infaticabile di riconciliazione, non risparmia alcun tipo di perdono, perdono tra gli uomini e tra l'uomo e Dio. Racconta infatti: «nel momento di riconciliazione tra le famiglie, vedo sempre l'uno o l'altro ritardarsi per dirmi in fine dei conti: «*ecco dieci anni oppure vent'anni che non mi sono più confessato*». E si mettevano in ginocchio. Il Cristo che conosce bene il cuore degli uomini, non ha mai incontrato i poveri senza assicurare loro il perdono, più della guarigione o del pane»³⁸. Poi, il nostro padre Joseph in quelle situazioni fu anche come il rappresentante degli altri, di tutti noi. Quindi, sentiva in prima persona il

³² Cf. *ivi*, 147.

³³ ID., *Echec à la misère*, 52.

³⁴ Cf. A. DE VON VAN STEENWIJK, *Le Père Joseph, Un chemin d'unité pour les hommes*, 45-46.

³⁵ Cf. J. WRÉSINSKI, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, 54.

³⁶ ID., *Paroles pour demain*, DDB, Paris 1986, 64.

³⁷ Cf. A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 157; J. WRÉSINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise*, 84.

³⁸ *Ivi*, 86.

bisogno di chiedere anche perdono ai poveri per gli abbienti. Egli notava: «San Vincenzo de Paoli diceva: «occorre farci perdonare ciò che noi diamo ai poveri». Ma io aggiungerei che è necessario farci perdonare per le nostre liberazioni (dei poveri) che, così spesso, li opprimono»³⁹.

Insomma, senza capire mai veramente, noi abbiamo tuttavia visto ch'egli ha saputo trasformare gli anni più neri del campo di Noisy in un tempo di misericordia e di perdono senza sosta. Certo, la miseria non è sparita ma per la prima volta, forse, nella vita delle famiglie, essa non aveva più il gusto della vergogna e della disperazione⁴⁰. Tutto ciò si è realizzato perché padre Joseph ha fatto della sua persona, della sua presenza, il perdono di Gesù Cristo tra i più poveri. E poi, in ogni caso, il perdono ricevuto ha permesso alle famiglie di praticare il perdono fra di loro, di fare la pace e di unirsi.

L'ultimo sogno di padre Joseph

L'ultimo sogno di padre Joseph segna, se possiamo dire, non soltanto la dignità dell'uomo ma la sua grandezza perché è vero che, sulla terra non c'è più grande di un nulla che adora. Qual è questo sogno? La vita contemplativa nel luogo della miseria.

Uno dei suoi amici, padre J. Lecuit, gesuita, testimonia: «quante volte in quindici anni sentivo parlare da lui della vita contemplativa in mezzo ai poveri? egli avrebbe comprato il terreno vicino per costruirvi un carmelo!»⁴¹.

Egli sognava infatti dei sacerdoti e religiosi inviati dalla Chiesa per stare con i poveri, e la cui ragion d'essere fosse il perdono. Poi faceva notare: «ma tra di loro (questi religiosi e sacerdoti) i contemplativi hanno un posto unico. Dall'inizio, a Noisy-le-Grand, speravo la venuta di uomini e donne di cui l'unica preoccupazione fosse pregare, adorare, contemplare, apportare il silenzio e la pace. Una pace che si possa toccare. E essenziale introdurre in questo luogo di confusione questo elemento di stabilità e di pace...»⁴².

³⁹ *Ivi*, 201.

⁴⁰ A. DE VON VAN STEENWIJK, *Le Père Joseph, Un chemin d'unité pour les hommes*, 42.

⁴¹ *Id.*, *Père Joseph*, 174.

⁴² *Ivi*, 175.

⁴³ Cf. J. WRÉSINSKI, *Les pauvres sont l'Eglise*, 247.

Ma poi è anche con un altro scopo, cioè per l'intercessione in favore di queste popolazioni. Egli si chiede: «a cosa serve se la Chiesa prega, adora, canta la gloria di Dio portando la preghiera dei poveri, se i poveri non lo sanno e non possono unirsi ad essa?»⁴³. Insomma lui diceva: «Come la Chiesa potrebbe dimenticare che le mani di una madre che frugando tra le immondizie sono le più belle da giungersi per la preghiera?»⁴⁴. Diceva così per dire che la Chiesa deve testimoniare che gli uomini più sfigurati, le famiglie più disastrose sono abitate dallo Spirito Santo, ed anche chiamate alla preghiera e alla contemplazione, votati anche loro a raggiungere il vertice dove possono respirare a pieni polmoni.

Così pure per i suoi volontari, egli confidava su di loro: «io sono sicuro che il Signore, un giorno, farà uscire dal Volontariato una nuova comunità... Una comunità con una nuova sensibilità verso il Cristo morto nella miseria»⁴⁵.

Padre Wrésinski è cosciente che nella Chiesa i contemplativi sono incomprenduti nei nostri giorni. Ma, secondo lui, essi sono più che mai coloro che realizzano la pienezza del Getsemani. Nel giardino degli olivi, tutto si è svolto così veloce, ma vi era in gioco tutta la redenzione. L'inutile preghiera dell'uomo, quella che sembra né ascoltata, né compresa, né accettata, e attraverso cui l'uomo è stato salvato: così sono i contemplativi nella Chiesa.

* * *

Al termine di questa relazione vorremmo fare nostra le parole di Alwine de Vos Van Steenwijk che chiudono la biografia di padre Wrésinski: «La Chiesa, luogo della mia respirazione; il volontariato mia famiglia; le zone della miseria terra di adorazione di Gesù Cristo... rimangono ancora tante cose da capire. Forse, la storia di padre Joseph con la sua Chiesa non è che all'inizio?»⁴⁶.

Tutto ciò mi ha fatto riflettere molto sulla mia vita; non solo in vista del futuro lavoro pastorale nel mio paese d'origine, il Madagascar, ma soprattutto, in quanto sacerdote e religioso carmelitano per la mia vita di preghiera. Vita di preghiera che ho scelto e a cui la Chiesa affida anche la preghiera dei poveri: mi chiedo se posso anche fare pregare i poveri del mio paese? ed in quale maniera?

⁴⁴ A. DE VON VAN STEENWIJK, *Père Joseph*, 175.

⁴⁵ *Ivi*, 177.

⁴⁶ *Ivi*, 178.

Padre Joseph Wrésinski ha lavorato dal basso per costruire l'unità fra tutti gli uomini e donne di buona volontà attorno ai poveri. Occorre quindi trovare loro e suscitare questa buona volontà. Mi chiedo se non sia giunto anche per il mio paese il tempo dell'evangelizzazione dei ricchi: a mio modesto avviso, solo la Parola di Dio è capace di cambiare il cuore dell'uomo, affinché si apra davanti ai fratelli, soprattutto i più svantaggiati. Noi chiediamo il pane per tutti i poveri, ma io vorrei, da parte mia chiedere a Dio un cuore di carne per tutti i suoi figli sulla terra e così tutti possano essere uno come il Padre e il Figlio nello Spirito Santo.

*Redazione di "Quaderni Carmelitani": via Castello 10,
25121 BRESCIA - Tel. 03041531*

Direttore: Giuseppe Furioni

*Amministrazione di "Quaderni Carmelitani":
Giuseppe Urietti, v.lo Scalzi 13,
37122 VERONA - Tel. 0458005633*

*C.C.P. 10752376 intestato a "Provincia Veneta
dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi" - VERONA*

Stampato con il permesso dei Superiori

*Nuove Arti Grafiche "Artigianelli" Scarl - Trento
Marzo 2000*

SOMMARIO

Editoriale	pag. 3
1. «Il palpito dell'amore divino»: la meditazione sullo Spirito Santo di P. Anastasio Ballestrero (<i>Giuseppe Furioni</i>)	» 7
2. Lo Spirito Santo e la vita morale del cristiano (<i>Adolfo Scandurra</i>)	» 23
3. La libertà umana nell'esperienza spirituale: riflessioni sulla prima e seconda settimana degli «Esercizi Spirituali» di S. Ignazio (<i>Stefano Conotter</i>)	» 39
4. La crescita simultanea del testo sacro e del lettore: Gregorio Magno interprete di Ezechiele (<i>Davide Zordan</i>)...	» 63
5. «... muerte en vida la has trocado»: Spirito Santo, mistero della Trinità e simboli pasquali nella «Llama de amor viva» (<i>Ermanno Barucco</i>)	» 77
6. Il cuore nell'opera di S. Teresa di Lisieux (<i>Sr. Miriam dello Spirito Santo</i>)	» 99
7. S. Teresa di Gesù Bambino e S. Giovanna d'Arco (<i>Aldo Formentin</i>)	» 125
8. Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce (<i>Marco Paolinelli</i>)	» 151
9. La carità a Roma nei secoli VII-IX (<i>Andrea Trevisan</i>)	» 177
10. «Restituire i più poveri alla Chiesa e la Chiesa ai più poveri»: l'opera di padre Joseph Wrésinski (<i>Hermann Ramanantoanina</i>)	» 199