

**I Santi tra noi:
il caso Teresa di Lisieux**

Editoriale

Nella primavera del 2003 le reliquie di S. Teresa di G.B. hanno visitato numerose città dell'Italia Settentrionale, concludendo idealmente la visita a Milano. Una sosta straordinaria e impreveduta, ma necessaria, dato che nel capoluogo lombardo si concludeva positivamente il processo diocesano circa un miracolo attribuito agli «incomparabili genitori» della Santa di Lisieux. Certamente l'avvenimento ha posto in movimento buona parte della Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi: almeno cinque conventi (Venezia, Treviso, Brescia, Trento, Trieste) e due monasteri (Venezia e Brescia), cui vanno aggiunte le visite a Vittorio Veneto, Conegliano e Lonigo, e altre tappe intermedie, rapide visite a clausure, parrocchie, case di riposo... Da quando esiste il cristianesimo i fedeli si recano in pellegrinaggio ai luoghi santi: anzitutto nella terra di Gesù, la «Terrasanta» per antonomasia, perché calpestata dal Santo di Dio; poi nei numerosissimi santuari legati a qualche apparizione o altra manifestazione della Vergine Maria; infine nelle chiese dei santi, dei martiri soprattutto, che nella loro vita hanno testimoniato la forza dello Spirito di Cristo. E sebbene le reliquie abbiano conosciuto numerose traslazioni e avventurose peregrinazioni, normalmente sono i fedeli a muoversi per andare nel luogo dove esse sono custodite.

Non sempre questo è accaduto senza problemi. Anzi, a leggere le testimonianze dei Padri della Chiesa, già nei primi secoli del cristianesimo esistevano quelle difficoltà che qualche volta anche oggi vengono richiamate, sia sul versante teologico che su quello pastorale e pratico. Per questa ragione abbiamo scelto proprio la testimonianza di uno autore significativo di quel tempo, S. GIROLAMO, per aprire questo numero di «Quaderni Carmelitani». Scrivendo contro Vigilanzio, un prete della Gallia meridionale, detrattore del culto delle reliquie e delle esuberanti manifestazioni connesse, egli riafferma con forza il valore di una prassi ormai popolare, non nel senso sociologico del termine, ma come espressione convinta e condivisa da tutto il popolo di Dio, pastori e fedeli, uomini colti e persone semplici.

Teresa di G.B. si inserisce dunque in questa lunghissima tradizione, con una certa novità significativa: spesso non sono i devoti che vanno incontro alla Santa, ma è lei che, attraverso i suoi poveri resti, va incontro ai suoi fedeli. Non siamo in grado di dire se è stato con

lei che si è avviato questo nuovo stile: oltretutto a Lisieux esiste ormai da quasi settant'anni un santuario a lei dedicato. Ma certamente nessun altro santo ha «viaggiato» così tanto come Teresa, riscuotendo ovunque accoglienze trionfali. In ogni caso, sembra che questo stile esprima meglio le sue intenzioni di trascorrere il suo cielo facendo del bene sulla terra. Quando pensava al modo con cui Dio agisce nei confronti degli uomini, Teresa diceva che è proprio dell'amore abbassarsi e che il buon Dio dimostra la sua grandezza infinita quanto più si china fino a raggiungere il cuore dei suoi figli. Anche la piccola Teresa si è «abbassata» per poter incontrare tutti, senza fermarsi davanti a barriere di qualsiasi genere: le porte strette di una clausura o i cancelli di carceri, o altri ostacoli, meno visibili, ma non meno efficaci quando impediscono al cuore dell'uomo l'apertura alla conversione. D'altra parte – è l'articolo di Giuseppe FURIONI che lo ricorda – Teresa Martin, nei confronti delle reliquie non ha mai avuto né paure né esitazioni: cercava di toccare tutto quello che poteva con la santa libertà che le veniva dalla certezza che, movendosi nella casa del Padre suo, tutto le fosse permesso. Proprio come a una fra le tante intemperanti devote per difendere le quali il grande Girolamo aveva dovuto trascorrere una notte in bianco.

Anche ai nostri giorni davanti allo spettacolo della santità il popolo di Dio torna ad aggregarsi: il resoconto di Damiano LA MANNA sull'ultimo pellegrinaggio italiano di Teresina non vuole essere la cronaca fedele di ogni incontro, ma evidenziare alcuni momenti significativi. In verità, avremmo voluto inserire i numerosi interventi dei vescovi delle diocesi visitate. Spesso erano spontanei, ma non improvvisati, la memoria affidata solo a pochi appunti... Momenti nei quali il pastore si è messo volentieri dalla parte del gregge, lasciando che sulla cattedra salisse come maestra la giovane Teresa di Gesù Bambino. Abbiamo invece proposto una serie di testimonianze di diverso genere, per ricordare come ogni visita, ogni incontro ha espresso sempre qualcosa di originale.

Certo, le reliquie si presentano come «polvere e ceneri», ma sono il segno di una esistenza vissuta tutta per Dio, appunto una «esistenza teologale», come sottolinea l'intervento di Ezio BOLIS, insegnante di teologia spirituale alla *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* di Milano. Se Teresa attira è per la semplicità della sua vita che la rende prossima ad ogni uomo; ciò che l'ha resa straordinaria sono state quelle virtù teologali, fede, speranza e carità, che ogni cristiano possiede in forza del battesimo e che è chiamato a sviluppare secondo tutte le potenzialità.

Tra i molteplici aspetti del magistero di Teresa di G.B., uno che ha

attirato l'attenzione degli studiosi in questi ultimi anni, anche grazie alla pubblicazione integrale delle fonti, è l'esperienza della prova della fede, per la quale questa giovane monaca si è trovata collocata alla mensa dei peccatori, in particolare di quelli che, insieme alla grazia, avevano perduto anche la fede. L'intervento di Nöelle HAUSMAN, docente all'*Institute d'Études Théologiques* di Bruxelles, ha voluto mettere a confronto la «notte» di Teresa con la «morte di Dio» di un suo contemporaneo, Friedrich Nietzsche, ed evidenziare i due diversi modelli antropologici che conseguono all'abbandono nella fiducia o al definitivo rifiuto di Dio.

Assenza di Dio, prova della fede, notte oscura: sono parole familiari al Carmelo, in particolare grazie a Giovanni della Croce. Romano GAMBALUNGA confronta brevemente la dottrina del Dottore Mistico con alcuni autori del nostro tempo, S. Weil, C.G. Jung, T.S. Eliot, che hanno avuto un'acuta percezione del dramma del Dio nascosto.

Anche l'Antico Testamento può presentare numerose testimonianze di uomini provati nella fede. Geremia è uno di costoro. Alberto VELA riflette sulla preghiera del profeta, formulata nel momento in cui il Dio dell'alleanza sembra sottrarsi al suo stesso inviato.

Ci sono, poi, tempi in cui l'oscurità deriva dalla crisi dell'unità della fede. In un intervento di carattere storico Daniel DE PABLO MAROTO rievoca le caratteristiche del protestantesimo spagnolo del XVI secolo e le reazioni di S. Teresa d'Avila.

C'è chi, invece, incontra la fede e insieme il Carmelo. Marco PAOLINELLI continua la presentazione del fecondo e «splendido» incontro tra Edith Stein e la tradizione carmelitana.

Ma c'è anche chi incontra il Carmelo e insieme la fede. È l'esperienza che ci racconta Gabriele CAVELLI, arricchita dalla testimonianza di chi, incontrando dei *christifideles* carmelitani, ha «scoperto» la grazia di Cristo fino alla decisione di domandare il battesimo.

Proprio come nei primi secoli, quando lo «spettacolo della santità» (Bardy) affascinava il mondo e attorno ad esso si edificava una nuova civiltà.

S. Girolamo

Contro Vigilanzio

Il sacerdote Vigilanzio nacque intorno al 370 a Calagurris nella civitas dei Convenae (oggi Saint-Martory in Comminges, Alta Garonna), lungo la via romana che dalla Spagna conduceva in Aquitania. Lo storico Sulpicio Severo lo prese al suo servizio e, probabilmente, lo fece responsabile delle sue proprietà. Ordinato sacerdote, nel 395 egli compì un viaggio in Palestina distribuendo elemosine alle comunità cristiane del luogo da parte di Paolino di Nola. In tale occasione soggiornò a lungo a Betlemme, presso Girolamo¹. Durante il viaggio di ritorno a Nola e poi verso la Gallia², Vigilanzio incominciò a diffamare il suo ospite, incolpandolo di origenismo. Accuse a cui Girolamo replicò con una lettera risentita³.

L'occasione di questo opuscolo⁴, invece, si deve al fatto che nel 403 Ripario, un sacerdote di Tolosa, denunciò a Girolamo la campagna di Vigilanzio contro il culto dei martiri, probabilmente in conseguenza della consacrazione, sempre a Tolosa, della basilica dedicata al vescovo-martire Saturnino. Per di più, il vescovo della città, Esuperio, condividendo le idee di Vigilanzio, incominciò a diffonderle apertamente. Da Betlemme, Girolamo reagì dapprima con una lettera⁵ e, tre anni più tardi, quando poté accedere agli opuscoli di Vigilanzio grazie al diacono tolosano Sisinnio, con questo breve trattato, redatto in una sola notte.

In quegli scritti era affrontata non solo la questione del culto dei martiri e delle loro reliquie, ma anche altri problemi variamente connessi tra loro. In particolare, Vigilanzio disprezzava la castità dei preti che avevano fatto voto di celibato e la continenza del clero uxorato; diceva, inoltre, che le preghiere dei santi non erano in grado di intercedere a favore dei loro fratelli ancora in statu viae; giudicava un ritor-

¹ GIROLAMO, Lettera 58 a Paolino.

² Cf. ID., Lettera 5 a Sulpicio Severo.

³ ID., Lettera 61 a Vigilanzio.

⁴ *Contra Vigilantium*, PL 23, 339-352. Trad. di G. Furioni.

⁵ ID., Lettera 109 a Ripario.

no al paganesimo e alla superstizione l'uso di accendere i ceri durante le celebrazioni, e, tranne che a Pasqua, si rifiutava di cantare l'Alleluia; biasimava la moltiplicazione delle veglie notturne che, oltre a togliere solennità alla grande veglia pasquale, diventavano occasione di peccato; criticava l'usanza, di origine paolina, di raccogliere offerte da inviare alla chiesa di Gerusalemme: a suo giudizio ogni comunità locale aveva già i suoi poveri da assistere; disprezzava, infine, il voto di povertà e la vita monastica in generale.

Nella risposta, Girolamo utilizzò tutti gli espedienti retorici della polemica, attuando, senza limitazione di colpi, una demolizione sistematica della credibilità dell'avversario. A partire dalle sue origini (un discendente dei predoni dei Pirenei non può agire da brigante anche nei confronti della Chiesa di Cristo), dalle sue ascendenze familiari (il figlio di un taverniere e, dunque, abituato ad annacquare il vino buono, facilmente mescola la perfidia alla retta dottrina), Vigilanzio viene attaccato sia riguardo la scarsa preparazione intellettuale, ignorante nel discorso e nella conoscenza, rude nello stile, incapace di riconoscere la verità, sia per l'incoerenza morale (ubriacone e licenzioso), in tutto assimilabile ad altri eretici.

Tale è la foga polemica, che non risulta facile individuare le argomentazioni teologiche di Girolamo. In ogni caso si riescono ad intravedere alcuni elementi fondamentali. Due soprattutto. Il primo lo possiamo individuare nel consensus fidelium: cioè nel fatto che esiste un accordo tra i pastori, in primis il vescovo di Roma, e la quasi totalità dei fedeli nel riconoscere il valore del culto delle reliquie dei martiri e del celibato del clero. Il secondo elemento, non meno importante, è il riferimento alla Sacra Scrittura⁶: in particolare contro l'uso dei testi apocrifi, ai quali si attiene invece Vigilanzio. Altri ragionamenti di Girolamo seguono il principio dell'intima coerenza esistente tra le diverse verità rivelate. Non manca la forza dell'argomento ad hominem, come quando rievoca l'attività universale dei demoni per dimostrare l'azione intercessoria dei martiri. Oppure si tratta di indicazioni suggerite dal puro buon senso: così per peccare non sono necessarie le veglie pubbliche, lo si può fare tranquillamente anche a casa propria⁷. Ma,

⁶ Anche scrivendo a Ripario, Girolamo aveva ricordato il tentativo fatto precedentemente di correggere Vigilanzio mediante i testi della Bibbia: «Io sì! Io l'ho visto un giorno quel mostro! E, furioso come era, ho tentato di legarlo con passi della Scrittura, quasi fossero le catene di Ippocrate» (Lettera 109, 2).

⁷ Un giudizio più equilibrato su Vigilanzio lo troviamo in GENNADIO, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 35, PL 58, 1078.

soprattutto, la convinzione che il peccato, l'incoerenza dei cristiani, non è sufficiente ad oscurare la verità.

1. Molti sono i mostri apparsi nel mondo. In Isaia leggiamo dei centauri e delle sirene, delle iene⁸ e dei pellicani⁹. Giobbe, con un linguaggio mistico, descrive il Leviathan¹⁰ e il Behemot¹¹. Le favole dei poeti narrano di Cerbero e degli Uccelli Stinfalidi, del cinghiale Erimanto, del leone Nemeo, della Chimera e dell'Idra dalle molte teste. Virgilio parla di Caco¹². Gli spagnoli hanno prodotto Gerione triforme. Solo la Gallia non ebbe mostri, ma abbondò sempre di uomini coraggiosi e assai eloquenti. Tutto ad un tratto è sorto Vigilanzio, o meglio Dormitanzio¹³, che, animato da uno spirito immondo, lotta contro lo spirito di Cristo. Egli nega che si debbano venerare i sepolcri dei martiri; le veglie – egli dice – sono da condannare; mai va cantato l'*Alleluia*, se non a Pasqua; la continenza è un'eresia, la castità un semenzaio di libidine.

E come Euforbo si proclama rinato in Pitagora, così in costui è risorta la mente depravata di Gioviniano. E come in quello, anche in questo siamo costretti ad affrontare le insidie del diavolo. Di lui giustamente si dice: «Pessima semenza, per il peccato di tuo padre, pensa tu a preparare il massacro dei tuoi figli!»¹⁴. Gioviniano, condannato dall'autorità della chiesa di Roma, non tanto emise lo spirito ma piuttosto lo vomitò tra fagiani e carni suine. Questo taverniere di Calagurris, che a causa del nome del suo villaggio nativo è un Quintiliano, però muto anziché eloquente¹⁵, mischia l'acqua al vino¹⁶, e se-

⁸ Is 13,22.

⁹ Is 34,11.

¹⁰ Gb 3,8.

¹¹ Gb 40,15. Il termine nella Bibbia di Gerusalemme e nella versione della C.E.I. è tradotto con «ippopotamo». Tuttavia *behemot* è il plurale di un termine che significa «bestia», «bestiame». Tale forma può designare sia la bestia che il bruto per antonomasia, e quindi qualsiasi mostro. È appunto con questo significato che lo qui lo utilizza Girolamo.

¹² Nel libro VIII dell'*Eneide*.

¹³ Il sarcasmo di Girolamo, negli scritti polemici, si esprime spesso giocando sul nome dell'avversario (cf. *Lettera 61* allo stesso Vigilanzio, e *Lettera 109* a Ripario). Anche Gioviniano vede il suo nome associato a quello di Giove: «Guardati, [Roma], dal nome di Gioviniano, perché esso deriva da quello di un idolo. Il Campidoglio è un luogo abbandonato, i templi e le cerimonie di Giove sono stati lasciati cadere. Perché il suo nome e i suoi vizi mantengono ancora la loro forza presso di te?» (*Adv. Iov.* II, 38).

¹⁴ Cf. Is 14,21 LXX.

¹⁵ Il retorico Quintiliano nacque a Calagurris (oggi Calahorra), nell'alta valle dell'Ebro, in Spagna; ma, evidentemente, non si tratta dello stesso luogo di nascita di Vigilanzio.

¹⁶ Evidente l'ironia che avvicina il comportamento del sacerdote Vigilanzio, che all'offeritorio dovrebbe aggiungere al vino solo un po' di acqua, a quella di un oste disonesto.

condo l'imbroglio ormai vecchio, tenta di aggiungere i veleni della sua perfidia alla fede cattolica, di attaccare la verginità, di osteggiare la castità, di predicare contro i santi digiuni nel convito di uomini gaudenti. Egli gioca a fare il filosofo tra le coppe, e si diletta con le dolci melodie della salmodia, mentre schiocca le labbra sulle focacce di formaggio, perché egli non può degnarsi di ascoltare i cantici di Davide e Iditun e Asaf e dei figli di Core se non presso una tavola imbandita. Ho scritto di getto queste note con l'animo di uno più rattristato che divertito, mentre non posso trattenermi e con l'orecchio sordo passare oltre l'offesa fatta agli apostoli e ai martiri.

2. Quale orrore! Si dice che dei vescovi si siano associati con lui nella sua perfidia¹⁷, se si possono chiamare ancora vescovi quelli che non ordinano alcun diacono se prima non ha preso moglie; che non stimano la purezza di nessun celibe, anzi ritenendo di vivere santamente proprio essi, che da tutti sono sospettati di malvagità. Essi non dispensano i sacramenti di Cristo se non a coloro la cui moglie è gravida o porta dei marmocchi piagnucolanti fra le sue braccia.

Che farebbero le Chiese d'Oriente? Che farebbero quelle dell'Egitto e della Sede apostolica, che accettano solo chierici celibi o continenti, o che, se hanno avuto una moglie, hanno rinunciato alla vita matrimoniale? Questo insegna Dormitanzio, che allenta le redini ai desideri impuri e raddoppia con il suo incoraggiamento il naturale ardore della carne, che s'infiamma soprattutto nella giovinezza; o, meglio, lo spegne nell'amplesso con donne: in modo che in nulla ci distinguiamo dai maiali, niente in cui ci differenziamo dalle bestie irragionevoli, o dai cavalli, dei quali è scritto: *Sono come stalloni ben pasciuti e focosi. Ciascuno nitrisce dietro la moglie del suo prossimo*¹⁸. Questo è quello che dice lo Spirito Santo per bocca di Davide: *Non siate come il cavallo e come il mulo, privi di intelligenza*¹⁹. E di nuovo, riguardo a Dormitanzio e ai suoi amici: *Con morso e briglie frenali, altrimenti non si avvicinano a te*²⁰.

¹⁷ Nella *Lettera 109, 2*, Girolamo aveva già rimproverato aspramente il vescovo di Tolosa: «Mi stupisco che il santo vescovo della diocesi di cui si dice che lui [Vigilanzio] sia prete, non reagisca alla sua pazzia, e non spezzi la sua verga apostolica, con la verga di ferro, quel vaso inutile, abbandonandolo alla morte della carne per salvarne l'anima! (cf. 1Cor 5,5)».

¹⁸ Ger 5,8.

¹⁹ Sal 31,9.

²⁰ *Ivi*.

3. Ma è già tempo che citando le sue stesse parole, ci sforziamo di rispondere ad ogni singola questione. Infatti, può accadere che egli, quale interprete ancor più malizioso, dica che la questione discussa sia una finzione allo scopo di dimostrare la mia eloquenza retorica contro di lui, come quella lettera che scrissi in Gallia circa quella madre e quella figlia in disaccordo tra loro²¹.

Questo trattatello, che ora sto dettando, è dovuto ai santi presbiteri Ripario e Desiderio, che mi scrivono che le loro parrocchie, essendo nelle sue vicinanze, sono state contaminate e mi hanno mandato, attraverso il fratello Sisinnio, i libri che egli vomitò smaltendo una sbornia.

Essi, inoltre, affermano di aver trovato alcuni che, essendo favorevoli ai suoi vizi, acconsentono alle sue bestemmie. È dunque maledetto per come si esprime e in quello che crede di sapere, rozzo nello stile, e di sicuro non in grado difendere le verità. Ma per i laici e le donnuciole appesantite dai peccati, che provano ad imparare senza mai pervenire alla conoscenza della verità, risponderò alle sue cantilene con il lavoretto di una serata, affinché non sembri che abbia disprezzato le lettere degli uomini santi che mi supplicarono di intraprendere questo lavoro.

4. Egli senza dubbio rappresenta bene la sua razza, dato che è stato generato dal seme di ladri e di gente raccogliatrice. Sono coloro che Pompeo, soggiogata definitivamente la Spagna, affrettandosi a ritornare per il suo trionfo, trascinò giù dai Pirenei e raccolse insieme in un'unica città che, per questa ragione, prende il nome di *Convenae*²². Egli, fino ad oggi, agisce da bandito contro la Chiesa di Dio, e come i suoi antenati Vettoni, Arrebaci e Celtiberi, compie le sue incursioni contro le Chiese della Gallia, portando non tanto il vessillo della croce, ma l'insegna del diavolo.

Pompeo fece lo stesso anche in Oriente dove, vinti i pirati e i briganti della Cilicia e dell'Isauria, fondò una città con il suo nome²³ fra la Cilicia e l'Isauria. Ma questa città oggi conserva le ordinanze degli antenati e non è sorto in lei alcun Dormitanzio.

²¹ Lettera 117. Allude ad una lettera scritta non molto tempo prima (405/6), in risposta ad un monaco che si lamentava di uno scandalo familiare: la madre e la sorella di costui vivevano separate e, pur avendo entrambe il proposito di vivere in castità, si tenevano in casa un uomo estraneo. Girolamo ne approfitta per attaccare questi equivoci rapporti fra «agapeti».

²² Dal verbo *convenire*, «venire insieme».

²³ Pompeiopolis.

Le Gallie, invece, sostengono l'avversario nativo, e vedono seduto a far da maestro nella Chiesa un uomo che ha perso la testa e che sarebbe da legare con le catene di Ippocrate. Fra le altre espressioni blasfeme, anche queste osa dire: «Perché è necessario che tu non solo renda onore, ma addirittura adori quel non so che trasportato in un modesto vasetto e gli rendi culto?». E di nuovo, nello stesso libro: «Perché baci e adori quella polvere avvolta in un fazzoletto di lino?». E ancora: «Vediamo che nelle Chiese sotto il pretesto della religione viene introdotto quasi un rito pagano. Mentre il sole ancora risplende, si accendono una mole di ceri e dovunque si adora e si bacia una polvere di non so che cosa, avvolta in un prezioso fazzoletto di lino dentro un modesto vasetto. Grande onore tributano uomini di tal fatta ai beatissimi martiri che, essi credono, debbano essere onorati da vilissime candelucce, quando l'Agnello che è in mezzo al trono con lo splendore della sua maestà, già li illumina?²⁴».

5. Chi, dunque, o testa pazza, ha mai adorato i martiri? Chi ritenne mai un uomo come Dio? Forse Paolo e Barnaba che si stracciarono le vesti e dissero di essere degli uomini quando, ritenuti dagli abitanti della Licaonia Giove e Mercurio, ad essi volevano offrire sacrifici?²⁵. Non che non fossero migliori di Giove e Mercurio, che non erano che uomini ormai morti da tempo, ma perché, a causa delle idee sbagliate dei pagani, l'onore dovuto a Dio veniva riferito ad essi. E che cosa leggiamo di Pietro che davanti a Cornelio, che desiderava adorarlo, sollevò la mano e disse: *Alzati: anch'io sono un uomo!*²⁶? E osi dire: «Tu onori questo non so che cosa che trasporti in un modesto vasetto». Io desidero sapere che cosa è questo non so che. Dicci più chiaramente (che non c'è da porre alcun freno alla tua bestemmia) che cosa intendi con la frase «quella polvere avvolta in un prezioso fazzoletto di lino posta in un modesto vasetto». Egli si addolora che le reliquie dei martiri siano coperte da un velo prezioso e non avvolte in uno straccio o in una coperta o gettate nel letamaio, cosicché venga adorato il solo Vigilanzio ubriaco e addormentato.

Dunque, siamo sacrileghi quando entriamo nelle basiliche degli apostoli? Sacrilego fu l'imperatore Costantino che trasportò le sante reliquie di Andrea, Luca e Timoteo a Costantinopoli? Presso di esse i demoni urlano e i diavoli che dimorano in quel Vigilanzio confessa-

²⁴ Cf. Ap 22,5.

²⁵ Cf. At 14,11.15.

²⁶ At 10,26.

no di avvertire la presenza dei santi. E al presente, si deve dire sacrilego l'imperatore Arcadio, che dopo così lungo tempo trasportò le ossa del beato Samuele dalla Giudea in Tracia? Tutti i vescovi devono essere giudicati non solo sacrileghi, ma anche sciocchi nel valutare, dato che portarono una cosa vilissima e ceneri disfatte in un vaso dorato rivestito di seta? Stolti i membri di tutte le chiese che accorsero presso le sante reliquie e le ricevettero con tanta letizia, quasi riconoscendo presente e vivo il profeta, tanto che una schiera di genti si raccogliesse dalla Palestina a Calcedonia e a una sola voce facessero risuonare le lodi di Cristo? Certamente essi adoravano Samuele e non Cristo, di cui Samuele fu levita e profeta!²⁷ Tu guardi con sospetto perché pensi solo al corpo morto, e perciò bestemmi. Leggi il Vangelo: *Il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe: non è un Dio dei morti, ma dei vivi*²⁸. Se dunque vivono, essi non sono, per usare una tua espressione, tenuti in un onorevole carcere.

6. Infatti, tu affermi che le anime degli apostoli e dei martiri hanno la loro dimora o nel seno di Abramo, o in un luogo di refrigerio o sotto l'altare di Dio, e non possono lasciare le loro tombe o essere presenti dove essi vogliono. Essi sono, come sembra, di rango senatoriale e non sono custoditi in un tenebroso carcere fra gli omicidi, ma sono raccolti in una libera e dignitosa dimora nelle isole dei beati e nei campi Elisi.

Vuoi tu imporre delle leggi a Dio? Vuoi tu mettere delle catene agli apostoli, perché fino al giorno del giudizio siano tenuti in custodia, né siano con il loro Dio, proprio ad essi di cui è scritto: *Seguono l'Agnello dovunque va*²⁹? Se l'Agnello è dovunque, si deve ritenere che anche coloro che sono con l'Agnello siano dovunque. E mentre il diavolo e i demoni vagano per tutto il mondo, e con grande rapidità sono presenti dappertutto, i martiri dopo l'effusione del loro sangue sarebbero rinchiusi in una bara [al. sotto l'altare] e, dunque, non potrebbero uscire?

²⁷ Più chiara, oltre l'ironia, la spiegazione data da Girolamo nella *Lettera 109*, 1: «Noi, a dire il vero, il culto di adorazione non soltanto non lo diamo alle reliquie dei martiri, ma neanche al sole, alla luna, agli angeli, agli arcangeli, ai serafini, ai cherubini e a nessun altro nome che indichi qualcosa sia di questo mondo che di quello futuro (Ef 1,21)! Non vogliamo servire delle creature al posto del Creatore, che è benedetto nei secoli (Rm 1,25). Le reliquie dei martiri le onoriamo per adorare il Dio per il quale essi si sono fatti martiri! Onoriamo i servi affinché l'onore che diamo ai servi ridondi sul loro padrone, che ha detto: *Chi accoglie voi accoglie me* (Mt 10,40)».

²⁸ Mt 22,32.

²⁹ Ap 14,4.

Affermi nel tuo libercolo, che solo mentre siamo vivi possiamo pregare vicendevolmente, ma dopo la morte nessuna preghiera a favore di altri può essere esaudita, dal momento che gli stessi martiri non hanno potuto impetrare la vendetta per il proprio sangue³⁰. Se gli apostoli e i martiri possono pregare per gli altri quando ancora vivono nel corpo, mentre sono ancora tenuti a essere solleciti di se stessi, quanto più possono farlo dopo la corona, la vittoria e il trionfo!

Un solo uomo, Mosè, impetra da Dio perdono per seicentomila uomini³¹ e Stefano, emulo del suo Signore e primo martire di Cristo, implora il perdono per i persecutori³², e dopo che hanno incominciato ad essere con Cristo, le loro preghiere valgono di meno? L'apostolo Paolo dice che sulla nave erano duecentosessantasei le anime affidate a lui³³; e quando, dopo essere stato sciolto, incomincia ad essere con Cristo³⁴, dovrà egli tenere chiusa la sua bocca e non poter dire una parola a coloro che in tutto il mondo hanno creduto al suo Vangelo? Sarà migliore un Vigilanzio cane vivo che Paolo leone morto³⁵? Io sarei nel giusto a dire così con l'Ecclesiaste, se ammettessi che Paolo è morto nello spirito. Insomma, i santi non si dicono morti, ma dormienti. Perciò di Lazzaro, che sarebbe poi risorto, si afferma che dormisse³⁶. E l'Apostolo proibisce ai Tessalonicesi di rattristarsi per coloro che si sono addormentati³⁷. Tu, quando sei alzato, dormi, e mentre dormi scrivi, e porti davanti a me un libro apocrifo, attribuito a Esdra, che è letto da te e da quelli del tuo stampo, dove è scritto che dopo la morte nessuno oserà pregare per gli altri³⁸. Questo libro non l'ho mai letto. Peraltro, che bisogno abbiamo di prendere in mano un testo che la Chiesa non riconosce? A meno che tu non voglia mettermi davanti Balsamo e Barbelo³⁹ e il *Tesoro dei Manichei*⁴⁰ e il ridicolo nome di Leusibora, e poiché vivi ai piedi dei Pi-

³⁰ Cf. Ap 6,10.

³¹ Cf. Es 32,20.

³² Cf. At 7,59.60.

³³ Cf. At 27,37.

³⁴ Cf. Fil 1,23.

³⁵ Cf. Qo 9,4.

³⁶ Cf. Gv 11,11.

³⁷ Cf. 1Ts 4,13.

³⁸ Il testo è presente nelle versioni etiopica e araba, non in quella latina. Probabilmente il testo è stato rifiutato in un secondo tempo per ragioni dogmatiche.

³⁹ Per gli gnostici Barbelo è il nome dell'eone femminile che sta all'origine di tutte le cose. Da essa deriva il nome della setta dei Barbelognostici (cf. *Barbelognostici*, DPAC I, 474-475).

⁴⁰ Allude ad un'opera attribuita a Mani, il *Tesoro di Vita o dei Viventi*.

renei, e sei vicino alla Spagna, tu segui le incredibili stravaganze dell'antico eretico Basilide⁴¹ e la sua maldestra conoscenza, e proponi ciò che è stato condannato dall'autorità di tutto il mondo.

Infatti, nel tuo commentuccio tu chiami a testimone Salomone come se fosse dalla tua parte, sebbene Salomone non abbia scritto nulla di questo. Di modo che come ti sei procurato un secondo Esdra, così possiederesti pure un secondo Salomone; e, se così piace a te, ritorna a leggere le rivelazioni immaginarie di tutti i patriarchi e profeti e quando tu avrai divulgato questi insegnamenti, dopo aver cantato tra le donne nelle botteghe di tessitura, ma sì, suggerisci di leggerle nelle tue taverne, affinché il popolo ignorante mediante queste cantilene più facilmente sia stimolato a bere.

7. Comunque noi non accendiamo i ceri, come tu vai inutilmente calunniando, durante il giorno, ma per attenuare con questo ristoro le tenebre della notte; e vegliamo fino all'aurora, perché non accada che, accecati come te, ci addormentiamo nelle tenebre. E se qualcuno per ignoranza o per ingenuità di semplici fedeli o nel caso delle donne pie, delle quali possiamo affermare senza errore: *Rendo loro testimonianza che hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza*⁴², adotta questa pratica in onore dei martiri, quale danno fa a te? Un tempo anche gli apostoli contestarono che l'unguento veniva sprecato, ma furono ripresi dalla voce del Signore⁴³. Infatti Cristo non aveva bisogno dell'unguento, come i martiri non hanno bisogno della luce dei ceri; e tuttavia quella donna fece questo in onore di Cristo e fu accolta la devozione del suo cuore. E chiunque accenderà dei ceri, avrà la mercede secondo la sua fede, come dice l'Apostolo: *Che ciascuno cresca nella sua convinzione*⁴⁴.

E tu chiami idolatri uomini di tal fatta? Io non lo nego: tutti noi che crediamo in Cristo siamo venuti dalla pratica dell'idolatria. Infatti non siamo cristiani per nascita, ma per rinascita. E poiché un tempo noi abbiamo reso culto agli idoli, non dobbiamo ora rendere culto a Dio per paura che sembri che lo veneriamo con lo stesso onore che avevamo per gli idoli? Quello accadeva per gli idoli, e per questo deve essere rifiutato; questo invece accade per i martiri e, dunque,

⁴¹ Il capo degli gnostici egiziani, vissuto ad Alessandria nel II secolo (cf. *Basilide*, DPAC I, 487-488).

⁴² Rm 10,2.

⁴³ Cf. Mt 26,8; Mc 14,4.

⁴⁴ Rm 14,5.

deve essere accettato. E, infatti, in tutte le Chiese di Oriente anche quando non ci sono le reliquie dei martiri, alla lettura del vangelo si accendono le lampade, sebbene il sole sia già alto. Dunque, non per allontanare le tenebre, ma per esprimere un segno di gioia. Di conseguenza anche le vergini del vangelo hanno sempre le loro lampade accese⁴⁵. E agli apostoli viene detto: *Siate pronti con la cintura ai fianchi e le lucerne accese*⁴⁶. E di Giovanni Battista: *Egli era una lampada che arde e risplende*⁴⁷. In tal modo, sotto la figura della luce corporale, viene evidenziata quella luce della quale leggiamo nel Salterio: *Lampada ai miei passi è la tua parola, Signore, e luce sulle mie vie*⁴⁸.

8. [Tu pensi] dunque che il vescovo di Roma sbagli quando offre sacrifici al Signore sopra i resti mortali di Pietro e di Paolo, ossa venerabili per noi ma per te un mucchietto di polvere qualsiasi, e considera le loro tombe altari di Cristo? E in errore non è soltanto il vescovo di una sola città, ma i vescovi di tutto il mondo, i quali disprezzando il taverniere Vigilanzio, entrano nelle basiliche dei morti, nelle quali «vilissima polvere e cenere, non so di che cosa, giace avvolta in un fazzoletto» così lercio da insozzare tutto il resto. Così, secondo te, i sacri edifici sono come i sepolcri dei Farisei, imbiancati di fuori, mentre all'interno essi hanno ceneri immonde⁴⁹ e sono pieni di odori immondi e sudiciume. E poi, dal baratro del suo petto, vomitando un letamaio di putridume, viene a dire: «Dunque, le anime dei martiri amano le loro ceneri e svolazzano attorno ad esse, e sono sempre presenti; che se qualche qualcuno venisse ad invocarli ed essi fossero assenti, non potrebbero ascoltarlo?». O portento, da deportare all'estremità della terra! Tu ridi delle reliquie dei martiri e con Eunomio⁵⁰, autore di questa eresia, calunni le Chiese di Cristo. Non hai paura di stare in tale compagnia e di affermare contro di noi le stesse cose che egli diceva contro la Chiesa? Infatti tutti i suoi seguaci non entrano

⁴⁵ Cf. Mt 25,1-12.

⁴⁶ Lc 12,35.

⁴⁷ Gv 5,35.

⁴⁸ Sal 118,105.

⁴⁹ La preoccupazione di controbattere all'accusa di immondezza e impurità derivante dalla vicinanza a dei cadaveri – Vigilanzio chiamava i cultori delle reliquie con disprezzo *cinerarii* – è presente soprattutto nella *Lettera 109*.

⁵⁰ Eunomio, vissuto nel IV secolo, è un rappresentante dell'arianesimo radicale, detto anche anomeismo. Vescovo di Cizico nel 360, a causa delle sue idee eterodosse, poco tempo dopo fu allontanato dalla diocesi a furor di popolo (cf. *Eunomio di Cizico*, DPAC I, 1282).

nelle basiliche degli apostoli e dei martiri, per rendere culto niente-meno che al morto Eunomio, ai cui libri riconoscono maggiore autorità che ai Vangeli. Ed essi credono che la luce della verità sia in lui, così come altri eretici sostengono che il Paraclito venisse dentro Montano⁵¹ e dicono che lo stesso Mani⁵² fosse il Paraclito.

Tu non puoi trovare un'occasione di vantarti ritenendo di essere l'inventore di un nuovo tipo di perfidia, poiché contro la tua eresia, che molto tempo fa proruppe contro la Chiesa, scrisse Tertulliano, uomo assai colto, un volume insigne, che molto opportunamente si intitola *Scorpiace*⁵³: poiché come lo scorpione si piega come un arco per infliggere la sua ferita, così quella che un tempo era chiamata eresia di Caino diffonde i veleni nel corpo della Chiesa. Essa per molto tempo ha dormito o è rimasta sepolta, ma ora viene risvegliata da Dormitanzio.

Io sono sorpreso che tu non dica che non si debba tenere in alcun conto il martirio in quanto che Dio, che non domanda il sangue di capri e di tori, tanto meno richiede quello di un uomo. Questo è ciò che tu dicesti, o meglio, anche se non lo dicesti, hai agito come se avessi inteso dire proprio così. Infatti quando dichiarai che le reliquie dei martiri sono da calpestare, tu proibisci l'effusione del loro sangue, non considerandolo meritevole di alcun onore.

9. Riguardo alle vigilie e alle veglie notturne spesso celebrate nelle basiliche dei martiri, avevo già dato una breve risposta in un'altra lettera al santo presbitero Ripario circa due anni fa⁵⁴.

⁵¹ Montano effettivamente asseriva di essere il portavoce dello Spirito Santo e che in lui si incarnasse il Paraclito promesso in Gv 14,26 e 16,7. Fondatore del montanismo, una setta che intendeva rinnovare il fervore spirituale della Chiesa e che ebbe tra i suoi aderenti anche Tertulliano, la cui dottrina trinitaria, una delle più interessanti dell'antichità cristiana, forse per questo non venne adeguatamente valorizzata nella Chiesa (cf. *Montano - Montanismo*, DPAC II, 2299-2301).

⁵² Mani (216-277), all'origine della dottrina omonima del manicheismo (cf. *Mani - Manicheismo*, DPAC II, 2076-2081).

⁵³ Significa «antidoto contro il morso dello scorpione». È un trattatello in 15 capitoli per difendere il martirio, contro gli gnostici, paragonati appunto agli scorpioni.

⁵⁴ Lettera 109, 3. In quell'occasione aveva scritto: «Mi dici che lui ha in odio anche le vigilie. Ebbene, anche in questo agisce in modo opposto al significato del suo nome. Un Vigilanzio che vuol dormire! Ma non sente cosa dice il Salvatore? *E così non siete riusciti a vegliare un'ora sola con me? State svegli e pregate, per non entrare in tentazione. Lo spirito è pronto, ma la carne è debole* (Mt 26,40s). C'è un altro passo in cui il Profeta canta: *Mi alzavo nel cuore della notte per cantare le tue lodi sui giudizi della tua giustizia* (Sal 118,62). Sappiamo dal Vangelo che anche il Signore passava le notti in veglia, e che pure gli apostoli, mentr'erano rinchiusi in carcere, hanno vegliato tut-

Tu sostieni che esse dovrebbero essere abolite, affinché non sembri che noi celebriamo spesso la Pasqua e appaia che non osserviamo nel corso dell'anno le consuete viglie; se così, poi alla domenica non si dovrebbero offrire i sacrifici a Cristo, affinché non celebriamo la Pasqua di risurrezione di nostro Signore ripetutamente, e incominciamo così ad avere non una sola, ma molte feste di Pasqua.

Non dobbiamo, in ogni caso, imputare agli uomini devoti l'errore e la colpa dei giovani e delle donne spregevolissime quali spesso ne vengono sorprese durante la notte. È vero che, anche alle veglie di Pasqua, qualcosa del genere per lo più viene alla luce; e, tuttavia, la colpa di pochi non è un argomento contro la religione in genere, e tali persone, a prescindere dalle veglie, possono cadere in errore sia nelle proprie case come in quelle altrui⁵⁵. Il tradimento di Giuda non ha annullato la fedeltà degli apostoli. E, dunque, le cattive veglie degli altri non screditano le nostre veglie. Che anzi, coloro che dormirebbero nella lussuria sono costretti piuttosto a vegliare in castità. Se una cosa compiuta una volta è buona, non può diventare cattiva perché viene ripetuta frequentemente; e se c'è qualche colpa da evitare, essa viene biasimata non perché è compiuta spesso, ma perché non dev'essere affatto commessa. Noi vegliamo perciò nei giorni di Pa-

ta la notte, tanto che, mentre essi salmodiavano, la terra si scosse, il secondino passò alla fede, i magistrati e la città furono presi dal panico. Ecco come parla Paolo: *Perseverate nella preghiera vegliando* (Col 4,2), e in un altro passo: *nelle veglie con frequenza* (2Cor 11,27). E allora, Vigilanzio dorma pure i suoi sonni; così, mentre dorme, verrà soffocato insieme agli Egiziani dallo sterminatore dell'Egitto (cf. Es 12,29s). Noi, invece, diciamo con Davide: *Non si appisolerà e non s'addormenterà chi fa la guardia a Israele* (Sal 120,4), affinché venga a noi quel santo, quell'Hir che significa appunto *guardiano* (cf. Dan 4,10). E se eventualmente gli succedesse di addormentarsi a motivo dei nostri peccati, diciamogli: *Alzati! come puoi startene a riposare, o Signore?* (Sal 43,23), e risvegliamolo. Se poi la nostra piccola imbarcazione fosse sbalottata, gridiamogli: *Maestro, salvaci! stiamo morendo!* (Mt 8,25)».

⁵⁵ «Era in occasioni del genere che si veniva anche a colmare la massima separazione esistente nella società urbana tardo-antica: per un istante piacevole e pericoloso, le paratie che dividevano i sessi in pubblico venivano abolite. Anche se di fatto non si mescolavano agli uomini nella folla, le donne erano certamente accessibili allo sguardo della gente, come raramente accadeva nel contesto urbano della tarda antichità. Di un sant'uomo il biografo [Teodoreto di Ciro] poté dire che era rimasto casto tutta la vita, nonostante da giovane avesse frequentato assiduamente le feste dei martiri!» (P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983, p. 58). Altrove, lo stesso Girolamo aveva parlato di *indiscreta societas*, «socievolezza indiscriminata», alludendo al comportamento di una gentildonna romana in pellegrinaggio (cf. *Lettera* 54, 13). E ammoniva che, durante le veglie dei santi, una fanciulla cristiana non doveva staccarsi neppure di un palmo dalle gonne della madre (cf. *Lettera* 107, 9).

squa non perché gli adulteri possano soddisfare i loro desideri lungamente attesi o perché la moglie possa trovare un'occasione di peccare dato che il marito non può chiuderla a chiave. Le occasioni che si presentano raramente sono quelle che più ardentemente vengono desiderate.

10. Non potendo affrontare tutte le questioni a cui alludono le lettere dei santi presbiteri, esporrò qualcosa a riguardo degli scritti di Vigilanzio. Egli argomenta contro i segni e i portenti che accadono nelle basiliche dei martiri e dice che essi sono di vantaggio per gli increduli, non ai credenti, quasi che la questione ora riguardi a vantaggio di chi avvengono e non in forza di quale potere accadono. Ammesso che i segni siano per gli increduli, dato che quelli che non avevano voluto credere alla predicazione e all'insegnamento, erano condotti alla fede mediante i segni; dunque il Signore compiva dei segni per gli increduli e tuttavia proprio perché quella parte era incredula i segni di nostro Signore non devono essere fatti oggetto di diletto, ma piuttosto erano degni di maggiore ammirazione perché essi furono così potenti da sottomettere persino i cuori più induriti e costringerli alla fede. Perciò io non accetto che tu mi dica che i segni sono per gli increduli, ma rispondi alla mia domanda: come è che della spregevolissima polvere e cenere, non so in che modo, viene accommunata a questa meravigliosa efficacia di segni e portenti? Io vedo, vedo, o disgraziatissimo tra i mortali, che cosa ti addolora, di che cosa hai timore. Questo spirito immondo che ti costringe a scrivere queste cose, spesso ti ha torturato con della spregevolissima polvere, anzi pure oggi ti sta torturando e se nel tuo caso nasconde le ferite, negli altri invece apertamente si confessa. Tu vuoi seguire strenuamente Porfirio⁵⁶ ed Eunomio, pagani ed empi, e pretendere che queste siano le astuzie del demonio e che essi non piangano veramente ma dissimulino i loro tormenti. Ti do un consiglio: entra nelle basiliche dei martiri e una buona volta ti purificherai. Troverai lì molti nelle tue stesse condizioni e niente affatto con i ceri dei martiri, che ti indispongono, ma con il fuoco di fiamme invisibili sarai purificato. Allora confesserai quello che ora neghi e liberamente proclamerai il tuo nome, dato che tu che parli nella persona di Vigilanzio sei in realtà o Mercurio per la cupidigia di guadagnare denaro, o Notturmo, come nell'*Anfitrione*

⁵⁶ Porfirio (232/3-305?), rappresentante della scuola neoplatonica. Dopo il 270 compose l'opera *Contro i cristiani*, considerata il più grande attacco al cristianesimo che l'antichità ricordi (cf. *Porfirio*, DPAC II, 2876-2877).

di Plauto, che continuò a dormire, mentre Giove per due notti di seguito ebbe un rapporto adulterino con Alcmena, da cui nacque Ercole dalla forza straordinaria, o comunque il padre Libero⁵⁷, dalla fama di ubriacone con il boccale sospeso alle spalle e sempre con l'aspetto rubizzo, le labbra schiumanti e schiamazzi sfrenati.

11. Una volta, quando nel mezzo della notte un improvviso terremoto svegliò tutti dal sonno in questa provincia, tu, il più prudente e il più sapiente dei mortali, incominciasti a pregare nudo e richiamavi alla nostra memoria Adamo ed Eva nel paradiso. E quelli, invero, aperti gli occhi, arrossirono, perché si videro nudi e coprirono le loro vergogne con le foglie degli alberi. Ma tu, nudo, e del vestito e della fede, sopraffatto dall'improvvisa paura e con i fumi della sbronza notturna, per ostentare la tua prudenza, esponevi le parti indecenti del tuo corpo agli occhi dei santi. Tali sono i nemici che ha la Chiesa. Sono queste le guide che muovono guerra al sangue dei martiri. Sono gli oratori di tal fatta che tuonano contro gli apostoli, che dico, come cani rabbiosi che abbaiano ai discepoli di Cristo.

12. Ogni volta che mi sono adirato e ho concepito nell'animo cattivi pensieri, o qualche fantasia malvagia ha turbato il mio sonno, non oso entrare nel santuario dei martiri; sono percorso da brividi nell'animo e nel corpo. Tu forse riderai e schernirai le stravaganze delle donnicciole. Io non arrossisco della loro fede: per prime esse videro il Signore risorto, furono mandate agli apostoli, e nella persona della madre del Signore furono date in custodia ai santi apostoli. Tu continua a vomitare con gli uomini gaudenti, io digiunerò con le donne, oppure con gli uomini fedeli che nel volto danno testimonianza della loro castità e che con le guance pallide per la prolungata astinenza mostrano la purezza di Cristo.

13. Per me qualcosa sembra addolorarti. Tu temi che se la continenza, la sobrietà e il digiuno si diffondono presso gli abitanti della Gallia, le tue osterie non trarranno profitto e tu non potrai trascorrere tutta la notte in veglie diaboliche e avvinazzate gozzoviglie. Inoltre, vengo a sapere attraverso le stesse lettere, che tu, contro l'autorità dell'apostolo Paolo, anzi di Pietro, Giovanni e Giacomo che diedero la loro destra a Paolo e Barnaba in segno di comunione e raccomanda-

⁵⁷ Antico nome di Bacco.

rono loro di ricordarsi dei poveri⁵⁸, tu proibisci che qualsiasi risorsa in denaro venga inviata a Gerusalemme a sostegno dei santi. Naturalmente, se io replicherò a questo, tu immediatamente abbaierai che io agisco a mio vantaggio. Tu hai dato con grande liberalità a tutte le comunità, dato che se tu non fossi venuto a Gerusalemme e non avessi profuso il tuo denaro o quello dei tuoi patrocinatori tutti rischieremo di patire per la fame. Io dico quello che il beato Paolo apostolo dice in quasi tutte le sue Epistole. Egli prescrive alle chiese dei gentili che il primo giorno dopo il sabato, il giorno del Signore, tutti debbano raccogliere degli aiuti per inviarli a Gerusalemme a sostegno dei santi, o attraverso i propri discepoli o per mezzo di coloro che essi stessi hanno autorizzato; e se ciò fosse stato conveniente, egli stesso avrebbe voluto inviare o portare quanto era stato raccolto.

Anche negli Atti degli Apostoli parlando al governatore Felice dice: *Ora, dopo molti anni, sono venuto a portare elemosine al mio popolo e per offrire sacrifici e preghiere; in occasione di questi essi mi hanno trovato nel tempio dopo che avevo compiuto le purificazioni*⁵⁹. Non avrebbe egli potuto distribuire in qualche altra parte del mondo e nelle giovani chiese che egli istruiva nella fede con il suo insegnamento, non poteva dividere quello che aveva preso dagli altri? Ma egli anelava a dare ai poveri dei luoghi santi, che abbandonando le loro scarse sostanze in favore di Cristo si erano rivolti con tutto il cuore al servizio del Signore. Sarebbe assai lungo ora se io volessi ripetere tutti i passaggi dell'intera serie delle lettere, nelle quali egli tratta di questo e con tutto il cuore insiste perché il denaro sia inviato a Gerusalemme e ai luoghi santi in favore dei fedeli, non secondo avarizia, ma per dare conforto; non per accumulare ricchezze, ma per sostenere la debolezza di un povero corpo e per togliere freddo e fame.

Questa consuetudine continua in Giudea fino ad oggi, non solo fra noi, ma anche presso gli ebrei, cosicché coloro che *meditano la legge del Signore giorno e notte*⁶⁰ e non hanno alcun padre sulla terra se non Dio solo⁶¹, sono sostenuti dai servizi delle sinagoghe e di tutto il mondo; ci deve essere uguaglianza, non in modo che alcuni siano confortati e altri siano tribolati, ma l'abbondanza degli uni sostenga la povertà degli altri⁶².

⁵⁸ Cf. Gal 2,9-10.

⁵⁹ At 24, 17.18.

⁶⁰ Sal 1,2.

⁶¹ Cf. Dt 18,2.

⁶² Cf. 2Cor 8,14.

14. Tu replicherai che ciascuno può fare questo nella sua patria, e che non mancheranno mai poveri che non debbano essere sostenuti con le risorse della Chiesa. E noi non neghiamo che il sussidio debba essere distribuito a tutti i poveri, anche ai Giudei e ai Samaritani, se i mezzi lo permettono. Ma l'Apostolo insegna, invero, che l'elemosina deve essere fatta a tutti, ma *soprattutto ai fratelli nella fede*⁶³. E riguardo a questi il Salvatore dice nel Vangelo: *Procuratevi amici con la disonestà ricchezza, perché quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne*⁶⁴. Forse che questi poveri, con i loro cenci e i corpi sudici, che l'ardente passione domina, che non hanno nulla né adesso né in avvenire, possono avere delle dimore eterne? Quelli che saranno chiamati beati non sono semplicemente dei poveri, ma dei poveri di spirito⁶⁵. Sono coloro dei quali è scritto: *Beato l'uomo che è attento al debole e al povero, nel giorno della sventura il Signore lo libera*⁶⁶. Ma il fatto è che aiutando i poveri comunemente intesi, ciò che è necessario non è l'attenzione, ma il denaro. Nel caso dei poveri santi l'attenzione è un esercizio benedetto, dal momento che tu dai a uno che arrossisce nel ricevere, e quando egli ha ricevuto è addolorato, dato che miete cose carnali, pur seminando cose spirituali. In quanto a colui che argomenta che coloro che continuano a mantenere i loro beni e dividono fra i poveri poco a poco i frutti dei loro possessi agiscono più saggiamente di coloro che vendono i loro beni e in una volta sola danno via tutto, non da me, ma dal Signore verrà risposto: *Se vuoi essere perfetto, vai, vendi tutto quello che hai, e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi*⁶⁷. Egli parla a colui che vuole essere perfetto, colui che, con gli apostoli, lascia padre, nave e rete. Costui che tu lodi sta nella seconda o terza condizione; pure noi lo abbiamo accolto, tuttavia sappiamo che la prima è da preferirsi alla seconda e alla terza.

15. Né i monaci sono da distogliere dalla loro risoluzione da te che, con la tua lingua di vipera e il morso crudelissimo, anche di loro discuti e dici: «Se tutti entrassero in monastero o vivessero nella solitudine, chi celebrerebbe nelle Chiese? Chi attirerebbe la gente impegnata nelle occupazioni terrene all'acquisto dell'eterna felicità? Chi sarebbe in grado di spingere i peccatori sulla via della virtù?». Simil-

⁶³ Gal 6,10.

⁶⁴ Lc 16,9.

⁶⁵ Cf. Mt 5,2.

⁶⁶ Sal 40,1.

⁶⁷ Mt 19,21.

mente, se tutti fossero sciocchi come te, chi potrebbe essere sapiente? E, a seguire le tue argomentazioni, anche la verginità non sarebbe da stimarsi. Se infatti tutti fossero vergini, non ci sarebbero matrimoni; il genere umano si interromperebbe, gli infanti non vagirebbero nelle culle, le ostetriche, private del guadagno, mendicherebbero⁶⁸; e Dormitanzio appesantito dal freddo gelo resterebbe sveglio nel suo lettuccio solo e rannicchiato. Vero è che la virtù è cosa rara né da molti è richiesta. Volesse il cielo che tutti fossero così! Le prigioni sarebbero vuote, perché sono pochi quelli dei quali si dice: *Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti*⁶⁹. Compito del monaco, invero, non è quello di insegnare, ma di piangere, così da affliggersi per se stesso che per il mondo e attendere con timore l'avvento del Signore; conoscendo la sua debolezza, teme di offendere il fragile vaso che egli porta; egli ha paura di urtarlo, di farlo cadere e di romperlo. Perciò evita anche lo sguardo delle donne, soprattutto di quelle giovani, ed è così fuggitivo di se stesso che ha terrore perfino delle cose ritenute sicure.

16. «Perché – tu dici – vai nel deserto?». È chiaro: io non voglio ascoltarti, né vederti per non essere disturbato dalla tua follia, perché non abbia a subire le tue lotte, né l'occhio della meretrice mi colga, perché il fascino non mi induca ad illeciti amplessi. Mi risponderai: «Questo non è combattere, ma fuggire. Rimani sul chi va là, armato opponiti ai nemici, e dopo aver vinto sarai coronato». Io confesso la mia debolezza. Io non voglio combattere nella presunzione di vincere perché non mi accada una volta o l'altra di essere sconfitto. Se fuggirò, eviterò la spada; se resterò, dovrò vincere oppure perire. Ma di che cosa ho bisogno: di lasciare le cose certe e di seguire quelle incerte? O con lo scudo o con i piedi la morte va comunque evitata. Tu che combatti puoi essere sconfitto oppure vincere. Io, fuggendo, non vinco, dato che mi do alla fuga, ma io fuggo per non essere vinto. Nessuna sicurezza c'è nel dormire vicino al serpente. Può accadere che non mi morda, tuttavia può accadere che una volta o l'altra mi morda.

Noi chiamiamo madri quelle che per età sarebbero sorelle e figlie, e non arrossiamo a camuffare i nostri vizi con i nomi della pietà⁷⁰. Che

⁶⁸ Come l'obiezione di Vigilanzio toccasse un reale problema del mondo antico, lo si può vedere, ad esempio, in P. BROWN, *Il corpo e società: uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992.

⁶⁹ Mt 20,16; 22,14.

⁷⁰ Girolamo sembra alludere a certi monaci che parlavano delle giovani come «madri» dei monasteri, così da poter incontrarsi con esse senza timore di essere richiamati.

cosa fa un monaco nelle celle delle donne? Quale è il significato di conversazioni segrete e sguardi che scansano la presenza di testimoni? Un santo amore non ha impazienza. Ciò che abbiamo detto della lussuria, lo riferiamo all'avarizia e ad ogni vizio che si evita nella solitudine. Noi perciò evitiamo di frequentare le città affollate.

17. Come ho detto, ho dettato queste note su sollecitazione dei venerabili presbiteri vegliando una sola notte, perché il fratello Sisinio sta affrettando la sua partenza per l'Egitto dove egli va a portare soccorso ai santi ed è impaziente di andare là. Se non fosse così, tuttavia, l'argomento stesso è così apertamente blasfemo che più che l'indignazione di colui che scrive lo reclama la moltitudine dei testimoni. E se Dormitanzio dovesse vegliare per aver di nuovo a dire male di me e se egli pensa giusto disprezzarmi con la stessa bocca blasfema con la quale denigra apostoli e martiri, non più soltanto dedicherò il lavoro di una breve serata, ma la veglia di un'intera notte, contro di lui e contro i suoi compagni, siano essi discepoli o maestri, che pensano che nessun marito sia degno del ministero di Cristo se la loro moglie non è incinta.

(Traduzione di G. Furioni)

Giuseppe Furioni ocd

Le reliquie in S. Teresa di Gesù Bambino

L'entusiasmo suscitato ovunque dalla visita delle reliquie di santa Teresa di G.B. conferma quanto evidenziava un recente documento del magistero sulla pietà popolare: «i fedeli amano le reliquie»¹. Non mancano tuttavia obiezioni e perplessità, spesso sollevate da chi guida le comunità cristiane, a riguardo di una certa esagerazione, o meglio, sproporzione nel rapporto tra questa devozione popolare e altre celebrazioni della vita di fede: perché tanta gente, anche non cristiana, corre a venerare le reliquie dei santi? perché è facile riempire le chiese e le piazze in occasione della loro visita, mentre non accade altrettanto per momenti oggettivamente più importanti per la vita cristiana? Perché tanta passione davanti a dei resti mortali e altrettanta distrazione o diserzione davanti l'eucaristia, corpo del Signore?

Sarebbe interessante affrontare la questione teologico-pastorale. In particolare osservando la realtà delle reliquie all'interno della struttura sacramentale della vita cristiana, nell'ineliminabile tensione fra i segni che esprimono e celebrano la fede e la realtà da essi significata, evidenziando le connessioni e la gradualità tra i diversi segni, tra i sacramenti e i sacramentali. Si dovrebbe poi riflettere sulla dimensione affettiva della fede, particolarmente esuberante nel culto delle reliquie, per stigmatizzare gli eccessi del sentimentalismo dilagante ma anche del rigido intellettualismo. E, ancora, comprendere il rapporto tra la fede e le accentuazioni di carattere culturale che la veicolano, sempre bisognose di verifica e di purificazione.

Tutto questo sarebbe interessante, se non che, come vedremo, si resta spiazzati dall'atteggiamento assunto da Teresa di Gesù Bambino. Davanti alle reliquie, il più giovane Dottore della Chiesa anziché

¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, Città del Vaticano 2002, n. 236.

assomigliare a un compassato teologo si muoveva esattamente come la più incontenibile e intemperante delle devote.

In questo articolo, perciò, presenteremo brevemente come è sorto e si è sviluppato presso il popolo cristiano il culto delle reliquie e, poi, come questo rapporto lo ha vissuto proprio Teresa di Gesù Bambino.

I. La venerazione delle reliquie

Antichità e medioevo

Con il termine «reliquie² dei santi» si indicano anzitutto «i corpi – o parti notevoli di essi – di quanti, vivendo ormai nella patria celeste, furono su questa terra, per la santità eroica della vita, membra insigni del Corpo mistico di Cristo e tempio vivo dello Spirito Santo. Poi, oggetti che appartennero ai Santi, come suppellettili, vesti, e manoscritti, e oggetti che sono stati messi a contatto con i loro corpi o i loro sepolcri, quali oli, panni di lino, ed anche immagini venerate»³.

La devozione per le reliquie e il suo ruolo nella liturgia e nella pietà privata, dunque, sono strettamente collegati al sorgere del culto dei santi, nei primi secoli quasi esclusivamente i martiri. La loro testimonianza resa al Signore Gesù con il dono della vita sollecita la comunità alla venerazione dei loro resti mortali.

Se nei primi secoli ci si recava alla tomba per celebrare l'eucaristia nell'anniversario della morte gloriosa, ben presto sono le ossa dei martiri ad essere traslate nell'altare delle chiese loro dedicate⁴. L'altare diventava così la tomba del martire e – con l'allargarsi della cerchia dei testimoni mediante l'inserimento dei *confessores* e delle vergini – semplicemente la tomba dei santi⁵.

I loro resti mortali erano considerati dei *pignora*, cioè caparre o

² Il termine deriva da *re-* e *linquo*, quindi indica «ciò che resta, rimane del passato»; ossia: «cose che ricordano qualcosa del passato».

³ Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, n. 236.

⁴ S. Ambrogio fu il primo a stabilire un legame fra la traslazione delle reliquie e la dedicazione di una chiesa da poco costruita. È il caso dei resti dei santi Gervasio e Protaso. Deponendoli sotto l'altare, nel 386, il vescovo milanese ne giustifica l'opportunità: «Le vittime trionfanti prendono posto là dove il Cristo offre se stesso come ostia: sopra l'altare, colui che si è offerto per tutti; sotto l'altare, coloro che sono stati da lui riscattati con la sua passione».

⁵ Significato particolare assumono le reliquie della croce, in memoria del Martire per eccellenza, che sottolineano la dimensione sacrificale della celebrazione eucaristica.

pegni che garantivano che il santo o la santa continuasse a risiedere fisicamente nella comunità dei fedeli prendendosi a cuore le sorti della propria comunità soprattutto mediante degli interventi prodigiosi. Perciò la venerazione che era loro riservata veniva subito dopo l'adorazione dovuta a Dio, anche se certe sottili distinzioni non erano sempre percepite dai devoti⁶.

Il legame esistente tra celebrazione culturale e la venerazione dei santi spinse quelle chiese, la cui storia non presentava martiri, a chiedere la cessione di corpi di santi: questa fu la causa del loro trasferimento (o ripartizione⁷) e dell'origine delle reliquie⁸. La migrazione dei popoli e le missioni tra i Germani ne favorirono lo sviluppo; le popolazioni da poco convertite, infatti, desideravano aver parte alla chiesa delle origini ed essere con essa collegate.

Contemporaneamente, la venerazione delle reliquie passò dall'ambito del culto pubblico a quello della pietà privata⁹. Per assicurarsi l'intercessione e la protezione dei santi, se ne cercò la vicinanza, collocandole nella propria casa, mettendosele addosso o, addirittura, ponendole nella propria tomba, come pegno di risurrezione. Questo condusse ad una minutissima ripartizione delle reliquie ed ebbe – tra l'altro – come conseguenza la venerazione degli oggetti con i quali i santi erano stati in relazione, compresi quelli che venivano accostati ai corpi dei santi in particolari circostanze, ad esempio in occasione di un pellegrinaggio.

Nel medesimo tempo si incominciò a parlare delle virtù insite nelle reliquie, che le facevano apparire come efficaci in senso autogeno e le collocava, per l'importanza del loro aiuto, accanto alla mediazione salvifica di Cristo¹⁰. Con la conseguenza che nei santi si ac-

⁶ Alla distinzione tra venerazione (*dulia, veneratio*) che si addice ai santi, e adorazione (*latría, adoratio*) che spetta unicamente a Dio e a Cristo (II concilio di Nicea, DH 601), va unita quella tra culto *assoluto* e *relativo*. Il primo si riferisce alle persone, grazie a loro qualità; il secondo si riferisce alle cose, in quanto in rapporto con le persone venerate.

⁷ La chiesa romana restò a lungo riluttante davanti a questa pratica, già largamente diffusa in Oriente e in Africa. All'inizio del sec. V Gregorio Magno vi si opporrà ancora. Ma in un sacramentario romano di poco successivo si può leggere: «Dove si venera una reliquia, là si suppone riposi la totalità del corpo».

⁸ Si dà per la prima volta notizia del trasferimento di un corpo di martire ad Antiochia, nel 354.

⁹ Le prime testimonianze del possesso privato del corpo di un martire s'incontrano all'inizio del sec. IV.

¹⁰ Una certa aberrazione venne – nella pietà popolare – sia dal fatto di sentirsi in balia dello strapotere della natura, sia per concezioni platonizzanti, nelle quali il rapporto tra i corpi dei santi e il corpo risorto di Cristo subiva una reinterpretazione nel senso di una specie di presenza reale di una virtù divina.

centuò la funzione di intercessione e di protezione nelle molteplici necessità ed angustie della vita di ogni giorno, rispetto al ricordo della *communio sanctorum* e al loro compito di testimonianza e di esempio.

Questo mutamento di significato caratterizzò la religiosità medievale. Si rafforzò la tendenza al culto privato, la spartizione delle reliquie e il loro ammassarsi, in particolare nei luoghi di pellegrinaggio, dovevano assicurare l'aiuto del numero più grande possibile di santi. Ulteriore incremento avvenne quando le crociate dischiusero i tesori di reliquie dell'Oriente cristiano, acquistate o rubate come preda di guerra.

Decisioni magisteriali

Data la dubbia autenticità di certe reliquie e il mercimonio cui andavano soggette, il Lateranense IV (1215) proibì l'ostensione di reliquie al di fuori delle loro teche e con scopi commerciali¹¹, e ordinò di far accompagnare le reliquie da *authenticae*, piccole etichette che servivano ad identificarle, cui spesso si aggiungevano testi agiografici relativi al santo, posti a lato o all'interno del reliquiario.

Gli abusi generarono la protesta dei predicatori¹², l'ironia dei letterati, l'opposizione dei riformatori che, per una sorta di regressione veterotestamentaria sempre connessa quando l'orizzonte della fede subisce una riduzione, fecero propria la proibizione giudaica delle immagini allontanando immagini e reliquie dalle chiese¹³.

¹¹ «Praesenti decreto statuimus, ut antiquae reliquiae amodo extra capsam non ostendantur nec exponantur venales» (*Costituzione 62, in Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 263).

¹² Gli attacchi più seri furono lanciati da Claudio di Torino (IX secolo); da Gilberto di Nogent (XII) nell'opera *Pignora Sanctorum*; verso il 1100 nella *Storia faceta dei santi Albino e Rufino* [rispettivamente argento e oro] di Garcias, allegro chierico di Toledo. San Bernardino da Siena, ed altri predicatori, ne combatterono aspramente l'aspetto di superstizione o addirittura di losco commercio, come il caso delle innumerevoli reliquie del «latte della Madonna», a giustificare il cui numero – diceva Bernardino – non sarebbero bastate tutte le bufale della Lombardia. E, più dolcemente, commentava: «Io mi credo che la Vergine Maria avesse tanto latte quanto bastava a quella bochina di Cristo Jesu benedetto». «O se io vi dicessi: – Vuoi uno bellissimo reliquio, lo quale tocò il cuore di Cristo? Questo è più bello che nessuno altro reliquio... Dici il patarnostro? – Sì. – Non è al mondo preghiera più bella e più prezioso reliquio: imperocché elli venne dal cuore e dala bôca e dal corpo di Cristo».

¹³ Si veda, ad esempio, il *Traité de reliquis* di Calvino.

Il Tridentino, dal canto suo, confermò la prassi della venerazione delle reliquie, esortando però i vescovi a dare a questo culto il giusto orientamento. Il concilio ribadisce la necessità di insegnare ai fedeli «a venerare i santi corpi dei martiri e degli altri che vivono con Cristo, corpi che un tempo erano membra vive del Cristo stesso e tempio dello Spirito Santo, e che saranno da lui risuscitati per la vita eterna e glorificati, per mezzo dei quali Dio concede agli uomini molti benefici». Alle reliquie «si deve attribuire il dovuto onore e la venerazione, non certo perché si crede che vi sia in esse qualche divinità o potere che giustifichi questo culto o perché si debba chiedere ad esse qualche cosa, o perché si riponga la propria fiducia in loro, come un tempo facevano i pagani, che riponevano la loro speranza negli idoli, ma perché l'onore loro attribuito si riferisce ai prototipi che esse rappresentano». Inoltre «nell'invocazione dei santi, nella venerazione delle reliquie e nell'uso sacro delle immagini dovrà essere bandita ogni superstizione, eliminata ogni turpe ricerca di denaro e infine evitata ogni indecenza»¹⁴.

Il recente *Direttorio su pietà popolare e liturgia* compendia la sostanza dell'insegnamento dottrinale e disciplinare precedenti¹⁵. Insieme al rinnovato *Messale Romano* ribadisce la validità di collocare le reliquie sotto l'altare da dedicare. Lì poste, infatti, «le reliquie indicano che il sacrificio delle membra trae origine e significato dal sacrificio del Capo, e sono espressione simbolica della comunione nell'unico sacrificio di Cristo di tutta la Chiesa, chiamata a testimoniare, anche con il sangue, la propria fedeltà al suo Sposo e Signore». Inoltre invita ad «assicurarsi della loro autenticità», a «impedire l'eccessivo frazionamento, non consono alla dignità del corpo umano», ad «ammonire i fedeli a non lasciarsi prendere dalla mania di collezionare reliquie», a «vigilare perché sia evitata ogni frode, ogni forma di mercimonio e ogni degenerazione superstiziosa»; infine, raccomanda che le varie forme di devozione popolare siano compiute «con grande dignità e per un genuino impulso di fede»¹⁶.

¹⁴ Sessione XXV, DH 1822-1825.

¹⁵ Il Vaticano II, nella *Sacrosanctum concilium*, n. 111, vi accenna solo brevemente, quando ricorda che «la Chiesa, secondo la sua tradizione, venera i santi e tiene in onore le loro reliquie autentiche e le loro immagini». Dagli Atti si evince che la preoccupazione dei Padri fu soprattutto indirizzata verso l'autenticità.

¹⁶ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio*, nn. 236- 237.

Ciò che rimane in attesa della risurrezione

Da un certo punto di vista per un cristiano parlare di reliquie potrebbe sembrare un assurdo. Ciò che resta del passato è colui che rimane: Gesù Cristo, il vivente, lo stesso ieri, oggi e nei secoli (cf. Eb 13,8). E tuttavia anche lì, nel cuore della vita risorta resta un segno storico, una tomba vuota. Un segno inquietante, se si vuole, ma che alla luce dell'incontro dei discepoli con il loro Signore vivo, esprime la vittoria della vita sulla morte, e la basilica costruita attorno a quel santo Sepolcro si configura come il primo reliquiario.

Le reliquie esistono perché, anche se il Signore è risorto e siede alla destra del Padre, tuttavia la storia continua. E in essa Gesù glorioso si rende presente in maniera efficace mediante il suo Spirito. È attraverso di lui che quanto fu percepibile del nostro Redentore diventa esperienza sacramentale, come predica san Leone Magno¹⁷.

Rimane così la terra, ormai divenuta santa perché calpestata dal Figlio di Dio, e rimane la santa croce sulla quale egli ha patito.

Rimane poi la parola di Dio: in particolare quella annunciata dal Maestro divino (*sparso verbi semine*), trasmessa dai primi discepoli e accolta nella sacra Scrittura ispirata.

Rimane la memoria del sacrificio di Gesù che rende presente il suo corpo e il suo sangue.

Rimane la chiesa, corpo del Signore, popolo di Dio pellegrino nel tempo.

Rimane ciascuno dei fedeli nei quali lo Spirito Santo dimora come in un tempio.

Rimangono i santi, quei fedeli nei quali l'azione divina ha trovato piena accoglienza e disponibilità.

Rimangono le opere dei santi: quelle che «incarnano» e manifestano la grazia ricevuta ora come opere di misericordia, ora come maggiore comprensione dei divini misteri, ora come dilatazione del regno di Cristo in questo mondo, sempre come perfezione dell'amore.

Rimangono, infine, i corpi dei santi, quelli che in modo più proprio sono chiamate *reliquie*. Rappresentando il corpo, richiamano l'intera persona: la sua vita e la sua morte nell'attesa di risorgere al ritorno di Cristo. Per questo la tradizione della Chiesa le ha sempre

¹⁷ «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit» (*Tract. LXXIV de Ascensione Domini*, 2, CCL 138/A, p. 457). Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1115.

poste vicino all'interno dell'altare dove si celebra l'eucaristia, memoria del sacrificio del Signore e pegno della gloria futura. Da essa hanno origine e ad essa devono convenire. Esse annunciano il destino finale del mondo, quando la materia intera annuncerà che Cristo è il centro del cosmo e della storia.

Il potere delle reliquie non ha nulla di magico, ma si colloca nella dinamica sacramentale che dal segno rinvia alla fede; è infatti la fede che ha il potere di spostare le montagne. Ma la fede si nutre di segni¹⁸. Si cresce nella fede non perché vi è un minore ricorso ai segni, ma perché si è in grado di valorizzarli sempre di più proprio nella loro funzione di rinviare alla realtà significata. La reliquia vuole rimandare al santo e al potere che la comunione con i santi è in grado di realizzare (esempio, intercessione, comunione di grazia). Sarà saggezza dei pastori e maturazione dei fedeli evidenziare questa connessione senza la quale il culto delle reliquie subirebbe un impoverimento.

II. *Le reliquie secondo Teresa*

L'opera di Descouvemont e Loose, *Thérèse et Lisieux*¹⁹, ha ampiamente dimostrato, semmai ce ne fosse stato bisogno, come l'insegnamento di Teresa di G.B. non possa prescindere dall'iconografia, da oggetti di pietà e anche dalle reliquie. L'autobiografia è la «Storia primaverile di un fiorellino bianco»²⁰, un «incantevole libretto» accompagna la preparazione alla prima comunione²¹, l'amore per Gesù e i santi è manifestato «gettando fiori» o «sfogliando rose»; la salute è ritrovata davanti a una statua della «Vergine del sorriso», nei momenti della prova si diventa come una «pallina» nelle mani di Gesù, mentre si è un «pennellino» quando si cesellano le anime delle giovani novizie²²; la

¹⁸ Siamo convinti che anche Maria, *virgo fidelis*, recandosi in *montana cum festinatione*, dopo l'annuncio dell'angelo, abbia voluto esprimere la lieta constatazione del segno ricevuto.

¹⁹ P. DESCOUVEMONT, H.N. LOOSE, *Thérèse et Lisieux*, Cerf/Orphelins Apprentis d'Auteuil/OCL/Novalis, 1991. Ed. it. *Teresa e Lisieux*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, d'ora in avanti citata con DLT. Non meno utile anche C. DE MEESTER (a cura di), *Teresa di Lisieux. Vita - Dottrina - Ambiente*, San Paolo - Cinisello B., Il Messaggero del S. Bambino Gesù di Praga - Arenzano, 1996.

²⁰ Ms A, 2r. I testi di S. Teresa e le sigle sono tratti da S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano, Edizioni OCD - Roma, 1997.

²¹ LT 11.

²² Ms C, 20r/v.

«fotografia» del Crocifisso²³ suscita nel cuore il desiderio di salvare anime; un ascensore è il simbolo della «piccola via»²⁴ e, infine, come «una pioggia di rose» saranno le grazie distribuite dal cielo.

Moltissimo materiale è stato conservato anche grazie ad una serie di circostanze favorevoli: la brevità della vita, l'ambito ristretto nel quale Teresa è vissuta, l'abbandono dei Buissonnets in seguito alla malattia del padre e il conseguente trasferimento di vari oggetti e ricordi di famiglia in monastero²⁵, l'«uragano di gloria» suscitato dalla rapidità della pubblicazione della *Storia di un'Anima* (1898) e del processo di canonizzazione (concluso nel 1925) e, soprattutto, la presenza di tre sorelle più una cugina che a lei sono sopravvissute e che si sono fatte promotrici del suo ricordo.

Si tratta di materiale inscindibilmente legato con la dottrina, tanto più che molti di questi elementi «tradizionali» sono stati assimilati da Teresa in modo originale secondo la sua particolare indole spirituale. Volerli analizzare tutti significa semplicemente ricostruire l'insegnamento spirituale della Santa di Lisieux. Ci basta ricordare il giudizio di Guy Gaucher: «Teresa Martin è normanna, realista, concreta, visiva. Il suo universo culturale è infinitamente più povero del nostro, ma esso la segna profondamente» e al fatto che «nel caso di Teresa, non si tratta in primo luogo di "pietà", ma di impregnazione che toccherà profondamente il suo cuore»²⁶.

Qui ci limitiamo al rapporto avuto con le reliquie, sia osservando il culto e la venerazione praticati dalla Santa, sia evidenziando ciò che di se stessa ha inteso lasciarci.

Teresa e il culto delle reliquie

Teresa vive in un mondo che ha familiarità con le «reliquie», e non solo quelle dei santi²⁷. Prima la mamma e, più tardi, Leonia si reche-

²³ Ms A, 45v; cf. QG 1.8.1.

²⁴ Ms C, 3r.

²⁵ Fra le sorelle Martin quella che più di tutte soffersse per lo smantellamento dei Buissonnets fu Maria, peraltro biasimata sia da Paolina che da Teresa che, forse non senza un po' di ironia, definisce «reliquie» i mobili e l'arredamento dell'abitazione paterna: «Leone caro, la vita passerà molto in fretta; in Cielo ci sarà molto indifferente vedere tutte le *reliquie* dei Buissonnets saranno trasportate qua e là... Che importa la terra?...» (LT 91, fine maggio 1889, a Sr. Maria del Sacro Cuore; cf. LC 112, CG, p. 484+d).

²⁶ DLT, p. 3. Bisogna riconoscere che se per altri versi il giansenismo ha toccato dolorosamente l'animo di Teresa, certamente non ha partecipato né alla Santa né alle consorelle quella certa riserva riguardo il culto delle immagini.

²⁷ Per esempio, alla fine del XVIII secolo si usava conservare come reliquia di una defunta una o più ciocche della chioma, accuratamente incollate su di uno sfondo di ve-

ranno a Lourdes per cercare nell'acqua della grotta la guarigione²⁸. Anche Teresa solo tre giorni prima di morire considera «più pio» dissetarsi con l'acqua di Lourdes²⁹. In monastero, poi, al momento della morte di suor Genoveffa, temendo la mancata autorizzazione all'inumazione della madre fondatrice nella loro cappella, le monache chiesero al dottor de Cornière di prelevare almeno il cuore della madre per potere, in ogni caso, venerare una reliquia insigne di colei che tutti consideravano una santa³⁰. Teresa, in quella circostanza, rimase tanto impressionata da sognare la cara madre nell'atto di fare testamento e di lasciare il suo cuore proprio a lei³¹. In monastero poi c'era una piccola lampada costantemente accesa davanti alle reliquie³².

Si comprende allora perché Teresa usi lo stesso termine «reliquia» con molta libertà³³. Nella *Storia di un'Anima* la parola si incontra per la prima volta per ricordare il prezioso dono che Paolina portava alla sorellina di ritorno dall'educandato di Le Mans: «una tavoletta di cioccolato che aveva conservato per tre mesi: pensi che reliquia era per me!...»³⁴. Reliquie, non senza ironia, come già abbiamo visto, sono l'arredamento dei Buissonnets; reliquia è il fiorellino bianco donatole dal padre la sera di Pentecoste, il 29 maggio 1887, a suggello del permesso di entrare in monastero: «Avvicinandosi ad un muro non molto alto mi mostrò dei *fiorellini bianchi* simili a gigli in miniatura e, prendendo uno di quei fiori, me lo diede, spiegandomi con quanta cura il Buon Dio l'aveva fatto nascere e l'aveva conservato fino a quel giorno. Sentendolo parlare, credevo di ascoltare la mia storia, tanta era la somiglianza tra quello che Gesù aveva fatto per il

tro. La polvere tratta dai capelli serviva a scrivere le iniziali. Così è stato per i capelli di Zelia Martin e per quelli di Teresa, tagliati il giorno della vestizione, che andranno poi a formare un quadro intrecciato con fiori a forma di giglio (DLT, p. 25).

²⁸ LT 104 e 105.

²⁹ QG 27.9.1.

³⁰ In quella circostanza anche Teresa si farà le sue reliquie: un fiore posto fra le mani di madre Genoveffa verrà inviato alla sorella Celina (cf. LT 134) e un fazzoletto raccoglierà l'ultima lacrima della dolorosa agonia della cara consorella (Ms A, 78v). Anche questo ricordo verrà donato alla sorella, ormai Sr. Genoveffa, il giorno della professione.

³¹ Ms A, 79r. Il problema della conservazione del cuore, come vedremo, si riproporrà anche per Teresa.

³² QG 15.7.5.

³³ Teresa, tra l'altro, conosce la favola di La Fontaine, "l'asino che portava le reliquie". Ne aveva fatto un componimento nel settembre 1887 e la cita per ricordare ironicamente che perfino nei confronti dei bei pensieri è sommamente libera, contrariamente a quell'asino che «credeva che gli omaggi resi ai Santi fossero rivolti a lui» (Ms C, 19v).

³⁴ Ms A, 7v.

piccolo fiore e la piccola Teresa... Ricevetti quel fiorellino come una reliquia e vidi che nel coglierlo Papà aveva tolto tutte le sue *radici* senza spezzarle: sembrava destinato a vivere ancora in un'altra terra più fertile del muschio tenero nel quale erano trascorsi i suoi primi giorni... Era proprio questo stesso atto che Papà aveva fatto per me alcuni istanti prima, permettendomi di salire la montagna del Carmelo e di lasciare la dolce valle, testimone dei miei primi passi nella vita»³⁵. E quel fiore, una sassifraga, effettivamente fu trattato come una reliquia: incollato su un'immagine di S. Maria delle Vittorie, la stessa che proprio il giorno di Pentecoste di quattro anni prima l'aveva guarita, e posto nel libro della *Imitazione di Cristo*, al cap. II, 7, intitolato: «Che bisogna amare Gesù sopra tutte le cose». Nello spezzarsi dello stelo, proprio vicino alla radice, Teresa vede il segno di un'esistenza che ben presto si concluderà³⁶.

Reliquie, poi, le stesse parole di Gesù. In *exergo* alla poesia *Gesù mio Amato, ricorda!*, Teresa riporta alcune espressioni rivolte da nostro Signore a santa Gertrude: «Figlia mia, fra le mie parole scegli quelle che più respirano amore, scrivile e custodiscile come preziose reliquie, abbi cura di rileggerle spesso. Quando un amico vuole risvegliare nel cuore d'un amico la vivacità primitiva del suo affetto, gli dice: Ricordi ciò che provavi quando un giorno mi dicesti quella frase? Oppure: Ricordi i tuoi sentimenti in tale epoca, nel tal giorno, nel tal luogo? Credilo, le più preziose reliquie mie sulla terra sono le parole del mio amore, le parole uscite dal mio dolcissimo cuore»³⁷.

Non c'è dubbio, dunque, che Teresa amasse le reliquie: ella portava costantemente sul petto un sacchetto che racchiudeva un astuccio con due medaglie (rue de Bac e san Benedetto), cinque reliquie (tra cui una ciocca di capelli di Sr. Maria di S. Pietro di Tours, a cui era legata la devozione del Volto Santo), la pergamena con l'invocazione: «Fa' che io ti assomigli, Gesù», la formula della professione e l'ultima lacrima di madre Genoveffa raccolta con un fazzoletto³⁸. Ma fu soprat-

³⁵ Ms A, 50v. È pensando a questo episodio che Teresa intitola il *Manoscritto A, Storia primaverile di un fiorellino bianco*.

³⁶ *Ivi*; cf. P 8,8; QG 7.8.3. L'8 settembre 1897, anniversario della sua professione, quando ormai è imminente la fine, su quell'immagine Teresa scrive con mano tremante l'ultima preghiera: «O Maria, se io fossi la Regina del Cielo e tu fossi Teresa, vorrei essere Teresa perché tu fossi la Regina del Cielo!!!...» (Pr 21).

³⁷ P 24 *exergo*. Non bisogna dimenticare che per Teresa questo non fu solo un atteggiamento spirituale: lo documentano i diversi florilegi biblici curati prima e dopo l'ingresso al Carmelo e il migliaio e più di citazioni bibliche presenti nei suoi scritti.

³⁸ DLT, p. 139.

tutto in occasione del pellegrinaggio a Roma e nei rapporti con i missionari che si manifestò un particolare amore per le reliquie³⁹.

Nella terra bagnata dal sangue dei martiri

Non occorre qui ribadire l'importanza che ebbe il viaggio in Italia per Teresa – il suo «viaggio di nozze» –, tanto da sembrare una sorta di dilatazione di quella «terra santa» in cui il buon Dio la fece nascere: «(...) Soprattutto ho calpestato la stessa terra dei Ss. Apostoli, la terra bagnata dal sangue dei Martiri e la mia anima si è elevata al contatto delle cose sante»⁴⁰. Incominciando da Milano: «Celina ed io eravamo intrepide, sempre le prime andavamo dietro a Monsignore per vedere tutto quello che riguardava le reliquie dei santi»⁴¹. E quindi: «a Padova, dove abbiamo venerato la lingua di S. Antonio, poi a Bologna dove abbiamo visto Santa Caterina che conserva l'impronta del bacio di Gesù Bambino»⁴².

Assai ampia la cronaca della sosta a Loreto: «Ah, la mia emozione è stata profonda quando mi sono trovata sotto lo stesso tetto della S. Famiglia, a contemplare i muri sui quali Gesù aveva posato gli occhi divini, a calpestare la terra che S. Giuseppe aveva bagnato di sudori, dove Maria aveva portato Gesù fra le braccia, dopo averlo portato nel suo grembo verginale. Ho visto la cameretta dove l'angelo discese accanto alla Madonna... Ho messo la mia corona del rosario nella scodellina di Gesù Bambino... Come sono incantevoli questi ricordi!...». Ma la più grande consolazione fu quella «di ricevere Gesù stesso nella sua casa e di essere suo tempio vivo nel luogo stesso che egli ha onorato della sua presenza. (...) Era una felicità del tutto celeste che le parole sono impotenti ad esprimere. Che sarà dunque quando riceveremo la comunione nell'eterna dimora del Re dei cieli?... Allora vedremo che la nostra gioia non finirà più, non ci sarà più la tristezza della partenza, e per portar via un ricordo non ci sarà ne-

³⁹ Nell'ultima lettera al rev. Bellière, Teresa attribuisce la preziosità del suo dono, un piccolo Crocifisso, soprattutto al fatto che nel viaggio in Italia è stato accostato a numerose reliquie insigni (LT 263).

⁴⁰ Ms A, 55v. Sr. Maria del Sacro Cuore in quei giorni scrive a Celina: «È vero che tutto è vanità sotto il sole. Ma tuttavia voi non andate verso la vanità, ma verso le realtà sante della terra, verso i martiri, verso il Sovrano Pontefice. E questo è proprio bello» (LD, 8 novembre 1887, CG, p. 266). E qualche giorno dopo la invita a tenere un diario in cui notare le cose ammirate (cf. LD, 11 novembre 1887, CG, p. 273).

⁴¹ Ms A, 58v.

⁴² Ms A, 59v.

cessario *grattare furtivamente* i muri santificati dalla presenza Divina, perché la sua casa sarà nostra per l'eternità»⁴³.

A Roma fu un'impresa per le due ragazze portarsi al centro del Colosseo ingombro di detriti: «Celina, più previdente di me, aveva ascoltato la guida e, ricordandosi che aveva parlato di un certo pezzo di pavimento con sopra una croce, che era quello su cui combattevano i martiri, si mise a cercarlo; poco dopo lo trovammo e, ingiunocchiandoci su quella terra sacra, le nostre anime si fusero in un'unica preghiera. Il cuore mi batteva fortissimo quando avvicinai le labbra alla polvere imporporata dal sangue dei primi cristiani; chiesi la grazia di essere anch'io martire per Gesù e sentii in fondo al cuore che la mia preghiera era esaudita! Tutto ciò fu compiuto in pochissimo tempo. Dopo aver preso alcune pietre, ritornammo verso le mura in rovina per ricominciare la nostra rischiosa impresa»⁴⁴. Più semplice l'opera nelle catacombe – «Bisognava pure portare via qualche ricordo delle catacombe»: dal fondo dell'antica tomba di S. Cecilia Celina e Teresa «presero un po' di terra santificata dalla sua presenza»⁴⁵. Più complicato per le reliquie di sant'Agnese: «Ci fu impossibile averne, tranne una pietruzza rossa che si distaccò da un ricco mosaico la cui origine risale al tempo di S. Agnese e che ella deve aver guardato spesso. Non era affascinante che l'amabile Santa ci donas-

⁴³ Ms A, 60r. In quei giorni Sr. Agnese le scriveva: «Oggi *confida bene tutta* la tua questione alla Santa Vergine. Lì, in quella casa benedetta dove ella ha lavorato, ha pregato, ha sofferto, quante cose deliziose non farà comprendere al tuo cuore. Non ci si reca mai *presso la Santa Vergine*, senza ritirare le mani colme di grazie. O piccola casa di Nazareth, tu vali mille volte più che tutti i palazzi di questo mondo! È proprio lì il vestibolo del Cielo! (...) Bisogna anche pregare il *buon San Giuseppe*, poiché pure lui ha lavorato e sofferto in quella piccola casa tre volte santa» (LC 57). E l'altra sorella, Sr. Maria: «Pensa che tu vai a visitare la vera casa della Santa Vergine e del piccolo Gesù!... Deve essere qualcosa di stupendo» (LC 58). Non è da escludere che anche la visita alla santa casa di Loreto abbia influenzato il realismo con cui Teresa contempla la vita di Maria (cf. QG 20.8.14; 21.8.3; 23.8.9).

⁴⁴ Ms A, 61r. Raccontando le impressioni di Roma alla zia, Celina scrive: «Oh! Davanti a queste sacre reliquie quale cuore resterebbe muto? esse vi gridano: siate santi! La via è breve, molto breve, lavorate fintanto che c'è luce. I morti, distesi nelle loro tombe, vi dicono che tutto passa...» (LD 14 novembre 1887, CG, p. 283).

⁴⁵ Ms A 61v. Questo fece crescere la devozione per S. Cecilia, («la *santa dell'ABBANDONO*» (LT 161) alla quale dedicherà anche una delle prime poesie (P 3), in occasione del 25° compleanno di Celina. Teresa amava accomunare la storia vocazionale della sorella a quella di Cecilia: entrambe, sebbene in modo diverso, destinate ad un possibile matrimonio, entrambe scelgono per la verginità. Interessante come il primo ritratto che Celina fa della sorella nel 1899 la rappresenti come una Cecilia in versione carmelitana: con il Vangelo sul cuore e in atteggiamento di chi suona un'arpa.

se lei stessa ciò che noi cercavamo e che ci era proibito prendere?... Ho sempre considerato questo come una delicatezza e una prova d'amore con il quale la dolce S. Agnese guarda e protegge la mia Madre diletta !...»⁴⁶. A Firenze, qualche giorno più tardi, i pellegrini possono addirittura accedere al coro delle carmelitane per venerare Santa Maddalena de' Pazzi: «(...) Poiché non sapevamo di godere questo privilegio, molte persone desideravano che le loro corone toccassero la tomba della Santa, c'ero solo io che potessi far passare la mano attraverso la grata che ce ne separava, allora tutti mi portavano le loro corone e io ero molto fiera del mio compito»⁴⁷.

Così intensa è l'impressione di quei giorni, che perfino il vecchio pontefice appare come una reliquia⁴⁸.

I capelli dei missionari

Teresa amava leggere le biografie di missionari, soprattutto dopo che alcuni di essi le erano stati affidati come fratelli da custodire nella preghiera. La commuove in particolare quella del beato Teofano Vénard, tanto da ricopiare tre pagine di stralci di lettere di questo piccolo santo missionario⁴⁹, antologia che lascerà alle sorelle come ricordo⁵⁰. Negli ultimi giorni della malattia il suo ritratto⁵¹ e la sua reliquia⁵² con quella della Venerabile Anna di Gesù, appesi alle cortine del letto, sono di conforto per Teresa che verso di essi esprime tutta la sua tenerezza⁵³.

Il 1° novembre 1896 scrive a P. Roulland: «Forse sta trovandomi troppo infantile, ma non importa; le confesso che ho commesso un peccato di desiderio leggendo che i suoi capelli sarebbero stati tagliati e sostituiti da una treccia cinese. Non è quest'ultima che ho desiderato,

⁴⁶ Ms A, 61v-62r; cf. LT 33.

⁴⁷ Ms A 66r/v.

⁴⁸ «Passammo sei giorni a visitare le principali meraviglie di Roma e fu il *settimo* che vidi la più grande di tutte: "Leone XIII"» (Ms A, 62r); «Quante volte ho pensato che a Roma il mio viso si era riprodotto negli occhi del Santo Padre» (QG 19.9). «Il buon Papa è così vecchio che si potrebbe dire che è morto, non me lo sarei immaginato così, non può dire quasi niente, è mons. Révérony che parla» (LT 36). E così scrive Celina: «Tu sais, il [le Saint-Père] est si vieux que cela arrache les larmes rien que de le regarder, il est pâle comme un mort, il peut à peine se soutenir ni parler, il a l'air brisé par l'âge, mais quelle bonne figure! c'est bien un vrai Saint-Père» (LD 20 novembre 1887, CG, p. 301).

⁴⁹ Il 21 novembre 1896 (SD 1232-1233); cf. LT 221; QG 21-26.5.1; 27.5.10).

⁵⁰ LT 245. In suo onore scriverà anche una poesia che invierà poi a P. Roulland (P 47).

⁵¹ Il 10 agosto (QG 10.8.1/3; 20.8.13).

⁵² Il 6 settembre (QG 6.9.2).

⁵³ QG 17.8.3/5; 19.8.7; 22.8.7; 30.7.11; 22.9.3; 24.9.9; 30.9 *appendice*.

ma soltanto una piccola ciocca dei capelli diventati inutili. Senza dubbio lei mi chiederà ridendo che cosa ne farò. Ebbene, è semplicissimo, questi capelli saranno per me delle *reliquie* quando lei sarà in Cielo, con la palma del martirio in mano. Senza dubbio lei troverà che ci penso troppo in anticipo, ma so che è l'unico modo per arrivare al mio scopo, poiché la piccola sorella (che è riconosciuta come tale solo da Gesù) sarà certamente dimenticata nella distribuzione delle *sue reliquie*. Sono sicura che lei riderà di me, ma non conta; se consentirà a pagare la piccola ricreazione che le offro con: "I capelli d'un futuro Martire", sarò ben ricompensata»⁵⁴. E il 9 maggio dell'anno dopo, documenta commossa di aver ricevuto con gioia le preziose reliquie richieste⁵⁵.

III. Ciò che resta di Teresa

Non intendiamo qui parlare della «missione celeste» che Teresa si era, per così dire, «programmata» dopo la morte, ed espresse nelle lettere ai fratelli missionari e nelle ultime confidenze alle sorelle che la assistevano: la «pioggia di rose», l'amore che avrebbe potuto donare, l'azione consolatrice presso il suo monastero, la vicinanza ai bambini non ancora battezzati, la presenza nelle terre di missione⁵⁶. E nemmeno vogliamo riferirci al suo messaggio spirituale, all'intuizione di un carisma da trasmettere, anche questo evidente soprattutto negli ultimi mesi di vita, e peraltro riconosciuto solennemente dalla Chiesa con il dottorato⁵⁷. Qui ci limitiamo ad osservare come Teresa ha vissuto il problema delle *sue reliquie*.

⁵⁴ LT 201, 2r.

⁵⁵ LT 226.

⁵⁶ Cf. C. DE MEESTER, *Thérèse de Lisieux et son désir de "faire du bien" après sa mort*, in *Teresa di Lisieux. Novità e grandezza di un Dottorato. Nel Centenario della morte (1897-1997) e nella proclamazione a Dottore della Chiesa di S. Teresa di Lisieux*, Terecianum, Roma 2000, pp. 259-306.

⁵⁷ Cf. A. SICARI, *Riflessioni sul "dottorato" di S. Teresa di Lisieux*, in «Rivista di Vita Spirituale» 51 (1997) 705-730.

⁵⁸ UC/*Altre parole*, p. 1158.

⁵⁹ PA, p. 173.

⁶⁰ QG 9.8.2. E a Sr. Agnese che insinua la possibilità che i suoi scritti un giorno arrivino fino al Santo Padre, risponde ridendo: «Et nunc et semper!» (QG 10.7.2).

⁶¹ QG 11.7.3.

⁶² «... ebbene, dico come Giovanna d'Arco: "... E la volontà di Dio si compirà nonostante la gelosia degli uomini"» (QG 27.7.6). Questo richiederà il lavoro delle sorelle. A Maria dice: «Sia tranquilla, non avrà tempo per pensare al suo dolore, perché fino alla fine della sua vita dovrà occuparsi di me e non potrà nemmeno bastare a tutto» (UC/*Altre parole* p. 1165).

In questo ambito si collocano anzitutto le sue opere. Affida anzitutto alle lettere la missione del conforto: «Dopo la mia morte, andrete a vedere nella cassetta delle lettere, ci troverete delle consolazioni»⁵⁸; ma maggior importanza dà al racconto della sua vita, sebbene con rammarico: «Non ho scritto quello che volevo, avrei avuto bisogno di più solitudine. Però il mio pensiero c'è, lei dovrà solo riordinare»⁵⁹. E precisa: «Ce ne sarà per tutti i gusti, fuorché per le vie straordinarie»⁶⁰. E alla sorella che le fa intravedere il bene che avrebbe fatto alle anime, risponde: «... Ma come si vedrà bene che tutto viene dal buon Dio, e ciò che ne avrò di gloria, sarà un dono gratuito che non mi apparterrà; tutti lo vedranno chiaramente...»⁶¹. Nelle difficoltà a cui sarebbe andata incontro la pubblicazione, si identifica con la sua eroina, Giovanna d'Arco⁶², ma esse sono da risolvere in una logica di obbedienza: «Dopo la mia morte, non bisognerà parlare a nessuno del mio manoscritto prima che sia pubblicato; bisognerà parlarne soltanto a Nostra Madre. Se lei fa altrimenti, il demonio le tenderà più di un tranello per guastare l'opera del buon Dio... un'opera veramente importante»⁶³. Da un lato si pone con assoluta libertà davanti al testo: «Madre, tutto ciò che riterrà giusto togliere o aggiungere al quaderno della mia vita, è come se fossi io a togliere o aggiungere. Si ricordi di questo un giorno, e non abbia nessun scrupolo a questo proposito»⁶⁴. Ma con la certezza di non aver mai mentito: «Adesso sento proprio che quello che ho detto e scritto è vero a riguardo di tutto»⁶⁵.

Quanto al suo corpo, per Teresa è evidente la consunzione cui sta andando incontro. Alla madre Gonzaga che esclama stupita: «Che cos'è una figliolina così magra?», lei risponde: «Uno scheletro!»⁶⁶. Così, guardandosi le mani dimagrite, esclama: «Diventano già scheletro. Questo "mi garba"»⁶⁷. Infatti non si illude di conservare incorrotto il proprio corpo dopo la morte: «Preferisco essere ridotta in

⁵⁸ QG 1.8.2. I *Novissima Verba* qui aggiungono: «Ciò che rileggo in questo quaderno è proprio la mia anima. Madre mia, queste parole faranno molto bene. Dopo si conosce meglio la dolcezza del buon Dio». Ma l'autenticità di questo testo è discussa.

⁵⁹ PO, p. 147.

⁶⁰ QG 25.9.2.

⁶¹ QG 20.9.2; cf. QG 24.9.3.

⁶² QG 8.7.6. Per comprendere meglio il senso di questa espressione ci si può riferire al dialogo con Sr. Agnese qualche settimana prima: «È stanca del suo stato che si prolunga? Deve proprio soffrire! – Sì, ma ciò mi "garba" – Perché? – Perché "garba" al buon Dio» (QG 15.6.2). Questo «garbare» va dunque inteso con lo stesso significato di «far piacere», che Teresa utilizza più spesso.

polvere che essere conservata come Santa Caterina da Bologna. Conosco solo San Crispino che sia uscito dalla tomba con onore»⁶⁸. La sua deve essere come la morte di un martire, anche se di un martirio d'amore si tratta⁶⁹; paradossalmente, il suo non lasciare reliquie rafforza questa idea: «Penso alle parole di Sant'Ignazio di Antiochia: "Bisogna che anch'io, con la sofferenza, sia macinato per diventare frumento di Dio"»⁷⁰; «Oh! Come provo gioia nel vedermi distruggere!»⁷¹. La totale corruzione del suo corpo, peraltro, serve a documentare «fisicamente» la sua passione, a testimonianza di quella ordinarità che non ammette eccezioni e costituisce un elemento indispensabile del suo messaggio spirituale: «Bisognerà dire che "la gioia e il trasporto" sono in fondo alla mia anima... Ma ciò non incoraggerebbe tanto le anime, se si credesse che non ho sofferto molto»⁷².

Uniche concessioni sono le unghie, le ciglia cadute mentre si asciugava gli occhi⁷³ e, eventualmente, il cuore⁷⁴.

Semmai lei stessa si preoccupa di lasciare degli oggetti in eredità: così alcune pagine in cui ha trascritto le lettere del beato Teofano Vénard sono per le sorelle⁷⁵, mentre un biglietto di gratitudine è per il medico che l'ha curata⁷⁶. Ma è nell'ultima lettera al reverendo Bellière che manifesta le intenzioni di madre Gonzaga: «Ora, caro fratello, occorre che le parli dell'*eredità* che lei riceverà dopo la mia morte. Ecco la parte che la Nostra Madre le darà: – 1° Il reliquiario che ho ricevuto il giorno della vestizione e che da allora non mi ha più lasciata – 2° Un piccolo Crocifisso che mi è incomparabilmente più caro del grande (...). Non è bello, i tratti del Cristo sono quasi scomparsi: non se ne

⁶⁸ QG 8.7.8.

⁶⁹ Cf. Pr 6.

⁷⁰ QG 10.8.5. Testo che si trova anche negli stralci di lettere di Teofano Vénard che Teresa aveva ricopiato.

⁷¹ QG 14.7.10.

⁷² QG 15.8.1.

⁷³ «Prenda queste ciglia, mia piccola Suor Genoveffa, bisogna che se ne doni il meno possibile alla terra» (QG 21.9.7).

⁷⁴ Proprio prevedendo che il corpo della sorella non si sarebbe conservato incorrotto, Sr. Agnese aveva suggerito l'idea di far conservare il suo cuore. Teresa mantenne una somma libertà («Faccia quello che vorrà»), ma sembrò dispiaciuta quando la sorella, per la ripugnanza che l'operazione le suscitava, aveva successivamente cambiato opinione, privando così le sorelle di un segno di consolazione (QG 2.8.1).

⁷⁵ Cf. LT 245, probabilmente del giugno '97.

⁷⁶ «Se lei vuol dare un ricordo di me al sig. de Cornière, gli faccio un'immagine con queste parole: "Quello che avete fatto al più piccolo dei miei, è a me che lo avete fatto"» (QG 30.7.10).

meraviglierà quando saprà che dall'età di 13 anni questo ricordo di una delle mie sorelle mi ha seguito ovunque. È stato soprattutto durante il mio viaggio in Italia che questo Crocifisso mi è diventato prezioso: l'ho accostato a tutte le reliquie insigni che avevo la gioia di venerare (dirne il numero mi sarebbe impossibile): è stato inoltre benedetto dal Santo Padre. Da quando sono ammalata tengo quasi sempre tra le mani questo nostro caro Crocifisso. Guardandolo penso con gioia che, dopo aver ricevuto i miei baci, andrà a reclamare quelli del mio piccolo fratello. Ecco dunque in che cosa consiste la sua *eredità*. In più, la nostra Madre le darà l'*ultima* immagine che ho dipinta»⁷⁷.

IV. «In modo da toccare tutto»

La devozione alle reliquie si colloca armonicamente all'interno dell'esperienza spirituale di Teresa, in perfetta corrispondenza con l'educazione ricevuta: «Non le ho parlato del mio amore per le immagini e la lettura. Eppure, Madre diletta, io devo alle belle immagini che lei mi mostrava come ricompensa, una delle gioie più dolci e una delle impressioni più forti che mi abbiano spinta alla pratica delle virtù»⁷⁸.

Solo in un testo – salvo errore – Teresa ha spiegato il senso della sua devozione alle reliquie. Nel contesto del viaggio in Italia, spiega: «Bisognava che io trovassi sempre il modo di *toccare tutto*: così, nella Chiesa di Santa Croce in Gerusalemme (a Roma), potemmo venerare parecchi frammenti della vera Croce, due spine e uno dei chiodi sacri racchiusi in un magnifico reliquiario d'oro cesellato, ma *senza vetro*. Perciò trovai modo, venerando la preziosa reliquia, di introdurre il mio *ditino* in una delle aperture del reliquiario e riuscii a *toccare* il chiodo che fu bagnato dal sangue di Gesù. Ero veramente un po' troppo audace!... Per fortuna il Buon Dio che vede il fondo dei cuori sa che la mia intenzione era pura e che per nulla al mondo avrei voluto dargli dispiacere. Mi comportavo con Lui come un *bambino* che crede che tutto gli sia permesso e considera i tesori di suo Padre come suoi»⁷⁹.

⁷⁷ LT 263, 10 agosto 1897. L'immagine contiene la frase: «Non posso temere un Dio che per me si è fatto così piccolo!... Io l'amo!... Infatti egli non è che amore e misericordia» (LT 266).

⁷⁸ Ms A, 31v.

⁷⁹ Ms A, 66r/v.

Il significato delle reliquie sta certamente nella loro capacità evocativa. Esse sono un mezzo per *ricordare* l'opera della salvezza⁸⁰, ma sono importanti soprattutto perché possono essere *toccate*.

Essere toccata, accarezzata, abbracciata è il vocabolario preferito da Teresa per documentare la tenerezza e la predilezione di cui si sente oggetto. Ella si colloca tra «i Santi che nostro Signore ha accarezzato dalla culla alla tomba»⁸¹; i suoi primi ricordi «sono pieni di sorrisi e di carezze tenerissime!...»⁸². Attenzioni che assumono un valore immediatamente soprannaturale. La domenica il papà l'abbraccia più teneramente del solito. L'affetto dimostrato da Mons. Révérony è un anticipo del divino abbraccio nell'eternità⁸³, lo sguardo e le carezze in sogno della ven. Anna di Gesù sono «la più dolce delle risposte» a Teresa che chiedeva se Dio fosse contento di lei⁸⁴. Sulla stessa linea collega le parole consolanti di P. Alexis Prou, che la lanciano a vele spiegate sulle onde della fiducia e dell'amore, al rapporto con madre Agnese: «Nessun rimprovero mi avrebbe tanto toccata quanto una sola della sue carezze. Sono di una natura tale che il timore mi fa indietreggiare; con l'amore non solo vado avanti ma *volo*»⁸⁵. Non è perciò un caso che, fra i molti testi possibili con cui documentare biblicamente il cuore della «divina scienza dell'amore», Teresa scelga Is 66, 12s: «Come una madre accarezza il figlio, così io vi consolerò, vi porterò in braccio e vi accarezzerei sulle mie ginocchia»⁸⁶.

A tenerezza si risponde con tenerezza⁸⁷ Teresa vi si getta con libertà e disinvoltura. Non c'è nulla di ossessivo, ma piuttosto qualcosa di infantile, un po' come i bambini piccoli che mettono le mani dappertutto, incuranti del pericolo. La sua sensibilità infantile le per-

⁸⁰ Cf. P 24, *Gesù, mio amato, ricorda!* A Celina che vorrebbe «ricordare a Gesù (...) gli immensi sacrifici fatti per lui», Teresa inverte la prospettiva, enumerando «i sacrifici di Gesù» per Celina.

⁸¹ Ms A, 2v.

⁸² A 4v. «Vedo ancora papà che ci colma delle sue carezze» (LT 100); «ricever le carezze di Papà (P 18,12); «de dolci carezze di una madre» (LT 255; cf. 133).

⁸³ «Attirandomi a sé per il collo, [mons. Révérony] mi appoggiò la testa sulla sua spalla e mi fece delle carezze, come mai, pare, nessuno ne aveva ricevute da lui» (A 54v). «Il Vescovo mi prese la testa fra le mani, mi fece mille carezze di ogni genere: mai ero stata così onorata! Nello stesso tempo il Buon Dio mi fece pensare alle carezze che vorrà pure prodigarmi davanti agli angeli e ai Santi e delle quali mi dava una debole immagine fin da questo mondo» (A, 72v).

⁸⁴ Ms B, 2r/v.

⁸⁵ Ms A, 80v.

⁸⁶ Ms B, 1r; C, 3r.

⁸⁷ Cf. Ms A, 7r; 28r.

mette di stare nella Chiesa come una bambina si muove con assoluta libertà e audacia nella sua casa sua. E come non teme di arrivare fino ai più alti gradi della gerarchia ecclesiastica pur di ottenere il permesso di entrare al Carmelo, così considera come un suo diritto accedere al mistero della comunione dei santi e manifestare la condivisione del martirio che le reliquie intendono esprimere. Il poter *toccare* le cose sante è un diritto che Teresa esercita fin da piccola⁸⁸. «Gettare fiori» a Gesù è il modo con cui esprime tutta la tenerezza: «Amavo soprattutto le processioni del Santissimo Sacramento; che gioia spargere fiori sotto i passi del Buon Dio!... ma prima di lasciarli cadere li lanciavo più in alto che potevo e non ero mai tanto felice come nel vedere le mie rose sfogliate *toccare l'Ostensorio sacro*»⁸⁹. Da «grande», ogni sera, dopo compieta, Teresa si ritrova con le sue novizie ai piedi della grande croce posta al centro del chiostro. Si raccolgono dei petali di rosa – nel giardino ci sono almeno venti roseti – e si fa a gara chi li butta più in alto, vicino al volto di Gesù. Occorre che i petali che vengono lanciati non siano appassiti dato che è la freschezza di una vita colma d'amore che devono rappresentare⁹⁰.

Non dimentichiamo che una delle ultime foto di Teresa, il 30 agosto '97, la ritrae mentre sfoglia petali al crocifisso e con essi accarezza le piaghe di Gesù. Qualche giorno dopo Teresa ripete il gesto recitando alcuni versi della sua poesia, *Gettar fiori*, e mentre i petali scivolano sul pavimento dell'infermeria, dice molto seriamente: «Raccogliete bene quei petali, sorelline mie, più tardi vi serviranno a fare dei favori... Non perdetene nessuno»⁹¹.

Soprattutto il *toccare* è posto in connessione con l'eucaristia; in fondo si tratta della *reliquia Christi* per eccellenza: «Ero anche tanto felice di toccare i vasi sacri, di preparare i piccoli *lini* destinati a ricevere Gesù, sentivo che dovevo essere molto fervente e mi ricordavo spesso di questa parola rivolta a un santi diacono: "Siate santi, voi

⁸⁸ Ormai matura affermerà: «Come un bambino pieno di attenzioni, / Signor, colmarli voglio di carezze» (P 36, 3). E, immaginando l'infantile audacia dei fratellini già in cielo: «Osate carezzare il Volto suo adorabile: che favore!» (P 44, 8).

⁸⁹ Ms A, 17r. «Se tu sapessi il giorno di santa Domizia la Zia mi ha messo una cintura rosa e ho lanciato rose a santa Domizia (LT 7, del 4[?] luglio 1881).

⁹⁰ DLT, p. 257. «Accarezzandoti il Volto, i petali dicono / che tuo per sempre è il cuor mio, Gesù!» (P 34, 3).

⁹¹ QG 14.9.1. A Sr. Agnese che, dopo la morte, vuole metterle in mano una palma, dice: «Sì, ma bisognerà che io la lasci quando vorrò, per dispensare grazie a piene mani alla mia piccola Madre. Bisognerà che io faccia tutto ciò che mi piacerà» (QG 3.7.5). E rifiutando l'abbraccio letteralmente «soffocante» delle consorelle e accettando invece una carezza: «Sì, perché le mani non respirano» (QG 20.8.2).

che toccate i vasi del Signore”⁹². «Quando io amo Cristo e quando lo tocco, / ho più puro il cuore e sono ancor più casta. / Il bacio verginale della sua bocca / m’ha dato in dono»⁹³. Non è un caso che tra i personaggi del vangelo, la Maddalena sia uno con i quali volentieri Teresa si riconosce, imitandone «l’audacia stupefacente, o meglio amorosa» con la quale onora il corpo del Signore⁹⁴.

La stessa stringente logica vale anche per il «bambino Gesù»⁹⁵. Anch’egli non vuole avere giocattoli troppo preziosi da guardare soltanto: si può così essere una pallina che nelle mani di Gesù ora viene usata e ora viene messa da parte⁹⁶, oppure uno strumento musicale attraverso il quale le sue mani ricavano i suoni desiderati⁹⁷. L’importante è lasciarsi toccare, rimanere indifesi tra le sue mani con il solo scopo di far piacere a lui, anche se questo può costare qualche sofferenza⁹⁸. E ammonirà Sr. Maria di san Giuseppe: «Non è una missione

⁹² Ms A, 79v. Prima di entrare al Carmelo, Teresa invia ai cappellani della basilica di Montmartre il suo braccialetto d’oro per contribuire alla preparazione del grande ostensorio: un gesto che esprime il desiderio di Teresa di essere collocata vicino a Gesù Eucaristia (DLT, p. 83). È qui che si legano assieme due aspetti fondamentali della spiritualità di Teresa: il suo progressivo immedesimarsi con Maria e la preghiera per i sacerdoti: «Occorre che quest’anno facciamo che molti sacerdoti sappiano amare Gesù, che lo tocchino con la stessa delicatezza con la quale Maria lo toccava nella culla!...» (LT 101, 31 dicembre 1889 a Celina). «O Verbo divino che l’amore deve ridurre al silenzio, i ministri dei tuoi altari dovrebbero toccarti con la stessa delicatezza di Maria che ti avvolge in fasce» (PR 2, 7v). «Degnati di insegnargli fin d’ora con quale amore tu toccavi il Divino Gesù Bambino e lo avvolgevi in fasce, affinché egli un giorno possa salire il Santo Altare e portare nelle sue mani il Re dei Cieli» (Pr 8, per il rev. Bellière). Questa immedesimazione mariana la esprime anche nella «Pia ricreazione» del *piccolo mendicante di Natale*, Gesù che viene ad elemosinare una carezza («Tutto l’amore poi dategli»). In cambio Gesù farà comprendere la carità infinita che lo ha mosso. Essa si esprimerà davanti ad una sorella da consolare: «presto, con tenerezza, dite al Divino Bambino che alzando la sua manina l’accarezzi dolcemente!» (PR 5,20).

⁹³ P 26,6.

⁹⁴ Ms C, 36v; cf. LT 247, 2r.

⁹⁵ «Con la tua manina carezzando Maria, tu reggevi il mondo e gli davi vita» (P 24,6). «Pur io voglio le tue carezze / Dammi i tuoi baci inebrianti!» (P 24,9). «Con che tenerezza, o felici Bimbi, / il Re dei Cieli / benedicendovi vi carezzava / le liete fronti » (P 44, 1). «Che il piccolo Gesù di Teresa accarezzi sempre Maria dell’Eucaristia» (LT 235).

⁹⁶ A 64r; LT 34; 36; 74; 76; 78; 79; 176; PR 5,12. L’immagine della pallina è suggerita per la prima volta da Sr. Agnese l’8 novembre 1887 (CG, p. 264).

⁹⁷ LT 140; LT 142.

⁹⁸ «Il Gesù della povera Teresa non la carezza così che Egli carezzava la sua Santa Madre (...) e poiché Egli non mi accarezza, mi sforzo io di fargli piacere» (LT 160). «Se vi carezza quel Bimbo amabile (...) e se poi talvolta vi trascura, sempre rallegratevi di tutto. Tutti i piaceri che ormai avrete saranno i suoi gusti di bambino» (PR 5,12). «Di carezze ricolmandolo, / io gli dico che è il mio tutto. Si sottrae alla mia fede? Io rad-

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!)»⁹⁹.

E, tuttavia, bisognerà notare la straordinaria libertà di Teresa. Lei stessa affermava che «la gioia non si trova negli oggetti che ci circondano»¹⁰⁰. Da vera figlia di Giovanni della Croce¹⁰¹, infatti, riconosce tutto come prezioso, ma nulla deve diventare indispensabile: «Al Carmelo talvolta si cambiano gli oggetti di pietà: è un buon mezzo per impedire che ci si attacchi»¹⁰². Le mani servono per toccare, non per attaccarsi: «Niente mi si attacca alle mani. Tutto quello che ho, tutto quello che guadagno è per la Chiesa e le anime. Che io viva fino a ottant'anni, sarò sempre così povera»¹⁰³. E, infatti, colei che ama raccogliere reliquie e carezzare cose sante, è la stessa che prega per comparire, alla sera della vita, davanti al Signore a «mani vuote»¹⁰⁴.

doppio in tenerezze» (P 45,4). «Se anche tu mi lasci, / Tesoro mio divino, / senza le tue carezze / sorridere io voglio» (P 52,14). Se gli ultimi due testi (rispettivamente del gennaio e del maggio 1897) alludono chiaramente alla prova della fede, anche gli altri due descrivono la normale condizione di oscurità nella quale Teresa ha vissuto molto tempo della sua vita religiosa. In questo ambito possiamo collocare anche l'atteggiamento educativo, «forte e materno», assunto da madre Gonzaga. Malgrado quello che pensano le sorelle, ella è l'unica che non la accarezza mai, usando invece «l'acqua vivificante delle umiliazioni (C, 1v; cf. LT 190, però in un contesto diverso).

⁹⁹ LT 194, settembre 1896; cf. Ms B, 4r/v; P 34 e 51.

¹⁰⁰ Ms A, 65r.

¹⁰¹ Giovanni della Croce riconosce il valore delle immagini: esse servono a risvegliare la nostra tiepidezza, a suscitare la devozione; ma non bisogna affezionarsi eccessivamente ad esse, né alla loro fattura, né all'ornamento, perché si rischia di venire allontanati dalla vera devozione. «Non ha il cuore attaccato nemmeno a quelle che usa, per cui si affligge assai poco se gliele tolgono. Cerca infatti dentro di sé la vera immagine, che è Cristo crocifisso, in cui anzi è contenta che la privino di tutto e che tutto le venga meno» (3S 35,5; cf. 1N 3,1).

¹⁰² LT 263, 10 agosto 1897. Cf. LT 184, quando dona la lacrima di Sr. Genoveffa alla sorella Celina che ne aveva assunto il nome.

¹⁰³ QG 12.7.3.

¹⁰⁴ Pr 6, 2r.

Damiano La Manna ocd

S. Teresa di G.B. nella Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi

Cosa è avvenuto nelle città della Provincia Veneta dei Padri Carmelitani Scalzi dove è giunta l'urna con le reliquie di S. Teresa di Lisieux? Venezia, Treviso, Brescia, Trento e Trieste. Una partecipazione di tante persone, la possibilità di una grazia per tutti!

Si potrebbe fare un resoconto puntuale delle tappe di questo evento di grazia, ma ci accontentiamo solo di alcuni cenni.

La venerazione delle reliquie di una santa nel terzo millennio sembrerebbe un anacronismo e si corre il rischio di ribadire un panorama adatto solo ad un pubblico di anziani o nostalgici di certe forme di devozionismo dal sapore di sacrestia. Certamente occorre avere una preoccupazione per affrontare adeguatamente questo argomento.

Una avvertenza viene propizia con le parole di Erasmo da Rotterdam:

«Certamente come non disprezzo la semi-pietà del popolo, così non posso non guardare con meraviglia le opinioni a rovescio della moltitudine. Bacciamo teneramente le scarpe dei santi e i fazzolettini sporchi di moccio, ed i loro libri, santissima ed efficacissima reliquia dei santi, tolleriamo che giacciono negletti. Le tuniche e gli abiti dei santi riponiamo in teche d'oro e di gemme, ed i libri scritti da loro, nei quali ciò che di loro fu ottimo vive e respira ancora a noi, li lasciamo rodere impunemente da cimici, tignole e blatte»¹.

«... E quantunque il modello di qualsivoglia pietà possa trovarsi facilmente nel Cristo, tuttavia il culto di Cristo nei suoi santi diletta molto. Allora fa' in modo di imitare Cristo nei santi e ad onore di ognuno di essi studiati di correggere ogni tuo vizio e di abbracciare ogni virtù»².

¹ Tratto da una lettera di Erasmo del 1515.

² *Enchiridion militis christiani*.

Senza negare la necessità di una tangibilità delle «cose sante» – e le reliquie dei santi certamente lo sono – occorre volgere sempre l'attenzione al fenomeno straordinario che accompagna ogni «cosa santa»: la vera grazia di una novità di vita, una conversione, un nuovo coraggio nel fedele di affrontare la vita con il rinnovato proposito di imitare il santo. Imitare Cristo come scopo ultimo di ogni contatto con la reliquia del santo, questo è il motivo profondo per cui è valsa la pena di organizzare e accompagnare il pellegrinaggio dell'urna con le reliquie di S. Teresina.

Si è trattato di un vero pellegrinaggio, quasi come quello che Teresa fece in Italia. Diceva Teresa nel suo letto di morte: «Il mondo mi amerà io non muoio, io entro nella vita, io farò cadere dal cielo una pioggia di rose, una pioggia di Grazie».

Un nuovo modo di pensare al cielo: *«Teresa ha avuto uno stupefacente spirito di innovazione. Invece di vedere nella santità una ascesa al cielo, fuori della terra, alla riteneva che il cielo dovesse considerarsi una prosecuzione della missione che ci è stata data sulla terra. Ella amava veramente la terra, non come un mezzo, ma in se stessa, come fa il Creatore Parola rivoluzionaria, quella parola che comincia: "Voglio passare il mio cielo..."»*³.

Il santo è una parola di Dio all'uomo del suo tempo. E quando il santo è un santo dottore, come Teresa di Lisieux, il suo insegnamento è anche un prezioso segno profetico per l'uomo che cerca Dio.

Dio solo è santo, e ciò che lui ci ha lasciato, le sue reliquie sono le pietre vive dei cuori che danno la vita per lui. Non è possibile racchiudere in poche pagine tutti gli appuntamenti che hanno accompagnato la visita delle reliquie di S. Teresa nelle nostre comunità.

Sono stati scelti alcuni momenti e vengono proposti ai lettori nella convinzione che si tratta solo uno sguardo limitato rispetto a quanto si potrebbe scrivere: esperienze personali e di comunità, risonanza per la società civile, contatti di profonda comunione nella chiesa locale, vere e proprie grazie ricevute.

La scelta si deve al tema o ai soggetti che hanno «dialogato con Teresa», tenendo conto del particolare significato che il singolo intervento ha avuto per la realtà ecclesiale e sociale della singola città.

Possiamo qui sottolineare il valore della visita delle reliquie di Santa Teresa a Venezia: in particolare l'arrivo in gondola e la accoglienza del Patriarca a S. Marco, la «visita» alle monache di clausura e la veglia dei giovani.

³ Merezowskij.

Per la visita a Treviso la veglia dei giovani della diocesi e il primo incontro dei movimenti ecclesiali.

Per la visita a Brescia, la riflessione del Vescovo legata al percorso pastorale della diocesi e l'incontro della città.

Per Trento, l'accoglienza fatta alle reliquie da parte dei bambini e il servizio compiuto dal coro delle Laste.

Per Trieste la costante presenza del vescovo per tutto il tempo della visita.

Non si tratta di un racconto organico, ma di spunti per una riflessione che vorrebbe avvicinare al fuoco incandescente che scaturisce da ogni esperienza veramente carmelitana: affondare alla massima profondità possibile – per ciò che riguarda gli uomini – nel mistero dell'amore misericordioso di Dio, per potere dilatarsi con la grazia di Dio, ad ogni livello di estensione possibile. La massima vita interiore-contemplativa che diventa sommamente missionaria e apostolica.

Così è per la Chiesa la piccola Teresa di Gesù Bambino. Si può parlare allora di un «contagio mistico» nel caso del pellegrinaggio delle reliquie di S. Teresa. Un contagio che giustifica la fatica di organizzare e propiziare l'incontro tra le reliquie di Teresa e i fedeli, vicini o lontani, e persino i non cristiani.

Nel monastero delle Carmelitane Scalze di Venezia⁴

Nei giorni 8 e 9 maggio abbiamo accolto con immensa gioia, nella nostra Chiesa, S. Teresa di Gesù Bambino con l'urna delle sue reliquie.

È giunta da noi nel tardo pomeriggio di giovedì, su imbarcazione della Marina veneziana tappezzata di rose.

L'attendeva una chiesa gremita di gente, venuta da Venezia, ma anche da molto lontano, e dalla nostra Comunità trepidante di desiderio, di amore e gioiosa attesa. Ad un tratto, dalla «fondamenta», hanno cominciato ad echeggiare i canti festosi dei fratelli delle comunità neocatecumenali, che si avvicinavano sempre più.

Teresina è sbarcata e ha fatto il suo ingresso trionfale portata a spalle dai marinai, mentre in tutta la chiesa la gioia è esplosa in un interminabile applauso. Cessati i festosi canti dei giovani veneziani, abbiamo intonato il nostro solenne *Te Deum*. Sentivamo che Santa Te-

⁴ Cronaca delle Carmelitane Scalze del monastero dei Ss. Giuseppe e Bonaventura, Venezia.

resa era qui: lei stessa, splendente di gloria e di santità, nostra Sorella venuta nella sua casa per beneficiare e comunicarci il suo spirito.

Commovente e splendida la veglia notturna di 150 giovani neocatecumenali, giunti cantando con una suggestiva fiaccolata, lungo i canali e le calli deserte. Molti di loro, con altri fedeli, hanno vegliato, insieme a noi, tutta la notte.

La chiesa è rimasta sempre aperta, a porta spalancata, giorno e notte, e le luci accese di tutto il monastero.

Venti ore di grazia a Trieste⁵

Sono bastate venti ore – dalle 17.00 del 5 giugno alle 13.00 del 6 giugno – per ammirare la grandezza e la potenza della piccola Teresa. *Venti ore di autentica grazia.*

I grandi manifesti che tappezzavano la città, con il patrocinio del comune di Trieste, hanno mobilitato tutti gli abitanti per l'arrivo delle reliquie della nostra Santa.

Fin dal primo pomeriggio del 5 giugno i devoti hanno affollato la chiesa dei Carmelitani di Gretta. Alle 17 il suono festoso delle campane e la staffetta dei vigili urbani annunziavano l'arrivo di Teresa di G.B. Un fragoroso e commosso applauso la accoglie: sono presenti il vescovo di Trieste, mons. Eugenio Ravignani, i religiosi carmelitani, molti altri religiosi e sacerdoti della città. Un corteo aperto dai bambini della prima Comunione bianco vestiti entra in una chiesa gremita fino all'inverosimile, addobbata da una coreografia meravigliosa di rose. Al canto delle voci bianche fa eco un applauso commosso alla Santa.

Inizia la S. Messa presieduta dal vescovo Ravignani. Il parroco P. Armando, con voce rotta dalla commozione e dalla gioia, dà il benvenuto alle reliquie di una santa così amata da tutto il popolo di Dio. Nell'omelia il Vescovo richiama i fedeli a sperimentare nella propria vita la bellezza del vivere, come insegna S. Teresina, da bambini in braccio a Dio che è Padre. È ancora una folla attenta e devota ad accostarsi alla Comunione.

Poco dopo segue un'altra Messa, celebrata dal priore di Treviso, P. Giuseppe Pozzobon, che tiene un'appassionata omelia sulla dottrina dell'infanzia spirituale di S. Teresa.

Alle 20.30 le reliquie sono trasportate dai giovani della parrocchia di Gretta sul grande piazzale sovrastante la chiesa, già ricolmo

⁵ Testimonianza della comunità dei Carmelitani Scalzi della parrocchia di Gretta, Trieste.

dei giovani della città, oltre ad un gran numero di sacerdoti, per la solenne Veglia di Pentecoste presieduta dal Vescovo. Si recita il Rosario, con commenti tratti dagli scritti di Teresa di G.B. Mons. Ravnani indica la Santa come esempio per i giovani, rievocando le parole del Papa in occasione della Giornata mondiale della gioventù tenuta a Parigi nel 1997. Pure i giovani esprimono il loro entusiasmo attraverso numerose testimonianze, cui seguono quelle di alcune suore carmelitane di S. Teresa di Gesù di Firenze.

Al termine della solenne veglia, verso mezzanotte, le reliquie sono riportate in chiesa per una veglia eucaristica animata dai gruppi ecclesiali fino alle tre del mattino. Per tutto il resto della notte è un continuo accorrere di devoti, con grande compostezza e devozioni, sicuri di essere esauditi grazie all'intercessione della piccola Teresa. Alle sei una S. Messa seguita dalle Lodi solenni in onore di S. Teresina, quindi un'altra celebrazione eucaristica alla presenza di numerosissimi fedeli.

Alle otto del 6 giugno le reliquie della Santina, scortate dai vigili urbani sono trasportate nella parrocchia a lei dedicata. Anche qui una folla enorme ed entusiasta. Una prima Messa, dedicata alla religione della città, avvia le celebrazioni. Alle dieci è ancora il vescovo Ravnani, con numerosi sacerdoti e il vescovo emerito P. Vitale Bonmarco, francescano conventuale. Questi, al termine della celebrazione, ricorda la sua devozione e la storia del suo innamoramento per la «piccola grande Santa». Racconta che da studente, giocando a tombola, aveva vinto come premio la *Storia di un'anima* e, poiché aveva pregato per poter vincere, in questo vedeva un piccolo segno del cielo.

Ai sacerdoti concelebranti il parroco mons. Rocco e P. Armando fanno omaggio del graditissimo volume *Amati fratelli* con le lettere ai sacerdoti di Teresa di G.B. e Elisabetta della Trinità.

Commoventissimo è l'incontro con le monache benedettine, che tanto lo hanno desiderato al punto che per l'occasione escono dalla clausura. La madre Badessa, di nome Teresa, ha confidato a P. Armando di aver ottenuto una grazia attesa da tanti anni.

Al termine della mattinata le reliquie ritornano di nuovo a Greta e fino alle 13 ancora un accorrere commovente di pellegrini. Anche i bambini del vicino asilo accorrono, stupiti e incantati dallo splendore del reliquiario. Poi il saluto, con il cuore commosso come quando ci si congeda da una persona cara, ma anche con quella gioia che solo le cose di Dio possono dare.

Venti ore sono poche, e insieme non lo sono quando il tempo è riempito di grazia e benedizione.

Una monaca racconta

Circa 65 anni fa, Padre Angelo Meneghini aveva ottenuto dal Carmelo di Lisieux il velo di S. Teresa di Gesù Bambino quale reliquia da esporre alla venerazione dei fedeli nella Basilica di Verona a lei dedicata.

Il Padre, con il suo prezioso trofeo, passò dalla casa dei miei nonni paterni che vivevano con una figlia fervente terziaria carmelitana. In quel momento lì si trovava anche la mia mamma, che portava in braccio la sua bimba più piccola.

Più tardi mi fu raccontato che, in quell'occasione, mi avevano «messa sotto il velo di S. Teresina».

Confesso che la notizia non mi faceva vibrare più di tanto, mentre crescendo tentavo, abbastanza faticosamente, di accordare i miei sogni e le mie velleità con le tracce del Disegno di Dio sulla mia vita.

Infine mi attirava la vita monastica, specialmente nella forma benedettina e, ad un certo punto, mi sembrò che tutto mi portasse in quella direzione.

Trovandomi un giorno per studio in un'altra città, mi giunge del tutto inattesa (ero assente da appena due giorni) una lettera della mamma. Con una certa emozione mi racconta: «Ho visto sul tuo tavolo un libro di S. Giovanni della Croce (ricordo che era il Cantico Spirituale, ma non l'avevo nemmeno aperto, si trovava lì per puro caso!) e improvvisamente mi è venuto in mente che, quando ti abbiamo messa sotto il velo di S. Teresina, io mi sono inginocchiata e con fervore ho pregato il Signore che, se volesse, ti prendesse per sé. Di questo me ne ero completamente dimenticata fino a questo momento e... ora mi è sembrato doveroso comunicartelo».

Circa un anno dopo, il 30 settembre – avevo da poco compiuto 24 anni – si è aperta per me la porta del Carmelo. Sono passati 42 anni: tanto vale la preghiera del cuore di una madre e la tenace «presa» della piccola Teresa che... speriamo non molli!

Una giovane

Nel cammino di fede su cui il Signore mi sta guidando, una delle tappe più belle e «consolatorie» di quest'anno è stata la sosta a Brescia dell'urna di S. Teresa di Lisieux a fine maggio.

Ovviamente la decisione di andare a farle visita è scaturita da semplice devozione per una Santa dal carisma così speciale e dal rispetto per una ragazza che alla mia età era già stata in grado di capire tutto ed amare tutto.

Quest'occasione è capitata in uno di quei periodi in cui il Signore mi punta senza lasciarmi scampo, mi tiene sempre lo sguardo fisso verso ciò che vuole Lui di volta in volta, mi obbliga con i suoi atti forti a capire che si fa come vuole Lui o si ritorna indietro rapidamente, mi riempie l'intelligenza e il cuore di segni inequivocabili, interroga la mia volontà con così tanta sollecitudine da indurmi ad orientarla diversamente...

Quel venerdì ho finito di lavorare presto, alle 11.30 sono potuta così partire per salire a piedi al convento in Castello, come fosse un piccolo pellegrinaggio simbolico, per prepararmi a quell'incontro, ed in effetti la camminata è servita a darmi tempo prezioso per pensare, e fatica da ascoltare.

Durante la S. Messa in presenza dell'urna (che già di per sé mi ha colpito, non ne avevo mai vista una di persona) ho potuto gustare una cosa straordinaria, e per me difficile da trovare e sperimentare: la certezza. La certezza di essere lì con Lei, più alla mia portata, e la certezza di essere amata nonostante tutto, molto più difficile.

Se devo essere sincera non ho sentito una parola dell'omelia di P. Aldo, perché S. Teresa mi aveva letteralmente rapita. Sempre più pensieri mi affollavano il cuore, richieste, problemi, paure, dolori, sopportazioni... Avevo in programma di deporre ai suoi piedi tutte queste mie preoccupazioni, per affidarle a Dio tramite lei, e chiedere aiuto nello sbrogliare la matassa... invece man mano che questi pensieri facevano il loro ingresso nel nostro dialogo, lei li prendeva e li scartava, uno per uno.

Sono tornata a lavorare con un desiderio fortissimo di tornare per la veglia serale.

La chiesa era stracolma, una folla senza fine riempiva tutti gli spazi possibili, davanti e dietro l'altare, e fuori nei chiostri. Questa funzione è stata di una potenza straordinaria: era un continuo lunghissimo avvicinarsi di scritti e canti teresiani.

I brani, tratti dagli scritti e dalla biografia, hanno toccato tutti i punti di forza della dottrina teresiana, ripercorrendo gli episodi strutturanti della sua infanzia e i più significativi della sua santità.

Erano testi che si conoscono, che ho letto in più libri e sentito più volte, eppure in quel contesto, ovvero alla sua effettiva ed inequivocabile presenza, hanno assunto un valore e un'urgenza mai percepiti in precedenza.

Il bisogno estremo di sentirmi dire proprio quei concetti è stato provvidenziale. La sottolineatura della bellezza e sacralità insita nel legame tra amore e sofferenza, la dolcezza del prender posto nel mondo sotto la Croce di Cristo, per non lasciar cadere a terra il Suo san-

gue, la fiducia totale d'esser al sicuro tra le Sue mani, anche quando si ha la sensazione d'esser maltratti come un giocattolo, il ricordare che non ci si può salvare con le proprie forze ma solo abbandonandosi come figli all'amore del Padre, la consapevolezza, per me lontanissima, che se siamo in braccio a Dio non ci può accadere nulla anche se pecchiamo... sono solo alcuni degli argomenti che mi toccano in prima persona e su cui ho bisogno di tanto aiuto per progredire.

La sensazione è stata che chiamasse inesorabilmente tutti a sé, che riuscisse in modo sempre più decisivo a spostare l'attenzione egoistica di ognuno sull'Altro, sulle sue parole, sulla sua dottrina, che ci portasse davvero uno per uno all'Amore di Dio. Allo stesso tempo alimentava anche la volontà che il rapporto con Dio si sviluppi in senso opposto, ovvero che anche il mio misero timor di Dio si trasformi in amore bruciante, così da convertire ogni circostanza della giornata e della vita in occasione buona per offrirGli un gesto d'amore; chiamava ad abbandonare se stessi per scegliere Dio, per perdersi in Dio, senza più ritorno... mi ha messo in cuore fame di recuperare familiarità reale con mio Padre.

Finita la veglia di preghiera, è iniziato un momento ancor più intimo ed intenso: tutti, a partire dagli occupanti i chiostrini, passavano vicino all'urna per dare un saluto, inginocchiarsi, toccarla, prendersi un petalo, e così si sono formate delle file interminabili di persone che confluivano verso lei; questa scena così imponente e diluita nel tempo mi ha colpito profondamente, mi ha fatto pensare subito alla sua volontà di «essere nel cuore della Chiesa, il cuore della Chiesa».

Altro elemento essenziale di questa esperienza è stato il coro, impagabile, che ha cantato ininterrottamente fino a quasi l'una di notte, senza mai fermarsi, intonando una canzone dietro l'altra in modo stranamente informale. L'atmosfera, i gesti appena vissuti, la bravura del coro e le parole delle canzoni, mai così vive e vere (specialmente «Se avessi mai commesso»), hanno creato davvero un momento fuori dal tempo, dove le mie questioni vitali del mattino e di sempre erano diventate un puntino passeggero, appartenenti appunto solo al tempo.

Sono rimasta fino all'una a godermi questo momento, e a pregare come potevo nella nicchia a lato dell'altare. Da qui, ancora più vicina, ho potuto vedere meglio tutto, il coro, l'urna, le persone che si avvicendavano davanti a lei per inginocchiarsi tutt'attorno a piccoli gruppetti, sempre più lungamente man mano che si svuotava la chiesa.

Un uomo anziano è stata la persona che mi ha colpito di più: è rimasto inginocchiato tantissimo tempo, pur non essendo nelle condizioni per farlo, con la mano appoggiata alla teca e un sorriso così se-

reno e particolare che me lo ricordo ancora; dal mio posto si poteva godere di una scena bellissima: il suo braccio era riflesso perfettamente sul vetro della teca, e sembrava che questo secondo braccio riflesso uscisse esattamente dal centro dell'urna... le due mani erano unite... quei due, in qualche modo, si sono davvero toccati.

Teresa di Gesù Bambino e i sacerdoti⁶

Nel brano evangelico abbiamo sentito che i piccoli non hanno pretese; soprattutto sanno di avere bisogno.

Teresa sa che ha bisogno di Gesù e del Vangelo. Dice: *«In esso trovo tutto il necessario per la mia anima. Mi basta un solo sguardo al Vangelo e subito respiro i profumi della vita di Gesù. So da quale parte correre!»*.

Io leggo una parte del messaggio che S. Teresa di Lisieux rivolge alla Diocesi, tenendo conto delle parti affidate ad altri.

Però allargo il tema che mi è stato affidato, quello di *Teresa e i sacerdoti*. Mi riferisco al recente *Convegno ecclesiale sulla «Comunicazione della fede»* e metto in risalto come lei, Teresa, si è iniziata alla fede: la sua *iniziazione cristiana*. Questo è il primo punto.

Lei racconta la sua prima confessione: *«Madre diletta con quanta cura lei mi aveva preparata dicendomi che non era ad un uomo ma al buon Dio che dicevo i miei peccati. Ne ero proprio convinta. Perciò feci la mia confessione con grande spirito di fede e le chiesi, perfino, se dovevo dire a don Ducellier che lo amavo con tutto il cuore, visto che era al buon Dio che parlavo nella sua persona»*.

L'8 maggio 1884, la sua prima Comunione.

Questa costituisce una – la chiama lei – *«fusione»*, durante la quale ella chiede a Gesù di toglierle la sua libertà. Le interessava stare con Lui.

Il 22 dello stesso mese, la sua seconda Comunione.

Questa le ispira di dire e ridire senza interruzioni – dice lei: *«Non sono più io che vivo, ma è Gesù che vive in me»*. La comunione!

Il 14 giugno la Cresima. Questa le infonde la forza di soffrire.

Fa sua la preghiera dell'Imitazione di Cristo: *«Che le consolazioni della terra si mutino in amarezza»*.

⁶ Omelia di S. E. Mons. Giulio Sanguineti, Vescovo di Brescia presso il monastero delle Carmelitane Scalze della città, il 29 maggio 2003. Da registrazione, non rivista dall'autore.

Ricordando – io – come le giovani generazioni nel recente Convegno le abbiamo viste come protagoniste, riprendo qualche tratto della sua adolescenza.

Le giovani generazioni e lei giovane, adolescente.

La notte di Natale del 1886, all'età di quasi 14 anni, durante la Comunione della Messa di mezzanotte Gesù realizza – dice lei – in un istante la completa conversione. Quella conversione che dieci anni di sforzi non avevano potuto ottenere.

Gesù *«in un istante»* ha voluto fare della piccola Teresa, un pescatore di anime. E le ispira un grande desiderio di lavorare per la conversione dei peccatori. Lei si dispone a dimenticare se stessa per far piacere. È così felice – la gioia che abbiamo sentito cantare prima (*O Gesù, qual gioia...*) – e lo sarà sempre. Così nasce la sua vocazione.

E senza cessare di essere chiamata alla vita contemplativa, si qualifica come vocazione missionaria.

Mi colpisce («l'istante») di Gesù rispetto ai dieci anni di sforzi. Posso pensare che in tanti anni i nostri sforzi per la formazione degli adolescenti possono essere una preparazione all'istante di Gesù che certamente non era soltanto riservato a Teresa.

Mi colpisce che Gesù faccia di una adolescente di 14 anni *«un pescatore di anime»!*

Possiamo pensare che è Lui, Gesù, a suggerire che i giovani sono gli evangelizzatori dei loro coetanei; pescatori di anime i giovani, gli adolescenti.

Il fatto che la contemplativa sia vocazione missionaria mi conferma nella convinzione che la nuova evangelizzazione parta veramente da qui, dalle contemplative, autentiche vocazioni missionarie.

Passo al secondo punto, il tema che mi è stato affidato: *Teresa e i sacerdoti*.

Il fatto che tra pochi giorni avremo le ordinazioni presbiterali, il fatto di aver ordinato Vescovo un membro del nostro presbiterio e anche il fatto – perdonate – molto personale che oggi ricorre il mio 48° anniversario di Ordinazione, mi sollecitano a ripetere ciò che Teresa di Lisieux diceva dei sacerdoti.

Diceva: *«Penso a tutto il bene che vorrei fare dopo la mia morte: battezzare i bambini, aiutare i sacerdoti, i missionari e tutta la Chiesa. Salvare le anime e soprattutto pregare per i sacerdoti».*

Le sue reliquie qui sono quasi una conferma del suo aiutare i sacerdoti.

Penso che valga per i sacerdoti quanto scriveva per sé: *«Gesù mi*

istruisce segretamente – dico io: penso che valga per noi – è il maestro dei maestri, mi insegna senza rumore di parole».

E – dice lei – del Vangelo: *«In esso trovo il necessario per la mia anima. Vi scopro sempre luci nuove, significati nascosti e misteriosi»* nella nuova evangelizzazione.

Scriveva: *«Se dei sacerdoti santi, che Gesù chiama nel suo Vangelo, “il sale della terra” mostrano con il loro comportamento di avere bisogno estremo di preghiere, cosa bisogna dire di quelli che sono tiepidi? Non ha detto Gesù anche “se il sale perdesse sapore, con che cosa lo si potrà rendere salato?”. Oh Madre – scrive lei alla Madre della comunità – che bella vocazione che ha per scopo il conservare il sale destinato alle anime. Questa è la vocazione del Carmelo, poiché l’unico fine delle nostre preghiere e dei nostri sacrifici e d’essere l’apostola degli apostoli. Pregare per loro mentre evangelizzano le anime con le parole e, soprattutto, con gli esempi».*

Non ancora diciassettenne, dal Carmelo, scrivendo gli auguri di buon anno 1889 a Celina scrive: *«Celina, bisogna che in questo nuovo anno facciamo molti preti che sappiano amare Gesù».*

Al Carmelo è andata – dice – per salvare molte anime e soprattutto a pregare per i sacerdoti.

Parlando lei, o scrivendo, dei sacerdoti non abbastanza santi, non ha in mente dei comportamenti riprovevoli di cui sia venuta a conoscenza, gli scandali dei preti, no, se non uno: il fatto che essi dimentichino l’amore esclusivo promesso con la loro stessa consacrazione e che la loro purezza non sia quella dovuta all’Eucaristia che tengono nelle mani.

Approfondisce la sua preghiera per i sacerdoti quando le dicono che l’amore del prete per Gesù Eucaristia sembra invecchiare, insieme all’amore di un popolo cristiano estenuato in una Chiesa dimenticata.

Io penso all’invecchiamento del nostro amore all’Eucaristia, di noi preti, quando leggo le parole del Papa nella recente enciclica *«Ecclesia de Eucaristia»* quando scrive: *«Le attività pastorali del presbitero sono molteplici. Se si pensa poi alle condizioni sociali e culturali del mondo attuale è facile capire quanto sia incombente, sui presbiteri, il pericolo della dispersione, in gran numero di compiti diversi».*

«Celebrando l’Eucaristia quotidianamente il sacerdote è in grado di vincere ogni tensione dispersiva nelle sue giornate, trovando nel Sacrificio Eucaristico, vero centro della sua vita e del suo ministero, l’energia spirituale necessaria per affrontare i diversi compiti pastorali» (n. 31).

Preghiamo che la visita di S. Teresa di Lisieux al Carmelo, ai Carmelitani e alla Diocesi e anche alle altre diocesi d’Italia, il suo ritor-

nare sulla terra – è quasi un ritorno sulla terra – per continuare la sua missione, sia occasione per crescere nella fede, noi credenti; per comunicare la fede alle giovani generazioni e per ringiovanire la fede di noi sacerdoti, religiosi e diocesani.

*Teresa e i carcerati*⁷

«Anche il grido di Gesù sulla croce mi riecheggiava continuamente nel cuore: “Ho sete!”. Queste parole accendevano in me un ardore sconosciuto e vivissimo... Volevo dar da bere al mio Amato e io stessa mi sentivo divorata dalla sete delle anime... erano le anime dei peccatori, bruciavo dal desiderio di strapparli dalle fiamme eterne...».

Nel suo letto di morte Teresa aveva una specie di idea di quello che sarebbe accaduto. Diceva: «Il mondo mi amerà io non muoio, io entro nella vita, io farò cadere dal cielo una pioggia di rose, una pioggia di Grazie» e tante espressioni che indicano quello che ora sta continuando ad accadere.

Tutti voi qui dentro chiedete in fondo una grazia. Teresa viene tra di noi a dirci: “Tutto è Grazia!”.

La libertà è sempre descritta da colori, la prigionia è sempre in bianco e nero (pensate ai films).

Come sono vestito io? E come siete vestiti voi?

Io con un saio carmelitano, di un solo colore, mentre voi avete abiti tutti colorati!

Colori e libertà; bianco e nero, chiusura.

Il cuore non ha catene.

Chi ama è disposto a tutto, anche a perdere la libertà per amore. Chi ama è libero! Se io amo una persona, nessuno mi può fermare.

Questo accade a voi quando pensate ai vostri amati familiari. Questo accade ad una donna quando decide di passare la vita dietro le sbarre per l'amore geloso di Dio.

Ma nel cuore della clausura una suora come Teresa raggiunge tutti i cuori del mondo e li ama in un modo che ancora oggi, quando le sue reliquie entreranno qui, lei ci dirà qualcosa di grande, quanto ci ama Dio, quanto si abbassa Dio, quanto è misericordia Dio, quanto l'amore di Dio supera tutto il male che possiamo avergli fatto.

⁷ Conversazione di P. Damiano La Manna, tenuta nel carcere di Brescia in preparazione alla visita delle reliquie.

Se non fossi certo del fatto che qui dentro è lo stesso che fuori non sarei venuto. Qui dentro ognuno di voi desidera l'amore di Dio e di essere da lui abbracciato misericordiosamente e fuori è lo stesso. Altrettanto per il desiderio di giustizia, di pace, e così via.

Così già ci scolliamo di dosso le sbarre e cominciamo a capire che l'amore di Dio rompe le catene che gli uomini creano.

Proviamo a dire alcuni principi teologici che Teresa ci propone e accostiamoli all'esperienza «in presa diretta» con l'esperienza di persone come voi che vivono nel carcere.

1. *«L'amore del Signore si rivela altrettanto bene nell'anima più semplice quanto nell'anima più sublime. E proprio perché è proprio dell'amore abbassarsi misericordiosamente... quanto più il buon Dio discende sulle anime più piccole, tanto più dimostra la sua grandezza infinita».*

Un uomo scrive.

«Piccola Teresa, non oso parlarti, né pregarti tanto sono scoraggiato e deluso. La depressione è il mio male. Giorno dopo giorno, notte dopo notte... Sento che il tempo si è fermato per me. Le sere non finiscono mai, il giorno è senza sole. Io penso al bene della libertà perduta. Per chissà quanto tempo non potrò godere la gioia ed il calore di casa mia. Mi pare di vivere nell'incubo di un sogno senza risveglio mai. Spero che il tempo mi faccia dimenticare questa notte oscura, e che qualcuno mi accenda un filo di speranza. Per questo, piccola Teresa, ti prego: nella mia oscurità intercedi pietà e indulgenza dagli uomini, e dal Signore Gesù, perdono e carità».

2. *«Io non posso temere un Dio che per me si è fatto così piccolo... io l'amo!... perché Egli è soltanto amore e misericordia».*

Una semplice preghiera.

«Mi rivolgo a te, dolcissima santa Teresa, con una semplice preghiera. Tu puoi comprendere il mio dolore, avendolo tu provato sin dalla tenera età: Hai perso tua madre come me. Allarga le tue braccia e avvolgi con un tenero abbraccio tutti i bambini del mondo. Metto anche il mio nelle tue braccia, ora proteggilo tu. Guidalo sulla strada della vita; ora io non posso: le catene della giustizia umana mi tengono lontana da lui. Ti prego, abbraccia anche me: In fondo al mio animo mi sento migliore di quanti altri non credono; so anch'io cos'è la bontà, l'onestà e l'amore. È questa la mia preghiera: al fondo della mia amarezza, io innalzo a te la mia voce; stammi vicina; non stan-

carti anche tu di me; dammi la pace del cuore, dammi la coscienza tranquilla, fammi capace di buoni pensieri. Mi addormenterò con te nel cuore, e mi risveglierò, nel nuovo giorno, con l'amore per la vita e per il prossimo, e donerò per sempre il meglio di me».

3. *«Le grate del Carmelo non sono fatte per separare i cuori che si amano in Gesù, ma a rendere ancora più forti i legami che li uniscono».*

Fammi da madre.

«Cara piccola Teresa, sono un giovane piombato da dieci anni nel tunnel della droga, e mi rivolgo a Te per essere graziato. Ho saputo che anche tu hai attraversato un tunnel oscuro nella tua vita... e hai condiviso la sofferenza di chi ha perso ogni senso dell'esistere ed hai accettato di mangiare con noi il pane amaro del dolore e della disperazione. Ora io ho solo parole di disprezzo per la vita che ho condotto sinora: non vera, ma falsa e piena di illusioni. Mi sento bruciato nei sentimenti, vuoto di valori, diretto verso il niente. Teresa graziosa, Ti chiedo aiuto. Ottienimi, dal tuo Signore, luce agli occhi, volontà nella lotta, un po' di amore per me, per gli altri, per Dio, e il sorriso: tutti i beni che la droga mi ha rubato. Dopo tante carcerazioni, mi ritrovo a 33 anni con le mani piene di schifezze. Teresa, fammi da madre: non mi voglio arrendere sapendo che tu mi vuoi aiutare a conquistare un futuro di gioia con la forza del sacrificio e la presenza di qualche amico ritrovato. Adesso grazie perché mi hai ascoltato».

4. *«Dopo l'esilio della terra, spero di venire a goderti nella Patria; ma non voglio ammassare meriti per il cielo, voglio lavorare per il tuo solo Amore, con l'unico scopo di farti piacere, di consolare il Tuo sacro cuore e di salvare le anime che ti ameranno eternamente».*

Una grazia un po' particolare!

Un giorno un detenuto (Salvatore), accompagnato da un agente di custodia, venne a trovarlo nel suo ufficio. «Sai, Don Luigi, questa notte ho sognato Santa Teresa di Gesù Bambino. E mi ha detto di avvisare il giudice, perché domani sarò fuori, sarò libero!».

Di fronte a tale asserzione, lui cercò di riportare il detenuto alla realtà: «Sai, non dobbiamo credere ai nostri sogni: si rischia una disillusione. I sogni sono la proiezione dei nostri desideri... Quindi stai calmo...; non riporre troppa speranza in un sogno!».

Visto che non veniva creduto, il detenuto insistette: «Sarà un sogno il mio, però non quello che ora ti mostro. Questo, che volevo impiccarmi, non è un sogno... Ecco il gomitolò!».

Don Melesi sbalordì. Tuttavia si limitò a fare una vaga promessa di interessamento del caso. Esce e se ne va per i fatti suoi. Si dimentica perfino di questa commissione.

Durante la giornata entra in una libreria e compra un libro dal titolo: *La leggenda del santo bevitore*. Lo apre e gli capita sotto gli occhi il nome «Teresa»! Si ricorda allora della promessa: «Questo è un segno...!». E fa una solenne promessa a Teresa: «Se è vero quello che mi ha detto quel detenuto... ti prometto di far pregare in carcere e di far mettere in scena questa commedia!».

Il giorno dopo si reca dal giudice. Non lo conosceva. Entra, si presenta, e prima che possa aprire bocca, il giudice così su due piedi gli chiede: «Don Luigi, chi devo liberare oggi?». E lui, per stare alla battuta, risponde: «Salvatore!». Il giudice guarda il relativo dossier ed esclama: «Ma questo è già libero!». Non credendo a se stesso don Melesi, esce, va a casa, al carcere...: Salvatore non c'era più! Era già partito per la Sicilia.

Venti giorni dopo don Melesi riceve una lettera. Era scritta da Salvatore. Dentro c'erano 10000 lire. «Caro don Melesi, ti prego: con le 10000 lire celebriamo una Messa in onore di Santa Teresina, e di' a tutti i nostri amici detenuti, che quando S. Teresa fa una promessa, la mantiene sempre!».

5. *«E come nella natura tutte le stagioni sono regolate in modo da far sbocciare nel momento stabilito anche la più umile pratolina, così tutto è regolato in modo da corrispondere al bene di ciascuna anima».*

Un condannato in fama di santità.

Il giorno che Jacques Fesch venne condannato a morte compiva ventisette anni. Non se l'aspettava. Sapeva di avere ucciso preterintenzionalmente, e non riconosceva alla società il diritto di togliergli la vita. Soprattutto lo sconvolge il fatto che durante il processo lo abbiano accerchiato con odio, martellandogli sempre addosso: Assassino! Assassino! Assassino!, con una dichiarata voglia di ucciderlo ad ogni costo.

Venne trasferito nella cella 18, in fondo è condannato per motivi politici. Tutto si rivoltava nel suo intimo.

Thomas, l'amico frate, gli indica una strada impossibile: non solo l'accettazione, ma l'offerta. Risponde. E si incammina su questa strada umanamente impossibile.

Scrivendo un specie di diario che vuole lasciare in eredità alla sua bambina perché, quando sarà grande, impari ad amare Dio dalle sventure del suo papà: racconta alla piccola i suoi errori e la sua conversione.

Intanto giunge tra le sue mani la *Storia di un'anima*, l'autobiografia di Santa Teresa di Gesù Bambino. Quando legge che la piccola santa ha strappato un condannato a morte alla sua incredulità e lo ha offerto come si offre un figlio a Gesù Crocifisso, si sente anch'egli compreso: «Il mio caso è troppo simile a questo perché lei non se ne occupi... Amo la sua piccola via e la sua fiducia in Dio, il suo zelo...».

«Pregare, pregare senza sosta, ecco ciò che devo fare. Gesù mi manda da sua madre, ed è lei che ha in mano la mia salvezza. Nessuna preghiera mi apporta maggiori consolazioni dell'Ave Maria e del Salve Regina... Prego ogni giorno la Santa Vergine per te Veronique, perché ti colmi di grazie e ti prenda sotto la sua protezione. Perché non posso stringerti un'ultima volta tra le mie braccia? Eppure l'amore che ho per te non è che un pallido riflesso dell'amore di Cristo che ti ama infinitamente... Fiducia nel suo amore...».

E qui assistiamo a un vero prodigio: negli ultimi mesi di vita, nonostante che egli abbia già da offrire a Dio un sacrificio immenso come quello della vita che gli sarà strappata violentemente mentre è ancora così giovane, decide di dovere anticipatamente offrire altri sacrifici. Perché la vita non gli venga solo strappata egli vuole cominciare anticipatamente a dare ciò che pur lo aiuta a vivere. Liberamente rinuncia al fumo, poi ai dolci e si riduce a vivere quasi a pane ed acqua.

La vita lui vuole donarla, non cederla per forza. Dice che spesso questi sacrifici gli servono più di lunghe preghiere.

Ogni tanto il pensiero dell'ingiustizia di cui si sente vittima lo riprende: «Davanti a Dio, non volevo né ho previsto le conseguenze del mio primo atto. Ho agito assolutamente senza consapevolezza, e pertanto involontariamente...».

A periodi i ricordi e le analisi lo avvolgono di tenebra, ma non è depressione. È qualcosa che conoscono bene soltanto i mistici; una oscurità in cui Dio ti mette per purificarti dalle ultime scorie, dagli ultimi attaccamenti sbagliati, dalle ultime radici del male; una oscurità in cui l'Amore di Dio sembra allontanarsi, ma il desiderio di Lui cresce fino allo spasimo; una oscurità piena, simile a quella che giunge al culmine della notte, un istante prima che cominci una nuova alba. E in questa notte fatta di attesa egli deve vivere anche per tutti i suoi cari, perché deve condurli con sé sulla croce, per prepararli alla Pasqua: «... c'è da fare una resurrezione completa in tutta la nostra famiglia e, quando sarà fatta riparazione, agirà la Misericordia e colleeranno lacrime di gioia».

La sua tenerezza di morente torna spesso alla bambina: «Ho ricevuto la piccola ciocca di capelli di Veronique. Che bei capelli ha Veronique! Così fini, così biondi, così morbidi a toccare! Ho l'impres-

sione di avere la mia piccola nella mia cella: c'è qualcosa di lei di vivo che posso toccare...».

Jacques si è così abituato a vedere tutto alla luce di Cristo: «La mia morte non è altro che una riedizione ben miserabile del calvario. È ingiusta, inumana e barbara. L'accetto come tale, e la offro per quelli che il Signore vuole salvare». «La croce che porto, infamante agli occhi del mondo, è gloriosa quanto quella del monaco o del missionario».

Il 27 settembre, tre giorni prima dell'esecuzione scrive: «Ho ancora il cuore gonfio d'amore, Gesù mi è vicinissimo. Mi attira sempre più a Sé, e non posso che adorarlo in silenzio, desiderando morire di amore. Vorrei, come la piccola santa Teresa di Gesù Bambino, rinnovare ad ogni battito del cuore questa offerta di divenire "vittima di olocausto al Suo Amore misericordioso, fino a che, svanite le ombre, io possa ridire a Lui il mio amore in un faccia a faccia eterno"».

L'esecuzione fu fissata per il 1° ottobre.

Jacques aveva spiegato nei primi giorni del mese di settembre come avrebbe camminato incontro alla morte: «Io tendo una mano alla Vergine e l'altra alla piccola Teresa: in tal modo non corro alcun rischio, ed esse mi attireranno a sé per consegnarmi al piccolo Gesù per l'eternità».

Ezio Bolis

S. Teresa di Lisieux, un'«esistenza teologale»¹

Introduzione

1. Perché santa Teresa di Lisieux è così amata?

I cristiani del nostro tempo hanno una predilezione particolare per questa giovane santa, morta nel 1897 a soli 24 anni, in un monastero carmelitano al nord della Francia. La «piccola Teresa» ha saputo in pochi anni compiere «una corsa da gigante», come disse con un' incisiva espressione il papa Pio XI. Che cosa c'è di tanto attraente in questa ragazza che ha scalato velocemente le più alte vette dello Spirito? Sono molti i motivi del suo «successo», tanto che su insistenza di vescovi di tutto il mondo, nel 1997 il Papa Giovanni Paolo II l'ha dichiarata «Dottore della Chiesa», proponendola non soltanto come esempio a tutti i cristiani, ma anche come valida guida spirituale e maestra nella penetrazione dei misteri divini. I suoi scritti hanno operato un influsso mondiale, diffondendosi in una cinquantina di lingue; la sua dottrina teologica e spirituale ha nutrito e nutre milioni di persone in tutto il mondo, nei contesti più popolari come in quelli accademici.

2. Una spiritualità fedele al Vangelo e in sintonia con la sensibilità di oggi

Numerose intuizioni di Teresa hanno trovato un'importante conferma nel Concilio Vaticano II, come il ritorno alla Parola di Dio, la centralità della carità nella vita cristiana, l'escatologia che non si con-

¹ Conversazione tenuta presso il Santuario di S. Teresa di G.B. in Tombetta - Verona, il 2 ottobre 2003.

trappone all'impegno nel mondo, l'appello all'unità dei cristiani, la chiamata di ogni battezzato alla santità, l'attenzione fraterna a coloro che credono in modo diverso dal proprio o non credono affatto. Alcuni teologi, come von Balthasar e Congar, ne hanno riconosciuto e lodato pubblicamente il valore.

Colpisce l'originalità della sua proposta spirituale, la profondità e insieme la semplicità del suo linguaggio. Con la genialità della sua «piccola via» insegna che per farsi santi non c'è bisogno di atti eroici, ma occorre affidarsi con fiducia alla misericordia di Dio che ama abbassarsi e innalzare fino a Sé le creature umili. L'uomo contemporaneo la sente molto vicina perché anche lei ha sperimentato i dubbi e le notti della fede, condividendo la fatica di chi non crede. La sua figura merita quindi di essere conosciuta e apprezzata: è capace di stimolare e sostenere cammini di fede molto seri, di singoli credenti ma anche di comunità cristiane e religiose. Per questo ci proponiamo di accostare alcuni aspetti della sua spiritualità in questo e nei prossimi articoli.

3. I punti focali della sua spiritualità

Accenniamo ad alcuni tratti della sua figura e della sua spiritualità che affascinano maggiormente i cristiani di oggi e che approfondiremo nelle nostre riflessioni.

1) La sua fu un'esistenza del tutto semplice: nulla di straordinario, se non forse la sua entrata nel Carmelo a soli 15 anni. Noi siamo particolarmente sensibili al fatto che questa adolescente non sia giunta da un giorno all'altro alla sua maturità affettiva, ma attraverso un cammino con tappe faticose. La santità non è riservata a degli esseri che la natura ha favorito di doti eccezionali, ma a tutti.

2) Il suo è un insegnamento offerto attraverso la testimonianza di vita. Teresa non ha scritto un trattato sistematico sulla preghiera né un commentario sulla Bibbia. Le opere che ci ha lasciato sono soltanto scritti di circostanza e un'autobiografia redatta per obbedienza. Apprezziamo la sincerità del racconto: ella si mostra così come è, con le sue debolezze e le sue piccole gioie, i suoi entusiasmi di adolescente e le sue tentazioni. Per iniziare ad agire, non ha aspettato un ambiente ideale, ma si è data da fare per cambiarlo e migliorarlo, ha saputo utilizzare gli umili mezzi che la sua comunità e che la Chiesa metteva a sua disposizione.

3) C'è una gioia profonda in mezzo alle prove. Teresa ha molto sofferto nel corso della sua breve esistenza: a quattro anni e mezzo perde la mamma; a otto anni la sorella Paolina che era una seconda

mamma, parte per il Carmelo e Teresa si ammala. Affronta sempre con coraggio le prove: l'opposizione della sua famiglia al suo ingresso nel Carmelo, la malattia mentale del padre, l'aridità della propria preghiera, l'incomprensione di certe sue consorelle, l'umidità glaciale del convento, la tubercolosi che attacca presto il suo corpo, le tenebre dello spirito che scendono nel profondo del suo animo. Ella si è trovata costantemente di fronte a difficoltà e problemi, affrontandoli sempre con sensibilità, lucidità di giudizio, incrollabile fiducia.

4) Una *vita spirituale che si appoggia sulla Scrittura*: ne ha una profonda conoscenza: «*Se fossi prete – diceva un giorno a una sorella – studierei l'ebraico e il greco*». Nel leggere la Bibbia dice di voler scoprire il carattere di Dio, ascoltare le confidenze del suo Amato. Ella ha fatto risplendere nel nostro tempo il fascino del Vangelo; ha avuto la missione di far conoscere e amare la Chiesa, Corpo mistico di Cristo; ha aiutato le persone a cogliere la bontà e la misericordia di Dio che è Padre e non Giudice rigoroso.

5) Una stupenda *apertura missionaria* pur continuando a vivere nel proprio ambiente. È stata proclamata Patrona delle missioni benché abbia speso la sua breve esistenza dedita ad attività assolutamente semplici e normali, nei pochi metri quadri del suo Carmelo. In questo modo ci ha insegnato che il valore delle nostre opere non si misura dalla loro spettacolarità, che la missione deve essere preceduta, accompagnata e seguita dalla preghiera.

Vorrei rileggere il vissuto spirituale di santa Teresa di Lisieux utilizzando la categoria classica di «esistenza teologale», cioè intessuta di fede, speranza e carità. Certo non è possibile distinguere in modo adeguato queste tre «virtù», tanto più che santa Teresa non ha mai pensato di proporre un pensiero sistematico. Si tratta di atteggiamenti strettamente connessi e che distinguiamo soltanto per un'esigenza espositiva; basti pensare alla cifra sintetica della spiritualità teresiana, il tema della fiducia, per comprendere questa intersecazione di fede, speranza e carità.

1. Teresa e la fede

1.1. Teresa crede in un Dio che è misericordia

«Qualcuno potrebbe credere che la mia grande fiducia nel buon Dio derivi dal fatto che non ho peccato. Quand'anche avessi commesso tutti i crimini possibili, io avrei sempre la stessa fiducia; sento che tutta questa moltitudine di offese sarebbe come una goccia d'acqua in

un braciere ardente» (QG 11 luglio, 6). In questa scoperta di Dio come Amore misericordioso è racchiuso tutto il segreto della «piccola via» di santa Teresa di Lisieux. Ci proponiamo una breve esplorazione di questa profonda intuizione grazie alla quale ogni cristiano può compiere grandi passi avanti nella vita spirituale.

1.1.1. Dio è anche «madre»

Nella scoperta teresiana di un «nuovo volto» di Dio hanno giocato molti fattori, anche di tipo sociologico e psicologico. Teresa conosce anche una tradizione mistica medioevale che contempla anche il tratto materno di Dio. Nelle meditazioni e nelle preghiere di alcuni di questi mistici si giunge a invocare il Signore dandogli il nome di Madre. San Bernardo, per esempio, raccomanda ad alcuni ecclesiastici autoritari l'affabilità verso le persone dicendo: *«Imparino da questo quei prelati, i quali vogliono sempre incutere timore ai loro sudditi e raramente si preoccupano di cercare il loro utile. Imparate voi che giudicate la terra. Imparate che voi dovete essere madri, non padroni dei vostri sudditi; studiatevi di essere più amati che temuti; e se talora c'è bisogno di una certa severità, sia questa paterna, non tirannica. Mostratevi madri con la tenerezza, padri nella correzione»* (Discorsi sul Cantico, 23,2). In una bella preghiera rivolta a san Paolo, sant'Anselmo dice: *«Ma, o Gesù, misericordioso Signore, non sei forse anche tu madre? Tu, che ti dicesti simile alla chiocchia che raccoglie sotto le proprie ali i suoi pulcini? Certo, Signore, anche tu sei madre»*. In molti altri autori successivi si trova l'idea che Cristo ci ha generato morendo sulla Croce e che i dolori della Passione sono stati i dolori della nostra nascita spirituale.

1.1.2. Dio è Amore misericordioso

Santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo vive in un tempo segnato da una mentalità che pensa a Dio in termini quasi contraddittori: da una parte Egli sarebbe un Dio rigido e severo; dall'altra incredibilmente misericordioso; da qui il bisogno quasi di bilanciare gli estremi. Per lei invece la misericordia non è semplicemente uno dei tanti aspetti di Dio, ma quello essenziale. Quando inizia a scrivere il *Manoscritto A*, intende cantare «le misericordie del Signore». Dio è per lei «il Padre delle misericordie», buono come una madre. Nella notte di Natale del 1886 Teresa vive il «miracolo di misericordia» che Gesù le ha fatto conoscere e che riassume in questa pagina famosa: *«Non ho dunque alcun merito, se non mi sono data al-*

l'amore per le creature, perché ne sono stata preservata per sola grande misericordia del Buon Dio!... Riconosco che senza di Lui sarei potuta cadere in basso come la santa Maddalena... Ecco un esempio che tradurrà in qualche modo il mio pensiero. Supponiamo che il figlio di un bravo dottore incontri sui suoi passi una pietra che lo faccia cadere, e che in questa caduta si rompa un arto; subito accorre suo padre, lo solleva amorosamente, gli cura le ferite, mettendo a frutto tutte le risorse accorre suo padre, lo solleva amorosamente, gli cura le ferite, mettendo a frutto tutte le risorse della sua arte, e presto il figlio, del tutto guarito, gli testimonia la sua riconoscenza Senza dubbio questo figliolo ha ben ragione di amare suo padre! Ma facciamo ora un'altra supposizione. Il padre, vedendo che sulla strada di suo figlio si trova una grossa pietra, si affretta a precederlo e la toglie, senza essere visto da nessuno. Certamente il figlio, oggetto di tanta previdenza, ignorando il pericolo da cui suo padre lo ha liberato non gli testimonierà riconoscenza e lo amerà meno che se fosse stato da lui guarito... Ma se viene a conoscere il rischio che ha appena potuto evitare, non lo amerà forse ancora di più? Ebbene, questo figlio sono io, oggetto dell'amore previdente di un Padre che non ha mandato il suo Verbo per salvare i giusti, ma i peccatori. Vuole che lo ami perché non mi ha perdonato molto, ma tutto. Non ha aspettato che lo amassi molto, come santa Maddalena, ma ha voluto che sapessi come mi aveva amato con un amore di ineffabile previdenza, perché potessi amarlo ore alla follia!... Ho sentito dire che non è mai esistita un'anima pura che amasse più di un'anima pentita; come vorrei smentire queste parole!...» (Ms A, 38v-39r).

1.1.3. La giustizia di Dio si esprime nella sua misericordia

Teresa, giunta alla piena maturità della sua esperienza spirituale, si sente inondata dall'Amore misericordioso di Dio che è insieme Padre e Madre: questa certezza di essere profondamente amata la spinge a un'audace fiducia che vince ogni paura. Comprende che in Dio non ha senso opporre misericordia e giustizia: l'agire di Dio scaturisce sempre dal suo infinito amore per noi, anche quando questo amore ha i caratteri brucianti e terribili della purificazione. Lasciamo che sia lei stessa a esprimere splendidamente il suo pensiero: «O Madre diletta! dopo tante grazie posso cantare con il salmista che "il Signore è buono, che la sua misericordia è eterna". Mi sembra che se tutte le creature avessero le stesse grazie che ho io, il Buon Dio non sarebbe temuto da nessuno, ma amato fino alla follia, e che per amore e non tremando, nessuna anima acconsentirebbe mai a dargli dispiace-

re. Capisco però che non tutte le anime possono somigliarsi: bisogna che ce ne siano di diversi tipi allo scopo di onorare in modo speciale ognuna delle perfezioni del Buon Dio. A me Egli ha donato la sua Misericordia infinita ed è attraverso essa che contemplo e adoro le altre perfezioni divine! Allora tutte mi appaiono raggianti d'amore, perfino la giustizia (e forse anche più di ogni altra) mi sembra rivestita d'amore. Che dolce pensare che il Buon Dio è giusto, cioè che tiene conto delle nostre debolezze, che conosce perfettamente la fragilità della nostra natura. Di cosa dunque dovrei avere paura? Ah, il Dio infinitamente giusto che si degnò di perdonare con tanta bontà tutte le colpe del figliol prodigo, non deve forse essere giusto anche verso di me che "sono sempre con Lui?"[...] Ah, mi sembra che l'Amore mi penetri e mi circondi, mi sembra che a ogni istante questo Amore misericordioso mi rinnovi, purifichi la mia anima e non vi lasci nessuna traccia di peccato, perciò non posso temere il purgatorio» (Ms A, 83v-84v).

Questa è la straordinaria esperienza che santa Teresa di Lisieux ci comunica. La beatitudine della misericordia apre al perdono e alla riconciliazione. Ogni credente è invitato a vivere la misericordia nelle circostanze ordinarie dell'esistenza: tra le mura familiari, nella vita religiosa e nel matrimonio, negli scambi ecclesiali, sociali e perfino nel grande scenario dei rapporti tra diversi popoli e culture.

1.2. Teresa crede in un Dio presente anche nelle prove

1.2.1. Il rifiuto della spettacolarità nell'impegno ascetico

Teresa negli anni della sua vita religiosa matura una grande esperienza, anche per ciò che riguarda la pratica dell'ascesi. Inizialmente si sente attratta dai grandi gesti di mortificazione, tipici di alcuni santi dell'antichità, anche se deve fare i conti con le resistenze dei suoi superiori, che vedono con diffidenza queste penitenze. Con il passare degli anni, cambia atteggiamento, per due motivi: anzitutto nota che tra le sue consorelle, quelle che praticano un'ascesi più rigida non sono le migliori quanto a santità di vita; inoltre comprende che alcune penitenze attirano soltanto l'attenzione, alimentando così l'amor proprio e la superbia.

1.2.2. La quotidianità offre mille occasioni per fare penitenza

Si convince che per avere un posto nella casa del Padre non occorre torturare il corpo, ma allenarsi nell'esercizio della carità: «Le mie mortificazioni consistevano nello spezzare la volontà, sempre

pronta a imporsi, nel trattenere una battuta di risposta, nel rendere dei piccoli servizi senza farli valere, nel non appoggiare la schiena quando ero seduta, ecc. Fu con la pratica di queste cose da nulla che mi preparai a diventare la fidanzata di Gesù» (Ms A, 68v). Anche dopo che si è ammalata di tisi, non si dispensa dal fare il bucato – che allora era un lavoro assai faticoso –, dal lavare i piatti e dallo spazzare il convento; porta abiti pesanti senza mai lamentarsi; si offre per tutti i lavori pesanti. Per lei l'ascesi deve essere al servizio della carità: tutte le forme di penitenza, senza l'amore, non sono nulla; i gesti di penitenza le vengono suggeriti dalle esigenze concrete della carità fraterna, che vede come occasioni offerte dalla Provvidenza. Inoltre pratica la mortificazione con libertà e gioia, senza alcuna costrizione.

1.2.3. Grande ascesi è accettare e offrire la sofferenza

Negli ultimi mesi della sua giovane vita, alla tosse secca che la perseguita si aggiungono attacchi di febbre fortissima e frequenti emorragie accompagnate da un terribile senso di soffocamento. Anche lo spirito e il morale si debilitano: le sembra che il demonio ci metta lo zampino; raccomanda che non si lascino vicino al suo letto dei medicinali pericolosi, perché nei momenti di dolore più acuto non si lasci prendere dallo sconforto così da fare pazzie. Eppure non si scoraggia e a chi le chiede come faccia, risponde così: *«La parola di Giobbe non è entrata invano nel mio cuore: “Quand'anche Dio mi uccidesse, io spererei in lui”; essa mi ha rapita, mi ha affascinata fin dalla mia infanzia. Ma è passato molto tempo prima di stabilirmi in questo stato di abbandono. Ora ci sono, il buon Dio mi ci ha messa, mi ha presa nelle braccia e mi ha posta lì»*. (QG 7 luglio, 3).

1.2.4. La prova della «nuda» fede

Negli ultimi mesi della malattia che la porterà alla tomba, Teresa percepisce la fragilità di tanti discorsi sulla morte e sul Paradiso. Vede la morte proprio lì, davanti a sé; e le sembra che Gesù si nasconda, rimanga totalmente silenzioso, lasciandola priva di conforto. Ma lei continua ad avere fiducia, nonostante non senta più nessuna consolazione e viva di una fede nuda, spoglia. Se fino ad allora ha vissuto la fede senza grossi problemi, con una vitalità straordinaria, ora comincia a parlare di “tenebre”, di “tunnel”, di “buio”. Alla sorella, che è anche priora, confessa: *«Cara madre... in realtà, a giudicare dai sentimenti che esprimo nelle piccole poesie composte quest'anno, devo sembrarle un'anima piena di consolazioni, per la quale il velo della*

fede si è quasi squarciato, e invece... non è più un velo per me, è un muro che arriva fino ai cieli e impedisce la vista del firmamento stellato... Quando canto la felicità del Cielo, l'eterno possesso di Dio, non provo alcuna gioia, perché canto semplicemente ciò che voglio credere. È vero, ogni tanto un piccolo raggio di sole illumina le mie tenebre: allora la prova cessa per un istante, ma, in seguito, il ricordo di quel raggio, invece di procurarmi gioia, rende le mie tenebre ancora più fitte» (Ms C, 7v).

1.2.5. Nella prova scopre la solidarietà con i fratelli peccatori

Questa esperienza di una «fede provata» permette in qualche modo a Teresa di condividere la triste situazione di chi vive senza Dio. Intuisce che questa «notte» è la stessa incredulità dei suoi contemporanei, qualcosa che la interroga nel profondo, mette in questione le sue certezze, benché non giunga al punto da distruggere la sua fede. Teresa non vive il momento della prova come uno slancio mistico e solitario verso Dio, ma in un atteggiamento di profonda solidarietà e comunione con gli uomini del suo tempo, agnostici e indifferenti. Anche lei scorge improvvisamente l'abisso nel quale può cadere, e percepisce la paurosa fragilità dell'intero edificio della fede, che prima le appariva tanto solido e compatto: «Se non avessi questa prova dell'anima, queste tentazioni contro la fede, impossibili da capire...» (QG 21-26 maggio, 10). «La mia anima si sente proprio esiliata, il Cielo è chiuso per me» (QG 29 giugno, 3). «Il Cielo mi è sempre più chiuso». «Se sapeste quali spaventosi pensieri mi assalgono!... È il ragionamento dei peggiori materialisti che si impone alla mia mente» (UC/altra parole, agosto). «Nessuno può capire le tenebre nelle quali io vivo; la mia anima è immersa nella notte più oscura, ma io sono nella pace» (QG 24 settembre, 10). Ma Teresa rinnova incessantemente la sua professione di fede e poco prima di morire scrive: «Credo di aver fatto più atti di fede da un anno che durante tutta la mia vita» (Ms C, 7r).

2. Teresa e la speranza

2.1. La speranza di Teresa è un'incredibile audacia

2.1.1. La scoperta della «piccola via»

La «piccola via» costituisce senza dubbio il nocciolo della proposta spirituale di santa Teresa di Lisieux. Fin dai primi anni della sua esistenza ella si sente attratta dal tema della piccolezza, intesa come

umiltà e debolezza; più tardi, nel pieno della sua maturità cristiana, concepirà la piccolezza in modo più ampio e ricco, come un atteggiamento di fiducia nella misericordia divina.

Teresa ha descritto la sua scoperta in un brano del suo *Manoscritto C* che merita di essere citato per intero: «*Lei lo sa, Madre: ho sempre desiderato d'essere una santa, ma, ahimè, ho sempre constatato, quando mi sono confrontata con i Santi, che tra loro e me c'è la stessa differenza che esiste tra una montagna la cui vetta si perde nei cieli e il granello di sabbia, oscuro, calpestato, dai piedi dei passanti. Invece di scoraggiarmi, mi sono detta: il Buon Dio non potrebbe ispirare desideri irrealizzabili; quindi, nonostante la mia piccolezza, posso aspirare alla santità. Farmi diversa da quel che sono, più grande, mi è impossibile: mi devo sopportare per quello che sono con tutte le mie imperfezioni; ma voglio cercare il modo di andare in Cielo per una piccola via bella dritta, molto corta, una piccola via tutta nuova. Siamo in un secolo di invenzioni: oggi non vale più la pena di salire i gradini di una scala: nelle case dei ricchi un ascensore la sostituisce vantaggiosamente. Vorrei trovare anch'io un ascensore per innalzarmi fino a Gesù, perché sono troppo piccola per salire la dura scala della perfezione. Allora ho cercato nei libri santi l'indicazione dell'ascensore, oggetto del mio desiderio; e ho letto queste parole uscite dalla bocca della Sapienza Eterna: Se qualcuno è molto piccolo, venga a me. Così sono arrivata a intuire che avevo trovato ciò che cercavo. E volendo sapere, o mio Dio, ciò che faresti al molto piccolo che rispondesse alla tua chiamata, ho continuato le mie ricerche ed ecco quello che ho trovato: 'Come una madre accarezza il figlio, così io vi consolerò: vi porterò in braccio e vi cullerò sulle mie ginocchia!'. Ah, mai parole più tenere, più melodiose hanno rallegrato la mia anima! L'ascensore che mi deve innalzare fino al Cielo sono le tue braccia, o Gesù! Per questo non ho bisogno di crescere, anzi bisogna che io resti piccola, che lo diventi sempre più. O mio Dio, hai superato ogni mia aspettativa, e io voglio cantare le tue misericordie» (Ms C, 2v-3r).*

2.1.2. Gli elementi che costituiscono la «piccola via»

Il racconto appena riportato contiene cinque elementi fondamentali: desiderio, distanza, certezza interiore, ricerca e risposta di Dio.

1) Tutto inizia da un antico *desiderio* che domina tutto il racconto: diventare santa; questo è l'unico fine verso il quale tutto deve tendere. 2) Teresa è però cosciente della grande *distanza* che la separa

ancora dalla santità, sente il peso della propria imperfezione, comprende che per quanto si sforzi non può colmare il fossato che la separa dalla santità. 3) Invece di affliggersi di fronte a questa constatazione, ella vive nella *certezza interiore* che Dio non può suscitare desideri irrealizzabili e quindi si sente autorizzata nel continuare ad aspirare al suo ideale perché la perfezione non è irraggiungibile. 4) Dunque si mette *in ricerca* per trovare, malgrado la propria debolezza irrimediabile, un mezzo per raggiungere la santità. Non usa il simbolo della scala, ma quello dell'ascensore, perché mentre la prima richiede uno sforzo sproporzionato per le sue deboli forze, il secondo esige soltanto di prendere posto e di lasciarsi portare. 5) Infine ecco la *risposta* tanto cercata: Dio la illumina mentre legge due passi della Scrittura, Prov 9,4 e Is 66, 13.12. Dietro l'immagine dell'ascensore, Dio si rivela agli occhi di Teresa come Colui che ama la sua piccola creatura, la invita vicino a sé la colma di un tenero amore materno. Da parte sua, la creatura è invitata ad accettare la propria piccolezza, e ciò implica una sincera umiltà. Andare a Dio nella coscienza della propria pochezza, significa riconoscere che Egli è pieno di misericordia, cioè credere in Lui, ma soprattutto aver fiducia che quell'amore divino può colmare ogni miseria umana, e incanalare questa fiducia in un gesto di abbandono, che genera sentimenti di pace, gioia e sicurezza.

2.1.3. «Una piccola via», ma un grande desiderio

Come si è visto, per Teresa percorrere la «piccola via» non significa sedersi, rinunciare al grande desiderio di diventare santa, anzi, implica il correre verso la mèta. Per questo si sente spinta a imitare le gesta dei grandi santi, come Giovanna d'Arco: *«Cosi, 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: allora ricevetti una grazia che ho sempre ritenuto come una delle più grandi della mia vita... il Buon Dio mi fece capire 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, e quanto lo sono ancora dopo sette anni passati in religione. 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).

È molto significativo lo spazio occupato da santa Giovanna d'Arco nella spiritualità di Teresa: in comune hanno lo spirito battagliero, i grandi desideri, l'audacia. Teresa è una combattente, anche se le sue battaglie si compiono nell'amore per l'amore, nella pace per la pace, come dice in questa preghiera: «*Signore, Dio degli eserciti, che ci avete detto nel vostro Vangelo: "Non sono venuto a portare la pace, ma la spada", armatemi per la lotta; io brucio dal desiderio di combattere per la vostra gloria; ma, ve ne scongiuro, fortificate il mio coraggio... Mio diletto, comprendo a quale combattimento mi destinate; non lotterò sui campi di battaglia! Io sono prigioniera del vostro amore, ho liberamente rinsaldato la catena che mi lega a voi e mi separa per sempre dal mondo. La mia spada non è altro che l'amore, con essa caccerò lo straniero dal regno e vi farò proclamare re delle anime... Perciò, Gesù mio, darò battaglia per vostro amore fino alla sera della mia vita»* (P 17).

2.2. Teresa spera nel Cielo

2.2.1. Questo non significa disprezzare la terra

Santa Teresa di Lisieux parla spesso del Cielo, soprattutto negli ultimi mesi della sua vita, quando si avvicina il momento della morte e cresce in lei la speranza di incontrare l'Amore misericordioso e di vedere faccia a faccia quel Volto Santo da tanto tempo desiderato e invocato. Per lei il Cielo non è soltanto il premio della vita futura: esso è soprattutto la sorgente che già oggi, su questa terra, alimenta la vita di fede. Si può scorgere qui una profonda intuizione dell'escatologia cristiana: in fondo, il Cielo è vivere con Cristo, per sempre. Quindi non c'è bisogno di aspettare la morte per iniziare a vivere nel Cielo; già grazie al battesimo e alla grazia della fede, il cristiano può cominciare a pregustare quella gloria che gli permette di vedere le cose alla luce di Dio. Questa geniale intuizione nel concepire il rapporto tra «cielo» e «terra», tra tempo ed eternità, tra relativo e assoluto, tra finito e infinito, ha una conseguenza importante: per Teresa il desiderio del Cielo non toglie nulla all'impegno e alla passione per la vita terrena; desiderare il Cielo non significa trancare i legami con la terra, con le persone care, con la Chiesa e il mondo. In lei troviamo parole straordinarie sull'amore per la condizione terrestre, sull'idea che il cielo e la terra si compenetrano.

2.2.2. *In Cielo non si è inattivi, si continua a fare del bene*

Teresa spera di poter «lavorare» efficacemente anche quando sarà in Cielo, nella gloria di Dio e dei suoi Santi: non pensa proprio di andare a finire nel «riposo eterno» che si augura ai morti! Anzi, in Cielo si può fare ancora di più che sulla terra, perché si è liberi da quei vincoli che ci accompagnano nella condizione terrena. È quanto scrive all'amico missionario, padre Roulland, circa tre mesi prima di morire, in una lettera bellissima dove riassume le sue straordinarie considerazioni sul Cielo: «Ah, fratello mio, lo sento, le sarò molto più utile in Cielo che sulla terra ed è con gioia che vengo ad annunciarle il mio ingresso ormai prossimo in quella beata città: sono sicura che lei condividerà la mia gioia e ringrazierà il Signore che mi dà i mezzi per aiutarla più efficacemente nelle sue opere apostoliche. Conto proprio di non restare inattiva in Cielo: il mio desiderio è di lavorare ancora per la Chiesa e per le anime. Lo chiedo al Buon Dio e sono certa che mi esaudirà. Gli Angeli non si occupano forse continuamente di noi senza mai smettere di contemplare il Volto divino, di perdersi nell'Oceano senza sponde dell'Amore? Perché Gesù non mi dovrebbe permettere di imitarli? Fratello mio, vede che se lascio già il campo di battaglia, non è certo con il desiderio egoistico di riposarmi. Il pensiero della beatitudine eterna fa trasalire appena il mio cuore. Da molto tempo la sofferenza è divenuta il mio Cielo quaggiù e faccio davvero fatica a capire come potrò acclimatarmi in un Paese in cui la gioia regna senza alcuna mistura di tristezza. Occorrerà che Gesù trasformi la mia anima e le doni la capacità di gioire, altrimenti non potrò sopportare le delizie eterne. Quello che mi attira verso la patria dei Cieli è la chiamata del Signore, è la speranza di amarlo finalmente come l'ho tanto desiderato e il pensiero che potrò farlo amare da una moltitudine di anime che lo benediranno eternamente. Fratello mio, lei non avrà il tempo di mandarmi le sue commissioni per il Cielo, ma io le indovino e poi lei non dovrà fare altro che dirmele sottovoce; io la sentirò e porterò fedelmente i suoi messaggi al Signore, alla nostra Madre Immacolata, agli Angeli, ai Santi che lei ama» (LT 254).

2.2.3. *Il Cielo è già presente sulla terra*

Se da una parte Teresa brama di sprofondare nell'eterno presente di Dio, dall'altra parte sente anche di amare la storia: vuole lasciare questo mondo e insieme desidera essere in questo mondo, malgrado la morte. Non intende la santità come un salire al Cielo uscendo dalla terra; piuttosto ritiene che il Cielo debba essere una prosecuzione della «missione» affidatale sulla terra. Desidera continuare a

«fare del bene» interessandosi della terra. Così scrive all'altro «fratello» missionario, il padre Bellière: «*Se il Signore mi prende presto con Lui, le chiedo di continuare ogni giorno la stessa breve preghiera, perché in Cielo desidererò la stessa cosa che in terra: amare Gesù e farlo amare*». Per lei l'eternità è già tutta presente nel momento che passa: «*Ah, la sua anima è troppo grande per attaccarsi a qualsiasi consolazione di quaggiù! È nei Cieli che deve cominciare a vivere fin d'ora, poiché è detto: 'Là dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore'. Il suo unico Tesoro non è Gesù? Poiché Egli è in Cielo, è là che deve abitare il suo cuore*». E ancora: «*Le confesso, mio caro fratello, che noi non comprendiamo il Cielo nella stessa maniera. A lei sembra che, quando parteciperò alla giustizia e alla santità di Dio, io non potrò, come sulla terra, scusare le sue colpe. Lei dimentica dunque che parteciperò anche alla misericordia infinita del Signore? Credo che i Beati abbiano una grande compassione delle nostre miserie; si ricordano che, essendo stati come noi fragili e mortali, hanno commessi gli stessi errori, sostenute le stesse lotte e la loro fraterna tenerezza diventa ancora più grande di quanto non lo fosse sulla terra: è per questo che non smettono di proteggerci e di pregare per noi*» (LT 263).

2.2.4. Trovare gioia nella sofferenza: ecco il Paradiso!

Chi è unito a Cristo vive già di quella gioia che sarà poi definitiva dopo la morte. È in forza di questa gioia che si può affrontare tutto, anche i momenti di dolore e di buio, nella certezza di non essere soli, ma accompagnati e sostenuti dal Signore: «*Fratello mio, non posso davvero compiangerti, poiché in lei si realizzano queste parole dell'Imitazione di Cristo: "Quando troverai dolce la sofferenza e l'amerai per amore di Gesù Cristo, avrai trovato il Paradiso in terra". Questo Paradiso è proprio quello del missionario e della carmelitana; la gioia che la gente del mondo ricerca in mezzo ai piaceri non è che un'ombra fugace, ma la nostra gioia, cercata e gustata nel lavoro e nelle sofferenze, è una dolcissima realtà, un assaggio della felicità del Cielo*» (LT 221).

Particolarmente efficace è una poesia scritta il 1 giugno 1894, per la festa della sorella, suor Maria del Sacro Cuore. Ne riportiamo qualche verso: Teresa vi esprime l'atteggiamento di chi non può chiedere nulla per il domani, ma è tutto abbandonato a Dio, e confida nella sua grazia. «*La mia vita è un solo attimo, un'ora di passaggio. La mia vita è solo un giorno che svanisce e fugge. O mio Dio, tu sai che per amarti sulla terra non ho che l'oggi! [...]. Che m'importa, Signore, se oscuro è l'avvenire? Io pregarti per il domani, oh, no, non posso! Puro conserva il cuor mio, con la tua ombra coprimi, solo per oggi*» (P 5).

3. Teresa e l'amore

3.1. L'amore per Gesù

3.1.1. La Maddalena, modello dell'amore spirituale

Nei *Manoscritti* e nelle *Poesie*, nelle *Pie ricreazioni*, nelle *Lettere* e nelle *Parole ultime*, santa Teresa di Lisieux parla spesso di Maria Maddalena, almeno una quindicina di volte. Già il numero delle citazioni dà la misura dell'importanza di questa figura nel suo cammino spirituale. Teresa trova nella Maddalena quasi una sorella maggiore: come la fidanzata del Cantico dei Cantici, questa figura evangelica rischiarla la sua via e la incoraggia nella sua vocazione contemplativa. Non è strano allora che a questo personaggio ella dedichi una poesia, *Vivere d'Amore*: «*Viver d'Amore è imitar Maria / che di pianto e preziosi aromi bagna / i tuoi piedi divini e, rapita, / coi lunghi suoi capelli li rasciuga; / poi ella, rotto il vaso, si rialza / per profumare il tuo dolce Volto. / Anch'io il tuo Volto posso profumare / col mio Amore!*» (P 17, febbraio 1895). In questa poesia l'amore folle e audace della Maddalena è espresso con una sensibilità e un'affettività del tutto femminili. Lacrime, profumo, baci, estasi, lunghi capelli, audacia amorosa, contemplazione del volto della persona amata, c'è tutto. Teresa è come incantata dall'amore femminile e sensibile della Maddalena per Gesù.

3.1.2. Imitare l'amore della Maddalena per Gesù

Lo stesso interesse si trova anche in un'altra poesia, dedicata questa volta al *Sacro Cuore*. Dopo aver descritto come la Maddalena cercasse il «suo Gesù» (da notare questa sfumatura possessiva, tipica in ogni amante), e dopo aver affermato che «nulla poteva calmare i suoi dolori», perché «lei voleva vedere Gesù» e «prenderlo nelle sue braccia», aggiunge: «*Come la Maddalena ho voluto un giorno / vederti anch'io e avvicinarti, o Dio... / "Un cuore caldo di tenerezza cerco, / che sostegno mi sia senza ricambio, / che tutto di me, debolezza inclusa, / ami e giorno e notte non m'abbandoni"... / M'hai udita, Amico, l'unico che amo!*» (P 23, ottobre 1895). Come la Maddalena, anche Teresa vuole avvicinarsi e vedere la Persona amata. Grazie a questo contatto, a questa straordinaria esperienza mistica, ella sarà capace di amare il Signore anche nel momento della prova e dell'assenza. Assetata di un cuore che la riempia e l'ami di un amore definitivo, Teresa trova soltanto in Gesù quello Sposo ideale che nessuna creatura avrebbe mai potuto essere.

3.1.3. *Il vissuto affettivo di santa Teresa*

Nel *Manoscritto C* Teresa scrive: «Gesù non mi ha dato un cuore insensibile». In effetti, la sensibilità e i legami affettivi hanno avuto grande importanza nella sua breve ma intensa esistenza, nonostante il clima culturale e spirituale del suo tempo fosse assai diffidente verso le manifestazioni affettive. Fin dalla più tenera età, ella si sente ricoperta di tenerezze umane e questo ha una grande importanza per la sua vita spirituale. Per esempio, considerando i suoi rapporti con il papà, si può notare come essi influiscano sul suo modo di pensare a Dio: «*Continuavo a essere circondata dalla tenerezza più delicata. Il cuore così tenero di papà aveva unito all'amore che già possedeva un amore veramente materno!*» (Ms A, 13r). Se il papà si mostra sempre pieno di affetto verso di lei, come potrebbe accettare l'idea di un Dio che giudica senza pietà?

Certo, non fu tutto e sempre così facile: la morte della madre quando lei ha soltanto quattro anni, poi la partenza per il Carmelo delle due sorelle che avevano assunto il ruolo materno, costituiscono una dura prova, specialmente sotto il profilo affettivo: «*Vidi la mia cara Paolina dietro le grate... Ah, quanto ho sofferto in quel parlatorio del Carmelo! ... Confesso che le sofferenze che avevano preceduto la sua entrata non furono niente in confronto a quelle che seguirono... Io, abituata a intrattenermi cuore a cuore con Paolina, ottenevo a mala-pena due o tre minuti alla fine del parlatorio: ovviamente li passavo a piangere e me ne andavo con il cuore a pezzi... Non capivo e mi dicevo in fondo al cuore: 'Paolina è perduta per me!!!'» (Ms A, 27r).*

3.1.4. *L'affettività di Teresa nel rapporto con Gesù*

Non si può parlare della vita affettiva di Teresa senza richiamare la relazione che ha voluto vivere con Gesù: è lì che si rivela tutta la sua ricchezza e maturità affettiva. Leggendo i *Manoscritti* si vede come questa relazione ha assunto un registro «sponsale», fin dai primi anni dell'adolescenza: «*Ah, come fu dolce il primo bacio di Gesù alla mia anima! Fu un bacio d'amore, mi sentivo amata, e perciò dicevo: 'Ti amo, mi do a te per sempre'. Non ci furono domande, né lotte, né sacrifici: da molto tempo, Gesù e la povera piccola Teresa si erano guardati e si erano capiti. Quel giorno non era più uno sguardo, ma una fusione, non erano più due... [...] Ma non voglio entrare nei particolari, ci sono cose che perdono il loro profumo appena sono esposte all'aria» (Ms A, 35r).*

Come in ogni rapporto d'amore, anche qui c'è una progressione, con tappe significative: così il momento dell'ingresso nel Carmelo è

il tempo del «fidanzamento»; otto giorni dopo la vestizione, il matrimonio della cugina offre a Teresa l'idea di comporre anche lei un biglietto di partecipazioni. Invece che disprezzare l'amore coniugale, Teresa ne coglie invece la bellezza e l'importanza, e se ne serve come invito a realizzare la propria vocazione di religiosa: «Dirle, cara Madre, quanto il suo esempio mi istruì circa le delicatezze che una sposa deve prodigare al suo Sposo mi sarebbe impossibile: ascoltavo avidamente tutto quello che potevo imparare, perché non volevo fare per il mio Gesù amato meno di quanto Giovanna [la cugina] faceva per Francis, una creatura certo molto perfetta, ma in fondo sempre una creatura!» (Ms A, 73r).

3.1.5. «Nel donarsi a Dio, il cuore non perde nulla»

L'amore di Teresa per Gesù non è qualcosa di lezioso o di dolciastro; piuttosto, è simile all'amore appassionato e sofferto della sposa del Cantico dei Cantici verso lo Sposo che sembra sfuggire continuamente. Citando san Giovanni della Croce, Teresa scrive: «Gesù, io lo so, l'amore non si paga che con l'amore» (Ms B, 4r; cf. A, 85v). Essere santi significa anzitutto servire Dio. Ma il nostro Dio, non distrugge la nostra umanità, anzi, le dà compimento e pienezza, anche nella dimensione affettiva. L'ha ben compreso Teresa che scrive, alla fine del suo cammino: «Nel donarsi a Dio, il cuore non perde la propria tenerezza naturale, anzi questa tenerezza aumenta, diventando sempre più pura e divina» (Ms C, 9r).

3.2. L'amore per la Chiesa

3.2.1. Desiderio di servire Cristo nella Chiesa

Teresa ha compreso in modo straordinario la realtà della Chiesa, Corpo mistico di Cristo, la varietà dei suoi carismi, i doni dello Spirito Santo, la forza eminente della carità. Una delle tappe decisive del suo cammino spirituale consiste nella scoperta della propria «vocazione».

È sempre emozionante riascoltare le parole dove emerge con prepotenza tutta la ricchezza dei suoi desideri: «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... ma in me sento altre vocazioni: mi sento la vocazione di guerriero, di sacerdote, di apostolo, di dottore, di martire; insomma, sento il bisogno, il desiderio di compiere per te, Gesù, tutte le opere più eroiche. Sento nella mia anima il coraggio di un crociato,

di uno zuavo pontificio: vorrei morire su un campo di battaglia per la difesa della Chiesa... O Gesù, mio amore, mia vita! Come conciliare questi contrasti? Come realizzare i desideri della mia povera piccola anima?» (Ms B, 2v). Dio non dona nulla che prima non faccia desiderare; una vocazione non cade dal cielo come un meteorite ma si iscrive all'interno dei desideri di un'anima.

3.2.2. Con la Scrittura alla scoperta della vocazione

Teresa ha già vissuto diversi anni in convento quando intuisce con più chiarezza la sua vocazione. In ciò è aiutata dalla lettura attenta e «bruciante di amore per Gesù» del testo di 1Cor 12-13. Accosta le parole di san Paolo con un'autentica sete di verità: «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... Finalmente avevo trovato il riposo!» (Ms B, 3r/v).

Teresa in un primo tempo fa una sintesi del brano paolino e identifica il corpo con la Chiesa, giungendo a intuire che tutti i doni più perfetti non sono nulla senza l'Amore: «Considerando il corpo mistico della Chiesa, non mi ero riconosciuta in nessuno dei membri descritti da san Paolo, o meglio, volevo riconoscermi in tutti! La carità mi diede la chiave della mia vocazione. 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 aveva un cuore e che questo cuore era 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). Per quattro volte in questo testo usa l'espressione «capii», come se all'improvviso tutto si illuminasse e le sue intuizioni trovassero una coordinazione logica.

3.2.3. Essere l'amore nel cuore della Chiesa

Teresa penetra profondamente nel testo di san Paolo: non vuole semplicemente identificarsi con un membro del corpo mistico – la Chiesa – ma essere quell'amore con il quale si devono vivere tutti i doni, nel quale sono racchiuse tutte le vocazioni, che abbraccia tutti i tempi e i luoghi, che fa agire le membra, che cioè fa in modo che si compiano azioni aventi un valore per la costruzione della Chiesa.

La carità misura il valore di ogni azione e, a differenza degli altri carismi, essa sola è sicura e rimane fino alla vita eterna. Teresa comprende che la Chiesa ha un cuore che brucia d'Amore, che l'Amore soltanto è tutto, fa agire tutte le membra, racchiude tutte le vocazioni: «*Allora, nell'eccesso della mia gioia delirante ho esclamato: O Gesù mio amore... la mia vocazione l'ho trovata finalmente! La mia vocazione è l'amore. 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, sarà l'amore! Così sarò tutto*» (Ms B, 3v). Viene qui sottolineato come l'amore sia l'essenza della comunione dei santi: amando si agisce per il bene di tutti, come dice anche san Paolo: «Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; se un membro è onorato, tutte le membra condividono la sua gioia» (1Cor 12,26).

Potremmo sintetizzare così la vocazione scoperta da Teresa: interiorizzare l'amore nel cuore della Chiesa, per santificarla dal di dentro, come il cuore fa pulsare il sangue per tutto il corpo. Non spetterà a lei santificare la Chiesa, perché è compito dello Spirito Santo evangelizzare, profetizzare o catechizzare: la sua missione sarà soltanto quella di offrirsi all'Amore affinché esso possa inondare la sua Chiesa e trasformarla.

3.2.4. Amore per Gesù e carità fraterna

L'amore che Teresa incarna nel cuore della Chiesa non è un amore qualsiasi, ma l'Amore misericordioso; non è un amore che si può conquistare, ma si può solo accogliere. Benché gratuito, accolto e ricevuto, in Teresa l'amore non è puro sentimento, diventa anche effettivo e si manifesta in una serie di piccoli atti di carità. L'amore è essenzialmente indirizzato a Gesù, ma deve manifestarsi con delle azioni e specialmente nella carità fraterna: «*Quest'anno, mia cara Madre, il buon Dio mi ha fatto la grazia di comprendere cosa sia la carità. Prima lo capivo, è vero, ma in modo imperfetto; non avevo ancora approfondito queste parole di Gesù: "Il secondo comandamento è simile al primo: amerai il prossimo tuo come te stesso"*» (Ms C, 11v).

Teresa comprende bene che la carità esigita dal Vangelo supera le capacità umane e richiede una forza che può venire soltanto dalla continua unione con Dio: «*Ah! Quanto gli insegnamenti del Signore sono contrari ai sentimenti naturali. Senza il soccorso della sua grazia sarebbe impossibile, non solo metterli in pratica, ma anche comprenderli... Ah! Signore, io so che non comandi niente di impossibile, che conosci meglio di me la mia debolezza, la mia imperfezione; sai che non potrei mai amare le mie sorelle come tu le ami, se Tu stesso, o mio*

Gesù, non le ami ancora in me (...). Sì, ne sono convinta, quando sono caritatevole, è Gesù solo che agisce in me; più sono unita a Lui, più amo tutte le mie sorelle» (Ms C, 12v).

3.3. L'amore per il Vangelo da annunciare

3.3.1. Una sensibilità appresa in famiglia

La famiglia di santa Teresa di Lisieux condivideva il forte senso missionario che animava la Chiesa cattolica nella seconda metà dell'Ottocento. Una delle pratiche spirituali preferite dai semplici cristiani era l'offerta del proprio sacrificio e della preghiera per la conversione dei peccatori. Fin dalla più tenera età la piccola Teresa fu «contagiata» da questa passione per la conversione dei peccatori, in modo tanto profondo che questo aspetto segnerà anche la sua vocazione missionaria.

Ella sceglie di abbracciare la vita religiosa carmelitana proprio per contribuire alla «salvezza delle anime» attraverso la preghiera, la penitenza e l'amore. Dal segreto della sua clausura ritiene di poter agire come Mosè che pregava sul monte, mentre il suo popolo combatteva direttamente nella valle. Qualche mese prima di morire in una lettera a uno dei suoi amici missionari scrive parole che rivelano una profonda maturità missionaria: «Sarò veramente felice di lavorare con lei per la salvezza delle anime. È per questo scopo che mi sono fatta carmelitana: non potendo essere missionaria d'azione, ho voluto esserlo con l'amore e la penitenza». E aggiunge: «Gesù la tratta dunque da privilegiato: vuole che cominci già la sua missione e, con la sofferenza, salvi le anime. Non è forse soffrendo e morendo che Lui stesso ha riscattato il mondo?... So che lei aspira alla gioia immensa di poter sacrificare la sua vita per il Maestro divino, ma il martirio del cuore non è meno fecondo dell'effusione del sangue e, da adesso, questo è il suo martirio» (LT 213).

3.3.2. Una vocazione maturata nel Carmelo

Lo spirito missionario di Teresa, l'amore per tutti coloro che lavorano in un apostolato tanto prezioso per Chiesa, trova una base anche nella vivace sensibilità missionaria del Carmelo di Lisieux, dal quale nel 1861 alcune monache partirono per fondare a Saigon, in Indocina (l'attuale Vietnam), il primo Carmelo dell'Estremo Oriente. A un certo punto sembrò perfino che la stessa Teresa fosse la più adatta per una seconda fondazione, ad Hanoi, ma la sua salute già minata.

Nei Carmeli era inoltre consuetudine che ciascuna monaca «adottasse» e accompagnasse un missionario, pregando e soffrendo per lui, e corrispondendo per lettera, così da animarlo e sostenerlo nelle inevitabili difficoltà. A Teresa furono affidati due sacerdoti francesi: Maurizio Barthélemy Bellière, dei Padri Bianchi, e Adolfo Roulland, della Società delle Missioni Estere; il primo fu destinato in Africa, il secondo in Cina. Teresa li chiama perfino «fratelli»: *«Gesù mi ha fatto la grazia che desideravo e mi ha unita con i legami dell'anima a due apostoli suoi, che sono diventati miei fratelli»* (Ms C, 31v).

3.3.3. Essere un «piccolo zero»

Pensando a ciò che può fare per le anime, Teresa legge l'invito di Gesù: *«Alzate gli occhi e guardate come le campagne già biondeggiavano per la messe»* (Gv 4,35). Di colpo intuisce in modo straordinario la chiave di volta della propria vocazione missionaria: *«La nostra vocazione non è quella di andare a mietere nei campi di grano maturo; Gesù non dice a noi 'Abbassate gli occhi, guardate le campagne e andate a mietere'. La nostra missione è ancora più sublime. Ecco le parole del divino Maestro: 'Alzate gli occhi e guardate...'. Guardate come nel cielo vi sono dei posti vuoti; spetta a voi riempirli! Voi siete i miei Mosè in preghiera sulla montagna; domandatemi operai e io ve ne manderò. Non aspetto che una preghiera, un sospiro del vostro cuore. L'apostolato della preghiera non è forse, per così dire, più elevato di quello della parola? La nostra missione, come carmelitane, è di formare degli operai evangelici che salveranno milioni di anime, delle quali noi saremo le madri... Che cosa abbiamo dunque da invidiare ai sacerdoti?»* (LT 135). Teresa non teme di paragonare la propria vocazione a quella dei sacerdoti, nel senso che si sente chiamata a una vera e autentica maternità nei confronti delle anime: *«Essere tua sposa, Gesù, essere carmelitana, essere, per l'unione con te, madre delle anime»* (Ms B, 2v).

Con un'immagine geniale Teresa si definisce, rispetto al suo fratello sacerdote, un «piccolo zero»: *«Lavoriamo insieme all'opera della salvezza delle anime. Io posso fare ben poco, o piuttosto assolutamente nulla da sola, ma mi conforta il pensiero che al suo fianco posso servire a qualcosa. Infatti lo zero per se stesso non vale nulla; se però si mette vicino all'uno, diventa potente, purché - s'intende - si collochi al posto giusto, dopo e non prima!... La prego dunque, fratello mio, di voler inviare la sua benedizione al piccolo zero che il buon Dio ha collocato accanto a lei»* (LT 226).

3.3.4. *Lasciarsi attirare dal Signore per attirare i fratelli*

Ella comprende sempre più che non è possibile «attirare» altri al Signore se non si è innamorati di Lui; quando invece ci si dà a Lui con tutto il cuore e con tutte le forze, gli altri non potranno fare a meno di seguire questo esempio. Ella esprime questa importante intuizione con il suo solito linguaggio, semplice e insieme profondo: «*Un mattino, durante il ringraziamento, Gesù mi ha dato un mezzo semplice per compiere la mia missione. Mi ha fatto capire questa parola del Cantico dei Cantici: 'Attirami, noi correremo all'odore dei tuoi profumi'. O Gesù, non è nemmeno necessario dire: 'Attirando me, attira le anime che amo!'. Questa parola 'attirami' basta. Signore, lo capisco, quando un'anima si è lasciata captare dall'odore inebriante dei tuoi profumi, non saprebbe correre da sola; tutte le anime che ama sono trascinate a seguirla; ciò avviene senza costrizione, senza sforzo, è una conseguenza naturale della sua attrazione verso di te. A somiglianza di un torrente che si getta impetuoso nell'oceano, portando con sé tutto ciò che ha trovato nella propria corsa, così, Gesù mio, l'anima che si profonda nell'oceano del tuo amore, attira con sé tutti i tesori che possiede... Signore, lo sai: non ha altri tesori se non le anime che a te è piaciuto unire alla mia; questi tesori me li hai affidati tu... Ecco la mia preghiera: chiedo a Gesù di attirarmi nel fuoco del suo amore, di unirmi a lui così strettamente che in me viva e agisca in lui. 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 pezzetto di ferro inutile, appena mi allontanassi dalla fornace divina) correranno rapidamente all'effluvio dei profumi del loro amato» (Ms C, 33v-36r).*

Teresa e Nietzsche: ateismo e fede cristiana¹

Teresa di Gesù Bambino², che si afferma come il principale maestro spirituale del XX secolo³, si pone senza dubbio, come afferma R. Laurentin⁴, nello stesso *phylum* di santità di Bernadette, cioè in una linea evangelica, senza opere né clamore, segnato tuttavia, in una come nell'altra, dalla prova delle più intime certezze⁵. Si dice anche che Teresa abbia reso accessibile a tutto il popolo di Dio la dottrina spirituale di Giovanni della Croce, allo stesso modo in cui Luigi Maria Grignion de Montfort era riuscito, all'inizio del XVIII secolo, a tradurre per i poveri la dottrina di Bérulle⁶. Alcuni specialisti⁷ discutono ancora sulla questione del «sapere se Teresa fosse una mistica», anche se essi devono riconoscere che «ella possedeva certamente dei doni carismatici», così come attestano la visione premonitrice di suo padre nascosto come il Volto Santo (Ms A 20v), il sogno di madre Ge-

¹ Conferenza tenuta all'Università di Trento (facoltà di Economia) giovedì 15 maggio 2003, nell'ambito delle lezioni di sociologia della religione a cura del prof. Salvatore Abbruzzese. Trad. dal francese di P. Accardo.

² Questo testo riprende, con qualche variante, il mio contributo *Thérèse, Nietzsche et l'athéisme moderne. La paternité de Dieu*, in *Une sainte pour le troisième millénaire. Actes du Colloque international pour le centenaire de la mort de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte Face, Lisieux, 30 septembre-4 octobre 1996*, Édition du Carmel, Venasque 1997, pp. 227-242.

³ L'espressione è di G.M. OURY, in *Histoire de la spiritualité catholique*, C.L.D., Chambray-lès-Tours 1993, p. 241.

⁴ Cf. *Bernadette nous parle*, II, Lethielleux, Paris 1977, pp. 403-410.

⁵ Così Bernadette a Mons. Bourret che la interroga sulle apparizioni: «Non amo parlare... Se mi fossi ingannata» (N 461); cf. R. LAURENTIN, *Bernadette vous parle*, II, p. 408.

⁶ Così si esprime padre F.M. LETHIEL in *La pensée théologique contemporaine et le Carmel. Une ligne de recherche: la théologie des saints*, in «*Vie thérésienne*» 133 (1994) 7-23 (qui p. 23).

⁷ Cf. G. VON BROCKHUSEN, *Thérèse de Lisieux*, in *Dictionnaire de la mystique*, Brepols, Turnhout 1993, pp. 752-753.

noveffa che le dona il suo cuore (Ms A 79r) e quello di Anna di Gesù che la copre con il suo velo (Ms B 2v), il discernimento degli spiriti e la penetrazione del cuore nella formazione delle sue novizie, l'illuminazione che la porta ad offrirsi all'Amore misericordioso, ecc..

In ogni caso, è sempre più evidente che l'opera di Teresa è fonte di dottrina⁸. Proclamandola «dottore della Chiesa», Giovanni Paolo II annota: «Anche se Teresa non ha un vero e proprio corpo dottrinale, tuttavia *particolari fulgori di dottrina* si sprigionano dai suoi scritti... Occorre affermare che Teresa ha fatto esperienza della divina rivelazione... Al vertice, come sorgente e termine, l'amore misericordioso delle tre Divine Persone... Alla base, dalla parte del soggetto, l'esperienza di essere figli adottivi del Padre in Gesù»⁹.

Rimane l'urgenza di mettere al centro l'esemplare bellezza di una fiducia decisiva in Dio, quando tutte le apparenze del mondo e tutte le conquiste dello spirito sono state svuotate di sapore, cioè di contenuto, quando la presenza divina non è altro che tenebra nella notte¹⁰. Non è soltanto la prova di Teresa «contro la fede»¹¹ che noi così evochiamo. È vero che la sua breve vita si conclude con un dissolvimento profondo delle sue sicurezze precedenti e con una tentazione che ha per oggetto il senso del superamento della morte attraverso la potenza dell'amore. Ma tutta l'opera di Teresa, che nasce dalla sua pratica, mostra come l'oscurità finale si situi in un'esperienza riconosciuta come ancor più inglobante, quella della tenerezza premurosa, paterna di Dio.

Nell'introduzione all'opera del card. Carlo M. Martini su Teresa, mons. G. Gaucher scriveva che una delle conferenze date al Colloquio Internazionale per il centenario della morte di Teresa, il 1° ottobre 1996, si intitolava *Teresa e Nietzsche* (si trattava della mia) e proseguiva: «“La piccola via della fiducia e dell'amore” ha attraversato questa prova [dell'ateismo] poiché Teresa, che è giunta sino al limite della resistenza, ha conservato la sua fiducia nel Padre e nell'Amore misericordioso»¹².

⁸ Il rev. Domin la chiamava già, ella dice, «il suo piccolo dottore» (Ms A, 37v); si vedano le altre riprese del termine in *Les mots de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Concordance générale*, Cerf, Paris 1996, p. 271.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica «Divinis Amoris Scientia»*, 19 ottobre 1997, n. 8.

¹⁰ Malgrado l'aspetto polemico, si può, a tal riguardo, trarre profitto dall'opera di J.F. SIX, *Lumière dans la nuit. Les dix-huit derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Seuil, Paris 1996, in particolare pp. 231-246. Da parte mia, penso, specialmente sulla base del suo impiego della parola «cielo», che la prova finale di Teresa sia cominciata prima dello scandalo di Leo Taxil.

¹¹ «Poco tempo prima che iniziasse la mia prova contro la fede» (Ms C, 31r).

¹² Cf. C.M. MARTINI, *Thérèse et le drame de l'incrédulité*, Éditions Saint Augustin, Saint-Maurice 1997, p. 31.

Che l'originalità di Teresa la imparenti con Friedrich Nietzsche (1844-1900) è stato fatto notare da altri, prima e dopo di me¹³. Vorrei tuttavia ripetere qui come il pensiero e la vita di Teresa costituiscano un vero e proprio fenomeno nuovo nel mondo cristiano, come soprattutto essi rappresentino una fresca riserva di significati e, ancor più precisamente, come il suo mondo simbolico, intriso d'infanzia e d'amore, mi sembri il solo capace di sostenere il crollo dell'universo dovuto al simbolo più corrente ai giorni nostri, quello dell'ateismo nietzschiano.

Quello che propongo qui è uno studio che risale alla mia giovinezza, ma la frequentazione dei commentatori, dopo vent'anni¹⁴, non mi ha imposto di cambiare granché. Noi conosciamo meglio i testi teresiani in se stessi, almeno spero, ma senza dubbio non abbiamo ancora percepito la loro forza performativa per la pratica cristiana posta di fronte alle questioni dell'ateismo, proprio come quello di Nietzsche e forse come il nostro, di chi una volta era credente.

Per cercare di riflettere, dapprima, sul punto al quale ci può condurre Friedrich Nietzsche, propongo una descrizione un po' formale del suo ateismo (I) e della sua posterità nella concezione dell'uomo contemporaneo (II). Vedremo così come questo nietzscheismo, che si pensa spesso mistico, significa in effetti una scelta per la parodia contro il mistero. Tutto all'opposto e, tuttavia, attraverso le stesse ombre, è il combattimento che si svolge in Teresa per la fiducia nell'Amore il cui Fuoco è, come ella dice, «più santificante di quello del purgatorio» (Ms A, 84v) (III e IV). Noi sappiamo pure che il termine «ateo» non appartiene al vocabolario di Teresa, che il termine «increduli» appare una sola volta nella sua opera (Ms C, 7r) e che «empio» è abbastanza raro¹⁵. Precisiamo inoltre che l'ateismo di cui parliamo è, più ancora che un'assenza di fede, un dinamismo spirituale che porta il credente a negare quel Dio che ha conosciuto e persino, per riprendere un frammento di Nietzsche, «visto nella sua gloria». Ecco dunque l'uomo che noi siamo e che Teresa non ha acconsentito a divenire, aprendoci così il cammino di una speranza infinita.

¹³ Cf. la mia opera *Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux. Deux poétiques de la modernité*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 106-109. Riprenderò spesso questo studio, citando NH.

¹⁴ Si può leggere, ad esempio, J.-M. MALDAME, *Thérèse hors les murs. Note critique sur quelques ouvrages récents*, in «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 102 (2001) 371-378, che passa in rassegna i migliori autori francesi recenti come Six, Maître, Vasse e Bellet. Bisognerebbe aggiungere alla lista le tre opere storiche di Cl. Langlois.

¹⁵ Una sola volta nei *Manoscritti autobiografici*, precisamente all'inizio del Ms C, con la curiosa formula: «Non riuscivo a credere che esistessero degli empi che non hanno la fede» (5v).

I. *L'ateismo nietzschiano*¹⁶

In *Così parlò Zarathustra*¹⁷, l'opera centrale del maggiore dei «maestri del sospetto», la questione di Dio è ridotta alla dichiarazione della sua morte. Infatti «Dio è morto»¹⁸, giacché l'uomo, danzatore liberato dallo spirito di pesantezza e creatore del Superuomo, è sopraggiunto, e Dio è passato. «Dio è morto», poiché non ha potuto passare sopra al perdono e alla pietà, e bisogna essere duri per essere creatori. «Il Dio antico è veramente morto» poiché noi siamo diventati uomini e vogliamo il Regno della terra. Nello stesso tempo l'essere, il senso e la durata si trovano ad essere negati. Mi spiego brevemente.

Al di là dei valori: il nonsenso del senso

In Nietzsche, la ricerca di senso, caratteristica del pensiero occidentale, sfocia in questa transvalutazione che svalorza e rivaluta ad un tempo ogni senso pensabile. «Al di là del bene e del male», secondo il titolo dell'opera posteriore al *Zarathustra*, il pensiero non cerca più di pensare se stesso, né di pensare alle condizioni del suo agire, ma si disfa della necessità di pensare ad altra cosa che non sia la cancellazione del suo sì. Il valore non vale se non per quello che gli si attribuisce come capacità di trasfigurarsi, destituendosi di ogni affermazione possibile. Ogni verità è menzogna, e ogni menzogna dà ragione a colui che smaschera lo spirito come soperchieria della vita. La via di fuga è nell'ascensione continua che si libera dai giudizi e dalle promesse e si inabissa nel suo zampillare sempre creatore.

Più forte dell'amore: non essere per divenire

Questa seduzione del puro movimento dello spirito, che afferma la propria negazione, aumenta con un imperativo volontario innamorato della sua unica metamorfosi¹⁹. In Nietzsche, in effetti, il desi-

¹⁶ NH 193-195.

¹⁷ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, [Opere, VI/1], Adelphi, Milano 1973. Da qui in avanti CPZ, con il numero della parte in cifra romana e, quando è necessario, il titolo del capitolo.

¹⁸ Questa frase memorabile appartiene ad un corale luterano del Venerdì Santo. Vedere anche il celebre commento di M. HEIDEGGER, *Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962.

¹⁹ Facciamo beninteso allusione al primo discorso di Zarathustra, «delle tre metamorfosi»: il nome del grande drago è «tu devi»; l'anima del leone dice: «io voglio»; ma «Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì» (CPZ I, p. 25).

derio e l'attesa dell'altro, l'accoglienza della sua imprevedibile presenza, sono invariabilmente rapportati all'avvenire del mondo che bisogna ricreare rinnegando il passato nella sconfitta del presente. L'amore non esiste se non nella volontà di una eterna novità, quella che si genera nell'elevazione di sé al di sopra delle genealogie²⁰, all'inizio di ciò che non è mai ancora avvenuto. Al prezzo dell'infinita sofferenza della trasformazione di sé in sé, lo spirito guadagna su di sé il divenire inesauribile del proprio superamento. È la forza del non essere che sola può far divenire.

Sempre innocente: la notte come il giorno

La giovinezza, l'infanzia indefinita che si raggiunge così, deve la sua origine solo alla volontà di potenza, essa stessa fondata sull'istantaneità dello spirito. Né deferenza, né referenza esteriori contano per la libertà che si è data da sé il segno e il soffio del suo destino vitale. Nessun segno può dissuggellare la stretta dell'eternità e del tempo così confusi e nessuna debolezza potrà attraversare una calma che viene solo da se stessi. La notte e il giorno dicono con lo stesso sorriso la circolarità di una benedizione sempre uguale alla gioia che si perde e che ritorna. L'innocenza perfetta si firma con l'oblio dei cammini e dei destini ed ella stessa si attesta come pura ipseità.

Da questa breve descrizione, si può notare come il pensiero di Nietzsche rifiuti vigorosamente la fede in Dio: se il senso si rinnega senza fine, se l'amore è sempre superato, se non vi è mai principio, la compiutezza del mondo interiore dell'uomo si stacca da tutto ciò che potrebbe non solo renderlo inquieto, ma incantarlo. Nate dalla proclamazione della morte di Dio, queste posizioni filosofiche colpiscono tre volte la rivelazione di Dio come Verbo della vita, Spirito di tenerezza, Padre eterno. L'ateismo di Nietzsche è in realtà un anti-teismo nei confronti del Dio tre volte santo.

II. L'uomo nietzschiano²¹

Mostriamo ora come il dinamismo che guida, in larga misura, i nostri spiriti e la nostra civiltà, sveli nell'uomo attuale l'erede di

²⁰ «Nei vostri figli dovere riparare di essere figli dei vostri padri: così voi libererete tutto il passato» (CPZ III, *Di antiche tavole e nuove*, 13, p. 249).

²¹ NH 197-199.

Nietzsche. Ho già citato, come elementi costitutivi di questo ateismo postcristiano, la negazione del senso, il primato del divenire, l'affermazione di sé fuori da ogni rapporto. Allo stesso modo, quello che mi sembra caratteristico dell'uomo d'oggi, è il rimodellamento delle categorie del linguaggio, del corpo e della storia, a cominciare dalla concezione della libertà come pura spontaneità. Mi spiego meglio.

Il linguaggio dello spirito

Liberato da ogni pesantezza, il linguaggio è divenuto la sua propria celebrazione. Non gli interessa ciò che dice, esso vuole solo indicare, nel vortice dei suoi enigmi, i luoghi già deserti da cui è appena passato. Non dice altro che se stesso, ma dice per disdire, dice ridendo che non era che un punto sospeso tra ciò che non è più e ciò che non è ancora. Dice senza impegno che ciò che lo impegna è già perito nell'azzardo della sua affermazione. La leggerezza dello spirito sfugge ad ogni presa, poiché essa provoca tutto nella potenza del suo gioco, che nessuna lingua può dominare. E ancora, cos'è la verità²², che nessuna parola vuol dire e in cui lo spirito ormai non può cercarsi? Sulle ali dello spirito, il linguaggio è scappato, fuggito per sempre nel suo proprio scaturire.

La volontà del corpo

Concepito nella propria morte, rinascente per la sua volontà di risurrezione, il corpo porta sino alle nuvole la potenza della propria volontà. Corpo spirituale²³, identificato con il corpo individuale, all'infuori di ogni considerazione del corpo altrui o del proprio destino. Nell'istante del proprio volere, il corpo si dona e l'immortalità e la preesistenza, o piuttosto, queste vengono a lui dalla propria capacità di soffrire restaurandosi. Poiché la volontà è creatrice e può trasformare ciò che fu in ciò che essa ha voluto, ed essa è per se stessa redentrica e messaggera di gioia. Non c'è altra volontà che quella del corpo, che è sicuramente la volontà dell'eternità, cioè il coraggio che finisce per uccidere la morte, dicendo, una volta per tutte: «Ancora una volta»²⁴.

²² Vedere la parodia della dichiarazione di Gesù a Pilato in APZ IV, *L'uomo più brutto*.

²³ È il linguaggio di san Paolo in 1Cor 15,44.

²⁴ «'Questa fu - la vita?' voglio dire alla morte. 'Ebbene! Ancora una volta!' (noch einmal)» (CPZ IV, *Il canto del nottambulo*, 1, p. 384).

La storia dell'oblio

Se tutto è già compiuto di ciò che fu, che importa il tempo a colui che si è immerso nella profondità ultima del suo ritorno? Non che dovrebbe dimenticare se stesso nell'abbandono dell'estasi eterna delle estasi del tempo: è il tempo che si dimentica, quando viene smascherata la sua apparenza e si gusta il desiderio del ritorno²⁵. Non si tratta più certamente di divenire ciò che si è o di conoscere se stessi. Ma la gioia dell'oblio rimane eterna in colui che dona, da oltre se stesso, ciò che non sarà. La ruota gira senza fine e ciascuno con lei, nell'infinito di un eterno completo mutamento²⁶.

La pura libertà

Linguaggio dove lo spirito danza, corpo che si vuole da se stesso, nell'oblio dei tempi, la libertà non deve dirsi, poiché non è finita così come non deve compiersi: liberata da ogni riferimento a ciò che potrebbe precederla, impastoiarla, spiegarla, la libertà è assolutamente libera, anche da sé. Si dice quindi che l'uomo non si riduce alle sue parole, ai suoi desideri, ai suoi atti, si dice soprattutto che egli non ci si impegna in niente, piuttosto li misura dall'alto del suo «sì» e del suo «no». Parola suprema, volontà sacra, oblio divino, tale ci appare la pura capacità dell'uomo di riprendersi e di riaffermarsi dal di qua e dal di là di se stesso, come l'assoluta gratuità da cui tutto dipende, gli altri, il mondo e se stessi.

Così, il legame del linguaggio con l'intelligenza, del corpo con la volontà, del tempo con la memoria, si trova messo in causa da parte di uno spirito che niente suscita e articola. Dopo Nietzsche, l'uomo si pensa soprattutto come differenza pura: dicendo ciò che non è, non volendo ciò che sente, donando ciò che dimentica, superando ciò che lo costringe. La negazione di Nietzsche porta all'infinito sul senso dei valori, l'essere dell'amore, la distinzione o l'integrazione dei possibili.

L'antropologia nietzscheiana condensa il linguaggio e lo spirito, la volontà e il corpo, la memoria e l'oblio, secondo la differenza pura della libertà in rapporto ad ogni dire, ad ogni volere, ad ogni proget-

²⁵ «Oh, come non dovrei anelare all'eternità, e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno?... Perché ti amo, Eternità!» (CPZ III, *I sette sigilli*, pp. 282-283).

²⁶ «Ma il piacere non vuole eredi, non figli – il piacere vuole se stesso, vuole l'eternità, vuole il ritorno, vuole il tutto-a-sé-eternamente-uguale» (CPZ IV, *Il canto del nottambulo*, 9, p. 391).

to. «Se ci fosse il divino, io sarei Dio»²⁷: l'irreale di una supposizione avvia sui sentieri deserti delle appropriazioni riduttive. Forse non vi è più una questione su Dio; pertanto, si è forse finito con la questione di Dio?

E come potrebbe un testo, sotto tutti gli aspetti mistificatore²⁸, condurci ad accogliere nella speranza di Dio colui sul quale non dobbiamo pronunciare il giudizio ultimo? Qualcuno, prima di noi, l'ha fatto, dirigendo oltre una specie di «mistica atea»²⁹, questa lotta contro le potenze delle tenebre, rifugiandosi nella penombra sempre dolorosa del Sabato Santo.

III. L'esperienza spirituale di Teresa

Teresa rimane, nella Chiesa di questo tempo, una luce e una gioia per la via della fiducia, dell'abbandono e della semplicità³⁰, che ella ha «trovato» verso la Misericordia e la Tenerezza premurosa di Dio, cioè per ciò che ella ha mostrato di una bontà materna che il XIX secolo non era certo più in grado del nostro, di recepire nel riconoscimento dell'amore, e la relazione con suo padre ne fa fede³¹. Non bisogna pensare alla sua configurazione a Cristo sul modello di san Francesco d'Assisi, bensì su quello della Sposa del Cantico dei Cantici, con la quale ella finisce per identificarsi così personalmente, nella gratuità dell'amore. Hans Urs von Balthasar³² non ha scavato abbastanza su ciò che significava per Teresa l'assicurazione, ricevuta in confessione, che ella non aveva fatto peccato mortale: non era quella una

²⁷ «Se vi fossero degli dei, come potrei sopportare di non essere Dio? Dunque, non ci sono dei... che cosa mai resterebbe da creare, se gli dei esistessero?» (CPZ II, *Sulle isole beate*, pp. 101-102).

²⁸ A riguardo del destino riservato alla Scrittura, si veda il mio *Nietzsche et Thérèse de Lisieux interprètes de saint Jean*, «Nouvelle Revue Théologique» 105 (1983) 228-243.

²⁹ Si veda il bel libro di H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992.

³⁰ Che ella non chiama mai «via dell'infanzia spirituale» (l'espressione è di madre Agnese), ma «piccola via», «via tutta nuova», ecc.. Cf. A. COMBES, *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Vrin, Paris 1948, pp. 279-287.

³¹ Nel mio libro dimostro come la devozione al Volto Santo sia sempre più manifestamente di rifugio al dolore di Teresa, quando suo padre perde la ragione (notare che il nome religioso di Teresa è esattamente «di Gesù Bambino del Volto santo», senza la congiunzione «e»).

³² In *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Paris - Apostolat des Éditions, Montréal - Éd. Paulines, 1973 (riedizione integrale di un'opera precedente [*Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Hegner, Köln 1950], basata sulle versioni non autentiche della *Storia di un'anima*, conosciuta nella sua versione originale dal 1956).

direzione spirituale indebita, ma il principio della sua unificazione interiore di battezzata resa a se stessa e a Dio, al di là del peccato originale (vedere l'ultima frase del *Manoscritto C*, prodigiosa³³, poiché Teresa si attribuisce in una volta il ruolo del figliol prodigo, del pubblicano, di Maria Maddalena, di Maria Egiziaca e, tuttavia, si trova trasportata nello stesso movimento di assunzione di Maria «attraverso la fiducia e l'amore»).

In tutta la storia della spiritualità, Teresa è probabilmente la sola a riprendere in prima persona la cosiddetta preghiera «sacerdotale» di Gesù, in Giovanni 17³⁴. Un'analisi più accurata³⁵ mostra che alcuni versetti sono cambiati, omessi, spostati, in modo da rispettare il ruolo degli attori della preghiera (ella non è il Cristo, ella entra nel movimento dello Spirito)³⁶.

In generale, il testo teresiano non cessa mai di parlare il linguaggio della Scrittura, dell'Antico e, soprattutto, del Nuovo Testamento³⁷. Si conoscono con precisione i libri di cui ella disponeva prima e dopo il suo ingresso al Carmelo³⁸. Ella forse non ha mai avuto tra le mani una Bibbia completa³⁹, ma possedeva una specie di accesso continuo alla Scrittura ispirata grazie alla liturgia, ai catechismi e alle altre storie sante. La fine della sua vita è segnata da un ricentrimento sul Vangelo («quel libro mi basta»), così come la sua giovinezza lo era stata sugli scritti di san Giovanni della Croce⁴⁰. Ma Teresa, che non smette di far sue le parole della Bibbia, così come si incanta sul libro della natura, non disdegna il mondo della tecnica, dalla «leva di Archimede» all'«ascensore» che la farà salire al cielo. Essere capaci di pregare nella tentazione – la caratteristica del credente provato – può essere il supplicare con il salmista o il vedere il mondo come una teofania o il concepire invenzioni umane come strade verso l'amore. Tutto diventa per lei oggetto di simbolo, la trottola o il pennellino, l'ato-

³³ «Non è perché il buon Dio, nella sua misericordia *preveniente*, ha preservato la mia anima dal peccato mortale, che io mi innalzo a Lui con la fiducia e l'amore» (Ms C, 36v-37r – frase scritta a matita, interrotta); cf. NH 178.

³⁴ Si veda anche il suo uso di Gv 16 nella *Lettera 258* al rev. Bellière.

³⁵ Cf. NH 179.

³⁶ A questo riguardo, si può leggere lo studio del card. J.-M. Lustiger, «*Je sens en moi la vocation de Prêtre*» (Ms B, 2v), in *Une sainte pour le troisième millénaire*, pp. 105-122.

³⁷ Cf. NH 122-124 e, soprattutto, *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB, Paris 1979. Forse l'edizione critica apporta nuove scoperte.

³⁸ Cf. *La Bible*, 307s.

³⁹ *Ivi*, 12.

⁴⁰ Cf. NH 144.

mo o l'albero della cuccagna, la navicella o il Faro, l'uccellino e l'Aquila eterna, il Sole e il fiorellino... Un solo universo la circonda, che le parla di Dio e le dà le parole per parlargli: integrazione intima dell'intelligenza (umana) e della fede (divina).

E tuttavia, un giorno, «tutto è scomparso» e Teresa ode, attraverso la voce dei peccatori, la voce delle tenebre che si fanno beffe di lei: «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, ralleggrati della morte, che ti darà non ciò che sperì, ma una notte ancora più profonda, la notte del nulla!» (Ms C, 6v). Consideriamo un momento questa prova di cui ella non riesce a parlare se non per «paragone» e che la trova pronta ad amare ciò che l'Amore ama⁴¹.

La prova della fede: il velo del segreto

Le tenebre che seguono i giorni più radiosi, le tentazioni contro la fede, il combattimento in cui si può trovare ancora gioia nella notte, si risolveranno nella morte che è confessione e dichiarazione d'amore. Già velato di pianti durante la sua Passione, il Volto adorato di Gesù è l'astro d'amore che delle nuvole oscure hanno mascherato, invadendo l'anima con le tenebre più profonde. Nel segreto, dove il Padre solo può vedere, lo spirito, nascosto a se stesso, non cessa di comprendere in quale modo Dio sempre l'abbia compreso, Egli che non ha bisogno né di Teresa né di alcun altro per sollevare il mondo. La prova contro la fede è, per Teresa l'essere ammessi al segreto nella luce divina, dove il «povero piccolo niente» scopre l'abisso bruciante dell'amore dei peccatori.

La via dell'amore: salvare la debolezza

Offrendosi quale vittima di olocausto all'Amore Misericordioso del Buon Dio⁴², Teresa non si appoggia solo ai meriti del Figlio unico o su quelli di tutti i santi, ma si fonda sulla santità dello stesso Dio,

⁴¹ A partire da qui, cf. NH 195-197 e 200-202. Si veda pure lo studio di E. RENAULT, *L'épreuve de la foi, le combat de Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB, Paris 1974, che dà come testi fondamentali: Ms B 2r e 5r; Ms C, da 4v a 7r; 11r; 31r. Io ho analizzato il celebre testo del Ms C in *Thérèse de Lisieux. Souffrir l'épreuve, mourir d'amour*, in «Supplément à la Vie Thérésienne» 95 (1984) 175-182.

⁴² Si riconosce sicuramente l'Atto di offerta con il quale si conclude il Ms A.

cioè sulla giustizia e sull'amore che sono in lui e che si comunicano come un fuoco e un fiume impetuosi. La via dell'amore, subito sentita come martirio e missione, comporta da quel momento, più che la presa in considerazione o il superamento della debolezza, il rinvenire questa come motivo di mutua affezione. Tanto più vicina a Gesù quanto la sua incapacità di raggiungerlo aumenta, Teresa accetta di mangiare, finché egli vorrà, a quella tavola dei peccatori alla quale Egli l'ha preceduta e dove ella si rende supplice come Egli fa in essi. Così si purifica nell'amore la necessità di compiere ogni giustizia.

Il pensiero del cielo: la vocazione del tutto

Se il pensiero del cielo ha fatto per molto tempo la felicità completa di Teresa, poiché il suo cielo non era altro che l'amore, ora che «tutto è scomparso» si afferma la beatitudine di non godere del cielo sulla terra, affinché Gesù possa aprirlo per l'eternità agli increduli. L'amore è tutto e Teresa comprenderà che ella non può essere tutto se non nel cuore della Chiesa sua Madre, in quella vocazione delle vocazioni che è l'Amore⁴³. La sua missione comincia nella misura in cui la sua vita si consuma nella speranza in quella volontà precisa di Dio su di lei: amarlo e farlo amare. I misteri della vita futura non fanno più trasalire di gioia colei che attende, quale figlia della Chiesa, la fine del mondo presente, poiché la scoperta, nel primato assoluto dell'Amore, della sua vocazione personale, le mostra già, sino alla fine del mondo, la sua grazia eterna: la follia di sperare⁴⁴.

Nascosto nella fede, voluto dall'amore, meritato nella speranza, Dio si è consegnato a colei che si è donata fino al paradosso («Perché ho desiderato non vedere il buon Dio e i santi e restare nella notte della fede, più di quanto altri desiderano vedere e capire») ⁴⁵. L'esperienza spirituale di Teresa trova allora la sua identità nella forma teologica dell'affermazione del suo Dio, più visibile della sua notte, più amorevole del suo desiderio, più raggiante del suo slancio. Ci rimane solo da mostrare come questo universo teresiano sveli l'ateismo moderno quale puro rifiuto dello Spirito Santo.

⁴³ È l'essenziale del Ms B.

⁴⁴ «E la mia *follia*, è di sperare che il tuo Amore mi accetti come vittima!...» (Ms B, 5v).

⁴⁵ QG 11.8.5.

IV. *L'umanità di Teresa*

L'antropologia di Teresa, ancora così poco studiata, è in ogni sua parte cristiana, come indica per esempio l'analisi della trasformazione che subiscono in lei, sotto l'influenza del suo cammino spirituale, l'idea e il sentimento della morte⁴⁶. Questa riflessione sull'uomo rifluisce in lei, come d'altra parte in Teresa d'Avila, come conseguenza del centro bruciante della sua vita, che è l'incontro con Dio amato e desiderato. Per evocare questi temi teresiani, capaci di gareggiare con la descrizione dell'uomo nietzscheiano, ricordiamo ciò che Teresa ha mostrato sulla grazia e sulla verità, sull'innocenza e sull'umiltà.

Il gioco della grazia

Che Teresa abbia potuto fare di tutta la sua vita un canto d'amore, che abbia immaginato i più gravi momenti della sua storia sotto le vesti di giochi per bambini, che non abbia cessato di esprimere il suo cammino attraverso molteplici figure prese dalla Scrittura e dal mondo presente, ecco ciò che proviene da un continuo zampillare dello spirito, esso stesso originato da un dialogo continuo. Infatti la lingua di Teresa è animata solamente in proporzione a stupori intimi e il verbo scaturisce in lei da una meraviglia sempre più profonda. Il gioco stesso dell'Amore che si dona, la ricrea e offre al suo linguaggio di disporre in modo durevole di segni, dimorando in essi. Il linguaggio giunge così, cancellandosi nell'indicazione di ciò che non può dire, all'universo di bellezza che lo deborda creandolo. Eludendo il suo fascino, la parola di Teresa sostiene il gioco gratuito della speranza, in cui il cuore si riposa affermandosi. L'apparire dei simboli mostra allora il condensarsi della discorsività nella concezione di un mondo in cui Gesù è il maestro del gioco della creazione. Tutto è gioco e «tutto è grazia»⁴⁷, quando l'amore si è fatto presente.

La verità dell'amore

Teresa è cresciuta nell'amore attraverso il martirio del cuore e quello del corpo. Se la sofferenza non l'ha dominata, la giovane carmelitana ha sufficientemente, secondo le sue stesse parole, «possedu-

⁴⁶ Cf. NH 163-181.

⁴⁷ La frase è stata resa celebre da G. Bernanos (teresiano convinto), al termine del *Diario di un curato di campagna*; si trova negli *Ultimi colloqui* (QG 5.6.4), e già in Ignazio di Loyola (*Esercizi spirituali*, n. 322, in IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*, UTET, Torino 1977, p. 173).

to la sofferenza» (Ms A, 83r) per trovarsi, attraverso di essa, purificata dal desiderio di sentire in sé la potenza dell'amore, il quale alla fine solo l'attira⁴⁸. Quando la sofferenza stessa è divenuta luogo di gioia, quando ogni pena è divenuta occasione di felicità, la volontà divina è voluta ancor più ardentemente di quando Teresa obbligava, in qualche modo, il suo Benamato a fare la sua volontà. Più che la misura della sua irragionevolezza, Teresa riconosce così nella passione divina il compimento dei suoi desideri, cioè il trionfo della loro verità. poiché il vero amore comporta la sofferenza, la quale nondimeno non può perfezionarlo. L'amore, lui sì, può ricreare sino alla sofferenza, poiché è la potenza nella quale si compie il nostro rinnovamento.

Il canto della misericordia

Cantare la misericordia è per Teresa indicare che il dono di Dio può essere colto più che spiegato, e che la storia dell'anima è un eterno principio. Poiché noi siamo messi nel presente della memoria, nel luogo esatto in cui l'essere si riunisce a ciò che lo costituisce fin dall'origine, la divina bontà. Così, la misericordia del «buon Dio» è premura affettuosa e preservazione, poiché l'amore misericordioso rinnova Teresa in ogni istante, anche quando è incessantemente presente nella sua mente il ricordo di ciò che ella è. Il canto della memoria svela l'impegno di questo intimo riconoscimento: ciò che Teresa è per Colui che l'attende da sempre, è segno, al di qua della suggestione e al di là dell'illusione, di un'iniziativa eterna.

L'anima del bambino

Attraverso il gioco simbolico, il volere accede all'estasi presente nella semplicità di Dio. Poiché è un tutt'uno, per l'Amata, unirsi al suo Amato e attirare a Lui le anime che lo cercano⁴⁹. E Dio non delude una speranza così ripiena di umiltà. Piccola davanti a Dio, bambina del Padre e di tutti quelli che ella ama, Teresa ha visto in Gesù Bambino il principio analogico della sua piccolezza, del suo amore, della

⁴⁸ Vedere ciò che si dice della sua frase famosa: «perché "scelgo tutto" quello che vuoi tu!...» (Ms A 10 r/v). Questo passaggio è spesso citato in senso contrario (in favore dell'infinito desiderio), proprio quando intende il rimodellamento del desiderio, all'origine attraverso l'amore altrui – nella scelta difficile che Leonia imponeva – come ancora più chiaramente al termine, «tutto quello che vuoi tu».

⁴⁹ Vedere lo straordinario commento del versetto del Cantico dei Cantici, «Attirami, noi correremo», che percorre il Ms C.

sua missione. Nell'attesa del giorno in cui si rivelerà la sua gloria, l'anima si abbassa come l'Amore⁵⁰ e diviene, nella unione con Lui, la madre delle anime e, attraverso l'Amore, l'Amore stesso.

Per Teresa di Lisieux, l'umanità sboccia nell'incontro con Dio: gioco grazioso, ri-creazione bruciante, pegno eterno, poiché l'umiltà dell'amore rende uguali gli amanti. L'immaginario indica, il significato si dona, il cuore si ricorda, l'essere avviene a se stesso, ogni volta in un dialogo in cui risuona l'universo delle cose, dell'Altro e della sua opera, e quindi di tutti gli altri. L'uomo è amato da Dio e la sua beatitudine è di amare a sua volta. Il riferimento filiale è il principio ultimo della parola, della volontà, della durata e dei consensi umani. Santa Teresa ha portato nella sua notte le oscurità proprie del nulla nietzscheiano. Ma se è così, è Dio stesso che, in lei, si è in qualche modo esposto, mentre in Nietzsche viene completamente respinto. La negazione umana, se raggiunge Dio nel profondo del cuore, non può tuttavia togliergli la libertà di essere se stesso e di esserlo per noi.

Teresa raggiunge, a nostro parere, la sua maggiore chiarezza, quando ci fa contemplare, nella notte delle sue proprie percezioni, il viso stupefacente di un Dio che dona misericordia, non solo al di là della povera speranza dei peccatori, ma come al di là di se stesso, nell'eterno zampillare della propria sovrabbondanza e nella pura gratuità del suo effondersi verso di noi. L'indefettibile certezza teresiana nel perdono divino può anche apparire temeraria o semplicemente ingenua agli occhi oscurati dalla volontà di potenza: è lei che ci mostra, con l'audacia di un bambino, il cuore del Padre portato verso di noi nient'altro che per se stesso. L'uomo è salvato attraverso questa compiacenza che si è manifestata in Gesù Cristo. La Chiesa ne dà per sempre la garanzia nella potenza dello Spirito Santo.

Teresa di Lisieux è oggi onorata come dottore di una tale speranza nell'Amore. Più l'uomo sprofonda negli inferi della separazione divina, più si rende prossimo, misericordiosamente, a Colui che per noi discese più a fondo di qualsiasi smarrimento e se ne lasciò ricondurre. Il Figlio non cessa di vedere Dio là dove per noi tutto è abisso e tormento. L'uomo creato può anche separarsi dalla propria sorgente: essa non cessa di sgorgare e di mormorare il nome del Tutto-Amore⁵¹. Il dono del Figlio e il dono dello Spirito attestano insieme la salvifica, inesauribile paternità di Dio.

⁵⁰ «Essendo proprio dell'amore abbassarsi...» (Ms A, 2v).

⁵¹ In francese *Tout-Aimant*, costruito in analogia a *Tout-Puissant* (Onnipotente) [ndt].

Romano Gambalunga ocd

La notte dell'assenza di Dio: preludio a una vera presenza?

(Note su Giovanni della Croce,
S. Weil, C.G. Jung, T.S. Eliot)

Introduzione

L'atteggiamento dell'uomo di questo inizio di millennio nei confronti del problema di Dio sembra essere, nel profondo, l'indifferenza. È finito il tempo delle lotte tra credenti e non credenti; oggi semplicemente l'uomo vive come se Dio non esistesse. La rinascita di interesse per il sacro infatti è quantomeno ambigua, data la sua scarsa incidenza nella prassi della vita. Ma è veramente possibile vivere senza Dio?

Sembra di no. Infatti, anche se molti si professano atei o non sentono il bisogno di porsi il problema di Dio, perché Dio sembra essere inutile al fine di vivere bene, a uno sguardo più attento si assiste a un riaffacciarsi dell'interesse per il divino. Questo accade proprio negli ambienti di quella scienza che aveva decretato l'inutilità dell'«ipotesi Dio» per spiegare i misteri del mondo e della natura – compresa quella umana –, e proprio da parte di quegli scienziati così accaniti un tempo nello stabilire l'incompatibilità e la sconvenienza della fede in Dio per chi volesse fare una seria ricerca “scientifica”.

Non c'è chi non si accorga degli esiti, per l'uomo tutt'altro che umanizzanti, dell'accanita lotta contro Dio ingaggiata dalla cultura occidentale negli ultimi quattro secoli. Invece che partecipare alla promessa e progressiva liberazione dell'uomo a partire dall'eliminazione di ogni alienante prospettiva religiosa, abbiamo assistito – e il fenomeno ha ormai assunto proporzioni planetarie – alla creazione

di nuove e più atroci schiavitù, accomunate da un credo nichilista che toglie la possibilità di definire i valori in base ai quali stabilire il bene e il male ed elimina ogni speranza trascendente, svuotando l'uomo di ogni energia per la lotta e la costruzione di un mondo veramente umano.

Non solo la scienza e la tecnica non hanno risolto tutti i problemi dell'uomo, ma hanno creato inediti pericoli per la sua stessa sopravvivenza e nuovi attacchi alla sua inalienabile dignità. Nel difficile compito di costruire e difendere la sua esistenza sempre più minacciata, l'uomo contemporaneo entra nel terzo millennio disorientato e col senso di un vuoto esistenziale disperante.

Totalmente sprovvisto di armi e spiegazioni egli appare, dunque, proprio di fronte all'insopprimibile domanda sul senso della vita, lacerata da molteplici sofferenze, del destino proprio e dell'universo, della nascita e della morte. L'uomo «è inquieto e perennemente insoddisfatto. Niente riesce a renderlo felice. Anche quando ha tutto quello che la vita può dargli – ricchezze, piaceri, potere, onori, successi – resta in lui un'insoddisfazione profonda: sente che tutto passa, tutto sprofonda nel nulla. [...] Nasce allora in lui un'aspirazione a qualcosa che duri sempre, che sia capace di calmare la sua sete di felicità. La sua è un'aspirazione all'infinito e all'eterno»¹. A questo livello radicale dell'anelito che costituisce il cuore umano si riaffaccia la questione di Dio.

I. L'assenza di Dio, male del nostro secolo

La decretata "morte di Dio" ha il risvolto esistenziale di una sperimentata insignificanza di tutto. Nel dibattito culturale viene sempre richiamata la terribile realtà dei campi di sterminio, il cui emblema è Auschwitz², emblema di un livello di male e di sofferenza tanto umanamente inspiegabile e assurdo per le dimensioni e la crudeltà da rendere insufficiente e improponibile qualsiasi tipo di spiegazione³.

¹ *Il problema di Dio oggi* (Editoriale), in «La Civiltà Cattolica», 5 (1996) I, 431-432.

² Punto di partenza di questo dibattito è stata la conferenza del teologo ebreo H. JO-NAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1989.

³ Quel terribile evento conduce inevitabilmente a porre radicalmente in questione il concetto stesso di Dio; è impensabile e mostruoso il volto di un Dio che sia onnipotente e abbia assistito a una tale raccapricciante mattanza senza muovere un dito; solo l'ipotesi di un dio «sofferente», «diveniente», e che «si prende cura» dell'uomo (*ibid.*, p. 28 ss.) è pensabile e praticabile. Dio non è dunque onnipotente ma debole; solo così può essere vicino all'uomo che soffre e viene barbaramente ucciso, altrimenti diverrebbe totalmente incomprensibile e la sua realtà risucchiata nell'assurdità

Il mistero del dolore, che ha assunto proporzioni inimmaginabili nel nostro secolo, sfida la fede e il modo stesso di parlare e di annunciare Dio come Padre. La questione non appare tanto come un problema di indole speculativa: «Come può il Dio della ragione permettere tanta sofferenza?». La sfida del dolore si pone piuttosto in un contesto esistenziale, pratico, di dialogo: «Dove sei, o Dio?». Ecco che allora si riscopre l'immagine di un Dio coinvolto nella tragedia umana della sofferenza e che dà un senso nuovo a questo mistero con la sua personale partecipazione. Tutto il dramma umano si trova riassunto nel grido straziante di Gesù sulla Croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Si può dire che nel tema dell'abbandono, una costante nell'esperienza mistica cristiana, l'uomo di oggi comincia a leggere il significato della sua sofferenza, recuperando l'immagine biblica di Dio, come efficacemente scrive Bonhoeffer:

«La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apre lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza»⁴.

Da un altro punto di vista, quello del significato, la realtà sia personale sia mondana appare enigmatica e vuota; la vera uccisione a cui si è assistito nel nostro secolo è quella della domanda e del desiderio di infinito dell'uomo, disilluso dal venire meno delle promesse della filosofia razionalista e dello scientismo. Proprio questa crisi della razionalità e delle sue categorie, ormai svuotate di significato e mute per l'orecchio teso a percepire il bisbiglio della voce divina che ancora parla nel mondo, spinge prepotentemente a passare all'esperienza, nella ricerca di una immediatezza di rapporto con Dio che non può essere più posticipata, pena la morte stessa dell'uomo.

della vita. Similmente in Jung «il mutamento dell'immagine di Dio avviene a scapito dell'onnipotenza e a favore della debolezza umana, della sofferenza, del confronto con il limite, con la morte» (C. MAFFEI, *Tre notti*, Milano 1992, p. 16). A questo punto bisognerebbe aprire un ampio capitolo, a cui solamente accenno, che riguarda la feconda riflessione in atto a partire dagli anni '50 sulla croce di Cristo, tanto da essere giunti a pensare di organizzare tutta la teologia sistematica attorno al mistero insondabile della Croce. Su questo punto può essere stimolante la lettura del libro di A. PELLÌ, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino*, Roma 1995, in particolare il capitolo I.

⁴ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Torino 1988, p. 440.

L'uomo, non più capace di ristabilire un qualche contatto con Dio, divenuto lontano ed estromesso dagli ambiti vitali dell'esistenza, «si blocca in un quasi necessario nichilismo. [...] Interrotto il nesso uomo-Dio, l'uomo sperimenta l'insignificanza della propria identità e della realtà che lo circonda: e l'una e l'altra cessano di rimandare ad altro e si trasformano in enigmi indecifrabili»⁵. Assistiamo a una sorta di ricerca degli indizi del divino, sotto la spinta di un malessere che fa uscire dalle secche della disillusione per cercare una soluzione esistenziale all'inquietudine che attanaglia l'animo umano che sperimenta Dio come vuoto.

Questa rinascita religiosa dalle forme più svariate è connotata da una scissione dalla certezza religiosa e dalla diffusa tendenza a una religiosità generica da supermercato, dove ognuno può prendere ciò che si adatta ai suoi gusti e stimola il suo appetito spirituale. Sembra quasi che l'uomo di fine millennio non possa «credere» in modo reale, perché «d'approccio concludente alle verità rivelate non è realizzabile solo attraverso un atto di volontà o un'aspirazione ideale: per essere valido deve avere una solida possibilità mentale. La quale non si dà più»⁶. Se la situazione è quella di una marcata interpretazione soggettiva dei valori religiosi e della fede, il compito che si presenta ai cristiani è quello di radicarsi maggiormente nell'*humus* ecclesiale della fede, dove il mistero cristiano «creduto e celebrato, genera il fondamento destinato, nell'annuncio e nella testimonianza, a diventare speranza per tutti»⁷. Di fronte al bisogno vitale di fare esperienza di Dio, l'unico linguaggio eloquente che l'uomo disilluso e disposto ad ascoltare è quello di «creature trasfigurate dalla Parola e dai sacramenti e così diventate esse stesse linguaggio comprensibile dell'incarnazione»⁸, che si fanno compagne di viaggio.

Notte, tenebra, vuoto, assenza sono termini ricorrenti nella cultura odierna in ambito sia filosofico, sia psicologico che poetico, usati per descrivere la situazione di mancanza di fondamento nella quale l'uomo sente di essere gettato. Particolarmente eloquenti sono i versi poetici di quello che è stato definito un profeta del nostro tempo, D. M. Turoido, che nella sua produzione poetica dà spesso voce al grido dell'uomo verso un Dio incomprensibilmente lontano e silenzioso:

⁵ G. MUCCI, *L'assenza di Dio nel postmoderno*, in «La Civiltà Cattolica», 12 (1997) II, 543-544.

⁶ *Ibid.*, p. 549.

⁷ *Ibid.*, p. 550.

⁸ *Ibid.*, p. 551.

«Fingere l'abbraccio / e non averti: / chiamarti, e tu sai / con quale strazio: / ma tu / una risposta mai!»⁹

e ancora:

«Poi nulla! Tenebra / e smarrimento! / E piena incoscienza / di esistere. / Sono queste da tempo / le mie estasi, / rapimenti finiti nel Nulla!»¹⁰.

Nulla, tenebra, incoscienza sono l'unica estasi disperante che pare concessa all'individuo contemporaneo. Qui però non si tratta del nulla metafisico, nulla assoluto, mancanza di terreno e sospensione nel vuoto, bensì di un'Assenza che rimanda a un Tu. Si tratta di un grido rivolto a Qualcuno che si è sottratto ma di cui si spera sempre di poter ancora udire la voce: il vuoto è l'eco di un Tu di cui si sente la necessità per vivere. Sono immagini e concetti al confine tra mistica, psicologia e poesia; ma, a seconda dell'ambito in cui vengono usati, possono cambiare completamente di segno e indicare ora un'esperienza di incarceramento senza speranza di liberazione, ora il passaggio obbligato di un cammino luminoso verso la liberante esperienza della comunione con Dio.

Con questa breve ricerca vogliamo tentare di illuminare la condizione dell'uomo moderno con l'esperienza autorevole del Dottore mistico S. Giovanni della Croce, per notare somiglianze e differenze, cogliere punti di contatto capaci di illuminare la ricerca in atto di una presenza percepibile di Dio nella vita. Confronteremo la parola del mistico carmelitano con quella di una mistica-filosofo come S. Weil, per poi gettare lo sguardo nel campo della psicologia di C. G. Jung e infine concludere questa carrellata con la poesia della desolazione del poeta inglese T. S. Eliot.

II. Notte, vuoto, assenza: modi di sperimentare Dio nella mistica sanjuanista

La tenebra spirituale, in Giovanni della Croce, è il risvolto negativo del cammino per giungere alla luce dell'unione d'amore con Dio. È un'esperienza-passaggio indispensabile per poter accedere a un rap-

⁹ D. M. TUROLDO, *O sensi miei... Poesie 1948-1988*, Milano 1990, p. 653.

¹⁰ *Ibid.*, p. 648.

porto vero col mistero di Dio che eccede ogni capacità espressiva¹¹. Nell'esperienza dell'indicibile viene meno il linguaggio nella sua funzione di definire le cose e conseguentemente viene a mancare la capacità di possedere Dio per mezzo di una qualche conoscenza razionale¹².

Tutto questo processo è guidato da Dio ed esprime una pedagogia che mira a insegnare all'uomo a lasciarsi condurre da Lui. Qui possiamo già notare che questa azione divina ha lo scopo di condurre a una conoscenza corretta all'interno di una giusta relazione, in cui l'uomo si colloca al posto di chi deve ricevere tutto, mentre Dio è Colui che elargisce. Questo stato costringe l'essere creato quasi ad uscire da se stesso, fuggendo dal suo spirito diventato invivibile e cercando tracce di Dio; attraverso questa notte oscura¹³, l'uomo deve tendere a Dio.

Il nulla in Giovanni della Croce è ciò che sfugge ai nostri sensi e al nostro pensiero; il vuoto conoscitivo, lungi dall'essere qualcosa di negativo, è il luogo fecondo della passività massimamente recettiva perché resa dimensione di pura possibilità. In tal modo, attraverso questo non-possesso, l'uomo si trova in sintonia col Mistero che può finalmente rivelarsi come tale: in-comprensibile, in-contenibile, in-definibile. Solo il simbolo nella sua allusività rispetta Dio per quello che è, evocandone la presenza e l'azione senza pretendere di definirlo.

Con un'immagine potente, l'azione con cui Dio vuol far crescere la sua creatura affinché cammini con le proprie gambe, è paragonata a quella di una madre, che per far crescere il figlio lo deve staccare dal suo seno, quasi occultando il suo immenso amore e provocando una salutare sofferenza. Proprio nel momento in cui Dio distacca l'uomo da sé gettandolo nell'aridità, nello struggimento interiore, a volte nell'angoscia, questi finalmente conosce se stesso, la sua realtà segnata da un limite invalicabile nei confronti dell'alterità irraggiungibile di Dio: è la notte dell'angoscioso abbandono, vissuto sulla croce da Cristo, Dio incarnato nell'uomo per dividerne il destino. Ma questo abbandono, se apre al desiderio non di possedere Dio, ma di amarlo, porta con sé l'irruzione creativa dell'Altro finalmente libero di agire secondo tutta la sua potenza nello spazio vuoto della coscienza.

¹¹ S, Prologo, 1. Per le singole opere di S. Giovanni della Croce ci serviremo della versione italiana delle *Opere del Santo*, a cura di P. Ferdinando di S. M., Postulazione Generale Carmelitani Scalzi, Roma 1985. Le sigle usate saranno: S=*Salita del Monte Carmelo*; N=*Notte Oscura*.

¹² In questo senso la notte è una dimensione costitutiva della fede e non solamente una fase di passaggio nell'itinerario mistico verso l'unione con Dio.

¹³ S, Prologo, 8.

La nuova consapevolezza – acquisita con l'esperienza – di non potere impadronirsi in nessun modo del Dio eccedente ogni conoscenza, crea lo spazio dell'espressione poetica di ciò che si è vitalmente esperito, in un senso che è primariamente psicologico. In questo senso l'attributo di «mistico» deve essere assegnato esclusivamente a chi parla di ciò che ha vissuto in prima persona. Ciò che accade è fuori del dominio del dicibile, perciò la ragione rimane muta e deve dichiarare ignota la realtà psicologica che vive, riconoscendola come «negativa» rispetto a sé. La spoliazione del linguaggio che ne consegue – pensiamo al *nada* ridondante¹⁴ che accompagna ogni passo della *Salita*, fino sulla vetta anch'essa silenziosa – è il riflesso della nudità di spirito in cui la notte mistica pone l'anima.

Questo essere condotti fino ad accedere alla propria miseria e allontanamento da Dio è vera conoscenza di sé, che consente la vera conoscenza di Dio: nello spazio vuoto della propria conoscenza nullificata qualcosa o Qualcuno si può manifestare. Se l'oggetto del discorso mistico è la relazione dell'uomo con il Mistero di Dio, tra i due soggetti non può non esserci una distanza incolmabile, che il desiderio di conoscere per possedere non fa che accrescere dolorosamente.

Il Dio evocatore, chiamando l'uomo alla relazione con sé, crea lo spazio della recettività rendendo l'uomo disponibile nell'abbandono. Dio infatti trascende le categorie della realtà e ogni immagine che pretenda di fissarlo, così che legittimo è solo il linguaggio che indica «oltre», ponendo la presenza di Dio nel campo della sua assenza dall'ambito conoscitivo, secondo una logica che è quella della fede, la quale guida e accompagna l'intelletto accecandolo con la sua luce e liberandolo così dal problema irrisolvibile di conoscere Dio – impresa per lei impossibile –, proprio rendendo impossibile ogni conoscenza.

In maniera originale Giovanni della Croce, interessato alla dimensione esperienziale, mette le virtù teologiche al servizio dell'esperienza psichica e in tal modo collega arditamente il contenuto del dogma con la dimensione psicologica dell'esperienza del vuoto come «possesso (da parte dell'anima) di ciò che non ha». Questo vuoto purifica la psiche dai contenuti e dalle sensazioni della percezione sensibile rendendola capace di una nuova potenzialità percettiva. Finché non diventa percezione attuale, il vuoto sconfinava nel sentimento del-

¹⁴ «Per arrivare a sapere tutto / non voler sapere qualcosa in nulla / per arrivare a possedere tutto / non voler possedere qualcosa in nulla / per arrivare a essere tutto / non voler essere qualcosa in nulla» (1S 13,11).

l'angoscia e dell'abbandono, perché la presenza del Dio anelato non è avvertita, benché sia la cosa più reale che ci sia:

«Tale luce non manca mai all'anima; però non si infonde in essa a causa delle forme e dei veli delle creature, con i quali è nascosta e impacciata. Qualora l'anima si liberasse completamente da questi impedimenti e da questi veli, rimanendo nella pura nudità e povertà di spirito, ormai semplice e pura, si trasformerebbe nella semplice e pura sapienza che è il Figlio di Dio, perché mancando all'anima innamorata ciò che è naturale, immediatamente le si infonde ciò che è divino, in maniera naturale e soprannaturale, perché non si dia vuoto in natura»¹⁵.

La logica di un tale comportamento di Dio è quello di condurre a una crisi della soggettività: l'uomo prova il disgusto di ogni bene materiale e spirituale e nel contempo ode un silenzio sconfinato da parte di Dio. Questa condizione dolorosa evidenzia che dalla parte dell'uomo non c'è salvezza alcuna: recisa o mancante la relazione con Dio, si apre la porta all'orrore di sé. L'uomo che guarda dentro di sé e non trova Dio vede l'abisso della mancanza di fondamento e dell'assenza di senso.

Questo stato intermedio è paragonabile all'agonia di Cristo sulla croce, stato di sospensione tra la morte e la vita, in cui manca il respiro; è dunque la Notte uguale alla Croce, «duogo necessario al pieno sviluppo dell'esistenza umana nella mistica, che comporta una crudele morte di spirito, un'agonia mortale, un'angoscia tenebrosa nella quale solo può avvenire la felice trasformazione dell'anima»¹⁶.

Quando il mistico tocca i propri limiti e la propria inconsistenza sperimentando la «crudele morte di spirito»¹⁷, finalmente ha raggiunto la verità su se stesso. Qui Giovanni della Croce apre uno squarcio illuminante sul mistero della croce che rivela il «fallimento del Dio immaginato dall'uomo nella necessità vissuta in prima persona da Cristo di abbandonare qualsiasi attaccamento alla propria divinità, per poterla così realizzare»¹⁸:

¹⁵ 2S 15,4.

¹⁶ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 75.

¹⁷ 2N 6,1.

¹⁸ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 79.

«Gesù morì spiritualmente in vita e naturalmente in morte, a tutto ciò che cade sotto il dominio dei sensi [...]; al momento della morte egli era annichilito anche nell'anima, senza alcun sollievo e conforto»¹⁹.

Nel grido dell'Abbandonato divino sulla croce è portata a compimento l'identificazione di Dio con l'uomo che agonizza nell'assenza di fondamento.

Il nucleo dell'esperienza «mistica» moderna è proprio il sentimento di quest'assenza, la percezione di un vuoto che invoca di essere riempito²⁰. L'aspetto positivo della «morte di Dio» nella coscienza dell'uomo moderno è la possibilità che, da questa condizione di desolazione umana, fuoriesca l'anelito a Dio nel desiderio struggente della sua presenza, un amore che può dissipare le tenebre notturne dello spirito; l'umanità, che, forse, sta vivendo il momento dell'abbandono di Cristo in croce, potrà così trovare la speranza di vedere l'alba della risurrezione?

III. Giovanni della Croce e Simone Weil

L'ateismo è visto dalla Weil come esperienza di una reale purificazione mistica. La non percezione di Dio, il vuoto della sensibilità portano al di là della sensibilità, nello spazio di un'autentica esperienza religiosa, possibile se Dio svela se stesso. L'esperienza psicologica immediata dell'assenza di Dio è dunque fondamento di autentica esperienza religiosa.

¹⁹ 2S 7,10-11.

²⁰ S. Teresa di Lisieux, giunta al vertice del suo cammino di identificazione con Cristo, sperimenta la notte dell'incredulità in una consapevole assunzione della negazione degli atei: al di là dell'orizzonte di questa vita il nulla attende di inghiottire l'uomo. Ma Teresa riscatta questo abbandono di Dio con un rovesciamento che solo la fede rende possibile, vivendolo come abbandono a Dio, permettendo a Dio di entrare nel buio del nulla umano: «Ad un tratto le nebbie che mi circondano diventano più fitte, mi penetrano nell'anima e l'avvolgono in modo tale che non mi è più possibile ritrovare in essa l'immagine così dolce della mia Patria: tutto è scomparso! [...] 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! [...] Ah, Gesù perdoni se gli ho dato dispiacere, ma Lui sa bene che, pur non avendo il godimento della Fede, mi sforzo almeno di compierne le opere. Credo di aver fatto più atti di fede da un anno fino ad ora che non durante tutta la mia vita» (TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritto C*, 6v-7r, in *Opere complete*, Roma 1997, p. 240).

Viviamo in un'epoca di incredulità, quindi perché trascurare l'uso purificatore addirittura dell'ateismo? Infatti, c'è una parte di noi che deve essere eliminata per poter credere in Dio, per giungere a Lui. La consolazione è un ostacolo alla vera fede, perciò la desolazione dell'ateismo, facendo piazza pulita di ogni rappresentazione e di ogni concettualizzazione di Dio, svolge una funzione catartica nei confronti dell'intelligenza, il cui compito di fronte alla verità di Dio è quello di sottomettersi.

L'accecamento delle facoltà è il principio di un nuovo rischiaramento; la notte oscura è un doloroso punto di intersezione che fa convivere gioia e disperazione, luce intensa e buio profondo, e produce una modificazione foriera di conversione, che giunge al termine di un lungo e faticoso lavoro. Durante questo travagliato periodo tutta l'attività dell'anima consiste nel mantenersi passiva, disponibile ad accogliere ciò che la trascende, perché se qualcosa accadrà, verrà dal di fuori.

Il processo di svuotamento dell'anima è preludio a una pienezza di senso e al passaggio «da ciò che è illuminato alla stessa fonte di luce»²¹. A questo livello accede solamente l'intuito; è il «comprendere senza comprendere dell'intuizione, la conoscenza che non si può formulare né comunicare»²². Il superamento di questa notte oscura è possibile se si è capaci di vedere la notte dello spirito come se fosse giorno, e se si oscura il giorno dell'intelletto comune come se fosse notte.

Filosofo, poeta, scienziato – e noi aggiungiamo il mistico – devono poi affrontare un'altra notte, quella della riconversione del senso della propria esperienza in linguaggio e ragionamento comprensibile. Nella Weil l'immagine simbolica della notte diventa perciò un criterio gnoseologico assoluto:

«Notte oscura. In ogni cosa, solo ciò che viene dal di fuori, gratuitamente, di sorpresa, come un dono della sorte, senza averlo cercato, è gioia pura... Dunque lo sforzo realmente teso verso il bene deve fallire; è solo dopo una tensione lunga e sterile in cui si finisce col disperare, quando non ci si attende più niente, che dal di fuori, dono gratuito, meravigliosa sorpresa, viene il dono»²³.

²¹ C. CALÒ, *Simone Weil. L'attenzione*, Roma 1996, 85. Parole simili troviamo in Giovanni della Croce: «Talvolta è come se le [all'anima] si aprisse una porta molto luminosa e per essa si scorgesse una luce simile al lampo che in una notte oscura illumina all'improvviso le cose facendole vedere limpide e distinte e subito dopo lascia che piombino di nuovo nelle tenebre» (2S 24,5).

²² C. CALÒ, *Simone Weil*, p. 86.

²³ S. WEIL, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Milano 1998, p. 238.

Aderire a Dio non è questione di credenza ma principalmente di amore. La fede allora può essere notte, anzi è meglio che lo sia perché abbiamo a che fare con dei misteri, che sono altrettanti fasci di luce che illuminano il Mistero di Dio. L'intelligenza, riconoscendo tutto questo, si sottomette e allora prova che «l'amore di questi misteri è la fonte di pensieri che essa può cogliere come verità»²⁴.

La Weil cita Giovanni della Croce col quale è in sintonia sia sotto l'aspetto della fede oscura, sia sotto l'aspetto dell'amore come via per aderire alla realtà personale di Dio; l'esperienza religiosa è un'esperienza «non mediata dalla riflessione e come tale autenticamente coinvolgente e destinata a trasformare il rapporto dell'uomo con la realtà e con se stesso: chi fa un'esperienza "realmente" religiosa non ne esce così come era in essa entrato, ma ne viene mutato»²⁵.

IV. Giovanni della Croce e C. G. Jung

Il mistico e lo psicologo sono accomunati dal problema del giusto atteggiamento verso il Mistero. La ricerca scientifica di Jung prende le mosse da una esperienza infantile che lo segnerà per tutta la vita, all'insegna di un rapporto col divino che egli percepirà sempre contemporaneamente sia come essenziale esigenza radicata nelle profondità della psiche, sia come difficile da realizzare per l'ambiguità che contraddistingue la psiche e perciò fonte di angoscia e travagliata ricerca. Sospetto e diffidenza saranno i sentimenti dello psicologo nei confronti dell'amore per l'uomo di Gesù, che mai diverrà «del tutto [...] degno d'amore»²⁶.

Qualcuno parla della coscienza, ma questa presenza non si lascia sottomettere a nessuna presa: è l'inconscio. La pretesa di autonomia dell'uomo nella conoscenza del divino viene messa in scacco, ma proprio questo scacco è la premessa per un confronto serio con ciò che non le appartiene²⁷. Per questo l'esistenza è all'insegna di una contraddizione che può essere la salvezza, perché è solo grazie all'irriducibile contraddizione tra uomo e dio, noto e ignoto, coscienza e inconscio «che può mettersi in moto un'evoluzione, che può aprirsi un cammino "verso"»²⁸.

²⁴ *Idem, Quaderni*, II, Milano 1985, pp. 165-166.

²⁵ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 84.

²⁶ C. G. JUNG, *Ricordi: sogni e riflessioni* (1961), Milano 1978, p. 38.

²⁷ «Incominciare a camminare equivale ad abbandonare il proprio cammino o, per dire meglio, è un passare oltre fino a raggiungere la meta, e liberarsi del proprio modo di agire vuol dire entrare in ciò che non ha modo, cioè in Dio» (2S 4,5).

²⁸ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 37.

Il prezzo di questa evoluzione o cammino è però il sacrificio di sé, la rinuncia, il superamento della propria autonomia nell'apertura a Dio: qui si incontra il Crocifisso nel quale Dio stesso per «umanizzarsi» vince l'inaccessibilità della propria condizione, «rinuncia» alla propria divinità «non considerando un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio» (Fil 2,6).

Per Jung si tratterà di fondare una scienza sperimentale circa il problema del rapporto tra l'uomo e Dio dal punto di vista del riverbero dell'azione divina nelle profondità dell'animo, così come l'opera di Giovanni della Croce è una scienza sperimentale e tutto il suo insegnamento attinge alla luce abbacinante che lo ha colpito e lo costringe a esprimere la sua esperienza in poesia, con un largo uso di simboli.

L'importanza dei simboli è un altro punto di contatto con Jung, per il quale nel campo religioso ha valore solo l'esperienza. La fede stessa può essere certezza riguardante ciò che non si può possedere in alcun modo, solo nell'esperienza indicibile dell'intimità con Dio: «Spesso avevo la sensazione che in tutte le decisioni decisive non ero più con gli uomini, ma solo con Dio»²⁹.

«La gente, se non ha del tutto voltato le spalle alla tradizione, non domanda più, e già da tempo, un "messaggio"; vuol capirne il senso. Le parole che risuonano dal pulpito sono ormai incomprensibili, e reclamano una spiegazione. In che modo la morte di Cristo ci ha redenti se nessuno si sente redento? In che modo Gesù è un uomo-Dio, e che significa questa espressione? Che significa la Trinità, la partenogenesi, che significa cibarsi del corpo e del sangue e così via? In quale disperato rapporto si trova il mondo di tali concetti con il mondo dei concetti di ogni giorno, la cui realtà sensibile è oggetto delle scienze naturali in tutta la loro portata?»³⁰.

La fede confessionale è in crisi e allora rimane soltanto il Dio che vive in simbiosi con la psiche individuale: la coscienza si pone al centro dell'attenzione come luogo epifanico e proprio per questo prende consistenza l'inconscio in cui si annidano i mille volti di Dio: come decifrarli?

A questo punto entra in scena il simbolo, che nasce dal dissidio interiore come desiderio di dare un nome e comprendere in qualche

²⁹ C. JUNG, *Ricordi*, p. 77.

³⁰ C. G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sè (1951)*, in *Ricordi*, p. 34.

modo ciò che accade; il simbolo permette il riscatto dal falso sapere di un rassicurante possesso di notizie e immagini sul divino, aprendo alle sue vere dimensioni nell'indicarlo come ignoto, solamente evocabile, e introducendo così nella parola che tenta di esprimere alludendo, la profondità e l'oscurità feconda della notte. Il simbolo evoca il tutto presente in esso come richiamo-rimando, assenza, «altro». Lo stesso discorso vale anche per l'immaginazione:

«Ci si deve ricordare che l'immagine e l'enunciazione sono processi psichici e sono diverse dal loro soggetto trascendentale; esse non lo stabiliscono con precisione ma si limitano ad alludervi»³¹.

Simbolo e immagine consentono in tal modo di salvaguardare la ricchezza espressiva della psiche e di rimanere aperti alle sue potenziali trasformazioni, evitando di imbrigliarle con una qualsiasi classificazione. Per l'uomo crocifisso dal dubbio, angosciato e terribilmente solo, Cristo si erge come «l'unico simbolo religioso in grado di esprimere compiutamente, e in maniera ancora viva, la trasformazione in atto nell'uomo contemporaneo»³². Egli è l'emblema della condizione di ognuno; in Lui crocifisso e abbandonato l'uomo che respira la «morte di Dio» comprende il paradosso della propria situazione: non solo la propria imperfezione e indigenza acquistano un significato, ma l'unica strada per essere se stessi è assumere fino in fondo il proprio destino «portando il proprio nevrotico errare fino all'exasperazione»³³. Questa è la via per sperimentare la salvezza. Vale la pena riportare per esteso le parole di Jung sul significato redentivo iscritto nel simbolo cristiano della Croce:

«(Tuttavia) non si può negare che il grande simbolo della fede cristiana, la croce sulla quale sta sospesa la figura dolente del Salvatore, sia stata imposta insistentemente, da quasi duemila anni, alla vista dei cristiani. [...] (È) la presa di conoscenza dell'antitesi a portare con sé, per quanto questa conoscenza possa essere dolorosa, nel momento in cui avviene, la percezione immediata della redenzione. Si tratta da un lato della liberazione da uno stato angoscioso d'incoscienza ottusa e impotente, dall'altro della percezione intima

³¹ C. G. JUNG, *Risposta a Giobbe* (1952), in *Opere*, 1979, XI, pp. 341-342.

³² C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 137.

³³ *Ibid.*, p. 138.

dell'antiteticità divina, alla quale l'uomo può partecipare parzialmente se non si sottrae alla ferita inferta da quella spada affilata che è Cristo. [...] Così, e soltanto in questo modo, si realizza in lui l'immagine Dei, l'incarnazione di Dio»³⁴.

Uomo e Dio vengono accomunati nell'esperienza della contraddizione dolorosa della vita. Il cristianesimo, additando Cristo crocifisso e abbandonato come redentore, apre la strada della salvezza all'uomo contemporaneo, perché mettendo in scena questa interiore dolorosa frattura «al centro stesso del soggetto assoluto – del Cristo – [...] porta alla coscienza i drammi essenziali interni al divenire di ogni soggetto»³⁵. È il cammino doloroso ma necessario del processo di individuazione, della presa di coscienza di sé e della crescita personale, mirabilmente espressa da Giovanni della Croce nella similitudine cui accennavamo all'inizio tra Dio e la madre che separa da sé il bambino, affinché possa camminare con le sue gambe verso cose più grandi³⁶.

V. *Giovanni della Croce e T. S. Eliot*

Attraverso il linguaggio poetico³⁷ il poeta inglese Eliot cerca di aprire finestre sul Mistero sperimentato e sul cammino che conduce a una divinità che viene desiderata perché è assente. Centrale in Eliot è l'idea del viaggio, che porta con sé quella di andare oltre l'illusione di sapere già tutto. I passi e il dinamismo di tale itinerario, esistenziale e spirituale, sono splendidamente sintetizzati nel secondo dei *Quattro Quartetti*:

³⁴ C. G. JUNG, *Risposta a Giobbe* (1952), p. 397.

³⁵ C. MAFFEI, *Tre notti*, p. 141.

³⁶ «Dopo che l'anima con una ferma risoluzione si è convertita al servizio di Dio, questi ordinariamente la nutre con spirito e l'accarezza come una madre amorosa fa con il suo tenero figlio, che ella riscalda col calore del suo petto, nutre con il latte saporoso e con cibi delicati e dolci, porta sulle sue braccia e ricopre di carezze. Però a mano a mano che il bimbo cresce la madre comincia a negargli le carezze e, nascondendo il suo tenero amore, mette aloè amaro sul suo dolce seno e, facendo discendere il bambino dalle braccia, lo fa camminare con le proprie gambe affinché egli, perdendo la qualità di un bambino, si dia a cose più grandi e sostanziali» (1N 1,2).

³⁷ Essenzialmente poetica è tutta l'opera di Giovanni della Croce. Egli scrive le sue poesie, condensato evocativo della sua esperienza di Dio, e solo in un secondo momento su richiesta da parte di persone da lui dirette, scrive i commenti ai suoi componimenti.

³⁸ T. S. ELIOT, "East Coker", V, 33-36, in *Opere*, Milano 1966.

«Noi dobbiamo muovere senza fine / verso un'altra intensità /
Per un'unione più completa, comunione più profonda / Attraverso il
buio, il freddo e la vuota desolazione»³⁸.

I versetti invitano con forza a intraprendere un viaggio. L'idea del viaggio, di cui si sa la meta – una comunione più profonda – e si prevedono i passaggi – buio, freddo, vuota desolazione –, è tipica nella letteratura e nell'esperienza mistica. In Giovanni della Croce basti pensare alla metafora centrale, la *salita del monte*, o a passi come quello contenuto nel libro della *Notte oscura*, in cui i tentativi di conoscere Dio, di sentirlo e di possederlo imbrigliandolo in concetti e immagini, sono paragonati a sentieri che non conducono in nessun luogo, perché le immagini e il pensiero umano sono una «terra senza sentiero»³⁹.

Quando si sperimenta questo smarrimento, questo non poter più procedere, questo non sapere dove andare perché «non si sa più chi si è e non si sa più che cosa si sta cercando»⁴⁰, allora veramente si comincia ad aprirsi a Dio; egli traccia il nostro percorso verso di Lui conducendoci dalla desolazione oltre noi stessi. L'andare oltre è una dimensione del viaggiare ed è una esigenza di non fermarsi su nulla di ciò che appare per mantenersi in un atteggiamento di disponibilità all'irrompere della verità che sempre coglie impreparati e scardina violentemente.

I Re Magi scelgono la notte per il loro viaggio verso la luce, sfidando ogni resistenza interiore e senza avere informazioni, per assistere a un Evento in cui nascita e morte sono strettamente legati, in cui la Nascita chiede la morte a se stessi:

«Preferimmo infine viaggiare di notte, / Dormendo solo a tratti,
/ Con le voci che cantavano agli orecchi, dicendo / Che questo era
tutto follia [...] Ma non avemmo alcuna informazione, e così proseguimmo [...] Tutto questo fu molto tempo fa, ricordo, / E lo farei di

³⁹ «È cosa meravigliosa notare come Davide in questo versetto faccia capire che mezzo e disposizione per conoscere la gloria di Dio, per lui non furono le gioie e i gusti spirituali che aveva avuto, ma l'aridità e il distacco della parte sensibile, simboleggiata dalla terra sterile e deserta. Meraviglia inoltre quanto soggiunge, e cioè come i concetti e i ragionamenti divini di cui si era servito non gli fossero serviti di sentiero per sentire e vedere le glorie di Dio, mentre gli serviva a tale scopo l'impossibilità di fissare in lui il pensiero e di poter camminare mediante il ragionamento della considerazione immaginaria, rappresentata dalla terra senza sentiero» (1N 12,6).

⁴⁰ C. MAFFEL, *Tre notti*, p. 77.

nuovo, ma considerate / Questo considerate / Questo: ci trascinam-
mo per tutta quella strada / Per una nascita o per una morte? Vi fu
una Nascita, certo, / Ne avemmo prova e non avemmo dubbio. Ave-
vo visto / nascita e morte, / Ma le avevo pensate differenti: per noi
questa nascita fu / Come un'aspra e amara sofferenza, come la mor-
te, / la nostra morte»⁴¹.

Dio «muore» alla sua divinità nascendo in una carne umana,
mentre l'uomo muore alla sua vita umana per rinascere a un modo
divino di essere uomo: è la dialettica mistica. La tenebra ha la sua elo-
quenza, il silenzio la sua voce, che occorre saper ascoltare con umiltà,
affidandosi al cammino che nell'oscurità toglie l'illusione di saper di-
re qualcosa.

A grandi passi ci si avvicina, attraverso questo distacco, all'esper-
ienza del proprio centro più profondo: messi a tacere i pensieri in un
vuoto mentale che è «crescente terrore di non aver nulla a cui pensa-
re»⁴² si raggiunge se stessi nel proprio fondo insondabile. Niente estasi⁴³,
ma notte in cui avviene però la rivelazione: momento che è forte
emozione in cui rinasce l'affetto («un'altra intensità»), suscitata da una
presenza con cui si entra in relazione («una relazione più profonda»).

Al fondo della notte sta l'unione, ma una guarigione si rende ne-
cessaria per vivere le nozze mistiche e l'operazione è dolorosa per-
ché la ferita della differenza tra l'eterno e il temporale, Dio e l'uomo,
è sanabile solo dall'alto, mediante un'inserzione dell'eterno nel tem-
po donata a singhiozzo, affinché sia posseduta senza possesso nel ri-
conoscimento della sua provenienza divina. Questa è l'esperienza dei
santi che subiscono lo svelarsi repentino e il pronto velarsi dell'*ab-
solutum*, totalmente libero.

Veramente e profondamente umano è accettare questa condizio-
ne ineliminabile, questa relatività come punto di partenza per la co-
struzione di qualcosa di cui allietarsi⁴⁴.

⁴¹ T. S. ELIOT, "Il viaggio dei Magi", in *Poesie*, Milano 1898, pp. 319-321.

⁴² *Idem*, "East Coker", III, 20, in *Opere*, Milano 1966.

⁴³ *Ibid.*, p. 36-38.

⁴⁴ «Poi che non posso bere / Là dove gli alberi fioriscono e le sorgenti sgorgano, / per-
ché non c'è più nulla. / Poi che ora so che il tempo è sempre il tempo / E che lo spa-
zio è sempre e soltanto lo spazio / E che ciò che è reale lo è solo per un tempo / E per
un solo spazio / Godo che quelle cose siano come sono / E rinuncio a quel viso bene-
detto / E rinuncio alla voce / Poi che non posso sperare di tornare ancora / Di conse-
guenza godo, dovendo costruire qualche cosa / Di cui allietarmi» (T. S. ELIOT, "Mer-
coledì delle Ceneri", in *Poesie*, Milano 1989, p. 301).

Conclusione

La tenebra della notte vissuta dall'uomo contemporaneo come tenebra del vuoto dell'assenza di Dio, può essere interpretata come espressione del farsi vicino di Dio – il quale eccede ogni nostra potenza spirituale – che opera nell'uomo per trasformarlo.

Conoscere Dio inconoscibile è possibilità offerta all'uomo nella relazione con Lui, resa possibile da Dio stesso, il quale desidera comunicarsi stabilendo con l'uomo una relazione personale di comunione. La resistenza che incontra da parte della creatura risale ad una «naturale» opposizione al rischio della relazione e al bisogno di avere certezze rassicuranti, che si possano possedere formulate in concetti definitivi.

Se la relazione riguarda l'uomo e Dio, tale avvenimento personale – non solo in quanto relazione tra persone, ma anche perché una persona è divina – può venire significato ma mai esaurito nella sua formulazione verbale. Il carattere oscuro della conoscenza di Dio è quindi legato all'assoluta anteriorità dell'esperienza di relazione personale come via e possibilità conoscitiva.

Dunque, condizione imprescindibile per avere qualunque conoscenza di Dio è vivere una relazione con Lui⁴⁵. La conoscenza allora non è semplice comprensione della verità di Dio bensì una esperienza di partecipazione alla realtà di colui che viene conosciuto:

«Ci congiungiamo alle cose inesprimibili e inconoscibili in maniera inesprimibile e inconoscibile, in un'unione superiore ad ogni nostra potenza e possibilità intellettiva e spirituale»⁴⁶.

Se Dio supera ogni nostra capacità razionale, ogni presa conoscitiva, allora significa che l'uomo può conoscere Dio in quanto si accorge di essere chiamato e conosciuto da Lui. Queste tenebre della ragione non hanno nulla a che fare con l'estasi dell'io che si perde in un Assoluto senza volto, ma sono al contrario l'unica risposta possibile, e perciò necessariamente limitata, alla chiamata di Dio all'unione con Lui⁴⁷.

⁴⁵ Nella nostra cultura si assiste a questo fenomeno: della "conoscenza oscura" di Dio è rimasta l'oscurità – percepita come smarrimento, angoscia, solitudine, desolazione, assenza di fondamento – ma si riconosce solo con difficoltà a questa notte il carattere di conoscenza del Mistero, non più percepito come termine di una relazione personale.

⁴⁶ PSEUDO DIONIGI, *De divinis nominibus*, I, 1 (PG 3,585B-588A).

⁴⁷ È lo stesso concetto che esprime mirabilmente Chiara Lubich: «Gesù abbandonato ha aspirato a sé tutte le vanità e le vanità sono divenute Lui ed Egli è Dio. Non c'è più vuoto sulla terra né in cielo: c'è Dio», in «Nuova Umanità» 5 (1997) p. 569.

Considerata come segno della natura umana decaduta, l'incapacità razionale di conoscere adeguatamente Dio «costituisce il presupposto per accedere alla realizzazione della rigenerazione dell'uomo in Cristo»⁴⁸.

L'accesso alla realtà di Dio può essere desiderato dall'uomo, ma può essere realizzato solo come un dono dall'alto, come decisione di Dio di stabilire una comunione personale; per questo l'incarnazione del Figlio di Dio come «comunione totale della natura divina con quella umana» restituisce all'uomo la possibilità di partecipare alla vita di Dio, che si rende modo di esistenza accessibile ad ogni uomo e comprensivo di ogni tappa e situazione dell'esistenza umana, al punto che perfino l'abbandono da parte di Dio è comunione con la divinità. Di conseguenza, propriamente, può parlare di Dio chi partecipa empiricamente alla realtà che vuole esprimere. Più precisamente: è maggiormente abilitato a dire qualcosa di Dio chi vive l'immediatezza della relazione personale con Gesù Cristo, nella cui concreta persona – tuttora storicamente presente – si ha accesso alla comunione con Dio.

Proseguendo in questa ottica, la conoscenza di Dio «non è un apprendimento ma un patimento»⁴⁹, il patimento della relazione interpersonale tra Dio e l'uomo, che per giungere alla pienezza della comunione reciproca deve attraversare la fatica di superare la differenza infinita tra Creatore e creatura.

Osservando più da vicino la dinamica del reciproco rapportarsi delle persone, l'amore – come impeto che conduce fuori di sé alla donazione – è il modo di esistenza che permette il contatto tra le persone e il loro reciproco incontrarsi. La spinta a muoversi verso l'altro, il desiderio dell'altro, è suscitato da una sete di pienezza, dalla consapevolezza di una insufficienza che solo Qualcun altro può soddisfare.

Il linguaggio e la formulazione dell'esperienza conoscitiva servono solo da indicazione e stimolo a realizzare la relazione conoscitiva di comunione personale che, proprio in quanto avviene in una uscita da sé nel dono per entrare nel paese dell'«altro» e dimorarvi, è caratterizzata da una certa indeterminatezza; nel contempo, la conoscenza di Dio non verrà espressa attraverso arida formulazione oggettive, ma «solo attraverso espressioni di passione erotica»⁵⁰.

⁴⁸ C. YANNARAS, *Heidegger e Dionigi Aeropagita*, Roma 1995, p. 93.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114. Qui è sufficiente ricordare il linguaggio e il contenuto del *Cantico spirituale* di Giovanni della Croce.

Il primo movimento che conduce a questa relazione di comunione d'amore proviene da Dio nell'abbondanza del suo amore comunicativo che attira a sé e attira la creatura umana a corrispondergli. Dio è un «amante folle», egli esiste «come una capacità operativa di comunione e relazione personale»⁵¹. Il suo desiderio di comunione con l'uomo è tanto grande da suscitare come eco lo stesso desiderio nell'uomo. Se l'uomo è questo essere personale suscitato da Dio come ricettore della sua comunicazione, qualora rifiuti o ritenga impossibile il riferimento esistenziale alla realtà personale di Dio, si troverà a vivere una esperienza di vuoto esistenziale, la sensazione di essere teso verso Qualcuno che non c'è e a cui pur tuttavia tende con tutto il suo essere.

⁵¹ *Ibid.*, p. 111.

11 Ma il Signore è con me come un potente terribile Si vergognino molto perché non riusciranno	per questo i miei persecutori inciamperanno e non vinceranno. il disonore sarà per sempre e non si dimenticherà.
12 Ma tu Signore degli eserciti <u>esamini</u> il giusto Che io possa <u>vedere</u> la tua vendetta su di loro	tu <u>vedi</u> la mente e il cuore. perché a te ho affidato la mia causa.
13 Cantate al Signore perché ha liberato la vita del povero	lodate il Signore dalla mano di coloro che compiono il male.
14 Maledetto <u>il giorno</u> <u>il giorno</u> in cui <u>mi partorì</u> MIA MADRE	in cui <u>nacqui</u> <u>non sia benedetto</u>
15 Maledetto l'uomo che portò l'annuncio "Ti è nato un figlio maschio"	a MIO PADRE dicendo: e lo riempi di gioia.
16 Sia quell'uomo come le città Possa udire urla <u>al mattino</u>	che il Signore ha distrutto senza averne compassione. e clamori di guerra <u>a mezzogiorno</u> .
17 Perché non mi ha ucciso fin dal GREMBO	cosicché MIA MADRE sarebbe stata la tomba per me e il suo GREMBO GRAVIDO <u>per sempre</u> .
18 Perché sono uscito dal GREMBO di MIA MADRE? Per vedere affanno e dolore	e concludere <u>i miei giorni</u> nella vergogna.

b. 11-13: l'inno di lode

La seconda parte è quella che suscita il maggior numero di problemi e ha suggerito agli esegeti le più diverse acrobazie per cercare di integrarla tra le altre due. Trattandosi di una lamentazione e di un'automaledizione, infatti, esse starebbero molto meglio unite senza questi versetti così radicalmente differenti dagli altri e che, se proprio devono essere conservati, troverebbero una collocazione migliore posti a conclusione di tutto come un lieto fine.

Sono questi i versi che fanno sorgere il maggior numero di difficoltà anche per quanto riguarda l'interpretazione dell'intera pericope. Infatti l'interpretazione globale cambia a seconda che i vv. 11-13 vengano considerati la parte finale di un salmo di lamentazione costituito dai vv. 7-13, o che siano ritenuti un'unità separata.

Noi riteniamo che questi tre versi siano da mantenere separati

sia da ciò che precede che da ciò che segue e che debbano essere mantenuti dove si trovano perché, proprio da questa loro collocazione, come cercheremo di dimostrare in seguito, abbiamo importanti indizi per l'interpretazione dell'intera pericope.

Certo è che qui la prospettiva cambia: Geremia non tiene più lo sguardo ripiegato solo su di sé e non si rivolge più a Dio soltanto per accusarlo, ma dichiara la sua fiducia e il suo affidamento a Lui. Il nome di Dio compare in tutti i versetti (2 volte nel v. 13) e già questo fatto dice che il riferimento a Lui diviene più importante.

I termini indicanti il disprezzo e la vergogna, prima attribuiti al profeta e a ciò che la parola era diventata per il profeta, qui vengono riferiti ai persecutori e si dice che saranno per sempre.

Se nel v. 10 c'erano coloro che *spiavano* il cadere del profeta, qui (v. 12) c'è YHWH che *esamina e vede*, e poi Geremia che *vedrà* la vendetta di Dio, mentre prima erano i nemici a volere la loro vendetta.

Verso 11

Con il v. 11 passiamo da un lamento ad una dichiarazione di fiducia. Appare chiaro come, nonostante l'accusa precedentemente rivolta a Dio, il profeta mantenga tutta la sua fiducia in Colui che gli sta accanto come un guerriero potente. La parola *potente* ci porta, al campo semantico bellico. Questo sostantivo che proviene dalla radice *gbr*, *essere superiore, essere forte*, significa *il forte, il prode, il guerriero, il coraggioso*. È usato nella stragrande maggioranza dei casi in contesto di guerra o di battaglia. Citiamo soltanto alcuni tra i moltissimi esempi: Gd 5,13.23; 6,12; 11,1; 2Sam 1,21.22; 10,7. Spesso appare nell'espressione *eroe guerriero* che troviamo 4 volte nel libro di Giosuè (1,14; 6,2; 8,3; 10,7) e ben 27 volte in 1-2 Cronache. Frequentemente appare usato in parallelo con termini o espressioni come *uomini di guerra* o simili che indicano chiaramente la funzione bellica del sostantivo (alcuni esempi: Gs 6,2 ss; 10,7; 2Sam 17,8; 2Re 24,16; Is 3,2; 42,13; Ez 39,20; Gl 2,7; 4,9; 2Cr 17,13 ecc.).

A volte significa soltanto *uomo perfetto* come in 2Sam 22,26, oppure *uomo valoroso* come in 1Sam 9,1; 1Re 11,28; 2Re 5,1; 1Cr 9,13; 26,6.

Può essere usato anche in senso figurato come nel Sal 19,6 dove si dice che il sole è come un valoroso che percorre la via; oppure nel Sal 45,4 in cui si dice che i figli della giovinezza sono come frecce in mano ad un prode.

Oltre che nel nostro passo, questo sostantivo è riferito a Dio in altri otto testi: Dt 10,17; Is 9,5; 42,13; Ger 14,9; 32,18; Sal 24,8; 78,65; Ne

9,32. In tutti questi passi, seppur in contesti molto diversi, il significato che il termine assume riferito a Dio è quello di *potente*.

Il termine da noi tradotto con *terribile* ricorre, usato come sostantivo in alcuni testi di Isaia (Is 29,20; 49,25; 31,11; 25,5; 29,5) e assume il valore di *tiranno*. Come aggettivo lo troviamo nel Sal 37,35 col significato di *terribile*, così come in Ez 28,7; 30,11; 31,12 e 32,12 sempre in un contesto di battaglie e guerre. Diverso è Is 25,3 in cui il significato più adatto ci pare essere semplicemente quello di *forte, potente*, senza la connotazione negativa che ha *terribile*. Le altre ricorrenze non aggiungono nulla di nuovo. Quale dunque il significato che nome più aggettivo riferiti a Dio assumono nella nostra confessione? A noi pare che il sostantivo come in tutti gli altri casi in cui è riferito a Dio, si possa rendere con *potente*, mentre per l'aggettivo visto che l'esito della vicinanza del Signore è la disfatta dei persecutori, il loro inciampare e il loro essere ricoperti di disonore, riteniamo che si possa mantenere il significato normalmente assunto in contesto di lotta, per cui tradurremo l'aggettivo con *terribile* e tutto lo stico: «il Signore è con me come un potente terribile».

Dio è dunque presentato come uno contro cui nessuno potrà prevalere. Viene espressa così tutta la forza, la potenza con la quale Dio – il profeta non ne dubita – interverrà a suo favore. La stessa energia con cui Dio l'aveva ingannato e vinto ora viene invocata contro i propri persecutori.

Dopo la dichiarazione di fiducia troviamo una sequenza di verbi che descrive a ritmo serrato la sorte che toccherà a coloro che lo perseguitano: *inciampiranno, non vinceranno, si vergognino perché non riusciranno*. A questi va aggiunto il sostantivo *disonore* di cui si dice che «sarà per sempre» e «non sarà dimenticato». Da notare la radice *ykl, prevalere, vincere*, che dominava la parte precedente dove veniva usata sempre in senso positivo per descrivere il prevalere di Dio sul profeta e per svelare l'intento dei suoi persecutori. L'unica occorrenza negativa era per dire l'impossibilità del profeta di resistere alla parola. Nel v. 11 invece la situazione si capovolge e il verbo viene preceduto dalla negazione. Sembra quasi che il profeta voglia ricordare a YHWH e a sé le promesse pronunciate da Dio al momento della chiamata (1,8.19). Il secondo stico del verso è la conseguenza della potenza che veniva cantata nel primo stico.

Il v. 11 ha tre protagonisti: YHWH che è il giudice (lo si dirà chiaramente all'inizio del v.12), Geremia che è l'accusatore e i persecutori che sono gli accusati. Su di essi si invoca *per sempre* quel *disonore*, quella *vergogna* con cui il profeta è ricoperto tutto il giorno.

Il termine *persecutori* che definisce i nemici del profeta è usato

con frequenza nei salmi per indicare gli oppressori del salmista. Ritorna solo tre volte in Geremia, e tutte e tre nelle confessioni: 15,15; 17,18; 20,11. Questo conferma lo stretto legame tra le confessioni e i salmi di lamentazione.

È evidente il contrasto tra *inseguire* e *inciampare* come quello tra il proposito dei nemici al v. 10 e il destino per loro auspicato da Geremia nel v. 11.

Verso 12

Sono i versi 12 e il 13 che creano maggiori difficoltà.

Qui si giunge all'appello definitivo a Dio in cui è posta tutta la speranza: Lui è il giudice che scruta e conosce il giusto che è, evidentemente, lo stesso profeta.

Dio è colui che *vede* la mente e il cuore, conosce fino in fondo e non *spia*, come i persecutori. Da queste parole traspare l'assoluta certezza d'innocenza che il profeta sente riguardo a sé e per questo chiede che venga ristabilita la giustizia tramite la *vendetta* che, non a caso, è *la tua vendetta* perché Geremia rimette tutto nelle mani di Dio. Holladay¹ afferma, parlando della richiesta di vendetta (lo fa in riferimento a 11,20, ma i termini e la situazione sono gli stessi anche qui), che Geremia chiede l'intervento di Dio non nei confronti dei propri personali nemici, ma di quelli di Dio cui lui si è completamente consegnato nella missione profetica. Disfacendosi di lui, i nemici vorrebbero disfarsi di Dio, sfidando così la sua sovranità. E in realtà ciò che Geremia chiede a Dio è di manifestare la sua sovranità su queste persone.

È quindi come se il profeta chiedesse a Dio di liberarlo dai lacci dei nemici per poter continuare a compiere la sua missione. Chiede a Dio di dimostrare di essere Dio.

Verso 13

Come già detto il v. 13 è il più discusso e contestato. È chiaro infatti che, dopo l'invito alla lode del primo stico in cui, in maniera unica in tutta la confessione, Geremia si rivolge ad ipotetici ascoltatori/lettori, nel secondo stico il profeta si identifica con la figura del *povero*. Compare qui anche il verbo *liberare* che ricorre altre nove vol-

¹ W.L. HOLLADAY, *Jeremiah: Spokesman Out of Time*, Philadelphia 1974, p. 91.

te in Geremia e appare due volte nel racconto della vocazione, il quale presenta non pochi legami con l'ultima confessione: «Non temerli perché io sono con te per proteggerti» (1,8) e «Ti muoveranno guerra ma non ti vinceranno, perché io sono con te per salvarti» (1,19). Quest'ultimo verbo, riappare poi in 15,20-21 come conferma di quanto promesso al momento della chiamata: «(...) io sarò con te per salvarti e liberarti. Oracolo del Signore. Ti libererò dalle mani dei malvagi e ti riscatterò dalle mani dei violenti». L'espressione *dalla mano dei malvagi* appare oltre che in Ger 20,13 e 15,21 anche in 23,14. Sottolineiamo questo per evidenziare come il linguaggio qui usato non sia estraneo a Geremia e quindi come non sia assolutamente necessario sezionare il testo, separare le sue parti, per il semplice fatto che compaiono, accostati, elementi molto diversi tra di loro. Essi possono benissimo appartenere alla stessa persona che può anche mutare il proprio stato d'animo e la sua disposizione nei confronti di Dio.

Per quanto riguarda il primo stico, esso presenta una forma di esortazione alla lode molto usuale (seppur con diverse variazioni) nella Bibbia (cfr. ad esempio Es 15,1.21), in particolare tra i salmi: Sal 22,23; 35,18; 52,11; 107,32... Nulla di più probabile dunque che il profeta, lasciandosi andare alla lode scaturita dall'affermazione di fiducia e abbandono in Dio, l'abbia fatto usando una formula precostituita e che gli doveva essere familiare.

Questo verso, considerato assieme a 11 e 12, può benissimo rappresentare l'apice della fiducia in Dio cui il profeta è giunto.

A questo punto si potrebbe concludere, partendo dalle due parti analizzate, che abbiamo a che fare con un tipico salmo di lamentazione composto di due elementi: uno negativo, la narrazione della situazione dell'orante che si lamenta, e uno positivo in cui si esprimono la fiducia e la lode a Dio. Sta di fatto che la nostra pericope non termina qui, ma comprende una terza parte. Non traiamo dunque nessuna conclusione finché non avremo analizzato dettagliatamente anche quest'ultima sezione.

c. 14-18: l'automaledizione

L'ultima parte della confessione viene da tutti ascritta al genere letterario dell'automaledizione. Il tono è tragico, violento, disperato ed è notevole l'impatto che provoca sul lettore per il fatto che simili parole seguono immediatamente la dichiarazione di fiducia e l'invito alla lode.

Lampante è la parentela del nostro testo con l'automaledizione che ritroviamo nel capitolo terzo di Giobbe. E proprio dal confronto

tra i due testi emerge tutta l'originalità di Geremia: Giobbe è infatti molto prolisso (26 versi). Inserisce, parallelamente alla maledizione sul giorno anche quella sulla notte del concepimento e delle digressioni sul desiderio del non essere nato e sul perché della nascita di un uomo condannato alla sofferenza. Geremia è invece essenziale nella sua disperazione, dipinge a tinte forti e lugubri la sua situazione e non si dilunga in riflessioni.

Versi 14-15 e 16-18

Affrontiamo subito il tema principale di questi gruppi di versi, quello attorno al quale tutto ruota: il tema della *maledizione*, e cerchiamo di capire che cosa significhi maledire e in particolare che senso abbia una maledizione su un giorno e su un uomo.

Nella nostra indagine sulla radice del verbo *maledire* abbiamo trovato che la radice compare 68 volte nella Bibbia ebraica, di cui ben 40 nella forma del participio passivo: il verbo *maledire* significa fondamentalmente rendere qualcuno *maledetto*, dichiararlo tale. Normalmente la formula usata è «*maledetto NN*», oppure «*maledetto colui che...*».

Per capire il contenuto di questo termine bisogna considerarlo nella sua opposizione semantica a *benedetto*. Abbiamo trovato 12 passi in cui *benedire* è usato in opposizione con *maledire*. Gen 9,25 (maledetto Canaan, benedetto il Signore); Gen 12,3 (la benedizione ad Abramo: maledirò chi ti maledice, benedirò chi ti benedice); Gen 27,29 (Isacco benedice chi benedice Giacobbe e maledice chi lo maledice); Num 22,6.12 e 24,9 (episodio di Balaq e Balaam); Dt 28,16-19 (maledizioni in opposizione alle benedizioni); Gdc 5,23 (maledizione su Meroz e i suoi abitanti in opposizione alla benedizione su Giae); Ger 17,5 (maledetto l'uomo che confida nell'uomo/benedetto l'uomo che confida nel Signore); Mal 2,2 (il mancato ascolto della parola del signore cambia le benedizioni in maledizioni).

L'uomo *benedetto* è colui che «possiede la benedizione» la quale, riferita all'uomo, indica la forza della crescita, la forza salutare dello sviluppo, il vedere coronata di successo ogni impresa. Indica la relazione con JHWH e ne sintetizza l'agire salvifico².

In alcuni passi la maledizione non viene solo annunciata, ma sviluppata e spiegata. La loro analisi ci permette di capire meglio di cosa

² Cf. C. A. KELLER - G. WEHMEIER, *Benedire*, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, I, Casale Monferrato 1982, pp. 306-326.

si tratta. In Gen 3,14 la maledizione sul serpente lo riduce a strisciare e a mangiare polvere: si intuisce qui un cambio di situazione che riduce il maledetto in una condizione disagiata e infamante. In Gen 3,17 la maledizione sul suolo si realizza nel fatto che esso non produrrà più spontaneamente i frutti, ma dovrà essere, con fatica lavorato dall'uomo. E similmente in Gen 4,11 Caino maledetto per aver versato il sangue del fratello, perderà il suo rapporto buono con la terra che non risponderà più al suo lavoro. In Gen 9,25 la maledizione su Canaan consiste in un destino di schiavitù e la benedizione sul Signore, Dio di Sem consiste invece nell'aver Canaan come schiavo. Simile è Gs 9,23 in cui la maledizione sui gabaoniti consiste nel fatto che saranno schiavi per sempre. La schiavitù è proprio la condizione tipica del *maledetto*.

Ma è soprattutto in Dt 28,15-68 che troviamo una particolareggiata descrizione della vita triste di un *maledetto*: la maledizione raggiunge ogni ambito della vita sia privata che pubblica, ogni possesso, ogni proprietà, ogni legame di parentela e si dispiega nel fallimento di qualsiasi iniziativa, nella distruzione di tutto, a partire dalla persona del maledetto che sarà divorata da una serie infinita di malattie, fino ad ogni bene a lui appartenente. Tutto è segnato dall'insuccesso più radicale fino alla deportazione e alla schiavitù.

Ger 17,5 descrive il *maledetto* come un tamerisco che sopravvive stentatamente nella steppa in una terra di salsedine e di morte, mentre il *benedetto* è come l'albero florido piantato lungo corsi d'acqua.

Il nostro testo di Ger 20,14-16, descrive il *maledetto* come città devastata.

A questo punto è evidente che cosa significhi dichiarare maledetto l'uomo che ha portato l'annuncio della nascita. La maledizione sul giorno della nascita nasconde lo stesso significato: tutti i commentatori concordano infatti nel dire che questa maledizione serve a sostituire la maledizione contro Dio e contro i genitori, punita dalla legge con la lapidazione (Es 21,7; Lv 24,10-16).

Appaiono ora ancora più evidenti la grandezza e l'insopportabilità del dolore del profeta e il suo conseguente desiderio di morire se giunge perfino a maledire un uomo per il semplice fatto che questi fu latore dell'annuncio di una nascita.

Per il legame fortissimo tra i due gruppi di versi che compongono questa parte e per il fatto che la soluzione dei problemi suscitati dal v. 15 coinvolge anche 16 e 17, riteniamo opportuno trattare unitariamente i due blocchi.

L'automaledizione inizia con la maledizione del giorno della nascita. Il v. 14 costituisce un chiasmo imperfetto. C'è il termine *giorno* che connette questa terza parte con le altre due e che, unito alle altre

indicazioni temporali – *al mattino e a mezzogiorno* (v. 16), *per sempre* (v. 17) –, fa capire la corrispondenza che c'è tra lo stato d'infamia del profeta dei vv. 7 e 8 che riempie *ogni giorno* e il desiderio di essere rimasto *per sempre* nel ventre della madre (17) mentre invoca un castigo che riempia tutta la giornata di chi ha portato l'annuncio della sua nascita (16).

Maledire il giorno della nascita significa maledire la propria origine e, per Geremia, la propria vocazione che al cap.1 formava un tutt'uno con il suo essere formato nel grembo materno e venire alla luce.

La conseguenza è che, nei versi successivi, tutto ciò che dovrebbe essere fonte di gioia, ciò che ha a che fare con la nascita e il partorire, entra in una luce negativa. L'apertura alla vita e al futuro si trasforma in immagine di morte: la madre che diviene tomba e il grembo luogo di un'interminabile gravidanza.

Geremia qui è completamente solo: non si rivolge più a Dio, non se la prende nemmeno con i persecutori: maledice la sua storia e basta. Qui, come in 12,1; 15,18; e 20,7 il linguaggio è estremo e il grido contro Dio si fa quasi blasfemo, ma senza mai diventarlo. Geremia è come Giobbe che, pur gridando contro Dio la sua disperazione, non si lascia indurre dalla moglie a oltrepassare i limiti del rispetto di Dio (Gb 2,9).

Dopo la maledizione del giorno, eccone un'altra che suscita qualche problema in più: la maledizione dell'uomo che portò al padre l'annuncio della nascita di un figlio maschio, provocando in lui un naturale sentimento di gioia (15).

Nel v. 15 il termine presente è quello normalmente usato per designare il portatore di una buona notizia e questo unito all'espressione *riempiendolo di gioia* rendono ancora più evidente, per contrasto, la violenza della maledizione. La gioia di cui il padre fu riempito nel momento in cui ricevette l'annuncio della nascita del figlio contrasta con tutto il dolore di Geremia.

Il v. 15 ha suscitato enormi discussioni tra gli esegeti nel tentativo di definire l'identità dell'uomo portatore della notizia, ma noi non ci addentreremo in questa problematica.

Cerchiamo di cogliere invece la logica di questi versi: annuncio della maledizione sul giorno al v. 14; annuncio della maledizione sull'uomo al v. 15; il v. 16 può essere considerato l'esemplificazione della maledizione, l'esplicitazione di come essa si deve realizzare e si lega al 17 che precisa quale sarebbe la colpa di quell'uomo: il non aver ucciso da subito il profeta, quando ancora si trovava nel grembo materno. Allo sconosciuto, la cui unica colpa è di aver portato una notizia gioiosa,

viene dunque augurato, nel v. 16, di fare la fine di Sodoma e Gomorra e di avere ogni sua giornata riempita da urla e clamori di guerra. Il contrasto tra i termini che esprimono la gioia e la buona notizia e l'augurio della morte e della distruzione senza pietà è chiaro.

In questi versi è di nuovo evidente il rimando al capitolo primo (con l'esplicito riferimento al grembo menzionato in 1,5) e il rifiuto della propria vocazione.

La maledizione si gioca tutta sul contrasto vita/morte; buona notizia/annunci e grida di guerra; grembo materno (2 volte nel 17 e una nel 18)/tomba; nascere/gravidanza eterna; evento che è in sé benedizione/maledizione.

Il v. 18 si presenta come la degna conclusione di tutto: non è altro che la domanda fondamentale della vita di ogni uomo e, a maggior ragione, di chi è in una situazione di sofferenza: perché sono nato?

È la terribile conclusione frutto di tutto ciò che era stato detto precedentemente (anche dal punto di vista del lessico infatti, come già evidenziato nella prima parte di questo studio, ci sono contatti con le altre due parti che compongono la pericope). Il v. 18 conclude tutto il brano con una nota in cui si mescolano delusione, disperazione, solitudine (ormai Dio è sparito e siamo di fronte soltanto al monologo cinico di un'anima disperata che si sente tradita).

Siamo perciò in presenza del ribaltamento completo di quanto era stato promesso al momento della vocazione e confermato in seguito: non solo Dio non è stato fedele alle sue promesse di custodia, di difesa, di dono della forza, ma addirittura nemmeno il compito che era stato affidato al profeta può essere compiuto e la vita appare ora inutile e destinata solo ad essere disprezzata, a terminare nella vergogna. E ciò che alla fine rimane, potremmo dire l'ultima parola, è proprio la conclusione infamante dell'esistenza, ossia la morte ignominiosa. Per questo il profeta invoca su di sé la morte perché, come osserva B. Costacurta³ a proposito di questi versetti, paradossalmente, proprio quando si è confrontati con la morte e terrorizzati da essa, allora si vuole morire, desiderando la non-vita come fuga ultima e disperata da un ineluttabile pauroso che si è incapaci di sopportare. Infatti non vivere significa non dover morire.

Tutto pare concludersi nella disperazione, a meno che non sia proprio dalla situazione di annientamento che si possa trarre qualche elemento nuovo.

³ B. COSTACURTA, *La vita minacciata*, Analecta Biblica 119, Roma 1988, p. 243.

Conclusioni

a) Una complessità che esprime l'esperienza di un uomo

A questo punto, dopo aver diviso in tre parti la pericope oggetto del nostro studio, dopo aver mostrato l'unità e l'articolazione interna di ogni singola parte e aver cercato di evidenziare, attraverso l'esegesi di ognuna di esse, il loro significato, possiamo tentare di spiegare in quale rapporto stanno fra di loro, e in che misura questo è determinante per l'interpretazione dell'intera sezione.

Una prima osservazione si impone: se il redattore finale del testo ha voluto conservarlo così come esso è vuol dire che intendeva, attraverso di esso, comunicarci qualcosa. È dunque non solo legittimo, ma doveroso tentare una spiegazione dell'insieme, così come noi oggi lo leggiamo.

In secondo luogo, appare chiaro che tra le diverse parti che abbiamo individuato, c'è – pur nella diversità e nella peculiarità di ognuna di esse – un profondo legame. Il collegamento non è soltanto tra la prima e la seconda, cosa che potrebbe far pensare ad un normale salmo di lamentazione (articolato in apostrofe - lamento - professione di fiducia - supplica - promessa di lode), ma anche tra la prima e la terza e tra la seconda e la terza. Oltre agli elementi classici del lamento individuale, tipicamente salmici, ci sono elementi innici e profetici.

Noi crediamo che proprio nella sequenza delle tre parti si debba trovare una chiave per l'interpretazione del testo. Anzitutto bisogna dire che non ci troviamo davanti ad una semplice giustapposizione di diversi elementi. Per il modo con cui si susseguono le diverse parti, queste si modificano reciprocamente e assumono un significato particolare. Il momento della lode e della fiducia non è collocato alla fine, a mo' di *happy end* e non è nemmeno soltanto la chiusura della prima parte di lamentazione. La pericope infatti continua e sarebbe arbitrario voler porre una cesura dopo il verso 13. Siamo dunque di fronte a due parti negative: una lamentazione ed un'automaledizione, che ne racchiudono una positiva, posta al centro. Due sezioni similari con al centro i vv. 12-13 di tono completamente diverso. La dichiarazione di fiducia e l'invito alla lode, poste al centro di un testo dai toni così cupi, non ne annullano tutta la tensione tragica (come farebbero coloro che intendono spostare 11-13 alla fine), ma al tempo stesso non lasciano soccombere l'autore e il lettore sotto il peso di una situazione che sembrerebbe non avere sbocco. Pur nella tragicità della situazione il profeta, e con lui l'ascoltatore contemporaneo o il lettore successivo, affermano, con un urlo di disperata fiducia, la loro certezza: Dio non viene meno, Dio non lascia soccombere il suo

servo. Non abbiamo un *deus ex machina* che intervenga con un evento salvifico strabiliante, ma la quotidiana certezza di chi ha affidato la sua vita alle mani di Dio e, pur in mezzo a dubbi e angosce, non smette di credere a colui che lo ha chiamato. Qui, come anche nei Salmi, il passaggio dal lamento alla lode, non è determinato da un cambiamento della situazione esterna, ma da un abbandono fiducioso. Senza la parte centrale ci troveremmo davanti ad una semplice e violenta accusa contro Dio ritenuto colpevole dei mali del profeta, non avremmo più una parola profetica, ma l'espressione di una ribellione. Se 11-13 fossero spostati alla fine l'agonia spirituale e il travaglio del profeta sarebbero annullati dal miracoloso intervento salvifico di Dio. Nell'attuale assetto invece, la tragicità è mantenuta, ma non è chiusa in una disperazione senza sbocco.

Era forse necessario che cadessero tutti i pilastri delle sicurezze personali e che tutto fosse continuamente ricevuto, in atteggiamento di abbandono e di filiale obbedienza, da Dio.

Il testo è contraddittorio? Certamente! Ed è anche difficile! Ma invece di tentare di aggiustarlo e piegarlo ad una nostra logica non è forse più semplice, più rispettoso, in fondo anche più bello e consolante, pensare che il testo sia così proprio perché è espressione di un vissuto profetico reale? Di più: è l'espressione del vissuto reale di ogni credente. Il testo nella sua complessità, anche materiale, è l'espressione della contraddittorietà di una vita consegnata a Dio e che sempre da Lui dipende restando come appesa ad un filo.

b) Così prega un profeta

A questo punto possiamo cercare di raccogliere in una sintesi teologica gli elementi che sono via via emersi dalla nostra riflessione.

Iniziamo col fare nostre alcune osservazioni di Blank⁴ che evidenziano un aspetto importante da noi finora non considerato. Egli sottolinea come le confessioni mescolino modello culturale e modello giudiziario. Che infatti si tratti di preghiere è indubitabile: vi è il grido rivolto a Dio e vi è l'attesa di una risposta. Tuttavia per la loro forma, i contenuti e il modo in cui si svolgono, tali preghiere fanno pensare che la loro origine sia da collocarsi in tribunale. Scopo della preghiera è sovente quello di influenzare Dio a favore di chi parla, contro i propri nemici. Affermare questo, secondo noi, è eccessivo, an-

⁴ S.H. BLANK, *The Confessions of Jeremiah and the Meaning of Prayer*, HUCA (1948) 331-353.

che se è innegabile una similitudine con procedure giuridiche: troviamo sempre due parti che compongono la confessione: la narrazione delle pene di Geremia con la descrizione della situazione e la dichiarazione di fiducia con la richiesta di difesa e di giustizia. È proprio questa struttura che fa pensare alla corte di giustizia dove un uomo si presenta per esporre il suo caso davanti ad un'autorità, cerca di condannare i suoi avversari e di proclamare la sua innocenza. Non a caso Dio viene invocato come «giusto giudice» (11,20) e si aggiunge «ho messo il mio caso davanti a te» (11,20), oppure «a te ho affidato la mia causa» (20,12). E il verdetto di Dio è un verdetto di morte per gli uomini di Anatot (11,22-23).

Nei momenti più tragici e difficili accade che Dio da giudice diventa accusato, proprio come in 20,7-10, anche se poi, subito dopo, gli viene restituita la sua giusta posizione (20,12). Nell'ultima confessione è molto evidente che modello culturale e giuridico si mescolano: accusa e appello a Dio che non libera il profeta sono intrecciati tra loro e con la fiducia che alla fine la liberazione verrà. Qui, in realtà, il profeta non si limita a chiedere a Dio la vendetta sui nemici, ma pare voglia chiedergli anche la liberazione dal compito che gli era stato affidato, dall'annuncio di quella parola che è divenuta per lui motivo di obbrobrio e derisione ogni giorno (20,8). Poi però c'è un arrestarsi, quasi un riprendere coscienza e Dio torna ad essere il motivo della fiducia e della certezza. Ciò che determinerà la differenza tra la sorte di Geremia e quella dei suoi nemici è il fatto che Dio è con lui, che sta al suo fianco come un prode valoroso (20,11). La certezza è che sarà Dio a liberarlo. La debolezza del profeta, nel momento in cui è consegnata nelle mani di Dio diventa forza e certezza. Poi segue però l'automaledizione. Questo fatto sembra dire che Geremia approda veramente ad una constatazione del totale fallimento umano della sua vita. Geremia è rifiutato da tutti (12,6) proprio a causa della sua missione. Egli, il profeta, l'uomo della parola, chiamato ad incarnare la sorte stessa della parola che annuncia: derisa, oltraggiata, calpestate, ne deve incarnare anche il compimento: la distruzione che essa annunciava e tale distruzione, umanamente parlando, accade proprio nella sua vita. Lui che era stato costituito accusatore dei suoi concittadini in 1,17, lui che giudicava in nome di Dio perché Dio gli aveva posto le sue stesse parole sulla bocca (cfr. 1,9), si trova condannato e sente il verdetto finale pronunciato a proprio sfavore. La parola che annunciava distruzione, che contrastava gli oracoli ottimistici dei falsi profeti e che pareva non compiersi mai, trova l'inizio del compimento proprio in lui. Così è, paradossalmente, proprio nel momento dell'annientamento, della fine, dell'impossibilità di agire

che il profeta continua, con la sua vita a proclamare la parola e con la sua fede, a consolare e ad annunciare che Dio non abbandona il suo popolo. Geremia è, come Giobbe, ridotto al nulla e, davanti a Dio, può solo fermarsi. L'ardire con cui in 12,1 si rivolgeva a Dio non c'è più e ha lasciato il posto soltanto alla dichiarazione di fiducia.

Tutto questo ci dice anche che tipo di preghiera è quella di Geremia: il primo elemento che balza agli occhi è che la preghiera si configura come dialogo con Dio, un dialogo aperto e franco nel quale l'uomo può portare tutto se stesso, senza censurare nulla di sé e di quanto vive. Geremia valuta la sua condotta e dà libera espressione al suo desiderio. Il secondo elemento, è l'assoluta fiducia in Dio, la certezza nel suo intervento che ristabilirà la giustizia. Infine, arriva il momento del silenzio di fronte a Dio: dopo lo sfogo, dopo l'angoscia c'è un ultimo silenzio in cui tutto deve essere purificato e riconsegnato a Lui.

Il rivolgersi a Dio, il pregarlo, non censura nessun aspetto della vita dell'uomo. Perché sostenere che la forma più elevata di preghiera sia quella di lode, quando anche in un grido disperato c'è tutta la verità di una creatura che si pone davanti al suo creatore entrando in rapporto dialettico con Lui? Non può certo essere un caso se gran parte del salterio è composta da lamentazioni, da grida di dolore, timore davanti alla malattia e alla morte...⁵.

c) *Ma chi è questo profeta?*

Si delineano così, a partire dall'ultima confessione, le caratteristiche del *profeta* Geremia.

Un elemento subito evidente nella vicenda del profeta di Anatot è che forse più che con tutti gli altri profeti, con lui, la parola divina si incarna. Egli non si limita a proclamare, ad annunciare, a portare degli esempi o a compiere azioni simboliche: egli serve Dio con tutta la sua esistenza, egli viene completamente coinvolto dalla causa di Dio sulla terra. Geremia è «costruito», pensato, consacrato in vista della missione profetica. La parola che deve annunciare è rinchiusa nelle sue ossa e lo costringe a proclamarla. Come la madre di Geremia non ha potuto continuare a portarlo nel grembo al compiersi dei giorni del parto, così il profeta non può trattenere chiusa in sé la Pa-

⁵ C. WESTERMANN, *Salmi, generi ed esegesi*, Casale Monferrato 1990, p. 67, afferma: «Il salmo di lamentazione del singolo è il genere di salmo più frequente nel Salterio. Vi appartengono più di 50 dei 150 salmi».

rola di Dio concepita, secondo l'accusa del v. 7, a seguito di inganno e violenza. La sua missione è indissolubilmente legata alla sua esistenza, al punto che per smettere di profetare deve invocare la morte, desiderando di non essere mai nato. L'adeguarsi alla propria vocazione è un continuo travaglio che non esclude momenti di profonda crisi e anche di disperazione da cui si può uscire soltanto con una fermissima fiducia in Dio. Il dramma di Geremia è alimentato anche dal fatto che egli è inviato a parlare contro il popolo, ma al tempo stesso s'identifica con esso, è messo da parte, consacrato per una missione particolare, ma pienamente inserito tra la sua gente. La vicenda del profeta potrebbe essere presa come simbolo di quella di tutta la nazione. Proprio in questo momento la parola si compie, il profeta e la città soccombono insieme, ma è da lì che Dio ripartirà per costruire una nuova storia e Gerusalemme sarà ricostruita per una speranza nuova (capitoli 30-33).

Infine, come non vedere in Geremia una prefigurazione del Messia sofferente? Proprio per il fatto che Geremia non si limita a servire Dio con la proclamazione orale di un messaggio, ma lo fa con la propria persona e lo fa non da trionfatore o da vincitore, ma come un messaggero di Dio schiacciato sotto il peso della fatica, come un inviato che si svuota progressivamente di sé nel servizio di Dio, e in questo ultimamente consiste la sua forza. Così Geremia non si pone solo a conclusione di una linea profetica, ma è anche l'iniziatore di un nuovo capitolo che anticipa Gesù Cristo. Geremia non è solo un intercessore e non si limita nemmeno a portare su di sé le sofferenze che gli hanno causato gli uomini, ma si fa carico anche delle loro miserie. Egli soffre molto, è perseguitato fino alla sua morte e non c'è alcuna consolazione divina, nessuna vittoria finale, nessuna redenzione visibile di cui lui possa gioire. Forse dobbiamo essere dolorosamente onesti nell'interpretare le parole dell'ultima confessione: c'è l'estrema fiducia in Dio, ma anche la consapevolezza che, nello sfinito fisico, psicologico e spirituale, il profeta ha concluso la sua missione. Diversi sono anche i punti di contatto tra le confessioni e i canti del Servo sofferente di Isaia (in particolare Is 52,13-53,12) che sono stati costantemente letti nella tradizione ecclesiale come profezia di quanto avrebbe poi realizzato in pienezza il messia Gesù Cristo. Così vi è una somiglianza tra Is 53,7-8 e Ger 11,18-19 che presentano una fraseologia molto simile: nell'uno e nell'altro testo si descrive un servo innocente che non oppone resistenza al male versato su di lui dalle trame dei malvagi.

In conclusione, riteniamo che il messaggio del nostro brano, un messaggio che emerge dalle contraddizioni della vita di Geremia,

dalla fatica della missione profetica, dalle difficoltà del testo, dalla mescolanza di diverse parti, dall'uso di generi letterari diversi sia questo: una fiducia incrollabile, in ogni situazione, nella più terribile come nella più contraddittoria, in Dio che non abbandona chi si affida a Lui, in YHWH che libera il povero che lo invoca anche se lo conduce per vie impervie e, a volte, apparentemente assurde. È così che anche nell'angoscia più profonda ci si può rivolgere a Dio per lodarlo e riaffermare la propria fiducia in Lui.

Ecco dunque la via della preghiera: una vera arma posta nelle mani del credente per affrontare il combattimento della vita. Attraverso di essa il fedele può in qualsiasi momento e in ogni situazione entrare in rapporto con Dio, stabilire con Lui una relazione vera che nulla deve censurare, ma nella quale c'è spazio, e sempre ci deve essere, per tutto l'uomo, per tutta la sua vita, per tutti i suoi sentimenti che non vanno temuti o censurati, ma portati con umiltà e fiducia davanti a Dio. La preghiera allora può diventare lode, accusa, lamento, inno, richiesta di giustizia o di aiuto... ma al di là della forma che assume essa è espressione della verità di un uomo che non vive la sua vita chiuso in se stesso, ma si apre e si muove verso Dio.

Marco Paolinelli ocd

Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce*

Figure e letture carmelitane

Come si è visto, la lettura delle lettere di Edith Stein a Roman Ingarden¹ suggerisce l'idea che in quelli che abbiamo chiamato 'gli anni dell'attesa', tra la conversione e l'ingresso in monastero, Edith Stein abbia seguito con attenzione la letteratura spirituale e mistica contemporanea. Ne danno conferma due testimonianze molto importanti, relative entrambe alla conoscenza che Edith Stein era venuta acquistando della tradizione e dell'ambiente carmelitano, che meritano attenta considerazione.

La prima testimonianza è costituita da una breve nota al testo di una conferenza del gennaio 1933. Dopo aver ricordato in particolare S. Teresa di Gesù Bambino, Edith Stein aggiunge: «in generale, le biografie e gli scritti di carmelitane francesi degli ultimi decenni (Elisabetta della Trinità - Digione, Maria della Trinità, detta *Consummata*), risultano straordinariamente illuminanti per capire come l'immagine di Dio possa imprimersi nell'essere umano e come la verità di fede possa essere vissuta»².

* La prima e la seconda parte di questo lavoro sono state pubblicate rispettivamente in «Quaderni carmelitani» n. 15 (1998) 151-175 e «Quaderni carmelitani» nn. 16-17 (1999-2000) 213-239. Ormai sono stati pubblicati parecchi volumi della nuova edizione completa delle opere di Edith Stein, la *Edith Stein Gesamtausgabe*; la citerò con la sigla ESGA, seguita dall'indicazione del volume (numero romano) e delle pagine (numero arabo).

¹ Cf. M. PAOLINELLI, *Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce II*, «Quaderni carmelitani» nn. 16-17 (1999-2000) 213-239, alla p. 238-239.

² *Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens*, ESGA XVI, 71-90, alla p. 79; trad. it. *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 209-229, alla p. 217.

La seconda testimonianza è quella di Maria Schäfer³ riportata nella biografia di madre Teresa Renata; essa è di grande interesse per la nostra indagine intorno alla concezione che Edith Stein ebbe del Carmelo e della sua spiritualità, e del modo in cui ella venne formandose. Come Edith Stein, anche Maria Schäfer era legata all'abbazia di Beuron e, agli inizi del 1932, ebbe l'occasione di trovarsi con Edith Stein anche presso le benedettine di Santa Lioba, a Friburgo⁴. Là, secondo la testimonianza raccolta da madre Teresa Renata, ebbe la gioia di leggere insieme con Edith Stein le bozze della traduzione delle questioni *De veritate*; ella riferisce anche come, nonostante i suoi molti impegni, Edith Stein trovasse il tempo di parlarle del suo *Ethos delle professioni femminili*, e infine ricorda alcune letture che Edith Stein andò facendo insieme con lei: «a volte leggevamo insieme qualche poesia del 'Carmelo' di Przywara, o commentavamo i libri 'L'ultima al patibolo' (di Gertrud von le Fort) e 'Marie de la Trinité'»⁵.

Nelle due testimonianze ricordate si incontrano sei nomi, tutti, per dir così, 'di area carmelitana': figure del Carmelo, oppure autori ricordati per opere loro legate al mondo del Carmelo. S. Teresa di Gesù Bambino e la Beata Elisabetta della Trinità sono figure troppo note perché abbiano bisogno di presentazione. Quanto a S. Teresa di Gesù Bambino, mi limiterò a ricordare quello che Edith Stein scrive su di lei nel periodo che qui ci interessa, gli anni 1922-1933; ne emergerà ciò che secondo Edith Stein è il cuore della spiritualità della Santa di Lisieux. Quindi – lasciando da parte la Beata Elisabetta della Trinità, che viene solo menzionata ma sulla quale a mia conoscenza non esistono apprezzamenti di Edith Stein –, mi soffermerò a considerare la figura e l'opera di Gertrud von Le Fort e di Maria della Trinità, lasciando per ultimo il primo autore ricordato nella testimonianza di

³ Di Maria Schäfer, nella nuova edizione delle opere di Edith Stein, sono pubblicate due lettere ad Edith Stein, la n. 278, del 1933 (ESGA II 302), e la n. 315, del 1934, scritta in occasione della vestizione di Edith Stein (ESGA III 49); tutte e due le lettere testimoniano del loro comune legame con l'abbazia di Beuron e con la spiritualità benedettina.

⁴ TR 171; cf. anche ESGA III 50. Nell'inverno 1931-32, Edith Stein condusse una vita da 'girovaga' (cf. la lettera del 23 dicembre 1931 a Callista Brenzing, ESGA II 197), e soggiornò a diverse riprese all'abbazia di Beuron e presso le benedettine di Santa Lioba a Friburgo; per i suoi spostamenti in questi mesi, cf. B. W. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk (Erster Band)*, Birkhäuser Verlag, Basel-Boston 1987, p. 121-122.

⁵ TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952 [d'ora in avanti: TR], pp. 148-149 (edizione 1959² pp.171-172).

Maria Schäfer, P. Przywara. In diversi suoi testi dedicati al Carmelo, infatti, P. Przywara utilizza ampiamente non solo S. Teresa di Gesù Bambino, ma anche Gertrud von Le Fort e Maria della Trinità; è meglio perciò dirne qualcosa prima.

1. S. Teresa di Gesù Bambino

Edith Stein conobbe e amò S. Teresa di Gesù Bambino già prima della sua entrata in monastero, come sappiamo da più fonti: dalla relazione *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, da diverse sue lettere, dai testi delle conferenze⁶.

Per quanto riguarda la conoscenza che Edith Stein ebbe dei testi di Teresa di Gesù Bambino, è di particolare interesse una lettera a lei indirizzata, nell'ottobre 1932, dalla contessa Maria Teresa von Bissingen, che l'aveva conosciuta presso le benedettine di S. Lioba a Friburgo. Dopo averle fatto gli auguri per il suo onomastico, la contessa le scrive: «penso spesso a lei; tutte le volte infatti che prendo in mano gli scritti di S. Teresa o di una delle sue figlie, penso a lei senza volerlo, e la ringrazio per avermi reso così familiare questa cara Santa. In questo momento, sto leggendo un libro sulla piccola Teresa, un libro che non conoscevo ancora, *Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Vi si impara a conoscerla sotto un aspetto molto più duro e più severo di quello solito; mi piace enormemente, e se lei non dovesse ancora conoscerlo, glielo manderei volentieri. A me lo ha mandato mio fratello, e mi ha causato una particolare gioia il fatto che anche a lui sia piaciuto tanto»⁷.

⁶ Nella sua relazione dal titolo *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, Edith Stein racconta che quando si recò per la prima volta al Monastero di Colonia con la dott. Cosack, nel maggio 1933, prima di entrare in parlatorio si appartò a pregare in una cappella «vicino all'altare della piccola S. Teresa» (TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952, p. 173; sappiamo da F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad. En la escuela del Carmelo Teresiano*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 19982, p. 47, che presso il Monastero di Colonia si formò una delle prime confraternite tedesche poste sotto la protezione di S. Teresa di Gesù Bambino). Dalle lettere, sappiamo che nel luglio dello stesso anno spedì a Margarete Günther una Rosellina benedetta, che le portasse la benedizione 'della piccola Teresa' (ESGA II 291). Nel settembre poi, scrivendo a madre Petra Brüning da Breslavia dove era andata per salutare la mamma, le manifestava la sua gioia all'idea di poter «celebrare la festa della piccola Teresa» con il breviario che era già stato ordinato per lei (lettera del 17 settembre 1933, in ESGA II, 305). Per quanto riguarda le conferenze, cf. quanto si è detto sopra. Sulla devozione per S. Teresa di Gesù Bambino nella Germania del tempo, cf. F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, pp. 93-95.

⁷ ESGA II 224. *L'Esprit de Sainte* [prima edizione: *de la Bienheureuse*] *Thérèse de l'Enfant-Jésus. D'après ses écrits et les témoins oculaires de sa vie*, Office Central de Lisieux.

Purtroppo, non possediamo la lettera di risposta né altre lettere di Edith Stein alla contessa von Bissingen. Comunque, la testimonianza resa dalla lettera è preziosa perché mostra come Edith Stein diffondesse la conoscenza di Teresa di Gesù e della spiritualità del Carmelo nella cerchia delle sue amicizie.

Quanto a *L'Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, non è dato sapere se Edith Stein conoscesse già il libro o no; sta di fatto che doveva apprezzarlo molto, perché è il testo che cita, quando introduce la figura di S. Teresa di Gesù Bambino, nella conferenza del gennaio 1933 già citata sopra⁸. È anche un testo dal quale Edith Stein non vuole separarsi quando, il 31 dicembre 1938, lascia il monastero di Colonia e la Germania per trovare rifugio nel Carmelo di Echt. Il baule dell'auto in cui viaggia, accompagnata dal dott. Paul Strerath e da Padre Leo Sudbrack, «viene riempito di manoscritti e di libri»⁹; ora, tra i libri che Edith Stein porta con sé c'è anche, come risulta da una sua lettera del 23 luglio 1941, *L'Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*¹⁰.

Nella *Prefazione* che scrisse per questo volume, il cardinal Vico ne sottolinea la forma «metodica», a partire dalla «caratteristica interiore della sua [di S. Teresa di Gesù Bambino] vita spirituale, che è l'Amore di Dio, posto a base di tutto l'edificio della sua perfezione»¹¹. In un primo capitolo, viene illustrata questa fontalità dello spirito d'amore (amore che è, secondo il titolo dei varî paragrafi, combattente, generoso, disinteressato, delicato, esclusivo); nel secondo si mostra

Secondo Renata Ercoli, esistono una prima edizione francese di 237 pp., del 1922, e una seconda edizione, di 243 pp., del 1928 (R. ERCOLI, *Bibliografia su S. Teresa del Bambino Gesù*, «Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum» 19 (1947) 271-348, alla p. 301). Qui citeremo (abbreviazione: *L'Esprit*) da un esemplare senza data [ma 1937] di 237 pp.; separata da una barra, si troverà anche l'indicazione della pagina della traduzione italiana: *Lo spirito della Beata Teresa del Bambino Gesù. Tratto dagli scritti di lei e da quelli dei testimoni oculari della sua Vita*, Office Central des Objets concernant la B.se Thérèse de l'Enfant-Jésus, Lisieux - Succursale d'Italia: S. Lega Eucaristica, Milano 1924. Per le traduzioni tedesche dell'opera, cf. F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, p. 94. Mi permetto infine di rimandare a M. PAOLINELLI, *Edith Stein e Teresa di Gesù Bambino. La sapienza dei piccoli*, «Rivista di vita spirituale» 52 (1998) 731-756.
⁸ Cf. nota 2. Sulle traduzioni tedesche dei testi di S. Teresa di Gesù Bambino, e sulla letteratura tedesca a lei dedicata, cf. F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*, pp. 68-75.

⁹ R. LEUVEN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung*, (=ESW X), Uitgeverij "De Maas & Waler" Druten - Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, p. 128. Cf. anche E. STEIN, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, EchterVerlag, Würzburg 1994, p. 103.

¹⁰ Cf. la lettera a madre Johanna van Weersth, in ESGA III 499.

¹¹ *L'Esprit*, p. VI/7-8.

come l'amore si espande nella pratica delle virtù (virtù di religione, amore del prossimo, prudenza, accettazione del dolore, umiltà, fiducia e abbandono in Dio); il terzo capitolo tratta della 'piccola via' e il quarto dei frutti della vita d'amore. In appendice si trova l'*Atto di offerta*. L'opera si presenta come un centone di citazioni di S. Teresa¹², inserite nella cornice di una trattazione continua e soprattutto, come si è visto, ordinate sistematicamente. Essa è pubblicata come anonima, ma presto diventa noto che in realtà ne è autrice Celina¹³.

Passiamo ora ad esaminare alcuni testi particolarmente significativi, dai quali risulta quale idea avesse Edith Stein della Santa di Lisieux – si ricordi che Teresa di Gesù Bambino era stata canonizzata nel 1925 – e della sua spiritualità.

È del 1931 una conferenza dal titolo: *Compito della donna di guidare la gioventù alla Chiesa*; fu tenuta ad Augusta, e il testo fu poi pubblicato nel 1933. La donna vi è presentata come «organo essenziale» per la maternità soprannaturale della Chiesa, e questo sia in riferimento alla sua maternità corporea, sia in riferimento alla sua maternità spirituale. Nella sua qualità di organo di questa «maternità ecclesiale», la donna ha una responsabilità primaria nella formazione e nella guida dei giovani. La figura di Maria Santissima domina tutto lo sviluppo della conferenza: Edith Stein insiste a più riprese sull'importanza pedagogica non solo della devozione mariana, ma anche di una preparazione dogmatica, mariologica, e considera la penetrazione del mistero della maternità verginale di Maria come uno strumento indispensabile nella formazione delle giovani. Verso la fine della conferenza, dopo la presentazione della vocazione al matrimonio e di quella alla vita consacrata, attiva o claustrale, troviamo un accenno a S. Teresa di Gesù Bambino:

«La vita della piccola Teresa di Lisieux può introdurre al giardino chiuso del Carmelo, al mistero dell'offerta di sé, e della partecipazione alla redenzione mediante la sofferenza espiatrice assunta volontariamente (*stellvertretendes Sühneleiden*)»¹⁴.

¹² Dalla *Storia di un'anima*, dalle lettere (a madre Agnese, a suor Maria del Sacro Cuore, a Leonia, a Celina, a Maria Guérin, a don Bellière e P. Roulland), e dalle note prese durante la sua malattia.

¹³ Cf. A. COMBES, *Introduzione alla spiritualità di S. Teresa del Bambino Gesù*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1949, p. 17. Il Combes attribuisce a quest'opera tanta autorità da trattarla come una fonte, insieme con la *Storia di un'anima*, con i *Consigli e ricordi*, con le *Pregchiere*, le *Lettere* e le *Poesie*, e i *Novissima verba* (*ibidem*, pp. 16-17).

¹⁴ ESGA XIII 220; trad. it. in *La donna*, Città Nuova, Roma 1987, p. 274.

Una lettera del marzo 1933, scritta da Edith Stein in risposta alla sua amica benedettina suor Adelgundis Jägerschmid, contiene una nuova sintetica presentazione della figura di Teresa di Gesù Bambino. Suor Adelgundis – secondo i suoi ricordi consegnati in un articolo apparso una ventina di anni fa¹⁵ – aveva espresso riserve sulla *Storia di un'anima*; Edith Stein se ne mostra stupita:

«Quello che lei ha scritto a proposito della piccola Teresa mi ha sorpreso. Per la prima volta mi sono accorta che si può vederla anche da questo punto di vista. La mia impressione era quella di trovarmi davanti ad un'esistenza umana tutta modellata unicamente e soltanto dall'amore di Dio, sin nelle più piccole cose. Non conosco niente di più grande, ed è quanto vorrei, nella misura del possibile, trasfondere nella vita mia e in quella di quanti mi sono vicini»¹⁶.

Il 'punto di vista' da cui, con stupore, Edith Stein scopre che si può leggere Teresa di Gesù Bambino è quello di chi percepisce nei suoi scritti qualcosa di lezioso, o kitch¹⁷. Una cosa del genere non le era neanche passata per la mente; lei, da parte sua, non vi aveva visto altro, e non continua a vedervi altro se non una vita tutta fondata nell'amore di Dio. Una lettera del 21 novembre 1933 – Edith Stein è già nel Carmelo di Colonia – sembra riprendere il tema della lettera del marzo, tornando, direi, sulle 'piccole cose' con l'esperienza dei primi mesi di vita al monastero:

«In queste settimane, ho molto pensato a lei anche per altri motivi. Una volta, a quello che tempo fa mi ha scritto sul 'lavoro di rifi-

¹⁵ Scrive suor Adelgundis: «avevo criticato l'autobiografia, nella prima edizione ritoccata» (A. JÄGERSCHMID, *Edith Stein*, «Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio» n. 61 (1982) 104-121, alla p. 116).

¹⁶ Lettera del 17 marzo 1933, in ESGA II 270. Commenta Brunner subito dopo aver citato questo passo: «ella [Edith Stein] ha raggiunto questa meta su una strada che esteriormente era diversa da quella della sua consorella [di S. Teresa di Gesù Bambino], ma che sostanzialmente era la medesima, la strada della incondizionata offerta di sé (*vorbehaltlose Aufopferung*)» (A. BRUNNER, *Edith Steins geistige Gestalt*, «Stimmen der Zeit» 178 (1966), pp. 300-303, alla p. 303). Quanto alla frase conclusiva della citazione, cf. il *Quaderno giallo*, alla data del 16 luglio: «sento che sto per entrare nel riposo... Ma sento soprattutto che la mia missione sta per cominciare, la mia missione di far amare il buon Dio come io lo amo, di dare la mia piccola via alle anime» (SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete*, Libreria Editrice Vaticana - Città del Vaticano, Edizioni OCD - Roma, 1997, p. 1028).

¹⁷ Secondo gli editori, suor Adelgundis aveva appunto percepito negli scritti di Teresa qualcosa di 'kitsch', ESGA II 270.

nitura spirituale' (*seelische Kleinarbeit*) della piccola santa Teresa. Questo minuto lavoro costituisce una parte essenziale della vita al Carmelo, e a me sembra che sia un grande lavoro, un silenzioso lavoro di scavo, capace di far saltare la roccia. E una vita religiosa in cui mancasse il tempo e la calma per questo, mi sembra che sia un cammino molto difficile e pericoloso. Per noi è una sollecitazione a prendere molto sul serio il nostro compito, perché ne abbiano qualche profitto i pionieri della Chiesa»¹⁸.

La sintesi che le lettere a suor Adelgundis danno della figura spirituale di Teresa di Gesù Bambino da una parte anticipa la caratterizzazione della vita del Carmelo come 'amore' – «la cosa più bella però è che lo spirito del Carmelo è l'amore, e che questo spirito è ben vivo in questa casa»¹⁹ –, e d'altra parte l'identificazione della 'piccola via' con le 'condizioni di vita del Carmelo'²⁰. Si deve notare però, d'altra parte, che nella lettera del marzo 1933 Teresa non è presentata come modello di Carmelitana; è presentata come modello di vita per ogni cristiano, anzi come modello di umanità compiuta. Perché una vita umana modellata unicamente dall'amore di Dio è, semplicemente, l'ideale cristiano di santità, anzi l'ideale cristiano di umanità. È quanto emerge con tutta chiarezza da un'altra testimonianza, la conferenza del 5 gennaio 1933; Teresa di Gesù Bambino è modello di vita non solo per i religiosi, ma per tutti:

«Possiamo amare Dio solo perché Lui ci ha amati per primo. Ma questo vuol dire che la grazia di Dio è in noi, e che la vita eterna ha già preso piede in noi. L'amore di Dio è l'*unum necessarium*, la sola cosa necessaria, alla quale Dio richiama l'indaffarata Marta²¹. A questo punto, vorrei richiamare l'immagine concreta, che è stata donata al nostro tempo, di una vita umana che nasce unicamente e soltanto dalla radice dell'amore di Dio: *Teresa di Gesù Bambino*»²².

¹⁸ ESGA III 29.

¹⁹ Lettera a madre Petra Brüning del 26 luglio 1933, in ESGA II 289; Edith Stein è ancora ospite nella foresteria del monastero, e scrive comunicando le sue prime impressioni.

²⁰ Così, come si vedrà, nell'articolo *Sullo spirito e la storia del Carmelo*, del 1934.

²¹ Alla p. 100/106 *L'Esprit* cita Ms C 36r^o: «Non sono i lavori di Marta che Gesù biasima [...] È solo l'inquietudine della sua ardente ospite che vorrebbe correggere» (cf. SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete*, p. 278).

²² *Das Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens*, ESGA XVI 71-90, alla p. 79; trad. it. *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 209-229, alla p. 217. Sia la lette-

È già stata citata sopra la nota che accompagna questo testo; dopo aver citato *L'Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Edith Stein aggiunge: «in generale, le biografie e gli scritti di carmelitane francesi degli ultimi decenni (Elisabetta della Trinità – Digione, Maria della Trinità, detta *Consummata*), risultano straordinariamente illuminanti per come l'immagine di Dio possa imprimersi nell'essere umano e per come la verità di fede possa essere vissuta»²³. La capacità di riprodurre in sé e nella propria vita l'immagine divina viene quindi riconosciuta, oltre che a Teresa, ad Elisabetta della Trinità e a Maria della Trinità. Teresa si distingue dalle sue consorelle perché le è stato donato di far brillare con particolare evidenza, dinanzi agli uomini del nostro tempo, questa vocazione che è la vocazione di tutti.

2. Gertrud von Le Fort

a. Edith Stein e Gertrud von Le Fort

Dopo P. Przywara, nella sua testimonianza Maria Schäfer ricorda Gertrud von Le Fort²⁴. Edith Stein ebbe occasione di conoscerla

ra a suor Adelgundis sia la conferenza riconoscono in Teresa di Gesù Bambino l'immagine di una vita radicata nell'amore di Dio e totalmente plasmata dall'amore di Dio. La lettera è brevissima, e il contesto non ci illumina molto, perciò, sul senso globale di questo giudizio di Edith Stein su Teresa. Nella conferenza, al contrario, è chiarissimo dal contesto che Teresa è proposta come modello *per ogni cristiano*, anzi poi per ogni uomo, in quanto ogni uomo è chiamato ad essere discepolo del Signore. Edith Stein parte dall'indicazione delle fonti (la ragione naturale e soprattutto la Rivelazione) della concezione cristiana dell'uomo, delinea poi la concezione o idea cristiana dell'uomo come base del lavoro educativo, la situazione dell'uomo *in statu viae* – redento ma segnato dalle conseguenze del peccato –, il fine dell'uomo e il fine dell'educazione. Riferendosi all'enciclica *Divini illius magistri*, Edith Stein ricorda: «l'immagine dell'essere umano perfetto ci viene data dall'esempio e dall'insegnamento di Cristo»; e quindi: «il vero cristiano è colui che osserva i comandamenti, ma in modo tale che l'osservanza dei comandamenti si presenta come il frutto dell'adempimento perfetto del più grande di essi, cioè dell'amore perfetto di Dio». È a questo punto che viene richiamata la figura di Teresa di Gesù Bambino nel passo citato sopra, che è preceduto dalle parole: «l'uomo che è così e che vive così non possiede una perfezione puramente naturale, ma vive di un principio soprannaturale» (*ibidem*, p. 78/215-216).

²³ *Ibidem*, p. 79/217.

²⁴ Gertrud von Le Fort (1876-1971), poetessa e scrittrice, appartenente ad una nobile famiglia di tradizioni militari, originaria del Piemonte e della Savoia, e poi trasferitasi secoli fa – perché protestante – nella Ginevra di Calvino. Con la famiglia, Gertrud von Le Fort cambiò frequentemente residenza e soggiornò a diverse riprese in Italia, in particolare a Roma. Ascoltò alle Università di Heidelberg e di Marburgo i filosofi Ernst Troeltsch e Hermann Cohen. Conobbe P. Przywara nel 1924, l'anno in cui pubblicò i suoi *Inni alla Chiesa*, testimonianza del suo avvicinamento alla Chiesa cattolica, nella

proprio tramite P. Przywara poco dopo la conversione della scrittrice, che risale al 1925²⁵, e restò legata a lei da una salda amicizia.

Edith Stein scriverà in una lettera di aver scoperto in lei, già al loro primo incontro, una grande affinità con una sua altra grande amica, la fenomenologa Hedwig Conrad-Martius²⁶, che era stata sua madrina di battesimo. Da parte sua, Gertrud von Le Fort attesta ai Processi canonici: «la Serva di Dio e io eravamo grandi amiche», e in una risposta successiva: «ho conosciuto personalmente la Serva di Dio. Eravamo molto amiche»²⁷.

Nella nuova edizione delle opere di Edith Stein, abbiamo cinque sue lettere indirizzate a Gertrud von Le Fort²⁸. Quanto profondo fosse il loro legame, è dimostrato dai due temi che dominano in quelle lettere, due tra i temi che toccano più intimamente Edith Stein: il rapporto con la madre, e il Carmelo.

Il 9 ottobre del 1933, Edith Stein scrive a Gertrud von Le Fort da Breslavia, durante gli ultimi giorni che trascorre in casa prima dell'ingresso in monastero; si rivolge a lei come ad una di «quelle persone che capiscono la mia strada», il che è – dice – una consolazione, di fronte «alla grande sofferenza di cui qui debbo essere causa, e che ho davan-

quale entrò nel 1925 facendosi battezzare a Roma. Tra le sue opere in prosa più celebri, *Il lino della Veronica*, *Il Papa dal ghetto*, *L'ultima al patibolo*, *La figlia di Farinata*, *La moglie di Pilato*, *La corona degli angeli*; tra le opere di saggistica, *La donna eterna*.

²⁵ «Poco dopo la mia conversione conobbi Edith Stein, 1925-26, per mezzo del P. Przywara S. J. La Serva di Dio e io eravamo amiche» (*Beatificationis et canonizationis Servae Dei Edith Stein [...] Summarium super dubio An eius causa introducenda sit* [d'ora in avanti: *Summarium*], p. 455); secondo gli editori della ESGA, si conobbero invece nel 1929 (ESGA III 115) o nel 1932 (ESGA II 205 e 244); almeno quest'ultima ipotesi è assolutamente da escludere, sulla base di una lettera di Edith Stein a madre Petra Brüning, nella quale afferma di aver discusso con la scrittrice al tempo della redazione de *L'ultima al patibolo*, che uscì nel 1931 – cf. sotto; cf. anche F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, p. 118.

²⁶ ESGA III 174. In una lettera del 1936 indirizzata a Edith Stein (n. 448, ESGA III 193-195), Ida Krofitch esprime un giudizio su Gertrud von Le Fort dal quale risulta come la scrittrice la entusiasmasse per il coraggio con cui fa valere le sue idee sul posto della donna nella Chiesa, ma la avesse anche delusa per quella che la Krofitch giudica una mancanza di semplicità e di umiltà: «mi ero figurata che la donna che ha scritto sullo spirito del Carmelo, che propone al mondo questo spirito di rinuncia e di offerta (*der Entsagung, des Opferbringens*), dovesse essere, nonostante la sua origine nobile, molto più semplice, un po' come lei. Del resto, la letteratura tedesca conta molte nobili donne tedesche, che sono state più che semplici...»; purtroppo, non possediamo – se pure fu mai scritta – la risposta di Edith Stein, che sarebbe stata di grande interesse. Da notare, in ogni caso, la caratterizzazione dello spirito del Carmelo.

²⁷ *Summarium* 455.

²⁸ Ai numeri 284; 290; 326; 327; 365.

ti agli occhi ogni giorno». È soprattutto alla madre che sta pensando; infatti: «lei mi aiuta, non è vero?, a pregare per la mia cara mamma, che le sia data la forza per sopportare la separazione, e la luce per capirne il senso. Ho pensato spesso che sarebbe una buona cosa per lei conoscere mia madre. Ha una certa affinità con la nonna di Veronica; solo, non è una persona colta, ma è di una grande semplicità e forza»²⁹.

Edith Stein esprime anche il desiderio che la scrittrice possa farle visita al monastero di Colonia, il che potrà essere l'approdo definitivo delle loro comuni ricerche e approfondimenti intorno a ciò che è il Carmelo: «Naturalmente, ho pensato a lei molto spesso negli ultimi mesi, da quando ho saputo qual è la mia strada: che adesso si conoscerà veramente il Carmelo, se verrà a trovarmi a Colonia»³⁰.

Il 17 ottobre, un paio di giorni dopo il suo ingresso in monastero, Edith Stein scrive di nuovo a Gertrud von Le Fort. Dopo un brevissimo ringraziamento³¹, la lettera è tutta dedicata alla madre, con parole tra le più consapevoli e le più belle che abbia scritto su di lei: «Le sono ancor più grata per l'amabile disponibilità a portare un po' di consolazione alla mia cara mamma. Se potesse andare a trovarla personalmente, non ho dubbi che presto si sentirebbe a suo agio con lei. Iniziare un rapporto per scritto, sarebbe arduo; se lei volesse tentare, naturalmente gliene sarei grata di cuore, e voglio prevenirla su alcune cose. Non ho mai parlato di lei a mia madre. Non potevo dargli nessuna delle sue poesie, perché rifiuta tutto ciò che è al di fuori della fede ebraica. Per questo motivo, neppure adesso è stato possibile dirle qualcosa che potesse renderle comprensibile il mio passo. In modo particolare, rifiuta le conversioni. Ognuno deve vivere e morire nella fede in cui è nato. Sul cattolicesimo e sulla vita religiosa ha idee orribili. È difficile dire, in questo momento, per che cosa stia soffrendo di più, se per la separazione dalla sua ultima nata, alla quale è stata sempre legata da un affetto particolare, se per l'orrore che prova di fronte ad un mondo totalmente estraneo e inaccessibile, in cui essa scompare sottraendosi a lei, o se per il rimorso di essere lei stes-

²⁹ ESGA II 308. Edith Stein si riferisce al romanzo di Gertrud von le Fort *Il lino della Veronica* [*Das Schweisstuch der Veronika*, 1928]. La nonna di Veronica, che è la narratrice, la figura centrale del romanzo, è donna di grande nobiltà e rettitudine, ma non credente; la protagonista, che la ama teneramente, deve infliggerle il grande dolore della sua conversione alla fede cattolica (G. VON LE FORT, *Il lino della Veronica*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1936, in particolare pp. 223-226, 229 e 247).

³⁰ ESGA II 308.

³¹ «Ho appena letto, nella mia cella piena di silenzio, la sua bella lode a Maria. Qui, nel Carmelo, è proprio nel giusto posto. La ringrazio di tutto cuore» (ESGA III 20).

sa la responsabile, per non avermi educato all'ebraismo col necessario rigore. Come punti d'appiglio per favorire un rapporto non vedo altro che il forte, autentico amore di Dio che mia madre ha, e il suo amore per me, che niente potrebbe intaccare»³².

In un'altra lettera, del 4 maggio del 1934, Edith Stein esprime a Gertrud von Le Fort il suo rammarico per la sua assenza il giorno della sua vestizione; ma, aggiunge, «un giorno o l'altro lei verrà, e conoscerà il vero (*wirklich*) Carmelo»³³. Quando, qualche mese più tardi, le spedisce la foto della vestizione, la inviterà ancora, forse per la festa della 'piccola Teresa'³⁴. Finalmente, in occasione di un viaggio di conferenze, Gertrud von Le Fort visitò Edith Stein e le carmelitane di Colonia nel novembre del 1934, trattenendosi con gioia per due ore davanti alla grata del parlatorio³⁵. Annota Edith Stein: «Per lei è stata una grande gioia, quella di conoscere il Carmelo»³⁶. Probabilmente, Gertrud von Le Fort si riferisce a quella visita quando, sempre ai Processi, dichiara: «Vidi il suo volto in una conversazione in parlatorio per breve tempo, senza velo; esso irradiava felicità. Ancora oggi ho vivissimo il ricordo di questa visione. Non lo dimenticherò mai»³⁷.

Si sarà notato che nelle sue lettere Edith Stein ritorna continuamente su un tema, quello della vera conoscenza del Carmelo, o della conoscenza del vero Carmelo, da parte di Gertrud von le Fort; un'ultima lettera, del gennaio 1935, è di grande importanza proprio in relazione alla concezione che Edith Stein ha del Carmelo e della sua spiritualità. Di questa lettera parleremo a suo tempo, ma intanto si deve notare che l'approfondimento dello spirito del Carmelo dovette costituire uno dei poli di riflessione e di ricerca di cui si sostanzia l'amicizia delle due donne; a partire, probabilmente, dal momento in cui Gertrud von Le Fort va

³² ESGA III 20-21. Ai Processi canonici, Gertrud von Le Fort torna più volte sull'amore di Edith Stein per la madre, sulla sua sofferenza per il fatto che la madre non potesse comprendere la sua conversione, sul suo 'ardente desiderio' che anch'essa si convertisse a Cristo (*Summarium* 456-458); su una possibile visita di Gertrud von Le Fort ai familiari di Edith Stein, cf. anche ESGA III 62 e 106.

³³ ESGA III 61.

³⁴ ESGA III 61-62.

³⁵ Cf. le due lettere di Edith Stein a madre Petra Brüning, del dicembre 1934 (ESGA III 89) e del febbraio 1935 (ESGA III 114), e la lettera a Margarete Günther del febbraio 1935 (ESGA III 106).

³⁶ ESGA III, 89.

³⁷ *Summarium* 456.

elaborando *L'ultima al patibolo*, come si vedrà nel paragrafo successivo.

Quanto a Gertrud von Le Fort, ella testimonia ai Processi che Edith Stein «era molto entusiasta della liturgia benedettina e credevamo che si sarebbe fatta benedettina», e avanza la supposizione che «forse sotto l'influsso del P. Przywara capì che il Carmelo sarebbe stato più adatto per lei». E sempre ai Processi afferma che se Edith Stein «si convertì al cristianesimo per convinzione intima [...], l'ingresso al Carmelo seguì perché 'voleva compiere qualcosa di totale'»³⁸. Si può ricordare a questo proposito quella 'assolutezza' (*Unbedingtheit*) propria di Edith Stein (tale da dare a volte l'impressione di rigidità) di cui parla P. Przywara, e in cui egli riconosce l'elemento più specificamente carmelitano della sua vocazione religiosa: l'elemento della 'assolutezza carmelitana'³⁹.

b. *L'ultima al patibolo*

Gertrud von Le Fort testimonia ai Processi canonici per la beatificazione di Edith Stein di aver letto «diversi manoscritti suoi, che le dava in visione»⁴⁰; Edith Stein, d'altra parte, seguiva con attenzione e ammirazione le pubblicazioni della sua amica. Nelle sue lettere, troviamo citate diverse opere di Gertrud von Le Fort: nel 1932, Edith Stein consiglia a suor Callista Brenzing, come lettura per le giovani, *Il Papa dal Ghetto* e *Il sudario della Veronica*⁴¹; nel 1935, comunica alla stessa Gertrud von Le Fort che sta facendo lettura spirituale su *La donna eterna*⁴²; degli *Inni alla Chiesa* afferma che l'autrice li considera la sua opera fondamentale⁴³.

³⁸ *Summarium* 458 e 456.

³⁹ E. PRZYWARA, *Die Frage Edith Stein*, in ID., *In und Gegen*, Glock und Lutz, Nürnberg 1955, pp. 67-73, alla p. 71; trad. it. *Il volto di Edith Stein*, in W. HERBSTRIETH (ed.), *Edith Stein, Vita e testimonianze*, pp. 158-164, alla p. 162.

⁴⁰ *Summarium* 455.

⁴¹ ESGA II 243; per *Il sudario di Veronica*, cf. anche ESGA II 308.

⁴² ESGA II, 308; III, 102-103; cf. anche III 106 e 174. Entusiasta il giudizio di Edith Stein: «trovo che in verità quello che è stato scritto sulla donna negli ultimi decenni è ormai tutto superfluo (*überflüssig*). In lei ci sono diverse cose che sapevamo anche prima. Ma solo adesso tutto è stato ricondotto alle sue radici ed è stato messo al posto giusto» (*ibidem*, 102).

⁴³ ESGA III 111. L'opera, del 1924, fu pubblicata in traduzione italiana solo dopo la fine della guerra: G. VON LE FORT, *Inni alla Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1947. Edith Stein poteva ritrovarvi molto delle sue vissute esperienze: l'assillo di Dio («Signore, un sogno di Te è sepolto nell'anima mia, ma non posso giungere a Te, ogni porta è sigillata!», p. 23), il paradosso della fede («mi comandi d'esser cieco, perché veda, e d'essere sordo, perché possa ascoltare», p. 30) e l'insufficienza di ogni sapere e potere umano («chi salva l'anima mia dalle parole degli uomini?», p. 36), il bisogno di un grembo e di una guida

L'opera di Gertrud von Le Fort che qui ci interessa maggiormente è *L'ultima al patibolo*, pubblicata nel 1931, ispirata alla vicenda delle Carmelitane martiri di Compiègne⁴⁴. Secondo Sancho Fermín, è in quest'opera che si rivela più chiaramente la concezione che Gertrud von Le Fort ha del Carmelo; come P. Przywara, ella «vede il punto essenziale della vocazione al Carmelo nella 'espiazione', come 'partecipazione alla sofferenza redentrica della Croce'»⁴⁵. A proposito di quest'opera, va ricordato un importantissimo passaggio della lettera indirizzata da Edith Stein a madre Petra Brüning nel febbraio del 1935: «già due volte, credo, mi ha chiesto cosa io abbia a che fare con la novella carmelitana di Gertrud von Le Fort. Al soggetto è arrivata senza che io vi avessi minimamente parte. Subito dopo, però, mi ha cercato a Monaco, e abbiamo parlato per un pomeriggio intero del Carmelo, dal quale ella era spiritualmente ancora abbastanza lontana. Solo lavorando al suo romanzo ci si è familiarizzata»⁴⁶.

Questa preziosa testimonianza può contribuire a far luce sul difficile problema intorno all'origine e al formarsi della concezione che Edith Stein ha del Carmelo: la concezione che Edith Stein ha del Carmelo dipende forse da quella di Gertrud von Le Fort? o da quella di P. Przywara? Affermando l'esistenza di una notevole coincidenza fra i tre, almeno per quanto riguarda i temi centrali, Sancho Fermín si di-

(«l'anima mia era come un bimbo abbandonato in segreto», p. 38), l'esperienza della preghiera («le tue preghiere sono più alte di tutti i culmini dei pensatori», p. 48), la fiducia nella Chiesa («ora so che il Signore parla per bocca tua», p. 52), la scoperta del senso del dolore («il dolore della terra è beato, perché è stato amato: Guarda il legno della Croce, da cui pende la salute del mondo!», p. 70) e l'idea della partecipazione alla passione e alla redenzione di Cristo («e nella notte ascoltai una voce alta come il respiro del mondo, che diceva: 'Chi vuol portare la corona del Salvatore?' Ed il mio amore disse: 'Signore, voglio'», p. 72), la lode e la gioia («voglio gettarmi col mio canto nel mare della tua magnificenza: è annegar di gioia tra le onde della tua forza!», p. 80).

⁴⁴ Quanto alla conoscenza che se ne aveva allora in Germania, cf. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, p. 76.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 119; le citazioni sono tratte dalla *Introduzione* di Gertrud von Le Fort al volume di Maria della Trinità, *Lettere al Carmelo*.

⁴⁶ ESGA III 114. Quanto scrive Edith Stein trova conferma in ciò che Gertrud von Le Fort stessa afferma a proposito della genesi della sua opera: ella precisa che è dalla figura di Blanche che scaturisce il suo racconto, più che dalla sorte delle sedici carmelitane di Compiègne, e continua: «di questo [della sorte delle sedici carmelitane di Compiègne] venni a conoscenza per un caso. Quello che mi fece decidere a spostare la scena in cui collocare la mia piccola Blanche dal presente all'epoca della Rivoluzione francese, fu una breve nota - una nota a piè di pagina in un libro dedicato a questo Ordine della Chiesa cattolica - sulle carmelitane che salirono cantando al patibolo» (G. VON LE FORT, *Zu George Bernanos' 'Die begnadete Angst'*, in *Aufzeichnungen und Erinnerungen*, Benzinger, Einsiedeln Zürich Köln 1956, pp. 92-96, alla p. 93).

chiara per un loro 'influsso scambievole'⁴⁷; anche se, intorno all'idea dell'espiazione come nucleo essenziale della spiritualità carmelitana, il fattore decisivo della posizione di Edith Stein dovette essere per lui quello 'esistenzial-carimatico'⁴⁸. Almeno per quanto riguarda Gertrud von Le Fort, la lettera a madre Petra Brüning fa pensare che sia stata Edith Stein ad influire sulla concezione che ha del Carmelo Gertrud von Le Fort, piuttosto che non viceversa. È tanto più importante, dunque, ricordare attentamente anche se brevemente il contenuto e il messaggio de *L'ultima al patibolo*.

La nota rielaborazione che ne farà Bernanos intitolandola *I dialoghi delle Carmelitane* ha forma di dramma; *L'ultima al patibolo*, invece, si presenta nella forma di una lettera che nell'ottobre del 1794 un aristocratico, il signor di Villeroi, scrive ad una «amica carissima». La destinataria della lettera, un'aristocratica presa dagli ideali dei *philosophes*, aveva esaltato «la straordinaria forza che in questi giorni del terrore il cosiddetto 'sesso debole' ha dimostrato quotidianamente in faccia alla morte»: ed esemplificando, aveva ricordato il contegno «nobile» di Madame Rolland, la «regale» Maria Antonietta, la «magnifica» Carlotta Corday, l'«eroica» Mademoiselle de Sombreuil, e infine l'«emozionante» sacrificio delle Carmelitane di Compiègne. Aveva concluso il suo elenco di eroine con le parole: «Quanto si conferma meravigliosa la dignità della natura umana in tutte queste martiri dell'idea monarchica, della Gironda e della Chiesa perseguitata, di fronte agli sconvolgimenti di un caos spaventoso!».

È a causa di questi giudizi che il signor di Villeroi si rivolge a lei con un «cara la mia allieva diletta di Rousseau!». E continua: «Mi piace come sempre l'atteggiamento sereno e generoso del suo spirito che le permette di credere tuttora all'indistruttibile nobiltà della nostra natura pur in mezzo al più tetro sfacelo dell'umano genere. Eppure, amica mia, anche il caos è natura, anche i carnefici delle sue eroine lo sono, anche la bestia umana lo è, anche lo spavento e il terrore sono naturali!»⁴⁹. Proprio qui siamo al tema centrale dell'opera: l'umano non basta a se stesso, ha bisogno di essere salvato; e poi: può essere vissuta in unione col Redentore, e può quindi essere feconda, anche la fragilità patologica di una Bianca de la Force – di una Bianca che è l'incarnazione di tutta l'angoscia del suo tempo –.

⁴⁷ F.J. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*, pp. 116 e 442.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 405.

⁴⁹ G. VON LE FORT, *L'ultima al patibolo e La figlia di Farinata La moglie di Pilato*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 9-10.

Suor Maria dell'Incarnazione, «nella cui anima c'era posto soltanto per i sentimenti nobili»⁵⁰, vede bene che Bianca ha una «morbosa attitudine [...] alla paura», e a suo avviso nel Carmelo ella cerca un consolante rifugio, e protezione da tutto ciò che le incute terrore; vi si è «rannicchiata come un uccellino nel nido». Ma una «piccola religiosità» quale è quella di Bianca non è fatta per il Carmelo: «queste piccole fiamme non si possono trasportare nel Carmelo! Il Carmelo è potente su tutta la linea!»⁵¹. Il contrasto tra le due figure, Maria e Bianca, emerge chiaro nell'episodio del *petit Roi* spogliato della sua corona e del suo scettro; di fronte alla statua di cera di Gesù Bambino che le viene posta tra le mani, Bianca s'intenerisce ed esclama: «così piccolo e così debole!», e Maria la corregge: «No, così piccolo e così potente!»; e quando la statuina cade di mano a Bianca e va in pezzi, Bianca esclama: «Il piccolo Re è morto; non ci resta che l'*agnus Dei*»⁵². Bianca de la Force, scrive il signor di Villeroi alla sua 'amica carissima', sembra essere tutt'altro che un'eroina; avvilita e paralizzata dalla sua patologica angoscia, Bianca «non poteva rivelare il sublime della natura umana, ma assai più la fragilissima costituzione di ogni nostra forza e dignità»⁵³.

Però, lo sguardo della Priora Lidoine penetra più a fondo; a suor Maria dell'Incarnazione che ironizza amaramente sul cognome di Bianca – «si chiama La Force [La Forza], ma sarebbe meglio chiamarla La Faiblesse [La Debolezza]» – la Priora replica con semplicità: «si chiama *de Jésus au jardin de l'agonie* [di Gesù nell'orto dell'agonia]»⁵⁴. E suor Maria stessa, al termine di quella che si potrebbe chiamare la sua conversione, una volta consumato il sacrificio delle consorelle – e di Bianca – parlando al signor di Villeroi si domanda: «è proprio vero che la paura e l'orrore siano sempre e solamente sentimenti indegni? Non esiste la possibilità [...] che possano costituire un che di più profondo del coraggio, una maggior corrispondenza

⁵⁰ *Ibidem*, p. 61.

⁵¹ *Ibidem*, p. 32.

⁵² *Ibidem*, p. 54.

⁵³ *Ibidem*, p. 10. Ne *Il lino della Veronica* si leggeva (p. 240): «Nel regno di Dio le cose non andavano come nel regno del mondo, in cui hanno ragione solo i forti e i coraggiosi; là vi era posto anche per i piccoli e i timidi, che poi, fortificati dalla grazia, diventavano valorosi, vittoriosi, fedeli fino alla morte». Ma *L'ultima al patibolo* va al di là de *Il lino della Veronica*: Bianca non diventa forte, o coraggiosa, neppure per grazia. Commenta Sommovilla: «Non di un'eroina del coraggio si tratta, anche se d'un coraggio che è 'grazia', bensì di un'eroina della paura e dell'angoscia. Di un'eroina non meno eroica, tuttavia, anzi d'una profondità e radicalità cristiana più pura» (G. SOMMAVILLA, *L'ultima al patibolo*, «Lettures» 19 (1964), p. 197).

alla realtà delle cose, cioè agli errori del mondo e ancor più alla nostra debolezza?»⁵⁵. Lo sguardo di Maria è ormai quello della Priora, prima da lei disprezzata. Ma la Priora stessa proprio da Bianca era stata condotta a quella vertiginosa profondità di visione; nel loro memorabile colloquio, quando Bianca in ginocchio dichiara che le sarebbe usata ingiustizia se la si rimandasse nel mondo, e tuttavia confessa di non sperare di poter mai vincere la sua paura, la Priora la guarda in volto e:

«non le pareva più di osservare l'angoscia di Bianca, ma, né più né meno, le pareva di aver davanti l'angoscia di ogni creatura.

– Figliola mia – disse senza più controllarsi – non è possibile che in lei l'agonia di un intero mondo... – e qui s'interruppe.

Seguì un breve silenzio. Poi continuò quasi timida:

– Ma lei può credere che la sua paura sia religiosa?

Bianca sospirò profondamente:

– O madre mia – sussurrò – pensi dunque al simbolo del mio nome!»⁵⁶.

Ne scaturisce, nella Priora, e resta consegnata al suo diario, «una singolare professione di fede religiosa», che si eleva «a mistica sublime»:

«O mio Dio, può essere mai vero che Tu, che levi le buone qualità naturali degli uomini al di sopra della natura, ritenga degno della stessa elevazione anche uno dei nostri difetti naturali? È così grande la Tua misericordia da seguire una povera anima, che non riesce a vincere la propria debolezza, giù in basso, fin proprio in questa debolezza, per ricongiungerla lì col Tuo amore? [...] Era davvero Tua volontà, o mio Gesù, eleggere la pavida natura di questa povera bimba a sopportare vicino a Te la Tua stessa agonia, mentre altri si preparavano giubilando a morire della Tua stessa morte? Questa era l'adorazione che ti mancava ancora, e proprio io stavo per sottrarla?»⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 58-59. Cf. *Il lino della Veronica*, p. 237: «Vivevo la grande ora in cui l'anima si accorge per la prima volta che l'Amore di Dio vuol essere amato non soltanto nella gioia e nemmeno unicamente nell'amore; ma, avendo Esso stesso sofferto, anche nella sofferenza, e che, come in Esso tutto dipende da questa, anche per l'anima tutto è legato a questa ultima necessità».

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 59-60.

L'intuizione a cui Bianca ha condotto la Priora, e quella che ella vede come la sua vocazione, si esprime dunque nel consiglio di 'mantenersi fedele all'angoscia'⁵⁸. Il senso della vicenda, il miracolo di quella pavida fanciulla che è Bianca, è un messaggio di 'speranza infinita'; esso è racchiuso nelle parole conclusive del signor di Villeroy: «L'umano da solo non basta, e neppure il 'bello umano', l'ideale per cui una volta, prima della Rivoluzione, ci si entusiasmava. In sostanza, amica mia, l'insegnamento che traiamo da tutto questo imponente movimento è lo stesso che ci viene dalla povera, piccola Bianca! L'umano da solo non basta! Non basta da solo nemmeno al sacrificio dell'uomo»⁵⁹.

Sia il narratore che la sua corrispondente avevano salutato gli ideali che avevano mosso la Rivoluzione come una nuova alba dell'umanità, e l'uno e l'altra ne erano rimasti crudelmente delusi: «Poiché – constata amaramente il signor de Villeroy – il terribile non è già che desideri disordinati portino a disordinate conseguenze, che il pensiero sbagliato scateni passioni e delitto; ma la singolare e paurosa tragedia del genere umano è che anche i suoi più nobili ideali (e non erano tali libertà e fraternità?) in un determinato momento diventino ciance e si mutino nel loro assoluto opposto. Con questo non intendo affatto dire, si capisce, che tutti i nostri ideali fossero falsi, ma che da soli *non bastavano*»⁶⁰.

Nelle pagine che Gertrud von Le Fort scrisse anni dopo sul dramma di Bernanos⁶¹, ella dichiara esplicitamente che la figura di

⁵⁸ *Ibidem*, p. 63. Preziose ancora una volta, su questo tema, le riflessioni di Guido Somnavilla: Gertrud von Le Fort, egli osserva, «è sempre coraggiosissima quando esibisce e difende le sue eroine della 'fragilità' e le colloca al di sopra d'ogni coraggio. Ciò è audace: un passo più in là e siamo alla viltà fatta passare per eroismo cristiano. Ma questa Autrice, cristiana se mai ce ne fu, è salda nelle sue frontiere. E non solo misticamente, ma teologicamente. La sua tesi è misteriosa certamente, ma non assurda, anzi. Avrà la sua – sensatissima – spiegazione teologica per bocca di Madre Lidoine: Dio eleva sopra la natura la nostra natura, e dunque anche i nostri difetti quando siano per noi insuperabili e cioè per noi innocenti. Sono i difetti che anche Dio fattosi uomo ha, in misura tragica, avuto. La *Angst* stessa, la paura. Elevandola al livello della Sua paura, Dio s'unisce proprio là all'anima e proprio là l'anima s'unisce a Dio» (G. SOMMAVILLA, *L'ultima al patibolo*, p. 199).

⁵⁹ G. VON LE FORT, *L'ultima al patibolo*, p. 103.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 67-68 (corsivo mio).

⁶¹ Sulle vicende relative alla rielaborazione dell'opera di Gertrud von Le Fort in dramma da parte di Bernanos, e alle sue prime rappresentazioni cf. C. GENDRE, *Bernanos e le Carmelitane di Compiègne*, «Rivista di vita spirituale» 57 (2003) 87-109, pp. 90-101. Nella versione tedesca, il dramma di Bernanos porta il titolo '*Die begnadete Angst*' – «un vero colpo di genio», commenta Gendre (*ibidem*, p. 100).

Bianca, intorno alla quale è cresciuta l'opera, e che ne costituisce il centro, è nata dalla sua stessa angoscia di fronte al momento storico che sta vivendo la Germania e l'Europa tutta. Afferma infatti che Blanche, – la sua Blanche, non la Blanche dei *Dialoghi delle Carmelitane* – «ha ricevuto il respiro della sua tremebonda esistenza esclusivamente dal mio intimo [...]. Partorita dal brivido profondo di presentimenti forieri dei prossimi destini che correvano allora la Germania, questa figura [Blanche] mi sorse davanti come l'incarnazione dell'angoscia mortale di un'epoca intera che camminava verso la catastrofe»⁶². È stato recentemente osservato come, «situando la sua novella durante il Terrore, l'autrice voglia prendere di mira il bolscevismo. Ben presto però ella sente la minaccia della 'peste bruna'»⁶³.

Si tratta di un modo di sentire che è anche quello di Edith Stein: anche lei avverte acutamente la minaccia delle grandi ideologie totalitarie, il comunismo russo e il nazionalsocialismo⁶⁴, fino a che, nei

⁶² G. VON LE FORT, *Die begnadete Angst*, p. 93 (cf. G. SOMMAVILLA, *L'ultima al patibolo*, p. 197).

⁶³ Cf. GENDRE, *Bernanos e le Carmelitane di Compiègne*, p. 89.

⁶⁴ Nel 1932, il corso *Problemi della formazione della donna* parla della concezione 'romantica' della donna, contraddittoriamente legata, «in quella forza politica che oggi è la più potente, a quella concezione brutale che valorizza la donna solo dal punto di vista biologico. Ora, sia a partire dall'ideologia romantica, sia in riferimento alla cultura della razza [*Rassenzüchtung*], sia infine con il richiamo alla situazione economica odierna, si vuol cancellare di colpo il progresso degli ultimi decenni, e si vuol limitare l'opera della donna alla casa e alla famiglia. Non si tiene minimamente presente la realtà spirituale della donna, come non si tengono presenti le leggi dello sviluppo storico. Come qui, per cattiva interpretazione biologistica e per sopravvalutazione della congiuntura momentanea, si fa violenza allo spirito, così, in campo opposto, si fa lo stesso fondandosi su una concezione materialistica. Una politica che veda nella donna solo un fattore economico e un fattore di urto nella lotta di classe, può ben acquistare terreno presso le donne con l'esca della parificazione radicale con l'uomo...» (ESGA XVI 136-137/164-165); e più avanti il corso torna a richiamare quelle correnti del nostro tempo, materialistiche e biologistiche, non-cristiane e anti-cristiane, contro le quali «non c'è altro baluardo che quello offerto dalla fede cattolica e da una metafisica, una dottrina sociale e una dottrina dell'educazione orientate alla fede, e una prassi ad esse conforme» (ESGA XVI 183/226). Nelle conferenze alle docenti universitarie svizzere – gennaio 1932 –, viene evocata esplicitamente la minaccia costituita dalla cultura sovietica contemporanea: fustigando le docenti per la loro ignoranza di ciò che agita i giovani contemporanei, della loro vita e dei loro problemi, tra l'altro Edith Stein le interpellava con queste parole: «Abbiamo qualche idea della gioventù russa e della sua élite, il *Komsomol*? Non ci rendiamo conto che lo spirito russo invade già la nostra gioventù? Crediamo di essere su un'isola, l'isola della pace'. Ma quest'isola non è già tutta circondata dalle onde muggianti, e in parte già minata? E queste onde non si riversano già su di noi? Non dormiamo!...» (ESW V 224/296; il testo di questo abbozzo di conferenza non si trova ora né in ESGA XIII né in ESGA XVI; forse non lo si attribuisce più ad Edith Stein?). La con-

primi mesi del 1933, inizia per lei il duro Calvario delle persecuzioni antiebraiche. Dunque, anche in questo atteggiamento di fronte agli orrori che si preparano direi che c'è una sintonia profonda tra Gertrud von Le Fort e la sua amica Edith Stein.

Vanno ricordate le parole del signor de Villeroi: «bisogna affermare che paura e orrore formano ambedue un dovere. La paura è una gran cosa, noi tutti non abbiamo avuto abbastanza paura! Una società deve temere, uno stato deve temere, un regno deve tremare: tremare è forza! Fatti come quelli che sono accaduti possono benissimo ripetersi»⁶⁵. Si deve riconoscere in queste parole un accorato riferimento di Gertrud von Le Fort alla situazione storica presente, e insieme un ammonimento; ma, ancora una volta, questo sentire dovette essere comune anche ad Edith Stein e, forse, non sarebbe sbagliato cercarvi una ragione dello stretto legame, ben evidente in tanti testi, tra il suo modo di assumere la vocazione carmelitana e l'incalzare di quello che *L'ultima al patibolo* chiamerebbe il Caos, vale a dire l'incalzare delle persecuzioni antiebraiche e l'abisso verso cui precipita la Germania, e l'Europa.

Questo ci porta a notare come sia di centrale importanza, ne *L'ultima al patibolo*, il tema dell'espiazione – dell'offerta di sé per la salvezza dell'altro – concepita come strettamente legata alla spiritualità del Carmelo; e conviene tener presente, a questo proposito, che Edith Stein affermerà poi – nella lettera sopra citata – di essere stata lei a condurre Gertrud von Le Fort, ancora quasi ignara del Carmelo, ad una sua comprensione più profonda. Certo, ne *L'ultima al patibolo* l'eroina dell'espiazione è innanzitutto Maria dell'Incarnazione, colei che dovrà infine inchinarsi davanti a Bianca de la Force. È di lei

cezione cattolica del mondo – quella che in *Essere finito e essere eterno* sarà chiamata 'filosofia cristiana' – dovrà misurarsi con queste concezioni del mondo, di formidabile peso politico, in un conflitto che si prospetta tremendo: in una lettera scritta dal Carmelo di Echt il 10 luglio 1940, Edith Stein riferisce ad una consorella di Beek, madre Johanna von Weersth, di una visita del Vescovo in monastero; alle otto persone che, per ore intere, avevano perquisito la sua casa, il Vescovo aveva detto chiaramente 'la verità': «Che prima è venuto da est il bolscevismo con la sua lotta contro Dio, poi il nazionalsocialismo con la lotta contro la Chiesa. Che però nessuno dei due avrebbe vinto, che alla fine avrebbe vinto Cristo. Che noi tutti alla fine avremmo dovuto piegare le ginocchia. Che ci sarebbe stata prima una lotta spietata tra concezioni del mondo. Che noi non abbiamo niente contro le persone. Che, però, sui principî (*in der Sache*) è necessaria una fermezza assoluta, che non ci è lecito cedere in nulla. Così ha parlato il Padre Vescovo con quella gente, e così dobbiamo parlare anche noi, se dovessero venire da noi» (ESGA III 461).

⁶⁵ G. VON LE FORT, *L'ultima al patibolo*, p. 79.

che si riferisce come, «da ragazza, mentre viveva in una situazione assai privilegiata, sia stata presa all'improvviso, sulla tomba della famosa Carmelitana, Madame Acarie, dall'ardente desiderio di espiare i peccati della corte, ai quali doveva la nascita, nell'identico modo in cui prima di lei aveva fatto Madame Louise de la France, la Superiora del Carmelo di Saint-Denis»⁶⁶. È lei che, di fronte alla decisione della Priora di ammettere Bianca alla professione, piegandosi le propone: «voglio offrire me stessa a Dio come espiatrice invece di lei. Mi conceda, reverenda Madre, di venire in aiuto, con atti di amore e di penitenza in più dei normali, all'anima che ci viene affidata, affinché la sua accettazione nella nostra comunità non rappresenti alcun rischio»⁶⁷. È lei «da monaca tutta infervorata dalla mistica missione di espiatrice» che si erge davanti ai funzionari razionalisti incalliti⁶⁸. Ed è infine ancora lei che, al ritorno della Priora, esulta della possibilità loro offerta di emettere il voto di martirio: «Sua Maestà vuole permetterci d'essere oggetto d'espiazione, quale noi non osavamo sognare; m'hanno minacciato di martirio!»⁶⁹.

Però, è anche vero che il narratore, il signor de Villeroi, interviene più di una volta per spiegare come il desiderio di espiare sia una caratteristica della spiritualità carmelitana. Al punto in cui Maria dell'Incarnazione intravede per la prima volta la possibilità del martirio e ne gioisce, egli interrompe il racconto per annotare, rivolgendosi alla sua corrispondente: «Mia cara, dobbiamo riflettere brevemente sul sistema, che non ci è troppo familiare, di condotta spirituale del Carmelo. Nella sua prima essenza esso si basa talmente sull'idea del sacrificio vicendevole, che la fede nella liberazione cristiana per mezzo della croce culmina addirittura nell'amore religioso del dolore e della persecuzione. So che questo pensiero è difficilmente comprensibile per il mondo non cristiano [...] Benché in fondo lo sia, anzitutto, per il Cristianesimo!»⁷⁰. E più avanti, al punto in cui Maria si offre di espiare per Bianca, c'è di nuovo un inciso in cui il signor di Villeroi spiega che «atti d'amore eroico offerti per altre persone sono assolutamente nella linea della pietà del Carmelo, e Madame Lidoine certo non poteva non gradirli»⁷¹. E ancora: «Ora, mia cara, non credo sia necessario spiegarle come tali atti

⁶⁶ *Ibidem*, p. 29; cf. anche p. 65, dove ancora si ricorda Madame Acarie.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 44.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁷¹ *Ibidem*, p. 34.

di devozione [qui, l'offrirsi per la Chiesa perseguitata di Francia] siano interamente nella linea di condotta del Carmelo, e come si sia, lì, davanti alle vere, ultime e decisive riserve del cristianesimo nei casi di estremo dovere. Che altro significa, infatti, una persecuzione di cristiani se non che la morte espiatoria del Cristo, la quale fu un atto volontario, si ripete nella membra del suo corpo mistico? In questo senso nessun martire cristiano muore violentemente!»⁷². Leggeremo, qui di seguito, nel prossimo paragrafo, il testo di una lettera di Edith Stein in cui ella riprende questo stesso pensiero, e con parole simili a queste; ma poi, le parole di Gertrud von Le Fort si prestano splendidamente a descrivere la vocazione e la vita stessa di Edith Stein, il suo stesso martirio. Come non ricordare infine che scrisse questa pagina colei che avrebbe testimoniato al processo di beatificazione di Edith Stein: «ella si convertì al cristianesimo per convinzione intima. Per quel che so, l'ingresso al Carmelo seguì perché 'voleva compiere qualcosa di totale'»?⁷³.

Quanto al tema dell'espiazione, dunque, Maria dell'Incarnazione è presentata come una interprete fedele del Carmelo: «Ella [Maria] non tentò mai di influire di primo acchito sull'animo della novizia affidatale, ma voleva – proprio come nei riguardi del mondo – operare sempre e soltanto per mezzo della preghiera e del sacrificio, sempre e solo direttamente attraverso Dio medesimo, al quale offriva e l'una e l'altro [...] Pensi dunque, amica mia, al compito specifico del suo ordine! Ricorda ancora come prima della Rivoluzione si disputasse se il Cristianesimo, presentandosene il bisogno, sarebbe stato ancor oggi in grado di generare martiri? La verità vissuta più tardi fu che questi martiri si trovavano già preparati in quell'ordine! 'La Francia non sarà salvata dallo zelo dei suoi uomini politici, ma dalle preghiere e dal sacrificio delle sue anime che si votano al martirio: oggi è venuta la grande ora del Carmelo'. Questo era il tono sul quale s'accordavano allora tutte quelle tranquille donne di Compiègne»⁷⁴; sull'operare tramite preghiera e sacrificio, si vedranno dei testi di Edith Stein nel prossimo paragrafo.

Nello sviluppo degli eventi narrati dal signor di Villeroi, però, l'espiazione non avrà il senso inteso da Maria: il secondo atto consa-

⁷² *Ibidem*, pp. 65-66.

⁷³ *Summarium* 456.

⁷⁴ G. VON LE FORT, *L'ultima al patibolo*, pp. 48-49.

cratorio della comunità, quello voluto da Madame Lidoine, non si aspetta la salvezza della monarchia, o la salvezza della Francia, e non è fatto in vista di questo; il sacrificio ha mutato carattere, è «sacrificio senza speranza», «sacrificio solo per Dio», «sacrificio senza eroismo», «sacrificio solo ancora attraverso Dio», «sacrificio in piena notte», «sacrificio in pieno Caos» [...] Non dice «sacrificio per allontanare il Caos» – proprio non sarebbe stato possibile – ma «sacrificio della pura obbedienza», «sacrificio del puro amore»⁷⁵.

Per Maria più che per la Priora valgono le parole: «siamo davanti a un sacrificio mortale: si tratta dell'affondare nel silenzio di quanto un'intera esistenza aveva eletto a proprio significato; si tratta del sacrificio dello stesso sacrificio»⁷⁶. Maria dell'Incarnazione sopravvivere al martirio delle consorelle, al martirio di Bianca, e questo è il sacrificio che le è richiesto: «Ah! Vivere è più duro che morire! La vita è peggiore della morte! Mia cara, qui comincia a profilarsi il vero sacrificio di quest'anima grande. Vediamo Maria dell'Incarnazione muovergli incontro e scomparire in esso come in una porta buia. Questo sacrificio non ha un nome superbo: nessuno lo ha ammirato, nessuno lo ha esaltato, nessuno lo ha nemmeno notato»⁷⁷. Ma quando finalmente si arrende, Maria si trasfigura: quando «la sua resistenza si infranse, [...] apparve per la prima volta sul suo viso quella singolare espressione, da cui si poteva d'un tratto capire come doveva essere stata da bambina. Era come se divenisse visibile, sotto uno splendido restauro barocco, una delicatissima pittura anteriore»⁷⁸.

Il sacrificio è il sacrificio della totale disponibilità che Dio chiede all'uomo, e questo è nella spiritualità del Carmelo; prima di leggere il decreto che vieta ai superiori religiosi di accettare i voti religiosi, decreto cui intende obbedire, la Priora madame Lidoine canta con le monache riunite l'inno di Teresa d'Avila:

«Sono tua, nacqui per Te, / che comandi far di me?
Povertà dammi o ricchezza, / lo sconforto od il consol,
Allegria dammi o tristezza, / dolce vita, chiaro sol,
poiché tutta dieimi a Te, / che comandi far di me?»⁷⁹.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 86-87.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 95 (corsivo mio).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52.

c. *La Introduzione alle Lettere al Carmelo di Maria della Trinità*

Nel 1934, sarà proprio Gertrud von Le Fort a scrivere una *Introduzione* per il volume che raccoglie le *Lettere al Carmelo* di Maria della Trinità⁸⁰, la terza delle letture 'carmelitane' della testimonianza di Maria Schäfer.

Di questa *Introduzione* diamo una traduzione completa, per l'interesse che essa riveste non solo in se stessa, ma in relazione a Edith Stein che, come sappiamo, si intrattenne più volte con la sua amica a trattare del Carmelo e della sua spiritualità:

«Non è un caso se quello tra gli Ordini religiosi che più vive nel nascondimento, l'Ordine della Madonna del Monte Carmelo, ai nostri giorni apre le porte della sua clausura ed alza la voce del suo possente silenzio in un mondo che, apparentemente, è tanto lontano da lui. Non è un caso: questo mondo dei giorni nostri, che apparentemente è così estraneo allo spirito del Carmelo, in realtà è orientato a lui proprio in quelli che sono i suoi bisogni più profondi. Se infatti questo mondo oggi deve decidersi, su tutta la linea della sua esistenza, a lottare per le risposte ultime, perché tutte le penultime hanno fatto naufragio o ne sono manifestamente minacciate, questo in fondo non è altro che disposizione al mistero del Carmelo come ultima risorsa, – come la risorsa nella mancanza di ogni risorsa! Nel Carmelo, il mondo dei giorni nostri trova come già vissuta, nella scelta religiosa, tutta la serie di quelle inesorabili separazioni che gli sono richieste, – vi trova quella docilità che nulla può più intimidire e ricacciare indietro, e che a lui stesso è tanto necessaria, di fronte ai decreti divini, mai così oscuri come oggi, – vi scopre la possibilità di entrare con fede in ogni notte non come nella notte propria, ma come nella notte di Dio; – nel Carmelo esso scopre che anche la più incomprensibile delle sue sofferenze è degna di essere inclusa, mediante l'offerta all'Amore Eterno, nella partecipazione alla sofferenza redentrice della Croce.

«In questa prospettiva ci si può spiegare il fatto che santa Teresa di Gesù Bambino appaia, nel senso più profondo e per un dono di grazia, come la Santa dei nostri tempi, come la guida alla santità

⁸⁰ *Briefe in den Karmel. Briefe von Marie Antoinette de Geuser (Maria von der hlg. Dreifaltigkeit) an eine Karmeliterin, mit Geleitwort von Gertrud von le Fort, Pustet, Regensburg 1934; il Geleitwort alle pp. v-vii, pubblicato poi anche in G. VON LE FORT, Aufzeichnungen und Erinnerungen, pp. 63-65.*

adatta ai tempi nostri. Quello che caratterizza la nostra situazione si manifesta nel fatto che lo spirito del Carmelo, una volta accessibile solo alle anime straordinariamente grandi, alle anime eroiche, oggi di necessità si rivela la risorsa di tutto un mondo. In santa Teresa di Gesù Bambino, la grande via eroica della sua madre spirituale, santa Teresa d'Avila, assume le umili forme della piccola via dell'infanzia, che anche il più debole può seguire fino all'ultimo ineluttabile dono di sé. Santa Teresa di Gesù Bambino tira via il sipario da un'immagine nascosta, difficilmente decifrabile, e lascia che si manifesti al mondo il suo segreto fino al minimo dettaglio. Inizia con lei quel figurato spalancarsi delle porte del Carmelo.

Ma la missione di un Santo non è mai conclusa con la sua vita terrena. In Marie Antoinette de Geuser, secondo il suo nome religioso Maria della Santissima Trinità, la porta del Carmelo non si apre solo in modo spirituale e figurato, ma in modo reale, di una realtà radicalmente nuova. Nel momento in cui Marie Antoinette de Geuser fa offerta a Dio della vocazione allo stato religioso, del Carmelo visibile, in quel momento riceve da Lui la vocazione ad un Carmelo invisibile, da vivere nel mondo. La 'piccola via' che porta a Dio, lei la percorre senza clausura e senza velo, senza grandi gesta o eroiche sofferenze, ma la percorre con un perfetto dono di sé, in funzione vicaria per tutto il mondo che è al di là della grata. Al di sopra delle tribolazioni e dello strazio dei tempi nostri si svela, in queste pagine, la via nascosta della sua anima, che si consuma per Dio e in Dio trova il suo compimento, nella grande via esemplare della 'Consummata'»⁸¹.

Quella via esemplare di Maria della Trinità – viene da osservare – è anche la via seguita da Edith Stein, negli anni di Spira e di Münster, prima che nel 1933, sullo sfondo degli orrori delle persecuzioni antiebraiche e del precipitare della Germania nella barbarie nazista, le fosse concesso di realizzare finalmente la sua vocazione alla vita claustrale.

(continua)

⁸¹ *Briefe in den Karmel*, cit., pp.v-vii; ristampato in G. VON LE FORT, *Aufzeichnungen und erinnerungen*, pp. 63-65.

Come preparare un adulto al Battesimo?

Un'esperienza.

Quest'articolo non nasce dalla presunzione di avere svolto bene la preparazione di un adulto al Battesimo, ma dalla gioia per la grazia che questa esperienza ha rappresentato nella mia vita di frate prima e di giovane sacerdote poi. E dal chiedermi se il lavoro fatto non possa essere d'aiuto a chi si trovi nella stessa mia situazione iniziale, e se non sia giusto condividere con chicchessia un dono che il Signore mi ha fatto.

Ora, attorno alla comunità di Scalzi in cui vivo, a Brescia, è attivo da qualche anno un movimento laicale, il *Movimento Ecclesiale Carmelitano* (MEC), animato dai frati stessi e teso a trasmettere ai laici il grande tesoro della spiritualità carmelitana.

Monica – così si chiama la ragazza protagonista dei fatti che narro – conobbe questo movimento nel giugno 2000, allorché partecipò con alcune sue compagne di scuola ad una vacanza-studio sui monti bergamaschi per prepararsi all'esame di maturità (come allora ancora si chiamava).

L'amicizia nata con alcuni laici e frati si consolidò nel tempo e i rapporti divennero via via più profondi, forse anche a causa di alcune vicende personali che l'avevano segnata negli anni precedenti.

Con l'approfondirsi dei rapporti e della sua partecipazione alla vita della comunità, nella quale la nostra amica si andava inserendo perfettamente, ella confessò ad alcuni amici di non essere stata battezzata, poiché i suoi genitori non avevano voluto scegliere al posto suo l'adesione ad una religione – quale che fosse –, ritenendo più giusto lasciare a lei la libertà di una qualsiasi adesione quando fosse stata più adulta.

Si cominciò allora a spiegarle l'importanza fondamentale che il Battesimo assume per un cristiano, invitandola contemporaneamente, con ogni delicatezza, ma anche con molta franchezza, a riflettere sulla sua storia e sul bene che evidentemente aveva trovato nell'incontro con Cristo: nelle preghiere che faceva, negli interventi in comunità, così pure come nel modo stesso di raccontare la sua vicenda, infatti, Monica manifestava chiaramente da qualche tempo di avere incontrato Qualcuno di nuovo, di vivo, che l'aveva resa più lieta e che ella cominciava ormai serenamente a chiamare «*il Signore*»; in questo rapporto con il Dio fino ad allora sconosciuto, ella muoveva i primi passi, sostenuta da un grande entusiasmo e dalla disponibilità a fidarsi e ad imparare da chi conosceva il Padre meglio di lei (o più esattamente, era dal Padre conosciuto meglio...).

Dopo un «corteggiamento» nemmeno troppo lungo lo Sposo prevalse: Monica espresse tranquillamente il desiderio di ricevere i Sacramenti.

Al termine di un considerevole periodo di *precatecumenato*, durato all'incirca un anno, dal dicembre 2000 al dicembre 2001, in cui ella continuò a frequentare le catechesi settimanali del MEC, le funzioni religiose, la S. Messa domenicale e le altre occasioni di incontro e di preghiera (vacanze, esercizi spirituali, ritiri, pellegrinaggi, incontri culturali), la I domenica di Avvento 2001 Monica partecipò dunque al Rito di ammissione al Catecumenato.

Ora, il precatecumenato è un periodo, più o meno lungo, in cui chi desidera ricevere il Battesimo deve fare i primi passi nella conoscenza dei contenuti fondamentali della fede e nell'affezione al Signore e alla sua Chiesa. È importante che non sfugga questo passaggio: la candidata non ebbe, in questo caso, una formazione diretta a lei specificamente, perché ritenemmo che bastasse continuare a farle vivere la Chiesa, come tessuto vivo e quotidiano di rapporti fra gente che riconosce la presenza di Cristo. Senza questo elemento vivo tutto sarebbe stato enormemente più teorico e difficile, se non impossibile.

Bisogna qui aprire una parentesi. Quando mi fu chiesto di occuparmi di questa vicenda io ero molto contento, naturalmente. Era certo una cosa che avevo desiderato. Ma mi trovai senza particolari punti di riferimento, e lo dico non per recriminare o per accusare qualcuno, ma perché è la verità, e forse qualcuno ora si trova nella mia stessa situazione di allora, proprio mentre legge queste righe. Nella Diocesi di Brescia bisogna dire che qualcosa si sta muovendo, che il numero degli adulti che chiedono il Battesimo – stranieri e non – è in costante aumento, e che da parte dell'ufficio catechistico si la-

vora con grande disponibilità per cercare di affrontare il lavoro che questa formazione richiede. Vi sono infatti circa quattro ritiri ogni anno, della durata di un giorno ciascuno, per fare incontrare e per aiutare i catecumeni, e per fare il punto sulla situazione con i loro catechisti, rispondendo ad ogni loro richiesta, fosse pure la più banale.

Tuttavia, il lavoro organizzativo non è ancora giunto a fissare tappe, programmi, scadenze, ritmi e quant'altro della catechesi da svolgere. Vengono date delle indicazioni generali sul precatecumenato e sul catecumenato, vengono chiaramente detti quali sono i passi fondamentali da fare, vengono fornite informazioni bibliografiche, ma poi ogni «formatore» è libero di lavorare come meglio crede, evidentemente nel rispetto di quelle che sono le indicazioni della Diocesi.

Per fare un esempio: viene detto che il precatecumenato dovrebbe durare almeno *tot* mesi, e dovrebbe avvicinare il candidato al Vangelo di Marco, mentre il catecumenato deve durare *tot* mesi e si deve svolgere sul Vangelo di Luca; viene detto chiaramente che il catecumeno va «incardinato» in una parrocchia, e che deve avere dei catechisti e un garante, ma non ci sono programmazioni sul lavoro da svolgere, né viene precisato con che ritmo tenere la catechesi.

Ribadisco che non dico questo con tono polemico, assolutamente, anche perché la libertà di cui si fruisce, se in un primo tempo disorienta, permette però, poi, davvero di lavorare secondo la propria sensibilità e serietà (ripeto, sempre nel rispetto di quello che la Diocesi fissa come necessario; chi volesse avere le informazioni che l'ufficio catechistico fornisce lo può contattare facilmente, e credo che in ogni diocesi questa assistenza «di base» sia garantita).

Torniamo dunque a quella prima domenica di Avvento e al Rito di ammissione al *Catecumenato*. Esso fu celebrato durante una S. Messa in un momento di ritiro della comunità del MEC, alla presenza dunque di numerosi fedeli, fra cui il padre della ragazza. Così infatti era stato concordato con il responsabile dell'ufficio catechistico diocesano; egli ci aveva consigliato di seguire questa prassi: registrare la ragazza in una parrocchia della diocesi, lasciandone poi l'educazione alla comunità di appartenenza; fu scelta la parrocchia di S. Michele Arcangelo in Cailina, per gli ottimi e costanti rapporti fra il parroco e chi curava il cammino della catecumena.

L'educazione durante il Catecumenato fu poi affidata a me e ad una coppia di giovani genitori della comunità. Questo perché era importante che ella potesse vivere la trasmissione della fede non solo con un consacrato – allora non ero ancora sacerdote, ma fresco di diaconato – ma anche con delle persone immerse nel mondo, con tutto ciò che questo comporta. Così io fui nominato suo *garante*, e i

nostri amici *catechisti*. Meri, la moglie di Beppe, di lì a qualche mese, sarebbe stata scelta da Monica come sua madrina di Battesimo (ruolo che *non deve* essere svolto da un sacerdote, se è vero che compito della madrina o del padrino è quello di curare l'educazione del battezzato dopo il rito, nella vita di tutti i giorni, e che un sacerdote può essere trasferito dall'oggi al domani anche molto lontano, e per lunghi anni).

Come si svolse dunque il lavoro di catechesi nel periodo stabilito dalle norme come catecumenato? Questo lasso di tempo, nel nostro caso, andò dall'Avvento 2001 alla Pasqua 2003.

Durante quest'anno e poco più di lavoro, con un incontro settimanale di circa due ore, per un totale, più o meno, di cinquanta incontri, seguendo le informazioni dell'Ufficio catechistico, abbiamo lavorato suddividendo, ogni mese, i quattro incontri secondo quest'ordine: un incontro sul Vangelo, due incontri sul Catechismo e uno sull'Antico Testamento.

Il Vangelo

In questi incontri abbiamo accostato, secondo i suggerimenti della Diocesi, il Vangelo di Luca.

Il lavoro era molto semplice: dopo un'iniziale invocazione allo Spirito veniva letto il testo dalla *Bibbia di Gerusalemme*, testo che per quel giorno la candidata aveva dovuto leggersi già a casa da sola (come compito, per capirci), ed io intervenivo a spiegare tutte le pericopi che potevano essere oscure o che necessitavano chiarimenti. Non di rado era invece la ragazza a chiedere lumi. La lettura del Vangelo, ovviamente, portava spesso a prendere visione di passi dell'Antico Testamento ad esso collegati, in modo da ottenere una comprensione più totale del mistero della Scrittura.

Il Catechismo

Ho però deciso di integrare il lavoro sul Vangelo con la lettura integrale del testo del *Catechismo degli adulti CEI*, affrontando capitolo dopo capitolo tutti gli aspetti della vita cristiana, dalla domanda sul senso della vita alla morale, dalla sacramentaria all'escatologia.

Anche qui la parte da studiare era preparata prima, cosicché durante l'incontro non si faceva una lettura integrale, ma venivano sottolineati alcuni passaggi, alcuni contenuti, spiegandoli per esteso, oppure si veniva incontro alla richiesta di chiarimenti.

In questi incontri, sempre preceduti da un breve momento di preghiera allo Spirito, si è cercato di utilizzare, nella spiegazione, anche l'immenso patrimonio dell'arte sacra (soprattutto della pittura e della musica) e della spiritualità dei santi, carmelitani e non. Dunque si ascoltavano brani di musica, per lo più sacra e classica, si analizzavano, seppur non in modo specialistico, sculture, pitture, opere dell'architettura cristiana, e non di rado queste bellezze facevano da sfondo, esposte sul tavolo di lavoro, all'incontro. Altre volte erano opere di poesia, o brani di letteratura, a fare da supporto alle spiegazioni.

Alla fine di ogni capitolo venivano assegnate delle domande, per verificare la comprensione degli argomenti trattati, domande cui ella doveva rispondere per iscritto per l'incontro successivo; le domande si trovano già sul testo CEI alla fine di ogni capitolo, insieme con brani tratti dalla liturgia o dalla tradizione, dai Padri o da altri dottori e santi. Questi testi, oltre all'abbondante e azzeccato apparato iconografico di cui il testo dispone, si sono rivelati assai preziosi per allargare la prospettiva del nostro lavoro, allo scopo di accostare l'immenso patrimonio artistico e culturale prodotto dalla fede cristiana di venti secoli.

Ogni incontro durava circa due ore, ma l'ultima parte di esso, per lungo tempo, è stata occupata da una sorta di mistagogia, necessaria in quanto la candidata aveva preso, fin dai primi tempi di questa storia, la buona abitudine di andare a Messa ogni domenica, pur senza ovviamente accostarsi ai sacramenti. La Messa settimanale, d'altronde, è un momento fondamentale nella vita di una comunità, e non c'era ragione sensata per dirle di rinunciarvi.

È stata dunque condotta una sorta di «introduzione alla S. Messa», in cui è stata spiegata l'importanza del rito eucaristico sia nei suoi aspetti teologici sia in quelli liturgici, perché la partecipazione avvenisse *consapevolmente, attivamente e fruttuosamente*. Mi permetto di notare che, per quel poco che posso capire, questo lavoro particolareggiato oggi sarebbe necessario per il 95% dei nostri fedeli.

L'Antico Testamento

Alla giovane coppia, da me affiancata, è stata invece affidata la presentazione delle principali figure dell'Antico Testamento – di fatto gli incontri avvenivano ogni tre settimane, uno al mese, come si è visto: Meri e Beppe ci hanno ospitato a casa loro e hanno così via via presentato le figure e le vicende di Caino e Abele, di Noè, della torre di Babele, di Abramo, di Sodoma, di Isacco, Esaù e Giacobbe, Giuseppe, Mosè e Giosuè, di Sansone, Davide, Salomone, Elia ed

Eliseo, di Giobbe, dei profeti in genere e di Isaia, Osea e Geremia in particolare.

Alla loro presentazione anch'io aggiungevo qualcosa, laddove mi pareva necessario, o quando emergevano richieste di chiarimento o di approfondimento. Credo che tutto questo carico sia stato occasione, per i nostri due amici, di carità e di approfondimento della loro stessa fede; in ogni caso erano contenti di farlo, e l'hanno fatto bene.

Questo dunque l'intenso lavoro «teorico».

Monica però, ovviamente, in tutto questo tempo non ha cessato di frequentare la comunità, anzi, si è sempre più coinvolta (e alla comunità è stato affidato il compito di accompagnarla nell'apprendimento dell'importanza della preghiera, attraverso i ritiri, gli esercizi spirituali, le SS. Messe, gli incontri di preghiera, ecc.).

Ma l'appartenenza alla Chiesa deve tradursi in missione, in carità; così ella ha cominciato a partecipare ad un'opera di misericordia presso una comunità di accoglienza di ragazze in difficoltà, insieme ad altre universitarie, con frequenza bisettimanale, la domenica; ma quest'attività la coinvolgeva anche durante la settimana, quando era libera dallo studio universitario. A volte la cosa non era facile, ma per sua ammissione ella è andata avanti «offrendo al Signore» tutto ciò che la faceva soffrire o la cui utilità non era di immediata comprensione.

Con la Quaresima 2003 si sono svolti gli ultimi due ritiri fra catecumeni della Diocesi, e il Rito dell'iscrizione del nome, una sorta di presentazione a mons. Vescovo, in cattedrale. Tempi e modi di queste cerimonie, come tutte le formalità burocratiche (per esempio la registrazione della madrina) si sono svolti regolarmente, seguendo le indicazioni dell'ufficio catechistico. Nelle ultime domeniche della Quaresima, infine, la candidata, con la sua madrina e con me, ha partecipato ai tre *scrutini* previsti dalle norme che regolano la materia: non sono esami, ma riti che si svolgono la terza, la quarta e la quinta domenica, nella parrocchia di appartenenza, e che comportano brevi esorcismi, invocazioni, e che soprattutto, nel nostro caso, sono stata l'occasione di presentare la giovane universitaria e la sua storia ai parrocchiani di Cailina. In una di queste giornate, poi, la catecumena ha fatto una testimonianza agli adolescenti della parrocchia, dopo la Messa che ospitava il rito.

E così, nella notte santa di Pasqua, vestita di una candida veste, insieme ad otto altri catecumeni, Monica ha ricevuto dal Vescovo di Brescia il santo Battesimo, la Confermazione e l'Eucarestia. La cerimonia è stata solenne ma sobria, e i parenti della nostra amica e i numerosi amici l'hanno resa ancor più lieta, come un abbraccio che la Chiesa dava ai suoi nuovi figli. Di lì a poco la *prima confessione* – a

cui l'avevamo preparata – nella suggestiva cornice di un pellegrinaggio mariano ha concluso definitivamente il cammino formativo.

Ella aveva in precedenza scritto una lettera a Mons. Vescovo, prima di essere battezzata, lettera in cui si presentava, illustrava la sua storia e chiedeva di poter ricevere i Sacramenti. Questo è un atto necessario perché tutto sia regolare, e mi sembra che non ci sia da spiegarne il motivo. Allo stesso modo, chi ha curato la formazione di un catecumeno, deve scrivere, sempre al suo Ordinario, e presentare il suo punto di vista sulla formazione ricevuta dal catecumeno, e un suo giudizio sull'opportunità di concedergli i Sacramenti.

Il lavoro, però, non si è concluso con il Battesimo: dopo la festa che nel giorno di Pasquetta abbiamo fatto alla neo-battezzata (a Pasquetta, perché la notte di Pasqua la cerimonia si è conclusa a notte fonda...); nei mesi successivi abbiamo tentato di attuare quella che nei primi secoli era la *mistagogia*, cioè un'introduzione guidata ai misteri cui i battezzati erano ormai ammessi. Ma come si è detto, a differenza che nei primi secoli, questo lavoro di introduzione nel nostro caso era già stato compiuto. La nostra *mistagogia* si è quindi tradotta in alcuni incontri di approfondimento di alcuni aspetti (ad esempio il sacramento della riconciliazione) e di accostamento ad alcuni grandi santi della storia della cristianità.

Si impone a questo punto un giudizio sull'esperienza vissuta.

Sul piano dell'entusiasmo Monica ha manifestato un desiderio di apprendere, di conoscere il suo Signore che non è mai scemato. Sul piano della formazione culturale, teologica e liturgica ho l'audacia di credere che ella conosca ora ben più di quello che sanno i suoi amici battezzati, nel gruppo degli universitari in cui è inserita.

Ma ciò che mi rende più sereno è vedere che ella ha desiderio che cresca, nella preghiera e nella carità, il suo rapporto personale con Colui dal quale riconosce di essere amata gratuitamente; mi pare la migliore garanzia per un cammino di fede umile ma determinato, lieto, tenace e aperto alla testimonianza.

Dei nostri amici che ci hanno aiutato in questo lavoro ho già detto.

Aggiungo infine che con la famiglia della neo-battezzata ho potuto cominciare un rapporto di conoscenza e di amicizia, rapporto che spero non si concluda...

Ora Monica continua la sua strada: è ben inserita nella sua comunità, ha punti di riferimento e amicizie nate nel Signore. Non avrà più un garante o dei catechisti, ma avrà un padre spirituale o un confessore, se lo desidera; ha una madrina e degli amici.

Quanto a me, questa storia e questo lavoro sono stati una grazia: l'incontro con il Cristo sofferente di cui prendermi cura. Egli ha risposto rafforzando la mia speranza in Lui: Egli è davvero la risposta al nostro cuore! Per tutto ciò sia gloria a Lui!

Testimonianza di Monica

In questi tre anni mi sono trovata spesso a pensare a quante cose siano cambiate nella mia vita e soprattutto a quanto tutto ciò dipenda così poco dai miei progetti o dalla mia volontà. Io oggi mi sento una persona completamente diversa, al punto che, guardandomi alle spalle, resto allibita nel ripensare a tutte le cose che ho fatto e che ora non riesco nemmeno più a concepire, non mi sembra vero di essere stata proprio a io a compierle. A volte arrivo persino a vergognarmi per ciò che sono stata e ringrazio il Signore per avermi dato questo cuore nuovo con cui guardare me e il mondo in un modo più umano; lo ringrazio anche perché è proprio da questo disagio nei confronti del mio passato, che scaturisce la percezione così viva e concreta dell'infinito amore che Dio mi ha donato gratuitamente. Io sento proprio sulla mia pelle la sensazione di essere stata amata e salvata a prescindere dai miei meriti o dalla mia bravura e questo è uno dei grandi regali che ho ricevuto, soprattutto a fronte di una convinzione distorta, che mi portava a credere di poter essere amata solo grazie ai miei bei voti a scuola, o grazie al fatto di essere carina. Lui mi ha voluta così com'ero e non ha aspettato che cambiassi.

Mi è stato chiesto di parlare della mia esperienza, ma è davvero difficile imprigionare delle emozioni così forti tra le righe di un foglio. Comunque, è una grazia troppo grande quella che ho ricevuto e merita di essere condivisa. Tutto è cominciato tre anni fa, quando ho accettato, ignara, un invito ad una vacanza studio organizzata dal Mec in preparazione agli esami di maturità, e da lì tutto è cambiato. Quando sono partita pensavo di trascorrere una più o meno piacevole settimana di studio in un luogo tranquillo e di ritornarmene poi a casa per riprendere la solita vita, di cui per altro non ero poi così soddisfatta: e invece niente è più stato come prima. Se devo pensare alla prima cosa che mi ha profondamente colpita, è stato sicuramente il clima presente in quella casa. C'è da dire che io venivo da esperienze di compagnie molto sgangherate, poco affiatate e il cui rapporto fra le persone era pressoché di grande superficialità; fatto sta che il volto delle persone che ho incontrato era veramente diverso e ho avuto l'immediata sensazione di potermi fidare. C'era in loro un atteggiamento di attenzione verso gli altri e un modo diverso di sta-

re insieme: ci si divertiva in situazioni molto semplici, con una canzone o un balletto, piuttosto che con un gioco a squadre. Mi ricordo che in quei giorni ho riso tanto ed era da molto che non mi divertivo in mezzo agli altri. In effetti, il mio cuore gridava già da un po' un forte bisogno di amore a 360°: avevo bisogno di persone vere intorno a me, che ci tenessero veramente a me, avevo bisogno di serenità, avevo bisogno di un luogo in cui sentirmi a casa, ma non sapevo dove trovare tutto questo e ci avrei messo un bel po' a capirlo. Invece, Lui aveva già capito tutto, ha ascoltato il mio dolore ed è venuto a sanarlo. Fortunatamente, il mio slancio iniziale non è rimasto un semplice abbaglio, ma si è potuto trasformare in un'esperienza fatta di rapporti e di amicizie e questo grazie a tutti coloro che si sono presi cura di me ed hanno continuato ad invitarmi e a coinvolgermi nelle varie iniziative. Da parte mia, sono davvero felice di aver sempre accettato, dando retta a quella sensazione iniziale in cui speravo inconsciamente di trovare risposta al mio dolore.

Non è stato comunque tutto così immediato, anzi i primi tempi ero veramente scettica sul fatto di riuscire ad appartenere completamente a questa realtà, perché, com'è facile immaginare, non è per niente semplice confrontarsi con un mondo che non ti appartiene e che senti lontano anni luce. Per vent'anni sono cresciuta con l'idea che non esistesse nessun Dio e mi sentivo fortunata a non dover essere obbligata ad andare a messa alla domenica (momento che ho cominciato ad apprezzare solo dopo un anno dal mio ingresso nel Mec) e a non dovermi creare tanti problemi in riferimento ai vari peccati commessi. Pensavo che fosse tutto un gran peso e ora invece mi trovo di fronte delle persone e dei giovani come me che mi dicevano e mi dimostravano esattamente il contrario. I primi sei mesi nel Movimento sono stati difficili, perché non riuscivo a capire il meccanismo, volevo qualcuno che mi spiegasse, che mi desse le prove dell'esistenza di Dio. Allora sarei stata disposta a credere! Non trovavo altra via d'uscita. Capivo però che non potevo andare molto lontano con questo atteggiamento e che anzi rischiavo di finire in un vicolo cieco.

E così ho deciso di intraprendere un'altra strada e ho stipulato un vero e proprio patto col Signore. Mi ricordo perfettamente la sera in cui mi sono rivolta a Lui e Gli ho detto: «Bene, facciamo che da questo momento in poi io do per scontato che Tu esista veramente! Vediamo un po' cosa succede»; da allora mi sforzavo di parlare con Lui, soprattutto per chiederGli di aiutarmi a capire e a trovare i segni della Sua presenza. Ovviamente in tutto questo percorso non sono stata abbandonata a me stessa, ma ho avuto accanto persone che mi han-

no consigliato cosa fare e anche come provare ad affrontare questa situazione, mi hanno ascoltata e mi hanno sostenuta. Infatti, nonostante le fatiche io continuavo a frequentare il Mec, sebbene fossi rimasta ancora legata alle mie vecchie amicizie: c'è stata una gradualità nel vivere quest'esperienza, non mi ci sono buttata a capofitto.

Ad un certo punto però ho cominciato a capire che vivere le cose a metà non era giusto, perché non mi consentiva di capire fino in fondo se questo era veramente il posto adatto a me. Così, durante i miei primi Esercizi Spirituali (organizzati dal Mec e condotti da P. Antonio Sicari) mi ricordo di aver preso la decisione di tagliare i ponti con le vecchie conoscenze, per vivere completamente l'esperienza del Movimento: non è stato semplice anche perché questo ha comportato l'allontanamento da una cara amica. D'altra parte, però, mi ero resa conto che ciò che avevo incontrato mi rendeva veramente felice, cosa che non riuscivo ad ottenere da nessun'altra parte. Non è stato un salto nel buio ovviamente ma è stata una decisione importante, perché da quel momento avrei cominciato a capire molte cose. Sempre durante quegli stessi Esercizi è successa un'altra cosa sconvolgente per la mia situazione: un pomeriggio, P. Gabriele (il Padre che poi mi ha seguita durante tutto il mio cammino in preparazione al Battesimo) mi chiese come andava, se avevo pensato alla questione del Battesimo ed io mi ricordo perfettamente di avergli risposto che non ero sicura che fosse la decisione giusta, perché non potevo sapere se poi tra due anni magari me ne sarei potuta pentire o meno.

Quella conversazione però mi aveva messo profondamente in crisi, perché sentivo dentro di me il bisogno di trovare la mia strada; ancora una volta avrei voluto qualcuno che mi dicesse cosa fare. Ed è stato lì che per la prima volta ho parlato al mio Signore col cuore in mano e con le lacrime agli occhi: istintivamente ho capito che l'unica persona che poteva aiutarmi era Lui e così gli ho chiesto di mostrarmi la cosa giusta da fare. Credo non sia un caso che dopo pochissimo tempo sia venuto a mancare improvvisamente mio nonno: in quella circostanza mi sono trovata a vivere un grande dolore e la prima cosa che mi è venuta spontanea fare è stato di pregare. La sera precedente avevo saputo che era stato male e ho pregato, ma la cosa strana è che non chiedevo semplicemente che potesse rimettersi, io ho affidato completamente mio nonno a Dio e mi sono rimessa alla sua volontà, perché sapevo che Lui avrebbe fatto la cosa giusta. Il giorno dopo sarei dovuta andare a salutarlo in ospedale e invece ricevetti la notizia che era morto. Ho sofferto per questo e non volevo accettarlo, ma ancora una volta ho messo il mio dolore e la mia incapacità di capire nelle mani di Cristo e mi sono sentita protetta, aiuta-

ta... non ero sola! E anche i miei amici, quelle persone con cui da poco avevo deciso di condividere tutto e che non conoscevo ancora bene, non mi hanno lasciata sola, ma anzi mi sono stati molto vicini, a differenza di coloro che in un recente passato avevo considerato come dei miei amici. È stato un segno per me ed è stato in quel momento che ho avuto la certezza che mi sarei battezzata.

Alla luce di questa scelta, ho cominciato poi a rivisitare tutto quello che mi era successo fino a quel momento e ho capito che per la strada il Signore mi aveva lasciato molti segni, che però io non ero stata in grado di cogliere. Mi sono resa conto che io ero alla ricerca di grandi apparizioni, mentre Lui era sempre lì e io non lo vedevo; mi sono resa conto che nel momento in cui mi sono buttata e ho deciso di mettermi in gioco, poi tutto è apparso più chiaro, perché Lui ha avuto la possibilità di incontrarmi più facilmente.

Forse raccontata così potrà apparire come una bella favoletta e ci sono stati momenti in cui io stessa mi sono preoccupata di essere vittima di una forte autoconvinzione; fortunatamente non è assolutamente così e lo dimostra il fatto che, nonostante le fatiche che affronto ogni giorno per mantener fede all'incontro che ho fatto e al dono che ho ricevuto, non tornerei indietro per niente al mondo. È sicuramente un impegno perché la vita cristiana richiede un atteggiamento attento e uno sguardo innamorato innanzitutto verso Dio e di conseguenza verso gli altri e confesso che non è per niente facile, ma sono sempre più convinta che non sia nemmeno lontanamente un peso da trascinarsi dietro, né tanto meno un ostacolo alla libertà, ma che, anzi, sia la fonte della vera felicità.

Un anno e mezzo fa è cominciato il vero cammino in preparazione al battesimo (e agli altri sacramenti). In molti si sono dimostrati perplessi di fronte alla lunghezza di questo periodo e io stessa ho avuto momenti di impazienza, perché avrei voluto godere subito di questo dono. In realtà mi sono accorta che questo tempo è stato prezioso, perché mi ha consentito di prender sempre più coscienza della mia decisione, che da slancio iniziale si è trasformata in impegno e ferma volontà. Già, perché comunque il lavoro che ho fatto mi ha richiesto una dedizione ed una serietà tali da farmi comprendere che la fede non è solo sentimento, ma profonda conoscenza di Dio, della Sua parola, del Suo amore che si manifesta anche attraverso determinati gesti mai casuali, precisi modi di affrontare la vita, attraverso una lunga tradizione tramandata dalla Chiesa. Tutto ciò è indispensabile per amare completamente Dio. È proprio come nel rapporto con la persona amata: dopo il sentimento iniziale, che ti spinge verso

di lei, per motivi spesso esclusivamente epidermici, il rapporto comincia a crescere quando impari a conoscere il suo modo di pensare, il suo modo di affrontare le situazioni, quando impari a riconoscere i suoi gesti e ad amarli, quando diventa familiare tutto ciò che fa e non solo il suo bel sorriso e i suoi occhi profondi. Per me quest'anno e mezzo ha rappresentato proprio questa conoscenza consapevole del modo in cui Dio è presente fra noi.

Intanto si avvicinava il giorno che a lungo avevo atteso e che sembrava non arrivare mai, e più ci pensavo più mi agitavo, perché probabilmente ero erroneamente preoccupata di non essere all'altezza di questo momento. Quando però mi sono trovata a vivere gli ultimi giorni, mi sono accorta con grande stupore di aver addosso una serena tranquillità, che tanto avevo domandato. Ho capito che quel gesto era diventato ormai troppo naturale, al punto da ritenerlo veramente una logica conseguenza di tutto ciò che avevo vissuto fino a quel momento.

Tutti mi domandavano se fossi agitata e restavano delusi o increduli di fronte alla mia risposta. In realtà ho pensato che non poteva essere davvero altrimenti: è come se si dicesse ad un bambino che di lì a poco potrà riabbracciare la sua mamma. Di certo non verrebbe preso da agitazione! Da impazienza, da una forte emozione sicuramente, ma non da agitazione. E così è stato per me. Sapevo che stavo per essere accolta fra le braccia del Padre e che non lo avrei più lasciato e questo non poteva che generare in me gioia e serenità.

In quei giorni, in cui ho cercato di avvicinarmi il più possibile a Lui attraverso la preghiera, il Signore mi ha dato un ulteriore segno della sua immensa bontà, concedendomi il dono di commuovermi di fronte a Lui, nelle circostanze più diverse. In quei momenti mi sono sentita profondamente vicina a Lui.

La notte di Pasqua ho ricevuto i sacramenti ed è stato l'inizio della mia vita nuova e Cristo era proprio lì con me, soprattutto attraverso le persone che erano presenti e quelle che pregavano per me. È stato un momento veramente profondo, che ho potuto condividere con altri ragazzi catecumeni che, come me, avevano chiesto i sacramenti. Entravo a far parte della Chiesa a tutti gli effetti e diventavo figlia di Dio: mi sono sentita amata e coccolata, mi sono sentita speciale, perché Lui era lì per me, mi teneva per mano e avevo la sicurezza che avrebbe continuato a farlo per il resto della vita.

S. Teresa d'Avila e il protestantesimo spagnolo

Il titolo ¹, benché apparentemente trasparente, richiede alcune precisazioni metodologiche. Non si tratta di un confronto puntuale, né tanto meno polemico, tra le due *Riforme*, quella teresiana e quella protestante, né tra le due figure centrali, S. Teresa e Martin Lutero ². Il progetto è molto più modesto e realista. Si tratta di scoprire le «risonanze» della dottrina luterana nella vicenda – scritti e opera riformatrice – di S. Teresa di Gesù. La Santa nasce nel 1515, due anni prima della ribellione di Lutero. Il periodo della sua vita adulta si sviluppa quando in Spagna e in Europa si combatte la grande battaglia anti-luterana. Il concilio di Trento e il protestantesimo sono la cornice religiosa più spettacolare del momento, e la Santa li vive nella sua geografia interiore ed esteriore. Buona notaia del suo tempo, reagisce davanti alle due formulazioni della teologia cristiana. Teresa di Gesù è stata «canonizzata» e proclamata dottore dalla Chiesa cattolica; in un clima ecumenico si potrebbe però fare una rilettura dei suoi scritti alla luce del luteranesimo, di Trento e del Vaticano II. Questo rimane un semplice suggerimento e approccio; alla fine fornirò alcune piste di indagine.

Per conseguire i fini proposti, seguo due aree di ricerca. La prima avviene fuori dal mondo teresiano, però nell'ambiente che la circonda: *il protestantesimo spagnolo*. Cercherò di avvicinarmi alla *storia reale* del luteranesimo in Spagna servendomi delle ultime ricerche. La seconda è un'analisi dall'interno della vita e degli scritti teresiani. Credo che sarà metodologicamente arricchente distinguere

¹ L'articolo è stato pubblicato su «Revista de Espiritualidad» 40, n. 159-160 (1981) 277-309. Trad. dallo spagnolo di R. Gambalunga.

² Questo è ciò che pretese fare ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Santa Teresa y Martin Lutero. ¿Existencialismo optimista o existencialismo trágico?*, Avila 1950.

due tipi di indagine. Una sul *pensiero esplicito*, che risponde alla sua coscienza riflessa davanti al protestantesimo espressa polemicamente. In questo è figlia della «controriforma cattolica». Un'altra sul suo *pensiero implicito*, campo aperto ai suggerimenti, alle ipotesi e ai malintesi. Essendo Lutero e Teresa due «riformatori», benché per cammini divergenti, avendo avuto ambedue una forte esperienza religiosa di salvezza in Cristo, possiamo scoprire convergenze e divergenze. Giudico questa esplorazione necessaria per il fatto che è ancora un capitolo inedito del teresianesimo scientifico, con buone prospettive e, forse, pieno di sorprese.

I. Il protestantesimo spagnolo nel secolo XVI

Per favorire la conoscenza del teresianesimo, entriamo subito nella ricerca sistematica e critica delle correnti spirituali ortodosse ed eterodosse del secolo XVI. Dei movimenti «eterodossi», sono stati ben illustrati *l'erasmismo* e gli *illuminati*, sufficientemente il *protestantesimo*, meno i *cripto-giudei* e i *conversi*, anche se tutti sono suscettibili di nuove interpretazioni³. Il movimento protestante spagnolo del secolo XVI

³ Nell'impossibilità di fornire la *bibliografia* sul pensiero religioso del secolo XVI spagnolo, rimando alle numerose e buone monografie che esistono oggi. Cito quelle più specifiche sul tema del *protestantesimo*. A. REDONDO, *Luther et l'Espagne de 1520 à 1536*, in «Mélanges de la Casa Velázquez», 1 (1965) 109-165. ID., *Les premiers «illuminés» castillans et Luther*, in *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Vrin, Paris 1974. J. E. LONGHURST, *Luther in Spain (1520-1540)*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 103 (1959) 65-93. ID., *Luther and the Spanish Inquisition: The case of Diego de Uceda (1528-1529)*, The University of New Mexico Press, Albuquerque 1953. ID., *Luther's Ghost in Spain*, Coronado Press, Lawarce, Kansas 1969. J. C. NIETO, *El espectro de Lutero y las máscaras de Erasmo in España*, in *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires-Madrid 1979 (Apéndice II). M. ANDRÉS, *Adversarios de Lutero en 1521*, in «Revista española de Teología», 19 (1959) 175-185. ID., *En torno a la «Teología Crucis» en la espiritualidad española (1450-1559)*, in «Diálogo ecuménico», nn. 23-24 (1971) 359-390. ID., *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, F.U.E., Madrid 1975 (Conferencias, 37). ID., *Dos reformas frente a frente: la crisis protestante*, in *Las grandes crisis de la Iglesia y sus incidencia en el momento actual*, A.D.U.E., Madrid 1977. J. HAUBIN, *Three Spanish heretics and the Reformation. Antonio del Corro, Casiodor de la Reina, Cipriano de Valera, Droz*, Ginevra 1967. J. I. TELLECHEA, *Tiempos recios*, Sígueme, Salamanca 1977. A. MÁRQUEZ, *La reforma protestante en España (siglos XVI-XVII)*, in *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), trad. spagnola, XX, Edicep, Valencia 1976, pp. 553-565. Lo stesso lavoro in DHEE, *Reforma protestante*, III, pp. 2059-2063. *Bibliographie de la Réforme (1450-1649)*. III: *Italie, Espagne, Portugal*, Leyden 1961. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 voll., Edica, Madrid 1956 (BAC, 150-151), I, pp. 735-1086 ; II, pp. 3-168. A. DE CASTRO, *Historia de los protestantes españoles y su per-*

vive due momenti ben definiti. Il primo abbraccia gli anni dal 1519 al 1535, il secondo approssimativamente dal 1556 al 1562. Nelle due occasioni gli intenti di penetrazione sono stati soffocati in condanne e sangue. Per questo l'eresia non si radicò mai nel suolo iberico.

1. Gli inizi

Nella storiografia antica era un periodo molto confuso, come lamentava Menendez y Pelayo⁴. Oggi si sta facendo più luce, benché gli archivi celino ancora segreti e incognite.

In questo primo periodo lo storico riconosce una *confusione iniziale*, notizie vaghe che arrivano dalla Germania e che si confermano e chiarificano prontamente. Non dimentichiamo che il protestantesimo nasce e progredisce quando Carlo V eredita l'Impero germanico (1519). Trascorrono, poi, alcuni anni di *infiltrazione* di libri e dottrine e, insieme a questo, le *condanne ufficiali* e le *reazioni polemiche*.

a) *Confusione iniziale*. Nell'anno 1520 il movimento protestante è ancora percepito confusamente dalle istituzioni religiose e civili. Roma tarda a intervenire. È molto sintomatico che quello stesso anno don Juan Manuel, ambasciatore dell'imperatore Carlo V davanti alla corte di Leone X, gli scrivesse a La Coruña, per evidenti motivazioni politiche antipapali, che aiutasse un tale fra Martin «*che predica e pubblica grandi cose contro il suo potere pontificio; dicono che è un grande letterato e che preoccupa molto il Papa e lo sollecita più di quello che vorrebbe*»⁵.

Anche un testimone in vista alla corte dell'imperatore Carlo in Germania, Alfonso de Valdés, scrive al suo amico in Spagna, Pedro

secución por Felipe II, Cádiz 1851. E. MARTINEZ, Recuerdos de antaño. Los Mártires españoles de la Reforma del siglo XVI y la Inquisición, Madrid 1909 (tendenzioso e anticattolico). E. BOEHMER, Spanish Reformers of two centuries from 1520. Their lives and writings, 3 voll., Strasbur-London, 1874-1904. E. SCHAEFER, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16 Jahrhundert, nach den Original-Akten in Madrid und Simancas, 3 voll., Gütersloh 1902-1903. C. A. WILKENS, Geschichte des spanischen Protestantismus im 16 Jahrhundert, Gütersloh 19022. W. ARTUS, Los reformadores españoles del siglo XVI y las bases bíblicas de su polémica antiromanista, Buenos Aires-México, 1949. USOZ-WIFFEN, Reformadores antiguos españoles, 21 voll., Madrid-Londres, 1847-1933; l'indice delle opere pubblicate in questi volumi si trova in D. RICART, Usoz y Ríos, Luis, in DHEE, IV, p. 1682.

⁴ *Historia de los heterodoxos*, I, p. 1044.

⁵ Originale nella Real Academia de la Historia. Citato da MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de lo heterodoxos*, I, 1044. E da A. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, p. 112.

Mártir de Anglería, il 31 agosto del 1520 da Bruxelles, descrivendo la protesta di Lutero come una disputa tra frati agostiniani e domenicani sul tema delle indulgenze⁶. La seconda scena la tinge di uno sfondo politico-economico in quanto Lutero favorisce il duca Federico di Sassonia, scomunicato perché trattiene il denaro raccolto mediante la predicazione delle indulgenze, contro il cardinale Alberto di Magonza e del Papa. Le opere di Lutero, secondo Váldez, erano «molte e molto pesanti... contro il Pontefice e la Curia Romana, libri che si diffusero con facilità per tutta la Germania». Il loro successo si doveva all'inimicizia dei tedeschi contro i romani per i loro malcostumi⁷.

Nella penisola iberica le cose si complicano ancora di più a causa delle molteplici correnti spirituali che la attraversano (giudaizzanti, illuminati, «*recogidos*», erasmisti, ecc.), promosse dalle diverse etnie e religioni (cristiani, musulmani e giudei). L'Inquisizione ristabilisce l'ordine sociale-religioso, però non *chiarisce* il panorama intellettuale. Come individuare l'eretico reo di seguire il *puro protestantesimo* in questi primi tempi, quando pullulano altre sette e gruppuscoli religiosi che difendono idee simili a quelle proclamate dai riformatori in Germania? La Spagna ha vissuto la «riforma» decenni prima della ribellione di Lutero, e i gruppi marginali – giudei, musulmani, «converti» – approfittano di qualsiasi congiuntura per *contestare* il regime stabilito, sebbene sotto l'apparenza di religiosità, giacché la politica si appoggia sulla religione.

Non cessa di essere sintomatico che nei gruppi eterodossi – erasmisti, illuminati, protestanti – abbondi l'elemento «convertito». Per questo credo che, per comprendere la spiritualità del secolo XVI spagnolo, l'analisi di questo substrato ideologico sia del tutto imprescindibile. Solo dalla conoscenza di questo *humus* che sta all'origine e che dà nutrimento, si potrà fare il confronto con altri gruppi dissidenti posteriori, tra i quali i protestanti. L'esplorazione delle forze che intervengono nel movimento della riforma spagnola a partire dal 1480 – forze centripete e centrifughe – ci permetterebbe di giudicare la sua originalità e ci renderebbe più cauti per non associare ciò che è spagnolo a ciò che proviene dall'estero – il fenomeno degli illuminati al protestantesimo, per esempio – per una pura coincidenza ideologica su alcuni punti.

⁶ «Qui hai la prima scena di questa tragedia, che dobbiamo agli odi dei frati» (PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA, *Carta 689, Epistolario*, IV, (DOCOIN, XII), Madrid, 1957, pp. 66-67).

⁷ *Ib.*, p. 68.

I germi di tutta l'eterodossia spagnola sono probabilmente da cercare nei giudei-conversi, o meglio, nei cripto-giudei, «marrani» o «voltafaccia», come si diceva allora, i cui usi e credenze riappariranno sorprendentemente in altri gruppi marginali, dissidenti ed eterodossi, come illuminati, erasmisti e luterani: lettura della Bibbia in lingua volgare, disprezzo di riti e cerimonie, stima dell'orazione mentale e disprezzo di quella vocale, rifiuto di immagini e di ogni culto esteriore, fino alla famosa «conoscenza quadrata» di Dio, della quale tanto parlarono alcuni dei nostri mistici. Questa è una corrente attivissima nel sottosuolo religioso ispanico, la cui articolazione si fissò, in parte, in un libello anonimo, che circolò a Siviglia verso l'anno 1480 e che il giudeo-converso Hernando de Talavera, confessore della regina Isabella, nella sua *Católica impugnación*⁸ contestò.

Ad aumentare la confusione, collaborano – supposta l'azione dei gruppi marginali – i comportamenti ambigui dei falsi converti in un'epoca di repressione e intolleranza. Gli storici hanno trovato un nome per caratterizzare questi gruppi sociali: il *nicodemismo*⁹. Una variante di questo comportamento è l'occultare errori propri – illuminati, luterani – con la maschera di un altro movimento eterodosso meno perseguitato, per esempio, l'erasmismo¹⁰. Queste indagini stimolano la fantasia che giunge a suggerire un «cripto-riformismo» negli stessi mistici cattolici, molti dei quali sono giudei-conversi, i quali avrebbero utilizzato un codice cifrato o codice «mistico», conosciuto solo dagli iniziati e pieno di seconde intenzioni. Così, per esempio, la «notte» di San Giovanni della Croce sarebbe d'oscurantismo religioso (controriforma) e la «luce», la nuova visione del cristianesimo (luteranesimo). Lo stesso succederebbe con altri grandi scrittori: Baltasar Gracián, Cervantes, ecc.¹¹.

⁸ È stato pubblicato da F. MARTIN HERNANDEZ, J. Flors, Barcelona 1961 (*Espirituales españoles*, 6). Cf. M. ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, I, Edica, Madrid 1976 (BAC maior, 13), pp. 368. 416-423. Sulla vita religiosa e morale dei «converti» alla fine del secolo XV, cf. N. LOPEZ MARTINEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 131-186.

⁹ La letteratura sul tema è sempre più abbondante. C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Einaudi, Torino 1970. AA.VV., *Aspects du libertinisme au XVIIe siècle*, Vrin, Paris 1974. M. BATAILLON, *¿Juan de Valdés, nicodemita?*, in *Erasmus y el erasmismo*, Ed. Crítica, Barcelona 1978, pp. 268-285.

¹⁰ Cf. J. NIETO, *El espectro de Lutero y las máscaras de Erasmo en España*, in *Juan de Valdés*, pp. 543-563.

¹¹ A questa stravagante conclusione giunge C. A. MOREYRA, *Esoterismo religioso del siglo de oro español*, Córdoba (Argentina), 1965. In stile libero e ludico allude al tema F. SANCHEZ DRAGO, *Gárgoris y Habidis. Una istoria mágica de España*, IV, Peralta Ediciones, Pamplona 198015, p. 104.

Un capitolo a parte – che ricordo solo come rappresentante della confusione regnante nella Spagna del secolo XVI – è la relazione tra il luteranesimo e il fenomeno degli illuminati, problema ancora discusso. Certamente esistono formulazioni dottrinali identiche, come avremo occasione di provare più avanti; però questo non dimostra la filiazione protestante dei nostri illuminati, ancor più se pensiamo che i germogli iniziali di questa corrente sono anteriori alla diffusione del luteranesimo in Spagna. I primi anelli della catena della setta, Pedro Ruiz de Alcaraz, Isabel de la Cruz y Bedoya, sono accusati di essere «illuminati», *non luterani*. Posteriormente i censori vedranno che luterani e illuminati «sono molto vicini negli errori», come scriverà Cano nel 1559¹². In questa medesima data l'inquisitore generale Fernando de Valdés informava il Papa Paolo IV legando l'eresia illuminata alla luterana. «Considerando bene questi affari [protestanti di Siviglia e Valladolid] sembra che contengano il principio di sviluppi maggiori e che le eresie di cui il maestro Joan de Oria fu accusato e gli errori che ne vennero, che furono chiamati *illuminati o rilassati... provenivano dalla semente di queste eresie luterane*, solo che gli inquisitori che in quel tempo le conobbero non erano pratici di questi errori luterani»¹³.

Angela Selke anni fa lanciò l'ipotesi peregrina, che Márquez confutò, che gli illuminati condannati nell'*Editto* di Toledo nel 1525 sostenevano «essenzialmente le stesse credenze delle principali dottrine di Lutero», e che gli inquisitori, apparentemente ignoranti del protestantesimo – solo tre articoli fanno allusione esplicita all'eresia luterana – non vollero quasi menzionarlo per «dissolvere la grande eresia luterana frazionandola in una serie di piccole eresie meno terrificanti»¹⁴.

La sintonia riformistica e ideologica dei movimenti spagnoli eterodossi fa sì che nei processi inquisitori appaia l'accusa di «luterano», soprattutto a partire dal 1525; il che è un altro sintomo della *confusio-*

¹² *Censura sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*, in F. CABALLERO, *Conquenses ilustres, II: Vida del Ilmo. Sr. D. Fr. Melchor Cano*, Madrid 1971 (Apéndice 58), p. 546. Esiste un'edizione facsimile, Ed. Olcades, Tarancón (Cuenca), 1980. Generalmente non li confonde, perché attribuisce le dottrine erronee a «illuminati e luterani». Alcune volte dice anche: «illuminati luterani», p. 589.

¹³ J.L. G. NOVALIN, *El inquisidor general Fernando de Valdés*, II, Oviedo 1971, p. 218.

¹⁴ *Algunos aspectos de la religiosa en la España del siglo XVI* (tesi inedita), Un. del Wisconsin, 1953; citata da A. MARQUEZ, *Los alumbrados*, Taurus, Madrid 1982. Pagine luminose di critica a queste congetture e «caratterizzazione» degli illuminati (*ib.*, pp. 149-153).

ne che cerchiamo di illustrare. Così Diego de Uceda (1528), María Cavalla (1534), Francisco del Río (1545), Hernán Pérez (1548), ecc.¹⁵

Questa confusione non permette di parlare, come alcuni storici hanno fatto, del «fantasma» o «spettro» di Lutero in Spagna¹⁶. Lutero e il luteranesimo erano *una realtà* in Spagna, dove si conobbe molto presto la sua dottrina e il pericolo che implicava per la fede del popolo. A questo obbediscono le condanne e le reazioni della gerarchia, di censori e scrittori. L'accusa di «luterano» a ogni dissidente eterodosso non deve sorprendere, soprattutto nei primi tempi, non solo per la scarsa conoscenza degli inquisitori, ma anche perché era l'eresia più pericolosa, più universale, quella che per prima si doveva attaccare e, inoltre, qualsiasi teologo poteva scoprire coincidenze materiali tra essi. Ciò che non hanno fatto i censori e inquisitori del secolo XVI – e, forse, neppure potevano – fu approfondire le origini e le filiazioni delle diverse eresie. Questo è il compito proprio dello storico del secolo XX.

b) *Diffusione e condanne*. Un'informazione vera e contemporanea, benché ancora non confermata dai fatti, è che già nell'anno 1519 circolavano in Spagna opere luterane¹⁷. Lo storico della Riforma, Léonard, dopo aver preso per buona questa data, afferma che «un poco più tardi, alcune traduzioni della *Lettera ai Galati*, della *Libertà cristiana* e del *Servo arbitrio* giungevano fino a lì da Anversa»¹⁸.

Sulla *diffusione reale* non mancano testimoni. Adriano di Utrecht, reggente di Castiglia e ammiraglio del Regno, proibisce il 7 aprì-

¹⁵ J. I. TELLECHEA, *Tiempos recios*, p. 26. M. ORTEGA COSTA offre valutazioni interessanti sull'accusa di «luterani», in questi primi tempi, tra gli altri nei confronti di Vergara, Tovar, María Cavalla. Cf. *Proceso de la Inquisición contra María de Cavalla*, F.U.E., Madrid 1978, pp. 127 e 142, con la nota 3. Anche J. CARO BAROJA, *Las formas completa de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Akal, Madrid, 1978, pp. 209-221 (cap. IX : «Le tenebre della fede cattolica»). Sintetizza dati del *Catálogo de las causas contra la fe seguidas en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo*, Madrid, 1903, pp. 12-117; e *Registro de documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza*, I, Cuenca-Barcelona, 1965.

¹⁶ J. LONGHURST e J. C. NIETO, citati nella nota 2.

¹⁷ Dobbiamo la notizia a Fröben, editore delle opere di Lutero a Basilea, che scriveva a Lutero il 14 febbraio di questo anno comunicandogli che le sue opere latine le aveva spedite in Francia e Spagna. Cf. *Luthers Werke. Briefwechsel*, I, Weimar, 1930, pp. 332-333.

¹⁸ E. LEONARD, *Historia general del protestantismo*, trad. spagnola, I, Península, Madrid 1967. A. REDONDO non diede molto credito a Léonard perché non citava la fonte, e propose come data probabile la fine del 1520 o i primi mesi del 1521, l'invio delle opere per mezzo dei «narrani» di Anversa, dove li avevano tradotti, introducendoli come armi contro l'Inquisizione. Cf. *Luther et l'Espagne*, p. 110, nota 1, e 120.

le del 1521 la pubblicazione, vendita e possesso di libri luterani e, allo stesso tempo, ordina di raccogliarli perché sa che alcune persone «hanno tentato e tentano di portare in Spagna le ultime opere scritte da Martin Lutero dell'ordine di Sant'Agostino, le quali si dice che siano stampate per essere pubblicate e vendute in questi regni». Si tratta di opere «in latino e volgare»¹⁹.

Anche l'imperatore Carlo V scrive da Worms il 20 aprile dello stesso anno al Consiglio di Castiglia: «Perché siamo informati che il detto Lutero e alcuni suoi soci e complici con audacia diabolica hanno inviato o vogliono inviare i detti libri e opere a questi nostri regni...». Di conseguenza, ordina che «abbandonata ogni altra occupazione», dedichino i loro sforzi «affinché questo cessi», perché è faccenda «principale e maggiore per il fatto che tocca la nostra santa fede cattolica»²⁰. In un'altra lettera del 27 dello stesso mese e anno dà il suo assenso a quanto realizzato dal Consiglio e insiste perché continuino a lavorare sulla stessa questione. Inoltre, gli certifica: «Coinvolgerò la mia persona e condizione e tutto quello che conviene per rimediare a ciò»²¹.

La prima lettera dell'imperatore si era incrociata con una che Adriano di Utrecht e altri nobili e prelati gli avevano indirizzato il 12 aprile, nella quale gli confermavano gli stessi fatti. «Non contento quel seduttore [Lutero] di avere pervertito e ingannato in Germania, tenta con le sue maligne e diaboliche astuzie di pervertire e contaminare questi suoi regni e signorie di Spagna, e per questo, con incitazioni e aiuti di alcuni di questa parte che desiderano impedire o snervare il Santo Ufficio dell'Inquisizione, ha avuto modo di far tradurre e mettere in lingua castigliana le sue eresie e blasfemie e inviarle a seminare e pubblicare in questa nazione cattolica»²².

Che l'infiltrazione del luteranesimo fosse una realtà, lo dimostrano le confische delle opere eretiche alle frontiere franco-catalana e franco-navarra; nei porti della provincia di Valencia, già nel 1521, e

¹⁹ A. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, p. 121. Più lettere di altre personalità della Castiglia (*ib.*, pp. 122-126).

²⁰ J. I. TELLECHEA, *Carlos V y el luteranismo español. Dos cartas desde Worms (1521)*, in *Tiempos recios*, p. 21.

²¹ Testo in *ib.*, p. 22. Questo impegno coincide con il giuramento fatto a Worms dall'imperatore il 19 aprile del 1521. Cf. J. LORTZ, *Historia de la Reforma*, I, Taurus, Madrid, 1963, p. 306.

²² M. ANDRES, *Reforma española y reforma luterana*, p. 11; A. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, p. 122. È interessante l'anonima *Relación de lo que pasó el Emperador en bornes en 1521*. Cf. il riferimento in M. BATAILLON, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Mexico-Buenos Aires, 1962, p. 110, nota 19.

nella provincia di Granada, dal 1525; mentre tra il 1525 e il 1531 appaiono all'interno: Madrid, Alcalà, Toledo, Salamanca, ecc.²³.

Quanto alle condanne delle tesi luterane è importante constatare che la prima è quella di Adriano di Utrecht, futuro Papa Adriano VI, reggente di Spagna durante l'assenza di Carlo V. È datata *febbraio 1520* e figura all'inizio della *Censura* di Lovanio²⁴. Il 21 marzo del 1521 il Papa Leone X metteva in guardia i governatori della Castiglia per impedire che la dottrina luterana si diffondesse in Spagna. Nei mesi di aprile si succedono le condanne dell'imperatore, di Adriano di Utrecht e dei Grandi di Spagna²⁵. Lo stesso imperatore fece pressione ai membri riuniti nella dieta di Worms *nell'aprile del 1521*, alla quale assiste Lutero per esporre la sua dottrina ed essere giudicato, «affinché si desero durissimi editti contro Lutero e i luterani e che si bruciassero i libri di questo uomo pazzo». Di fatto, così si fece. Però Valdés, che trasmette questi dettagli come testimone al suo amico Pedro Mártir de Anglería, non ha speranza nel trionfo. «Vedo che gli editti dell'Imperatore non contano molto, dato che da quando sono venuti alla luce i libri di Lutero, si vendono impunemente senza sosta per vie e piazze»²⁶.

c) *Reazioni*. La reazione spagnola davanti al luteranesimo non si ridusse alla condanna ufficiale. Subito sorgono gli *avversari* dei suoi scritti. Pedro Mártir scrive da Valladolid il 17 settembre del 1520 e il 7 giugno del 1521 facendo allusione a una «moltitudine di scritti», «edizioni di teologi... contro tutte queste fandonie». «In esse – continua – si riducono in polvere i suoi argomenti»²⁷.

²³ Cf. A. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, 130-136. J. C. NIETO, *Juan de Valdés*, pp. 548-555. MENENDEZ Y PELAYO cita una lettera, di Martin de Salinas, datata Burgos 25 giugno 1524 nella quale dice al principe D. Fernando: «C'è tanta memoria di quel che riguarda Lutero, che non si parla di altro». *Historia de los heterodoxos*, I, 1045. Relazione di un carico di libri confiscati a Granada, *ib.*, pp. 1044-1045.

²⁴ Cf. in WA, VI, pp. 174-175; A. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, p. 111. Non dimentichiamo che la bolla *Exurge Domine* è del 15 giugno del 1520 e quella di scomunica, *Decet Romanum Pontificem*, del 3 Gennaio del 1521.

²⁵ Cf. A. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, 121-126. J. I. TELLECHEA, *Tiempos recios*, pp. 20-27.

²⁶ *Epistolario*, IV, lettera 722, Worms, 13-V-1521, p. 164.

²⁷ *Epistolario*, IV, lettera 689 e 722, pp. 70 e 165. REDONDO ha impugnato a ragione, come altri, la data della prima lettera, perché essa ne include una di Pedro de Valdés del 31 agosto del 1520 nella quale racconta a un suo amico avvenimenti posteriori a questa data, come la pubblicazione del libro di Lutero *La cattività di Babilonia*, e il rogo del *Diritto canonico*, avvenimenti rispettivamente di ottobre e dicembre del 1520. Cf. *Luther et l'Espagne*, 119, nota 4. La lettera di Valdés è stata ritoccata da Pedro Mártir?

Il primo libro antiluterano di un autore spagnolo è quello di Jacopo de Olesa, scrittore di Maiorca, che pubblica alla fine del 1520 gli *Errorres Martini Lutheri*, inviando l'opera a Papa Leone X nel febbraio del 1521²⁸. Benché non si sia trovato alcun esemplare di questa opera, il cardinale di Santa Cruz, don Bernardino Carvajal, dice che l'ha vista ed «è molto degna... e mostra profondità di dottrina»²⁹.

Il domenicano Cipriano Benet scrive a Roma e pubblica nel 1521 un opuscolo contro Lutero sul Santissimo Sacramento e il suo ministro, promettendo di scrivere un'opera estesa in sei libri della quale non si ha notizia. Inoltre, pronunciò una *Oratio contra dogmata Lutheri*, il giorno stesso nel quale furono bruciati i suoi scritti³⁰.

Insieme a questi avversari bisognerebbe collocare i filoluterani spagnoli nella penisola iberica, Italia e Paesi Bassi: Juan de Vergara, Juan de Valdés, Francisco de Enzinas, Jaime de Encinas, Juan Díaz, Francisco San Román, Pedro Núñez Vela, Miguel Servet, María Cavalla e altri processati da illuminati o luterani in questo primo periodo³¹.

2. Effervescenza luterana e repressione (1556-1562)

Anni fa Bataillon si domandava – e il suo interrogativo continua ad essere ancora valido – se fosse possibile parlare «di un protestantesimo spagnolo negli anni turbolenti che vanno dal 1536 al 1556». E risponde che «nel suo estremo rigore, la formula può essere applicata a certi emigrati che entrarono più o meno in contatto con i protestanti del Nord. Però, anche così – continua –, bisogna guardare le cose da vicino»³².

²⁸ M. ANDRES, *Adversarios españoles de Lutero en 1521*, in RET 19 (1959) 180-181. Altre opere di Olesa, in I. RODRIGUEZ, *Autores espirituales españoles (1500-1570)*, in *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas de España*, III, Salamanca 1971, pp. 537-538.

²⁹ M. ANDRES, *Adversarios españoles*, p. 181.

³⁰ *Ib.*, pp. 182-183. Il vescovo di Oviedo, Diego de Muros, è lodato dal Papa Leone X per i suoi decreti contro Lutero, azione della quale non si hanno altre notizie. *Ib.*, pp. 184-185. Altri autori sono Juan Ginés de Sepúlveda, che scrive in Italia nel 1526 su *De fato et libero arbitrio adversus Lutherum*; e alcune opere anonime. Tra loro bisogna collocare Diego López de Zúñiga, avversario di Lutero attraverso la critica di Erasmo. Cf. REDONDO, *Luther et l'Espagne*, p. 129. M. ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, II, Edica, Madrid 1977, pp. 313-315 (BAC maior, 14).

³¹ Informazioni in MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, I, libro IV, cap. 5-6, pp. 938-1043. M. BATAILLON, *Erasmo y España*.

³² *Erasmo y España*, p. 509.

Passata questa fase di incertezza, il protestantesimo spagnolo si consolida e si coagula, si chiariscono le posizioni luterane e antiluterane, cresce il numero di opere e di attività inquisitorie. Per quanto riguarda la vita di Teresa, è entrata in una fase problematica (1554-1562). Come donna del popolo, come religiosa di clausura non rigida, ascolta tutti i venti di dottrina. Sono anni «duri» per la spiritualità spagnola.

Se prima si poteva parlare di persone luterane, ora appaiono gruppi o comunità organizzate, benché operanti in clandestinità. Le più importanti sono quelle di Valladolid e Siviglia, con un ampio raggio d'azione che si estende dall'est fino a Logroño all'ovest fino a Toro e Zamora. Negli anni '50 si succedono le condanne di «luterani». A Siviglia, Juan Gil, o il Dr. Egido, come era conosciuto, è condannato al carcere nel 1552, e Costantino Ponce de la Fuente, incarcerato nel 1558, muore nel 1560. A Valladolid e Siviglia a partire dal 1557 sono scoperte dagli inquisitori comunità già organizzate, che culmineranno con gli *autodafé* degli anni 1559 e 1560³³.

Durante il decennio 1550-1560 l'inquisitore generale Fernando de Valdés esercita un'ampia e graduale attività censoria di Bibbie, libri di teologia e spiritualità, che culminerà con il famoso *Indice* del 1559. Impone la censura previa di libri, controlla la stampa e il possesso degli stessi sotto pena severissima³⁴.

Questo stesso anno 1559 Filippo II torna dalle Fiandre e incarica il suo confessore, Fr. Bernardo de Fresneda, di ordinare il rientro in Spagna in un arco di 4 mesi a quelli che studiavano a Lovanio, con l'obbligo di ripresentarsi all'Inquisizione in presenza di testimoni

³³ Sul Dr. Costantino, cf. J. R. GUERRERO, *Catecismos españoles del siglo XVI*, Istituto Superior de Pastoral, Madrid, 1969. *Bibliografía general*: M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, I, 1, IV, cap. 7, pp. 1044-1086; I, cap. 9, pp. 60-99. Documentazione in E. SCHAEFER, *Sevilla und Valladolid. Die evangelischen Gemeinden Spaniens in Reformationszeit*, in «Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte» 78 (1912) 1-137. L. P. GACHARD, *Retraite et mort de Charles-Quint au monastère de Yuste*, 2 voll., Bruxelles, 1846. J. L. G. NOVALIN, *El Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568)*, II: *Cartas y documentos*, Oviedo, 1971; soprattutto, documenti, pp. 141-171 e 180-266. K. WAGNER, *Los maestros Gil de Fuentes y Alonso Escobar y el círculo de «luteranos» de Sevilla*, in «Historia Sacra» 28 (1975) 239-247. J. I. TELLECHEA, *Felipe II y el Inquisidor general D. Fernando de Valdés. Documentos inéditos*, in «Salamancaensis» 16 (1969) 329-372. Anche alcuni temi in *Tiempos recios*; e opere generali citate nella nota 2.

³⁴ Capitolo ben illuminato da J. L. NOVALIN, *El inquisidor general*, I, pp. 245-286. anche M. BATAILLON, *Erasmus y España*, pp. 715-720. J. I. TELLECHEA, *La censura inquisitorial de Biblias en 1554*, in «Anthologica Annua» 10 (1962) 89-142. L'«Editto» di presentazione è una prova in più del traffico di libri eretici in Spagna, cfr. *ib.*, pp. 103-110.

perché si redigesse verbale. Così rimanevano sotto controllo coloro che erano rimasti esposti all'eresia. Sempre in quest'anno fu incarcerato come sospetto di eresia l'arcivescovo di Toledo, Fr. Bartolomeo Carranza. Con tutte queste operazioni il protestantesimo spagnolo, negli anni che precedono la fondazione del primo convento riformato teresiano (1562) e la conclusione del Concilio di Trento (1563), rimase ferito a morte.

Senza dubbio, i più illustri protestanti spagnoli sono i fuggitivi di Siviglia prima delle denunce del 1558, alcuni appartenenti al monastero gerolaminita di S. Isidoro³⁵. Juan Pérez de Pineta lavorò a Ginevra e poi in Francia; preparò la traduzione del *Nuovo Testamento*, utilizzando quella di Francisco da Enzinas, i *Salmi*, della quale dice Menéndez y Pelayo che «non ce n'è di meglio in prosa castigliana»³⁶. Casiodoro de la Reina, emigrato in Inghilterra, Paesi Bassi, Francia e Svizzera, traduttore di tutta la Scrittura; Reinaldo Gonzáles Montano, che pubblica la prima storia dell'Inquisizione spagnola, *Sanctae Inquisitionis Hispaniae artes aliquot detectae*, scritta bene, però piena di errori e menzogne e, ciononostante, molto diffusa in Europa. Antonio del Corro, che fissa la sua residenza a Londra; Cipriano de Valera, l'«eretico spagnolo» per antonomasia, come dicono gli *Indici* di epurazione, conosciuto traduttore della *Bibbia*, in realtà poco originale, essendo debitore di Casiodoro de la Reina, però la più diffusa tra i protestanti di lingua spagnola³⁷. Questi eretici saranno agenti attivi dell'introduzione della letteratura protestante in Spagna dalla fiera di Francoforte o dalla Svizzera, continuando il contrabbando di libri.

Che la politica repressiva si sia indurita è evidente, spinta dal nuovo sovrano Filippo II – Carlo V si ritira a Yuste nel 1556 e muore nel 1558 – convinto del fallimento di altre strade: il dialogo o la guerra. Bataillon trova in ciò un'«atrocità premeditata», un «nuovo metodo repressivo, fondato sul terrore dell'esempio»³⁸.

³⁵ Cf. la comunicazione del Consiglio dell'Inquisizione a Filippo II, in NOVALIN, *El inquisidor general*, II, p. 181.

³⁶ *Historia de los heterodoxos*, II, p. 106.

³⁷ Su questi personaggi e alcuni altri, MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, II, 1, IV, cap. 10, pp. 100-168.

³⁸ *Erasmus y España*, pp. 708-709. Sintesi riuscita quanto a dati cronologici e nomi del conflitto, in M. ANDRES, *La teología española en el siglo XVI*, II, pp. 311-329. Intenzioni sotterranee e astute nella mente dell'inquisitore Valdés per sopprimere le comunità di Siviglia, Valladolid e incarcerare Carranza, sono suggerite da NOVALIN, *El inquisidor general*, I, pp. 294-347.

Che effetto produssero questi atti nei cittadini spagnoli tra i quali si trova donna Teresa de Ahumada, ancora monaca all'Incarnazione? Lo possiamo supporre: indignazione in alcuni; giubilo in altri; dolore e dispiacere in tutti. E al di sopra di tutto, *la paura*. Paura di possedere libri, di leggerli, di stamparli, di essere denunciati come gente infedele, di essere complice di eretici. Spaventa oggi la severità delle pene per motivi apparentemente futili, la pubblicità dei castighi negli *autodafé*, le chiacchiere dei censori che criticavano le parole – il famoso «linguaggio» – e le intenzioni dei sospetti, l'opprimente monotonia degli interrogatori, della prosa curiale, delle sentenze e, allo stesso tempo, il crescente numero dei processi. Esempio estremo della paranoia nazionale, la caccia alle streghe più spettacolare, sintesi della storia religioso-politica della Spagna del secolo XVI, è il processo all'arcivescovo di Toledo fr. Bartolomeo Carranza, con i suoi 40000 fogli e 17 anni di durata. Come esempio della sistematica, meticolosa, rabbiosa critica del censore, io ricorderei la *Censura* di Melchior Cano ai *Commenti sul catechismo cristiano*, dello stesso Carranza. Espressioni, che oggi sembrano cristianissime, sono tacciate dal teologo-censore come «pericolose per il popolo», «eretiche», «luterane», «dottrine di illuminati», ecc.³⁹.

II. S. Teresa e il protestantesimo

In questa seconda parte mi propongo di ricostruire il pensiero di S. Teresa sul luteranesimo, la sua risposta come figlia della Chiesa, la sua vicinanza o distanza dottrinale.

1. Vie di conoscenza e incontro

In base a quanto detto in precedenza, il lettore può indovinare quale fosse la conoscenza del luteranesimo che avevano le diverse istituzioni cattoliche di Spagna. È evidente che tanto le autorità civili quanto quelle ecclesiastiche possedevano informazioni di prima mano, in quanto si trattava di affari pertinenti agli alti interessi della Chiesa e dello Stato. Anche gli Inquisitori, i censori e i teologi consiglieri erano privilegiati, avendo la licenza di leggere libri proibiti; gli

³⁹ Su Carranza, cf. la relazione di studi di J. I. TELLECHEA, riassunti in L. CRISTIANI, *Trento*, Edicep, Valencia 1976 (*Historia de la Iglesia*, di Fliche-Martin, 19), appendice dell'edizione spagnola, pp. 651-655: *Los estudios de José Ignacio Tellechea sobre Carranza*. La *Censura* di Melchior Cano, in F. CABALLERO, *Conquenses illustres*, pp. 536-615.

accompagnatori dell'imperatore Carlo nella dieta di Worms (aprile del 1551) conobbero l'eretico Lutero e le sue dottrine. Anche i soldati dislocati in Europa, i commercianti e gli studenti a Lovanio e in altri centri universitari ebbero maggiore accesso alle dottrine eretiche, perfino in mezzo alla confusione iniziale alla quale mi sono riferito, ma sempre in numero minoritario. I teologi di Trento entrarono in contatto con le dottrine eretiche tardivamente, solo a partire dal 1546.

Però cosa giungeva di tutto questo al popolo semplice e credente? In un primo momento le notizie dovevano essere necessariamente confuse. Solo nel secondo periodo il luteranesimo si trasforma in fenomeno religioso-sociale e si illumina con il bagliore dei roghi. Il popolo, a partire dal 1558, vive l'eresia nella propria carne, o quella di fratelli o di amici. Gli *autodafé* erano avvenimenti pubblici, spettacoli tragici e, allo stesso tempo, ludici; gli editti inquisitoriali di ricerca e cattura, che obbligavano in coscienza a denunciare i sospetti di eresia, sui quali inquisivano i confessori, i giudici degli eretici, ecc., fissati sulle porte delle chiese e letti durante la celebrazione della liturgia, erano mezzi più che sufficienti per entrare in contatto con il nucleo dell'eresia. Infine, il re a volte inviava delle circolari ai superiori religiosi informandoli sul movimento eretico e chiedendo aiuto spirituale⁴⁰.

Quali contatti ha avuto Santa Teresa con il luteranesimo e attraverso quali canali le giunge l'informazione? Ci dobbiamo muovere su un terreno di congetture.

Anna di Gesù testimonia nel processo ordinario di Salamanca che i protestanti di Valladolid vollero contattare la Santa e il suo gruppo di amiche nella casa di donna Guiomar de Ulloa. «Ci raccontava che ad Avila, al tempo delle eresie di Cazalla e dei suoi seguaci, questi eretici avevano voluto parlare a donna Guiomar de Ulloa e ad altre signore vedove o religiose e insistevano per incontrare la stessa Madre, prima di venire a sapere che trattava con tanti [confessori], tanto che si vedeva chiaramente che lo Spirito Santo le insegnava quello che le conveniva dire»⁴¹.

Sempre sul terreno delle congetture, si può pensare che i soldati di Avila dell'esercito dell'imperatore, tornando dalla Germania e dai Paesi Bassi, raccontassero alla Santa i danni dell'eresia, dato che mol-

⁴⁰ Un esempio di memoriale è quello che Filippo II invia nel 1561, nel quale allude a un altro anteriore, al provinciale dei domenicani di Castiglia. Cf. in EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *El ideal de Santa Teresa en la fundación de San José*, in «Carmelus» 10 (1963) 217-218.

⁴¹ SILVERIO DE SANTA TERESA, *Procesos*, I, Burgos, 1934 (BMC 18), pp. 471-72.

ti appartenevano a famiglie di alto lignaggio con le quali ella tenne molti rapporti ad Avila e Toledo. Il palazzo di donna Luisa de la Cerda era una buona cassa di risonanza di ciò che accadeva in Europa⁴².

E poi, il costante contatto con teologi, dotti e spirituali. Alcuni di loro hanno assistito a Trento ai dibattiti, altri hanno assimilato la dottrina del concilio e le comunicano le sue conclusioni teologiche e disciplinari, come nel caso di non imporre la povertà assoluta nei conventi (vivere senza rendita)⁴³, o sfumano le sue espressioni come censori dei suoi scritti nei quali la Santa si esprime liberamente come carismatica⁴⁴.

2. Pensiero esplicito

Cosa conosce Santa Teresa del luteranesimo spagnolo ed europeo e come interpreta la sua dottrina? Le pagine seguenti sono destinate a rispondere a questa domanda.

a) «*Questa sventurata setta*». All'inizio del *Cammino di perfezione* ella vincola il modo peculiare di vivere del convento riformato di San Giuseppe alla «crescita» della setta luterana. Per quanto riguarda il contesto della storia, il suo proposito di vivere senza rendita lo fa nel palazzo di donna Luisa de la Cerda, a Toledo. Lì riceve la visita di Maria di Gesù, «beata illuminata», che le racconta il suo desiderio di fondare un monastero in povertà assoluta. Questo succede nei primi mesi del 1562, momento nel quale consulta spirituali e persone istruite e viene a sapere dei «mali di Francia e il danno che avevano fatto questi luterani e quanto stava crescendo questa sventurata setta»⁴⁵.

Ciò che conosceva in questi momenti sullo sviluppo protestante in Francia non lo potremo mai sapere con precisione. Noi oggi sia-

⁴² Cf. IDEM, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, II, Burgos, 1935, p. 252. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *El ideal de Santa Teresa*, p. 218.

⁴³ Nella fondazione di Malaga si consigliò col P. Bañez. F 9,3. Le citazioni di Santa Teresa seguono l'edizione di EFRÉN-STEGGINK, Madrid, 1962 (BAC 212). Le sigle usate - generalmente nel testo - sono: V=*Vita*; CV=*Cammino*, 2a redazione (Valladolid); CE=*Cammino*, 1a redazione (El Escorial); M=*Dimore*; F=*Fondazioni*; MC=*Meditazioni sul Cantico*; R=*Relazioni*.

⁴⁴ Pochi dei suoi amici sono stati nell'aula conciliare. Mariano Azaro, teologo secolare di Filippo II, poi carmelitano scalzo; Pedro Fernández, OP, ecc. Cf. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Santa Teresa de Jesús frente a la protesta y frente a Trento*, in «*Revista de Espiritualidad*» 5 (1946) 192.

⁴⁵ Cf. CV 1,2. Ambientazione in EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS-O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 2a ed., Edica, Madrid 1977 (BAC 283), pp. 206-210.

mo meglio informati. Il decennio 1550-1560 fu decisivo per l'avanzamento protestante in Europa, specialmente in Francia. Verso il 1555 lo storico immagina un disincanto nelle file cattoliche perché, dopo tutti i tentativi per salvare l'unità religiosa in Europa, dal dialogo alla guerra, si giunge con la *pace di Augusta* al riconoscimento ufficiale di due religioni: quella protestante e quella cattolica.

In Francia, con l'appoggio di Calvino che tira i fili da lontano, si organizzano le Chiese «riformate» sullo stile di Ginevra nelle principali città: Parigi, Meaux, Poitiers, Tours, Orleans, Rouen, Tolosa, Chartres, Lione, ecc. Si calcola che passavano 2500 chiese e una percentuale di un 15 per 100 della popolazione totale, benché le cifre non siano sicure. Masarelli, il celebre segretario del concilio di Trento, affermava nel giugno del 1560 che «una gran parte del regno di Francia è infettata dal disonore luterano»⁴⁶. Di fronte all'aggressività calvinista, il re Enrico II stabilisce l'Inquisizione in Francia nell'aprile del 1557 e in luglio pubblica un editto a Compiègne proibendo di andare a Ginevra, pena la morte. Però l'avanzamento non viene arrestato e il calvinismo acquista adepti tra i nobili e le classi sociali alte, celebrando, durante il mese di maggio del 1559, benché nella clandestinità, il suo primo sinodo nazionale. Alla sua morte, nel giugno del 1559, Enrico II lascia come erede del regno Francesco II, giovane di 15 anni, infermo, e una Chiesa calvinista organizzata come potente partito politico sostenuto dai Borboni e Châtillon contro il quale si oppone il partito dei Guisa. Questi trionfano al comando dei papisti e con l'appoggio del re reprimono con mano dura gli eretici.

Nel dicembre del 1560 il giovane re muore e, siccome suo fratello Carlo IX aveva solo dieci anni, governa la regina madre Caterina de Medici. La sua politica religiosa irenica e ambigua finisce per favorire gli ugonotti. Nel luglio del 1561 permette ai riformati l'esercizio della loro religione in privato; tra luglio e ottobre promuove a Poissy una serie di colloqui tra le due religioni, e i calvinisti esigono che si conceda loro di celebrare il culto pubblicamente. È un momento tipico nell'ebollizione eretica, nel quale si registrano già saccheggi e profanazioni di chiese cattoliche.

All'alba del 1562 i membri di tutti i parlamenti di Francia, riuniti in assemblea plenaria, pubblicano un *editto di tolleranza* delle due religioni (*Saint Germain, 17 gennaio*). Attraverso di esso si ordina ai calvinisti la restituzione delle chiese e dei beni cattolici occupati con la violenza; dai ministri calvinisti si esige il giuramento di osservare

⁴⁶ *Concilium Tridentinum*, II, 346.

l'editto, di non parlare contro il desiderio dei parroci, né costruire templi propri. Però, in contropartita, possono celebrare assemblee e concistori, culto pubblico fuori delle città e privato in esse.

Benché l'editto fosse vantaggioso per i calvinisti, in paragone al periodo anteriore e nonostante che i ministri consigliassero di attenersi a esso, *nei primi mesi del 1562 in alcune province si svilupparono azioni violente contro le chiese cattoliche*: saccheggi, latrocini, distruzioni di immagini e di chiese, mattanze di sacerdoti e fedeli cattolici. Questo succedeva principalmente in Provenza (6 marzo e 25 aprile), Orleans (2 aprile), Nimes, Montpellier e Lione (30 aprile). Lo stesso fecero i cattolici, quando furono la maggioranza, contro i calvinisti. Era la guerra civile⁴⁷.

b) *Gli «scopi» della riforma teresiana*. L'appoggio che Santa Teresa offre alla controriforma cattolica⁴⁸ deve essere inteso in senso positivo: appoggio, *difesa della Chiesa cattolica* con la santità della vita *più che lotta contro il luteranesimo*. Potenziare i valori cattolici più che combattere gli errori protestanti.

Se l'attuale redazione della *Vita*, scritta nel 1565, situa le esperienze mistiche nella loro cronologia reale, e non riflette i sentimenti della Santa al momento in cui scrive il racconto, già nell'anno 1560 si era aperto l'«affare» luterano. La visione dell'inferno, avuta nell'agosto di quell'anno, considerata da lei come «una delle maggiori grazie» del Signore (V 32,5), la porta a sentire la condanna degli eretici. «Da qui anche iniziò la grandissima pena che mi danno le molte anime che si dannano (in particolare di questi luterani), perché in forza del battesimo erano già membri della Chiesa...» (V 32,6). Di conseguenza, per rimediare al male, propone di vivere la sua chiamata vocazionale «osservando la mia Regola – scrive – con la massima perfezione possibile» (V 32,9).

Quasi con le stesse parole ripete il proponimento nel *Cammino*, dopo che era venuta a conoscenza dei «mali di Francia». «Mi sem-

⁴⁷ Informazione dettagliata e riferimento a fonti storiche: L. CRISTIANI, *Historia de la Iglesia* (FLICHE-MARTINS), XIX: Trento, Edicep, Valencia 1976, pp. 446-477. E. LEONARD, *Historia general del protestantismo. II: La consolidación*, Trad. spagnola, Barcelona, 1967, pp. 88-105. D. DE PABLO MAROTO, *Camino de perfección*, in *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, EDE, Madrid 1978, pp. 282-284.

⁴⁸ Cf. R. G. VILLOSLADA, *Santa Teresa de Jesús y la contrarreforma católica*, in «Carmelus» 10 (1963) pp. 231-262. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *El Ideal de Santa Teresa en la fundación de San José*, *ib.*, pp. 206-230. D. DE PABLO MAROTO, *Introducción a la lectura*, pp. 282-284.

brava che avrei potuto perdere mille vite per la salvezza di un'anima delle molte che vedevo perdersi... e così decisi di fare quel poco che io posso e sta a me, che è seguire i consigli evangelici con tutta la perfezione possibile» (CE 1,2).

Vale la pena richiamare l'attenzione sulla coincidenza di *Vita e Cammino*. La visione dell'inferno e le notizie sulla crescita del luteranesimo producono in lei il medesimo effetto e suggeriscono identici propositi: salvare la Chiesa con la santificazione della propria vita. Però «salvare» la Chiesa si deve intendere in un senso ampio: si tratta della Chiesa cristiana; quella cattolica, rafforzandola; quella luterana, dimostrandole il suo errore. I «mali della Francia» sono una «notizia» in più, non originale né in senso assoluto nuova, sul luteranesimo. È la goccia che colma il vaso e *potenzia* i suoi propositi di fedeltà e di servizio alla Chiesa vivendo con radicalità la *regola carmelitana* e i *consigli evangelici*.

La strategia combattiva della Santa non può essere più originale e si inserisce in una profonda fede in Dio e nell'efficacia della preghiera. Non si fida delle forze degli uomini – neppure delle armi – per difendere l'opera che è di Dio: la Chiesa. «*Forze umane non bastano a bloccare il fuoco di questi eretici (con le quali si è preteso fare fronte, come se potessero con la forza delle armi rimediare a tanto male, che va tanto avanti)...*»⁴⁹; si rifugia nella forza morale e spirituale della Chiesa: «ci dobbiamo avvalere del braccio ecclesiastico, non di quello secolare» (CV 3,2); l'efficacia dei gruppi scelti la salverà, gli uni lottando con la penna (dotti, teologi), gli altri con la parola (predicatori), e ambedue sostenuti dalla preghiera amorosa delle monache di San Giuseppe e di altri Carmeli che vengono a essere la retroguardia orante. Questi gruppi saranno il lievito nella massa che opera la trasformazione interiore⁵⁰.

Lo storico Ludwig von Pastor a ragione ha potuto scrivere: «*La riforma dei carmelitani spagnoli, fatta da Santa Teresa di Gesù, fu più importante per irrobustire la Chiesa nei regni di Filippo II che l'Inquisizione spagnola, della quale si abusò non poche volte per fini politici*»⁵¹.

Sugli «scopi» della riforma teresiana parlano i testimoni nei *Processi di beatificazione e canonizzazione* con significativa insistenza

⁴⁹ CV 31,1. il censore ha cancellato la parentesi.

⁵⁰ Cf. tutto il proposito in CV 3,1-2. 5.

⁵¹ *Historia de los papas desde fines de la edad media*, XIX, ed. española, Barcelona 1935, 53. L'autore allude al potenziamento dello spiritualismo, dell'interiorità della riforma teresiana in un momento di attivismo. Per questo influisce nello sviluppo dei nuovi Ordini religiosi ponendo equilibrio tra l'azione e la contemplazione. *Ib.*, pp. 141-142.

tra il 1592 e il 1610, alludendo a conversazioni avute con la Santa. Nei suoi detti l'orizzonte geografico si estende dalla Francia alle Fiandre, dalla Germania all'Inghilterra. Molti sono i testimoni che «hanno sentito dire», o «hanno sentito la Santa Madre», o sanno che è «pubblico e risaputo», o che «è di dominio pubblico», o che lo hanno letto nei suoi libri, soprattutto nel *Cammino*, benché ripetano anche idee delle *Fondazioni*⁵².

c) *Radiografia dei «luterani»*. Iniziamo da ciò che è più esteriore per penetrare poi nell'essenza dei loro errori.

c-a) *Nome e significato storico*. Per Santa Teresa non ci sono che «luterani»⁵³, che sono «eretici»⁵⁴. Non allude ad altri eresiarchi né eresie del medesimo secolo XVI, ma semmai a «grandi illusioni in donne e tranelli che aveva loro teso il demonio»⁵⁵.

Ma come vede la Santa gli eretici del suo tempo? Per lei sono «traditori», una «setta sventurata» (CV 1,2), un «fuoco» a causa del quale «il mondo sta bruciando» (CV 3,1; 1,5), un «grande male» (CV 3,1); sono «sventurati» e ipocriti, perché «vogliono accecarsi e convincersi che è buono quello che seguono e pertanto lo credono senza crederlo, perché dentro di sé hanno chi dice loro che è male» (V 7,4). È strano un giudizio di valore tanto negativo, quando nella sua *Autobiografia* loda la condotta altrui, non la sua. Ciò indica quanto soffre la ribellione contro la Chiesa, e anche la sua radicale sincerità, la sua incapacità di mentire.

Secondo la Santa, l'anima è come uno specchio e l'eresia rompe in mille pezzi la sua integrità, «il che è molto peggio che se fosse oscurata» (V 40,5). Con l'eresia «il demonio sta conquistando anime», dice a don Teutonio di Braganza⁵⁶.

⁵² Per esempio, Anna della Trinità (*Procesos*, I, Burgos, 1934 (BMC 18), p. 43); suo cognato, Juan de Ovalle, pp. 126-127; Anna di San Bartolomeo, p. 168; sua nipote Teresita, prima carmelitana scalza americana, professa di San Giuseppe, p. 256; Diego de Yepes, suo biografo, p. 280; Maria della Nascita, pp. 306-307; Maria di San Giuseppe, p. 319; Elena della Croce, pp. 335-336; Luisa di Gesù, p. 347; Maria di San Giuseppe, p. 489; Ines della Croce, p. 535; Isabella di San Domenico (*Procesos*, II (BMC 19), pp. 85 e 469-470); e molti altri. Degna di nota è la testimonianza di Giuliano di Avila, cappellano in molte fondazioni, cf. *Vida de Santa Teresa de Jesús*, ed. Vicente de la Fuente, Madrid, 1881, parte II, cap. 8, pp. 227-234.

⁵³ Cf. CV 1,2; 35,3; V 32,6; R 3 (Avila, 1563), 8; R 63; 7M, epilogo, 24; F 3,10; 18,5.

⁵⁴ CV 3,1; 3,8; 33,3; 34,11; V 7,4; 21,1; 40,5; 40,14; 5M 2,10.

⁵⁵ V 23,2. Sicuramente non si riferiva ai luterani, bensì agli «illuminati», molto conosciuti in Spagna. Nel 1546 l'Inquisizione aveva processato la celebre badessa delle clarisse di Cordova, Maddalena della Croce.

⁵⁶ Lettera da Segovia, metà di giugno del 1574, 5.

Alcuni degli appunti che ci offre hanno un grande valore storico. Per esempio, il seguente: «come altri di questi tempi *si uniscono in segreto contro sua Maestà e ordiscono malvagità ed eresie, cerchiamo di unirvi qualche volta per disingannarci reciprocamente* e dirci in cosa potremmo emendarci e accontentare maggiormente Dio» (V 16,7).

Questo dato, apparentemente innocente, può essere sommarmente rivelatore, in quanto riflette il *carattere socio-politico delle sette eretiche*. Ogni setta è una *piccola chiesa* e ha un carattere sovversivo in relazione con la grande Chiesa e i suoi interessi politici. È un gruppo marginale che vuole uscire dall'oppressione. Ed è probabile, come ho già insinuato nelle pagine precedenti, che tutti i gruppi marginali del secolo XVI cerchino di capitalizzare il malcontento religioso verso confini più sociali e politici. Queste riunioni, alle quali allude la Santa, potrebbero essere movimenti religiosi che lottano contro Dio e la sua Chiesa (Sua Maestà) e, allo stesso tempo, contro la *maestà* del re Don Filippo e la potente Inquisizione che egli tiene nella sua mano. Non dimentichiamoci che nei primi processi degli illuminati si allude già alle «conventicole». Luoghi di riunione per la preghiera? Covi di sovversione e terrorismo? Come afferma Márquez, «de questioni apparentemente bizantine su temi di orazione mentale o ermeneutica biblica, toccavano punti cardinali della Chiesa e, conseguentemente, dell'Impero»⁵⁷.

Probabilmente si riferisce all'eresia luterana e alla repressione dell'Inquisizione la testimonianza di una giovane, che dopo fu carmelitana scalza a Valladolid con il nome di Beatrice dell'Incarnazione: «Accadde che in questo luogo di Valladolid portavano alcuni a bruciare per grandi delitti». La giovane chiese per essi la conversione prima di morire e commenta la Santa: «Essi morirono bene, per cui pare che Dio ascoltò le sue preghiere» (F 12,3). È probabile che alluda agli *autodafé* del 1558-1562.

Un altro racconto teresiano, letto in profondità, ci porterebbe alla conclusione della presenza del pericolo luterano all'interno della Castiglia. La Santa fonda il convento di Medina nel 1567 con mezzi tanto precari da lasciare il Santissimo nel portico di una casa che, dalla notte alla mattina, ha improvvisato come chiesa. «Quando vidi Sua Maestà – scrive – messo sulla strada, *in un tempo tanto periculo-*

⁵⁷ *Los alumbrados*, Taurus, Madrid 19802, 137. In questa edizione pubblica i «sommari» dei processi di Alcaraz, Isabella della Croce e Bedoya, e nei tre appaiono allusioni alle «conventicole». Cf. *Apéndice III*, Alcaraz, art. 22; Isabella, art. 16; Bedoya, art. 10.

so come è quello odierno a causa di questi luterani...» (F 3,10). La paura della Santa indica che nella città e in tutta la Castiglia gli eretici continuavano a esistere, nonostante la repressione e le purghe del 1558-1562.

c-b) *Errori luterani*. Gli errori che più lamenta sono quelli che attaccano i suoi due grandi amori: Cristo e la Chiesa, e di conseguenza, tutto ciò che si riferisce al culto: chiese, sacramenti, sacerdoti, cerimonie, immagini, la Vergine e i santi, le reliquie, ecc. Non giudica il luteranesimo come riforma più teologica che morale. In questo ambito si susseguono i suoi grandi lamenti, frasi dolenti, sanguinanti, a volte perfino sfuocate e ingiuste con la versione originale del protestantesimo. «Sembra che lo vogliano far tornare in croce... e che non abbia dove poggiare il capo» (CV 1,2). «Vogliono tornare a condannare Cristo, come dicono, raccogliendo contro di lui mille testimonianze, vogliono denigrare la sua Chiesa»⁵⁸. La Santa identifica la Chiesa storica con la persona storica di Cristo, non pensando in questo momento alla Chiesa come corpo morale o mistico di Cristo, bensì come una sua opera con la quale si identifica pienamente. Per questo ogni attacco contro la Chiesa visibile è una attacco a Cristo.

Questa versione stereotipata e falsificata del luteranesimo, mera riduzione a cliché, poté essere un montaggio propagandistico di somma efficacia. Di fronte al popolo ignorante, si riduceva la cristologia a una ecclesiologia e questa a una sociologia religiosa. Davanti al popolo i luterani apparivano come i nuovi Giuda traditori, aguzzini di Cristo, e per ciò stesso, degni di disprezzo e di morte. Inoltre – qui si utilizzavano le fonti storiche autentiche –, perseguitavano la Chiesa uccidendo sacerdoti, bruciando chiese, immagini, ecc., con cui il proposito raggiungeva i suoi fini.

La dottrina cristologica «luterana» era molto differente. Quello che Lutero e gli altri riformatori pretesero fu far risaltare la funzione salvifica di Cristo, della sua croce, della Sacra Scrittura, che ci trasmette questo messaggio della fede con la quale lo assimiliamo. Nel fondo, l'esperienza teresiana di essere salvata unicamente ed esclusivamente da Cristo, in un confronto permanente con le fonti della rivelazione, non solo non contraddice, bensì l'avvicina all'esperienza religiosa propria di Lutero. Con ciò non voglio in nessuna maniera dire che il teresiane-

⁵⁸ CV 1,5. Sintomatico che nella copia di Toledo, rivista dalla Santa per la pubblicazione, il testo sia stato modificato: «Perché raccolgono mille testimonianze contro la sua Chiesa con le eresie». Così la critica è più a fuoco. Rivelatore questo «come dicono». È sicuro che sia preso da fogli di propaganda, da editti, che poi il popolo commenta.

simo è condizionato dal luteranesimo. Penso che, nella sua totalità, sono cammini assolutamente divergenti. Al momento, voglio solo affermare un certo parallelismo esperienziale sotto l'aspetto cristologico.

Molti testi di Lutero e del luteranesimo cadono dentro la cristologia dinamica della mistica Teresa. Il suo cristocentrismo, Cristo come cammino, la teologia della croce, Cristo unico salvatore, ecc., possono essere punti di convergenza per futuri studi. Il luteranesimo non può certo «condannare» Cristo quando Lutero ha proclamato: «Nel mio cuore regna solo un articolo: la fede in Cristo; da qui deriva tutta la mia riflessione teologica»⁵⁹. O anche: «Il Padre è troppo in alto e per questo pensò: voglio costruire un cammino per il quale si possa giungere fino a me. Questo cammino è Cristo; credete in lui, dipendete da lui, e così potrete incontrami nel tempo opportuno»⁶⁰.

La sua critica al luteranesimo è veritiera, almeno nelle sue valutazioni sociologiche, quando racconta abusi calvinisti contro l'Eucaristia. Neppure qui i fatti storici sono rappresentativi di tutta la teologia sacramentaria degli eretici, bensì di alcuni fanatici contro il culto cattolico. Teresa è un testimone lontano, però pieno di pena, dolore e sentimento religioso. «*Quante [ingiurie] si fanno oggi a questo Santissimo Sacramento!... Quante irriverenze da parte di questi eretici!*» (CV 33,3). «Sembra che si voglia tornare a cacciarlo dal mondo, si toglie dai templi, si perdono tanti sacerdoti, vengono profanate tante chiese...»⁶¹. Per questo gioiva tanto quando inaugurava una nuova chiesa dove poteva installare un sacrario per compensare quelli distrutti dai luterani⁶².

Considera «sventurati» gli eretici perché non hanno la consolazione di un Cristo reale e vicino. Toccava la fibra più delicata delle sue convinzioni. Giunse a credere che tutti i «luterani» rifiutavano la presenza reale? Sembra di sì, quando consigliando alle sue monache di non guardare dopo la comunione una immagine di Cristo, bensì la «stessa persona», scrive: «Sventurati *questi eretici* che hanno perso per

⁵⁹ *Commento alla lettera ai Galati*, WA 40/1, p. 82.

⁶⁰ *Charlas de sobremesa*, n. 42. In *Lutero, Obras*, ed. T. Egido, Sígueme, Salamanca 1977, p. 340. Sulla cristologia luterana, cf. *ib.*, 45-47. Per un approfondimento del tema: M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur*, Paris 1973.

⁶¹ CE 62,3. In CV 35,3, varia un po' lo stile: «Distrutte le chiese... tolti i sacramenti». Chiede al Padre che suo Figlio non sia «tanto maltrattato» (*ib.*). «Gli tolgono le sue dimore distruggendo le chiese»: CV 3,8.

⁶² I testimoni dei *Processi* alludono al fatto e lo conferma nelle sue *Fondazioni*: «Per me è una grandissima consolazione vedere una chiesa in più dove c'è il Santissimo Sacramento»: F 3,0; anche F 18,5; 29,27.

loro colpa questa consolazione insieme ad altre!» (CV 34,12). È giunto anche alle sue orecchie che gli eretici hanno distrutto le «immagini» della Vergine e dei santi. Come mediatori davanti a Dio, erano superflui. Bastava Cristo. Però – secondo la Santa – hanno commesso un errore: «Quello che il demonio fa nei luterani è di togliere loro tutti i mezzi per stimolarsi di più, e così si perdono. I miei cristiani, figlia, devono fare, oggi più che mai, il contrario di quello che fanno quelli» (R 63).

Dopo l'analisi dei suoi errori, vengono i buoni propositi. Ha pena di loro perché sono «condannati»⁶³. Sarebbe disposta a dare «mille vite» per una sola anima di quelle che si perdono nell'eresia (CV 1,2); a lottare per convincerli del loro errore, anche se fosse «contro tutti i luterani» (R 3,8); perderebbe tutti i regni se in cambio potesse «illuminare in qualcosa gli eretici» (V 21,1). Crede che la presenza delle eresie nella Chiesa sia l'unico «dolore da soffrire» (R 1,26); e che gli eretici sono caduti nell'errore perché non pregavano. «Non vedete i migliaia che sono caduti nell'eresia e in grandi mali per non aver pregato, bensì essersi distratti» (CV 21,8). Si riferisce agli «illuminati»? Per questo, al termine della sua opera maestra sull'orazione, suo testamento spirituale, ricorda ai lettori che chiedano a Dio «la crescita della sua Chiesa e luce per i luterani» (7M, epilogo, 24).

c-c) *L'Inquisizione*. Solo brevi appunti, per il fatto che è un tema marginale rispetto al nostro intento e che esiste già un lavoro realizzato con competenza da E. Llamas.

Per la prima volta parla dell'argomento a motivo della fondazione del convento di San Giuseppe. Dal 1555 la sua persona aveva dato molto da parlare con tanti fenomeni straordinari. Quando negli anni 1560-62 si trasforma in fondatrice, le acque, non ancora quiete, si rimettono in agitazione. Tante visioni e rivelazioni non saranno inganni del demonio? Così pensavano perfino i suoi stessi amici. Dovette essere verso il 1561 che qualcuno sussurrò all'orecchio il nome dell'Inquisizione. «Venivano da me con molta paura a dirmi che i tempi erano duri e che poteva accadere che mi accusassero di qualcosa e mi conducessero dagli inquisitori. Ciò mi parve divertente e mi fece ridere perché, a questo riguardo, non ho mai avuto paura perché sapevo bene che, nelle cose della fede, sarei stata pronta ad affrontare mille morti piuttosto di far credere a qualcuno che io andavo contro la più piccola cerimonia della Chiesa o contro qualunque verità della Sacra Scrittura; dissi che di ciò non temessero, perché sarebbe stato

⁶³ «Quale grande pena mi danno le molte anime che si dannano, in special modo di questi luterani...»: CV 32,6. Funzione cor-redentrica della sua Riforma: cf. V 13,10; 2M 2,10.

molto pericoloso per la mia anima se in essa vi fosse qualcosa che potesse fornire motivo che io temessi l'Inquisizione» (V 33,5).

Le «cerimonie» e le «Scritture» erano due dei temi conflittuali nel secolo XVI perché erano stati trattati dagli eretici, non solo luterani, ma anche dagli altri movimenti eterodossi spagnoli. La difesa delle *cerimonie* non ha valore liturgico, bensì ecclesiale e teologico: è «cosa della fede» e della madre Chiesa.

Ciononostante, la Santa si vide coinvolta in vita, e i suoi scritti anche dopo la sua morte, in processi inquisitori. Il tribunale di Cordova si interessò al caso di Teresa di Gesù per aver scritto un libro pieno di rivelazioni nel quale diceva che ci sarebbero stati molti martiri. Il suo nome venne tirato in ballo nel processo contro il dottor Carleval, discepolo di Giovanni di Avila, giudeo converso, rettore dell'Università di Baeza e confessore delle carmelitane scalze di Malagón. Il testo non è giunto fino a noi, però fu probabilmente accusata di essere una «illuminata». Fu un episodio senza rilevanza nella sua vita⁶⁴. Anche il libro della sua vita fu esaminato dai tribunali dell'Inquisizione di Valladolid e Madrid tra il 1574 e il 1575⁶⁵.

Molto più clamoroso fu il modo di agire dell'Inquisizione di Siviglia nella nuova fondazione teresiana tra il 1575 e il 1579, a causa dell'accusa alle monache di essere *rilassate, immorali e illuminate* rivolta loro da parte di Maria del Corro, «beata» ammessa come novizia. Siamo bene informati sulle accuse: venivano legate le mani e i piedi alle monache, che si confessavano le une le altre e facevano orazione al modo degli illuminati. Principali responsabili di questo modo di vita erano la madre Teresa e Isabella di San Girolamo. Non conosciamo tutti i dati del giudizio, si suppone che la sentenza sulla madre Teresa sia stata assolutoria. In un secondo periodo, a partire dal 1576, intervengono altri personaggi: il confessore Garciálvarez e due monache che sperimentano fenomeni straordinari nell'orazione, le quali inventano accuse di bassa lega contro il P. Graziano, la priora, Maria di San Giuseppe e, di riflesso, contro la stessa madre Teresa⁶⁶.

⁶⁴ Resoconto dettagliato in E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, CSIC, Madrid, 1972, pp. 27-43. A. HUERGA, *Historia de los alumbrados: II. Los alumbrados de la alta Andalucía (1575-1590)*, F.U.E., Madrid 1978, pp. 159-166, e in molti altri luoghi.

⁶⁵ Cf. in E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, pp. 44-52.

⁶⁶ E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, pp. 53-193, con la documentazione in appendice, 195-219. MARÍA DE SAN JOSÉ (SALAZAR), *Libro de recreaciones*, Recr. 9, in *Escritos espirituales*, ed. Simeone della S. Famiglia, Roma 1972, pp. 205-218; *Ramillete de mirra*, *ib.*, pp. 295-298. GIROLAMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Peregrinación de Anastasio*, Barcelona 1966 (*Espirituales españoles*, Textos, 18), pp. 198-199. EFRÉN-O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 2.a ed., pp. 680-685.

Violento, benché limitato, fu l'attacco *contro i libri stampati* della madre fondatrice. In vita alcuni la presero per illusa, e forse sospettarono perfino della sua buona intenzione sperando che alla fine della sua vita si scoprissero le sue bugie e inganni. Però non fu così. La morte sigillò definitivamente la sua fama che aumentava di giorno in giorno intorno al suo sepolcro di Alba de Tormes. Ciononostante, censori meticolosi criticarono alcuni punti dottrinali dei suoi scritti appena pubblicati da fra Luigi de León nel 1588, non la santità della sua persona. Voglio dare prova di questo fatto perché i suoi giudici non l'accusano solo di essere illuminata, ma anche *luterana*. Così consta in alcuni *memoriali* diretti all'Inquisizione di Madrid dai domenicani Alonso de la Fuente, Juan de Lorenzana e Juan de Orellana, tra il 1589 e il 1593. Alonso de la Fuente pensò che esaltando le forme passive dell'orazione, nelle quali le potenze «non operano», difendeva la totale *passività* dell'uomo, alla maniera dei luterani. Lorenzana criticava la certezza della salvezza che la Santa sembrava difendere, come anche la passività; Orellana vedeva pericoli nelle rivelazioni private perché a volte includevano errori ed eresie e giudicava eretico fidarsi delle ispirazioni di Dio nell'orazione contro l'opinione dei giudici ufficiali⁶⁷.

3. *Pensiero implicito, inclusivo o esclusivo*

Entriamo in un terreno instabile e quasi deserto, esposto alle congetture e alla fantasia. Nell'opera teresiana non esistono *risonanze luterane* in senso stretto ed esplicito se non per contrasto e rifiuto cosciente; c'è però sì qualche parallelismo per la profonda sintonia religiosa con il riformatore tedesco nell'esperienza del mistero di Dio e della salvezza per mezzo di Cristo. Questo pensiero *implicito* che include od esclude dottrine luterane è un ampio campo aperto alle ricerche, che dovranno essere svolte senza pregiudizi apologetici e settari. Per mancanza di spazio mi riferirò ad alcune chiavi ermeneutiche e a brevi allusioni a punti dottrinali conflittuali sui quali potrebbe continuare l'esplorazione.

a) *Accesso alla metodologia*. Considero importante per questa indagine situarci di fronte a punti di riferimento contemporanei alla

⁶⁷ E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, pp. 279-392, con documentazione, pp. 395-488, specialmente 409, 411, 449, 455-56, 471 e 475.

santa scrittrice. Da una parte il concilio di Trento, che fissa e approfondisce la dottrina cattolica contraddetta dai protestanti, e la letteratura antieretica ufficiale o di scrittori cattolici, insieme ai processi, editti e censure inquisitoriali, nelle quali si riepilogano non solo la dottrina, ma anche la prassi dei luterani e degli altri eretici. Dall'altra parte, gli scritti dei riformatori uniti ai commentatori e seguaci spagnoli, insieme agli altri eterodossi dell'epoca, per la loro «vicinanza» ai luterani.

Semplificando molto i presupposti per mancanza di spazio, offro al lettore due sintesi contemporanee della dottrina luterana fatte da teologi cattolici.

La prima ha carattere ufficiale. È l'*Edicto* inquisitorio contro gli illuminati di Toledo, del 23 settembre 1525, data chiave in quanto il protestantesimo stava facendo presa in Spagna. A nessuno deve sembrare strana l'esplorazione di un documento contro gli illuminati in uno studio sul protestantesimo, dopo quanto detto anteriormente sulla vicinanza delle due ideologie.

Nell'*Edicto* soltanto tre dei quarantotto articoli fanno allusione all'eresia luterana:

Art. 8: «La confessione non è di diritto divino».

Art. 26: «Riprovare la dottrina dei santi» e «dire che i sacri canoni non sono da osservare».

Art. 28: «Non c'è necessità di bolle». È «luterano» in quanto afferma che «le indulgenze concesse dai pontefici non valgono»⁶⁸.

È strano che i compilatori non abbiano trovato un numero maggiore di articoli «luterani», quando qualunque lettore un po' informato scopre coincidenze evidenti con il protestantesimo. L'inquisitore Valdés, come abbiamo detto, lo attribuiva a ignoranza, perché «gli inquisitori non erano pratici di questi errori luterani»⁶⁹. Se non si accetta questa soluzione, qualunque altra è molto più enigmatica⁷⁰. Ecco qui alcuni esempi:

- «Dopo la consacrazione rimane la sostanza del pane» (art. 4).
- L'«abbandono» dell'uomo nell'amore di Dio fa sì che «non possa peccare mortalmente né venialmente» (art. 9).
- Soppressione di immagini e processioni come una specie di idolatria (art. 15-17 e 24).
- «Non è bene che gli uomini diventino frati» (art. 30).

⁶⁸ *Edicto*, in A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, 2a ed., pp. 229-238.

⁶⁹ J. L. NOVALIN, *El Inquisidor general*, II, 219.

⁷⁰ Cf. A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, pp. 147-153. Vedere la nota 13 di questo studio.

- Impeccabilità e sicurezza di essere in grazia (art. 32).
- Le «opere» non servono per la «salvezza». Non sono *meritorie* (art. 34).
- «Svalutavano molto le opere come modo di occuparsi in un migliore esercizio» (art. 33).
- «Fare penitenza e osservare i comandamenti, disse che non stava in quello la somma perfezione» (art. 43).
- Illuminazione interiore per conoscere la Scrittura (art. 45).

Il documento più luminoso che condensa il pensiero protestante ormai assimilato dai teologi spagnoli è però la *Censura* di Melchior Cano all'opera di Carranza, *Comentarios sobre el catechismo cristiano*. Il libro venne pubblicato a Bruxelles nel 1558 e la *Censura* è del 1559. Il suo valore sta nell'essere stata redatta da uno dei grandi teologi del tempo e nel giudicare un'opera, sintesi della dottrina cattolica, scritta da un altro eminente teologo, conoscitore anch'esso dei protestanti, presente al concilio di Trento nei suoi due primi periodi e pastore della Chiesa spagnola. Tanto Cano quanto Carranza sono uomini del loro tempo; questo, aperto alle nuove correnti; quello, rinchiuso in un cristianesimo combattivo e tradizionale, con un odio viscerale per l'eresia.

Prescindendo dalla qualificazione di «illuminato e luterano», dottrine strettamente *luterane* – secondo il censore – sono le seguenti:

- 1) Permettere la lettura della Scrittura in lingua volgare a «donne e idioti», al popolo, insomma⁷¹.
- 2) Leggere la Scrittura sotto l'illuminazione dello Spirito Santo (556, 557, 569). Questo porta con sé il disprezzo dei «maestri» e «teologi» e, pertanto, della Chiesa docente, e questo spiegherebbe la lotta tra intellettuali e mistici (541-542, 546, 585).
- 3) Scoprire i difetti del clero o dei cristiani (542, 579); porre come modello la Chiesa antica, come fa Lutero (543).
- 4) Fidarsi unicamente di Dio (548). Eccessiva «fiducia» (595). Togliere il timore di Dio davanti alle colpe commesse (555-556).
- 5) Dio copre i peccati (563-564).
- 6) Negano i meriti dell'*opera umana*. Essa ha valore in Cristo (559-561). Cristo soddisfa per noi con i suoi meriti (538).
- 7) La santità non procede dalle «opere» (575: opinione di Calvino). Le opere procedono dalla fede viva (549-550, 553, 583).
- 8) Non bisogna riverire le immagini (572) e si devono sopprimere le cerimonie (572). Non si deve digiunare (600-601).

⁷¹ F. CABALLERO, *Conquenses illustres*, II, pp. 536, 539-540. Citerò dentro il testo tra parentesi le pagine di questo documento.

- 9) Hanno la certezza della grazia (549, 570, 582); della salvezza (555), del perdono dei peccati (586-587). Il cristiano è impeccabile (589).
- 10) Lo stato religioso è invenzione umana; non sta in esso la perfezione (584).
- 11) L'orazione vocale non è necessaria. Contro essa sono Lutero, Erasmo, gli illuminati (597, 592-93, 601).
- 12) Elezione dei vescovi da parte dei sacerdoti. Cano dice che è affare dei principi (!) (591).

Questa critica, più che altro, dimostra quello che pensava Cano sui protestanti e sulle dottrine eretiche. Che fossero contenute nell'opera di Carranza, è già altra questione che non giudichiamo qui.

b) *Avvicinamento ai testi teresiani*. Melchiade Andrés tentò un confronto delle due «riforme», quella luterana e quella dei mistici, giungendo a conclusioni apparentemente sorprendenti. Tra le cose «comuni» ad entrambe trovò le seguenti: si ispirano a libri comuni, hanno un linguaggio comune, si appellano alla propria esperienza personale, questa esperienza ha come oggetto Dio, hanno coscienza dell'azione di Dio nella loro anima, sebbene è vero, percepito in modi diversi da Lutero e dai mistici spagnoli, ecc.⁷².

Tentiamo una approssimazione al «caso» teresiano, tenendo conto delle dottrine «luterane» sintetizzate nei due documenti precedenti.

b-a) *La Chiesa istituzionale*. Il suo amore alla Chiesa la situa agli antipodi del luteranesimo. Accetta l'istituzione tale come è, senza approvare i suoi peccati, bensì criticandoli, mettendo in risalto la sua santità. La riforma del Carmelo, che inizia a San Giuseppe di Avila, serve ad aiutare la Chiesa. Si proclama «figlia della Chiesa», obbediente nella sua occupazione di riformatrice, in tutti i suoi scritti, come consta dai suoi prologhi ed epiloghi. La sua ansia missionaria – disattesa da Lutero – nasce da questo stesso desiderio di estendere la Chiesa e salvare anime. Il suo amore alle cerimonie esteriori, ai riti, costruire nuove chiese e sacrari, la sua devozione, a volte infantile, ai santi, alla Vergine, l'amore appassionato ai sacerdoti, l'uso abbondantissimo delle «immagini» come pedagogia nell'orazione mentale, e dei sacramenti, la stessa vita religiosa come consacrazione, l'abito religioso, i voti, l'apprezzamento delle tradizioni, le reliquie, i pellegrinaggi; attraverso tutto il mondo religioso medievale che rivive in lei ed è disprezzato dai riformatori, non sta esprimendo meri valori

⁷² *Refoma española y reforma luterana*, pp. 17-35.

devozionali o liturgici, bensì cristologici ed ecclesiali. In tutto ciò si scopre la sua mente tradizionale, per nulla innovatrice.

b-b) *Le «opere» del cristiano.* L'impostazione della Santa forse non è identico a quello dei teologi cattolici contro Lutero e i suoi seguaci. Non appare in lei il rigido schema teologico fede-opere. Santa Teresa descrive i due cammini di santità: uno normale e ordinario e un altro *soprannaturale*. Il primo è – chiamiamolo così – ascetico; il secondo mistico. Lasciando da parte il cosiddetto «problema mistico» e seguendo l'impostazione della Santa, è evidente che le «opere» non «meritano» la vita mistica in senso stretto. Allora che senso ha questo costante appello di Teresa di Gesù alle «opere»? Nel suo aspetto più superficiale ed egoista, si può intendere che le opere possono servire come disposizione remota, non preparazione («necessaria»), perché Dio conceda le grazie mistiche. Scendendo all'area morale e ascetica, non esprime il desiderio di salvarsi o conseguire la giustificazione mediante le opere, perché l'esperienza di Teresa era stata un'altra. Però, sotto un altro aspetto, le opere sono *necessarie* in tutti gli stadi della vita spirituale, perfino negli ultimi gradi della vita mistica, dove sembra che Dio faccia tutto e l'uomo dovrebbe rimanere *passivo*, perché sono la risposta dell'uomo al dono divino e prova della sua presenza nell'anima. Nella sua globalità, la spiritualità teresiana è ancorata fortemente alle basi umane della collaborazione e dell'esercizio delle virtù promosse dalla «determinata determinazione». Questo è ciò che le dà realismo ed efficacia. L'«abbandono» degli illuminati, e forse dei luterani, non ha nulla a che fare con l'impostazione teresiana. Se lei parla di «quiete» durante l'orazione, non si può capitalizzare per non esercitarsi nelle virtù, bensì per «non operare» con le potenze dell'anima perché turberebbero la pace che Dio sta regalando.

b-c) *Dotti e spirituali. L'illuminazione di Dio.* Volgiamoci alla *funzione mediatrice della Chiesa*. Il teologo è il maestro della fede, l'intermediario tra la Chiesa docente e il popolo credente e discente. Disprezzare il «dotto» significa disprezzare la Chiesa. È evidente che nel secolo XVI esisteva una certa tensione tra «spirituali» e «intellettuali», benché non convenga neppure esagerarla. Alcuni critici accusarono la Santa di pretendere di insegnare ai dotti, di fidarsi più dell'esperienza degli spirituali che della scienza dei teologi⁷³. Tuttavia, la sua vita e la sua opera dimostrano il contrario, come riconobbe il P.

⁷³ La critica di Juan Lorenzana, in E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, pp. 448-449; quella di Juan Orellana, *ib.*, pp. 470-475.

Báñez nella sua dichiarazione per il processo di beatificazione⁷⁴. È chiaro che alcune volte ascoltava il teologo e altre lo spirituale, però al fondo si sente più sicura con l'opinione del dotto benché in questioni strettamente spirituali. Essi l'aiutavano a confrontare le sue esperienze mistiche con la «verità» delle Sacre Scritture. A volte anche reagisce contro di essi e li critica, per esempio, quando si tratta di stabilire la natura dell'orazione vocale o difendere l'eccellenza di quella mentale; o la donna orante, o le grazie mistiche come una possibilità dell'azione di Dio nell'anima; e, soprattutto, quando difende l'uso dell'Umanità di Cristo in tutti i gradi dell'orazione⁷⁵.

b-d) *Lettura della Sacra Scrittura*. Benché appassionata lettrice della Parola di Dio e infastidita per la proibizione esistente a suo tempo di leggere la Scrittura da parte di «donne e idioti», ossia da parte del popolo ignorante, mai si arrogherebbe diritti né prerogative speciali per credersi illuminata direttamente da Dio, come facevano i luterani del suo tempo. Sempre torna alla sua amata madre Chiesa come mediatrice, che le offre interpreti ufficiali nei dotti, benché li critichi pure per avere troppo «cervello» nell'interpretarla⁷⁶. Teresa di Gesù può presentarsi come modello di equilibrio tra carisma e istituzione⁷⁷.

b-e) *Giustificazione trasformatrice*. *Certezza dello stato di grazia*. Certamente la problematica della *giustificazione umana* mediante la fede o le opere non si trova in Santa Teresa, come ho insinuato prima. Quello che però in effetti la sua esperienza religiosa dimostra è che la «giustificazione» mediante la grazia è qualcosa di più che l'imputazione esterna al peccatore dei meriti di Cristo. Teresa si sente trasformata «internamente», rinnovata nel più profondo dell'essere, identificata con Dio come la goccia di acqua nell'oceano immenso, come la fiamma della candela che si fonde con un'altra più potente, come la spugna imbevuta di acqua, come un baco che si trasforma in farfalla, ecc. Sono simboli, sempre inadeguati, usati da lei stessa. In questo era più dalla parte dei teologi di Trento che di Lutero.

⁷⁴ *Processo*, I (BMC 18), p. 7.

⁷⁵ Esempio di libertà davanti al teologo e allo spirituale è la sua attitudine per vivere la povertà assoluta in alternativa ad avere rendite fisse. Quando inaugura San Giuseppe (1562) segue il consiglio di San Pietro di Alcantara (uno spirituale) di vivere senza rendita, contro l'opinione di Pietro Ibáñez (un teologo); però la casa di Malagón (1568) la fonda con la rendita perché il P. Báñez (un teologo) le disse che era nella *mens* del concilio di Trento. Cf. V 35,4-6; F 9,2-3.

⁷⁶ Esempio a questo riguardo, benché non sia l'unico luogo, MC cap. 1 e MC 6,6-8.

⁷⁷ Juan de Lorenzana critica nella Santa la sua libertà di interpretare la Sacra Scrittura come illuminata da Dio. Cf. in E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, p. 452.

In merito al problema della *certezza di essere o no in grazia*, si muove tra le nebbie. Da una parte, la sua esperienza la porta ad affermarla; però, dall'altra parte, il contatto con i teologi le suggerisce il dubbio. Qualche volta i censori dovettero sfumare alcune espressioni ardite della Santa⁷⁸, e Fra Luigi de León fece ben attenzione a interpretarle benignamente perché passassero senza scandalo né condanna⁷⁹.

b-f) *Dignità dell'orazione vocale*. Se Teresa di Gesù è maestra di orazione mentale, non lo è meno di quella vocale, l'umile preghiera del popolo cristiano, l'orazione ufficiale della Chiesa. *Contro luterani*, erasmisti e illuminati difende *la dignità dell'orazione vocale*, sempre che si faccia con il cuore. Da una parte attacca i moralisti e i dotti per essere troppo rilassati, accontentandosi che il popolo «compia» l'obbligo religioso; però, dall'altra parte, è contro i riformatori che la sopprimono o disprezzano. La glossa al *Padre nostro* ha il valore di prova documentaria nel contesto polemico del suo tempo. La migliore orazione del cristiano è quella che Cristo ci insegnò, ed è una *orazione vocale*⁸⁰. Avrebbe potuto proseguire glossando l'*Ave Maria*, i salmi, ecc.

Conclusione

Il breve percorso attraverso la storia del protestantesimo spagnolo aiuterà, senza dubbio, a una rilettura dei testi teresiani e a valutare l'opera riformatrice di Teresa di Gesù. Il saggio esplorativo sugli scritti non è più di un semplice suggerimento sulle possibilità che il tema offre. Quanto detto serve quasi solo come esempio probatorio, perché non rappresenta uno sviluppo pieno. Credo che valga la pena che le ricerche continuino.

(Traduzione di R. Gambalunga)

⁷⁸ Cf. in E. LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, pp. 449, 462, 464, la critica di Orellana.

⁷⁹ *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca, 1588, pp. 21-24: Lettera prologo «Alla madre priora Anna di Gesù e alle religiose carmelitane scalze del monastero di Madrid».

⁸⁰ Converrebbe leggere i cap. 24-42 di CV.

AI NOSTRI AFFEZIONATI LETTORI

Quaderni Carmelitani è una rivista interna della Provincia Veneta OCD. Viene però inviata anche ad altri amici che la desiderino. Il prezzo è di € 17,00. Per il c.c.p. vedere qui sotto.

Redazione di «Quaderni Carmelitani»: Giuseppe Furioni (*direttore*),
Romano Gambalunga, Rodolfo Girardello, Alberto Vela
V.lo Carmelitani Scalzi 13, 37122 VERONA - Tel. 0458003738

Amministrazione di «Quaderni Carmelitani»: Gianni Evangelisti,
V.lo Carmelitani 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

presso: Rotooffset Paganella - Trento

SOMMARIO

Editoriale	»	3
1. Contro Vigilanzio (<i>S. Girolamo</i>)	»	7
2. Le reliquie in S. Teresa di Gesù Bambino (<i>Giuseppe Furioni</i>)	»	25
3. S. Teresa di Gesù Bambino nella Provincia Veneta dei Carmelitani Scalzi (<i>Damiano La Manna</i>)	»	47
4. S. Teresa di Lisieux, un'«esistenza teologale» (<i>Ezio Bolis</i>)	»	65
5. Teresa e Nietzsche: ateismo e fede cristiana (<i>Noëlle Hausman</i>)	»	87
6. La notte dell'assenza di Dio: preludio a una vera presenza? (<i>Romano Gambalunga</i>)	»	101
7. La preghiera di un profeta (<i>Alberto Vela</i>)	»	121
8. Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce (<i>Marco Paolinelli</i>)	»	137
9. Come preparare un adulto al Battesimo? (<i>Gabriele Cavelli</i>)	»	161
10. S. Teresa d'Avila e il protestantesimo spagnolo (<i>Daniel de Pablo Maroto</i>)	»	173