

Quaderni Carmelitani

Simboli familiari nel Carmelo

Aldino Cazzago
Piero Rizza (edd.)

EDIZIONI OCD

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-7229-560-1

© Edizioni OCD - Anno 2012
Via Gaspare Spontini, 17 - 00198 ROMA
Tel. 06.79.89.08.1 - Fax 06.79.89.08.40
info@ocd.it - www.edizioniocd.it

Introduzione

Aldino Cazzago ocd

L'uomo simbolico

Tre sono le ragioni che stanno all'origine del volume che diamo alle stampe.

La prima prende spunto da una semplice osservazione sulla realtà che ci circonda e di cui facciamo quotidianamente esperienza. Che cosa sarebbe il mondo senza la capacità simbolica che l'uomo porta innata? Sarebbe una realtà in-significante, cioè senza significato, perché priva di quella profondità che solo questa capacità ha saputo produrre in millenni di storia. Sarebbe un deserto perché pittura, scultura, musica, poesia, architettura non avrebbero fatto parte di quel primo «patrimonio dell'umanità» che è, ancor prima delle secolari opere artistiche sparse nei cinque continenti, la stessa capacità simbolica dell'uomo. Il mondo sarebbe un deserto, perché il frutto della stessa attività lavorativa dell'uomo, da quella di milioni di anni addietro fino all'attuale, è strettamente legata alla sua abilità creativa e, alla fine, simbolica.

A questa stessa attività è poi collegata la possibilità di incontrare e conoscere la realtà, secondo una modalità che dia il giusto peso al mondo degli affetti e dei sentimenti, tanto in chi guarda e giudica quanto in chi è guardato e giudicato. Volendo descrivere la personalità e il carattere di un uomo, pagine di astratti concetti sono meno espressive di una frase come «sei un uomo dal cuore grande» o «sei un uomo dal cuore di pietra». I giudizi che evocano simboli affettivamente coinvolgenti attuano processi conoscitivi della realtà e dell'altro che una concezione scienziata del mondo ritiene irrilevanti.¹

¹ Cfr. P. BARCELLONA, *Il sapere affettivo*, Edizioni Diabasis, Bari 2011.

La componente affettiva del simbolo fa valere tutto il suo peso anche per il linguaggio tipico del rapporto religioso. Se in sede filosofica è necessario dire che Dio è l'«essere perfetto», sul piano esistenziale è più persuasivo e coinvolgente dire che Dio è «amore», che si comunica nella forma della paternità come fa la Sacra Scrittura. Il simbolo è così «la cifra del mistero di Dio».²

Senza questa dimensione affettiva e simbolica, infine, il mondo sarebbe un deserto perché un uomo privo dell'attività simbolica non sarebbe stato in grado di elaborare un alfabeto con il quale leggere quella connaturale esperienza della realtà che va sotto il nome di «sacro». Le strutture attraverso le quali questa esperienza prende forma come il rito, il linguaggio, lo spazio, il tempo, sono infatti il frutto di una antropologia religiosa³ che affonda le radici nel terreno della struttura simbolica dell'uomo. Ha detto Yves Coppens, uno dei massimi paleoantropologi viventi: «[L'uomo e il simbolo] sono nati contemporaneamente. Non si può pensare che il simbolo sia arrivato dopo l'uomo; e d'altra parte l'uomo è fin da subito un essere simbolico».⁴ Anche le spiegazioni mitologiche delle grandi verità sul mondo e sull'uomo sono debitorie di questa stessa capacità simbolica. La storia dell'uomo coincide così con la storia dei simboli cui egli ha via via dato forma. «Noi – ha scritto Paul Ricoeur – siamo (e diventiamo) quello che raccontiamo di noi stessi».⁵

Occorre pur dirlo: il pensiero razionalistico degli ultimi secoli ha operato un vero e proprio assalto alla realtà del simbolo e alla capacità dell'uomo di costruire una cultura autenticamente simbolica. Nel 1921 il filosofo e teologo russo Pavel Florenskij sintetizzava così questa «dissoluzione del simbolo»: «La dissoluzione del simbolo può verificarsi, in primo luogo, con il razionalismo, e in secondo luogo con il naturalismo: se dal simbolo si elimina l'involucro sensibile, si dissolve anche il suo contenuto spirituale, per-

² G. CUCCI, *Il sapore della vita. La dimensione corporea dell'esperienza spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 2009, p. 102.

³ «Il "sacro" è un elemento della struttura della coscienza, non uno stadio evolutivo della sua storia» (M. ELIADE, *Religione*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1982, vol. VI, pp. 121-133; qui alla p. 121).

⁴ E. BERETTA, *Il primo uomo? È nato «religiosus»*. Intervista a Yves Coppens, in «Avvenire» (15 novembre 2011).

⁵ Citato in C. CICCONETTI, *Simboli carmelitani*, Centro Stampa Carmelitano, Roma 2006, p. 41.

tanto il simbolo stesso non risulterà visibile; al contrario, si può condensare l'involucro in un ordine sensibile al punto che lo spirituale diverrà invisibile e l'involucro impenetrabile allo spirito».⁶

Di questo si può trovare un'esemplificazione nell'urbanistica recente e, più precisamente, nel modo con cui dalla metà del secolo scorso in poi sono state costruite le periferie di molte città: degli autentici «non luoghi», pensati per sopravvivere anziché per vivere e per intessere relazioni,⁷ spazi privi dell'«involucro sensibile» mediante il quale comunicare e condividere un «contenuto spirituale»; o anche nel recente fenomeno degli immensi centri commerciali, progettati come finti luoghi per l'incontro delle diverse componenti della comunità civile, bambini, giovani e famiglie; spazi dove la simbologia dei legami e degli affetti, l'incontro e la condivisione sono costretti in un «involucro impenetrabile allo spirito» e perciò più facilmente strumentalizzabile dagli strateghi dei consumi.⁸

I simboli nella tradizione spirituale carmelitana

La seconda ragione è ovvia per chi abbia anche solo una minima familiarità con la tradizione religiosa carmelitana: il frequente ricorso che essa fa ai simboli,⁹ e tra essi specialmente a quelli dell'ambito familiare, per raccontare l'esperienza dell'incontro tra l'anima e Dio. Tale ricorso non è certamente una prerogativa a esclusivo appannaggio della tradizione carmelitana, visto che affonda le sue radici nella Scrittura stessa.¹⁰ Dal tempo della *Regola* primitiva (XIII sec.) agli scritti più recenti degli ultimi Santi e Beati Carmelitani, la tradizione mistica carmelitana condivide questo continuo uso dei simboli familiari anche con le altre tradizioni spirituali della vita religiosa e monastica. Per limitarci a un solo esempio, il simbolo dell'anima

⁶ P. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, Pendragon, Bologna 2011, p. 194.

⁷ Cfr. M.A. CRIPPA, *Quasi un bilancio, a proposito dell'abitare contemporaneo*, in «Communio» 196-197 (2004), pp. 64-80; ID., *Abitare nella città*, in «Communio» 183-184 (2002), pp. 87-93.

⁸ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2011², pp. 50-147.

⁹ Il volume di Cicconetti (cfr. nota n. 5) è un'ottima introduzione all'universo dei simboli cari alla tradizione carmelitana.

¹⁰ Cfr. P. GRELOT, *Il linguaggio simbolico nella Bibbia*, Borla, Roma 2004, pp. 44-58.

«sposa» del Verbo, prima che da Giovanni della Croce, è stato ampiamente usato da Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry. Con fondati riferimenti, Bernardo Olivera ha scritto che si può addirittura parlare di una «spiritualità sponsale» della stessa *Regola* di san Benedetto.¹¹ Pensiamo tuttavia di non far torto a nessuno se affermiamo che, a partire dalla vita di alcuni dei suoi mistici e dottori, alla tradizione carmelitana è toccato il compito di elaborare una particolare riflessione sulla vita spirituale proprio con i simboli che strutturano l'esperienza dell'amore coniugale e dei legami familiari. Il simbolo dell'amore sponsale tra l'anima «sposa» e il Verbo è il tema unico de *Il Cantico spirituale* e il centro mistico di tutta la dottrina di quell'«innamorato di Dio»¹² che è Giovanni della Croce; quello del «fidanzamento spirituale» e «matrimonio spirituale», nelle seste e settime mansioni e la cui descrizione occupa 15 dei 27 capitoli del *Castello interiore*, è stato prima sperimentato e poi descritto da Teresa d'Avila come la più completa forma di unione tra Dio Trinità e l'anima; e infine quello della «piccola via» dell'infanzia spirituale, «una piccola via bella dritta, molto corta, una piccola via tutta nuova» (*Manoscritto C, 2v*) è l'icona che riassume tutto il messaggio di Teresa di Lisieux.¹³

Gli autori, carmelitani e non, che hanno vissuto e descritto¹⁴ la vita spirituale nelle sue diverse tappe servendosi dei simboli familiari, erano consapevoli della particolare natura dell'«oggetto» sul quale stavano riflettendo o del quale stavano semplicemente raccontando e cioè dell'incontro fino all'unione mistica di un essere che, pur totalmente trascendente l'ambito del creato, in esso si manifesta, Dio, e un altro che invece, pur avendo la capacità di autotranscendersi, appartiene pur sempre all'ambito della finitezza e della creazione, l'uomo. La scelta di questi simboli non può pertanto

¹¹ B. OLIVERA, *Il sole nella notte. Mistica cristiana ed esperienza monastica*, Ancora, Milano 2003, pp. 110-111.

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Maestro nella fede*. Lettera in occasione del IV Centenario della morte di San Giovanni della Croce, n. 8.

¹³ Prima di affrontare impegnative monografie su queste tematiche, si possono leggere con frutto alcune voci del *Dizionario Carmelitano* (Città Nuova, Roma 2008). A titolo esemplificativo rinviamo a: Contemplazione, Infanzia spirituale, Inabitazione trinitaria, Mistagogia carmelitana, Mistica carmelitana, Preghiera, Simbolica carmelitana, Trasformazione mistica e Unione con Dio.

¹⁴ Teresa d'Avila non si stanca di ripetere che scriverà solo di cose di cui ha esperienza; a titolo di esempio si veda *Vita*, 10,9; 22,6; 18,8, 28,7; *Relazione*, 5,1.

essere confinata entro gli spazi di una predilezione per una allegoria letteraria che meglio di altre si presterebbe a descrivere la complessa realtà della comunione tra Dio e l'uomo. Tanto più che i mistici carmelitani sono sempre stati consapevoli della precarietà dello strumento linguistico quando si tratta di raccontare dell'amore di Dio. San Giovanni della Croce lo dice benissimo: «E chi ha parole sufficienti per esprimere ciò che [Dio] fa loro [alle anime] sentire o desiderare? Certamente nessuno lo può, neppure quelle stesse persone in cui ciò accade» (*Cantico spirituale B, Prologo*).

I simboli «impregnano per intero la *forma mentis* e la forma verbale degli autori mistici», ha scritto Gabriel Castro Martínez.¹⁵ Servendosi dei simboli familiari, i santi e mistici carmelitani hanno offerto a tutti i credenti la loro «più profonda esperienza delle cose spirituali».¹⁶ In definitiva «quel che importa nei simboli è quello che trasmettono di Dio, della sua gloria e della sua grazia. [...] Non esigono solo la trasmissione di un messaggio, ma l'immersione in una presenza, l'implicazione in una testimonianza»¹⁷ e questo perché «il simbolo è inseparabile dalla realtà sperimentata».¹⁸

Nella dinamica della vita spirituale di ogni cristiano – ma è un elemento che si rende particolarmente evidente in quella del mistico – la tipologia familiare dei simboli è per così dire imposta dalla controparte. Cristo non parla forse di sé come di uno sposo con il quale si gioisce (cfr. Mc 2,19)¹⁹ e san Paolo non ha forse detto che il legame tra marito e moglie è epifania di quello tra Cristo e la Chiesa sua sposa (cfr. Ef 5,25-32)?

Dal testo di *Efesini* discende per il nostro tema un'importante conseguenza che spieghiamo con le parole di Giovanni Paolo II. Nel paragrafo

¹⁵ G. CASTRO MARTÍNEZ, *Simbolismo e linguaggio nella mistica carmelitana*, in AA.VV., *Sentieri illuminati dallo Spirito* (Atti del Congresso internazionale di mistica, Abbazia di Münsterschwarzach), Edizioni OCD, Roma 2006, pp. 45-79, p. 67. Pagine assai utili per la tematica oggetto di queste pagine.

¹⁶ *Dei Verbum*, n. 8.

¹⁷ G. CASTRO MARTÍNEZ, *Simbolismo e linguaggio...*, cit., pp. 63-64. Cfr. E. PUNDA, *La fede in Teresa d'Avila*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, pp. 51-81.

¹⁸ C. CICCONE, *Simboli carmelitani*, cit., p. 18.

¹⁹ Sull'uso secondo della metafora sponsale applicato al rapporto tra anima e Dio, rispetto a un primo uso, quello biblico, che riferisce la metafora al legame tra Cristo e la Chiesa, si vedano le critiche osservazioni che Giuseppe Angelini ha esposto nel suo breve saggio intitolato *Metafora sponsale e vita spirituale*, Glossa, Milano 2004.

n. 25 della sua lettera apostolica *Mulieris dignitatem* – significativamente intitolato «la dimensione simbolica del “grande mistero”» –, egli scrive:

Cristo è entrato in questa storia e vi rimane come lo Sposo che «ha dato se stesso» (Ef 5,25). «Dare» vuol dire «diventare un dono sincero» nel modo più completo e radicale: «Nessuno ha un amore più grande di questo» (Gv 15,13). In tale concezione, *per mezzo della Chiesa, tutti gli esseri umani – sia donne che uomini – sono chiamati ad essere la «Sposa» di Cristo*, redentore del mondo. In questo modo «*essere sposa*», e dunque il «*femminile*», diventa simbolo di tutto l'«*umano*», secondo le parole di Paolo: «Non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). [...] *Nella Chiesa ogni essere umano – maschio e femmina – è la «Sposa*», in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona.²⁰

Per Giovanni della Croce la creazione è la «sposa» che il Padre vuole donare al Figlio suo affinché lo ami e, poi, «si congratuli per la bellezza che la tua [del Figlio] grazia diffondeva» e infine «per tua [del Figlio] grazia meriti con noi comunicare». Invitata alla tavola eucaristica («mangiare ad una mensa lo stesso pane ch'io [il Padre] mangiavo») la “creazione sposa” diverrà “Chiesa Sposa”.²¹ Come è facile constatare, tradizione biblica e tradizione carmelitana si dispiegano in perfetta armonia. Il creato diventato Chiesa sta davanti a Dio come sposa.

Non sarà inutile ribadirlo: in ambito spirituale e mistico il simbolo non può mai essere ridotto a pura raffigurazione di una realtà o somiglianza tra la realtà scelta per simbolizzare e quella simbolizzata. Come ha detto Pavel Evdokimov, il simbolo «esercita la funzione espressiva del senso e, nello stesso tempo, pone se stesso come *luogo espressivo della presenza*: perciò è epifanico e testimonia l'avvento del Trascendente». ²² Alexander Schmemmann, altro grande teologo e liturgista ortodosso, era dello stesso parere

²⁰I corsivi sono nostri.

²¹Per un dettagliato commento alla terza romanza trinitaria (sulla creazione) si rinvia a A.M. SCARI, *Il «Divino Cantico» di San Giovanni della Croce*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 133-139.

²²P. EVDOKIMOV, *L'amore folle di Dio*, Paoline, Roma 1981, p. 30. Nostro il corsivo.

quando scriveva che «la funzione primordiale del simbolo non è quella di raffigurare (cosa che presuppone l'assenza di ciò che viene raffigurato), ma di *rivelare* e di far partecipare a ciò che viene rivelato».²³ Ecco la posta in gioco che ogni simbolo autenticamente inteso e, in modo particolare quello coniugale e familiare, racchiude: «far partecipare a ciò che viene rivelato».

Famiglia e simboli

Il terzo ordine di ragioni all'origine di questo volume riguarda l'ambito della famiglia propriamente considerata. Dire che l'istituto della famiglia è da decenni scosso da profondi e spesso contraddittori processi di cambiamento è fare una affermazione che raccoglie un facile consenso. Le ragioni per dar vita a una famiglia sembrano indebolirsi ogni giorno di più.²⁴ La paura di impegnare il proprio futuro con uno stabile progetto di vita comune, l'effetto moralmente e psicologicamente scoraggiante che i tanti fallimenti coniugali trasmettono come onde sismiche sui giovani, il senso di insicurezza sociale e precarietà economica sono tutti fattori che minano fortemente la realtà, l'idea, di famiglia. Anche se nell'attuale contesto sociale pare non esserci più un unico modello di famiglia, e quello borghese europeo occidentale sembra essere il più in crisi,²⁵ è tuttavia necessario affermare che non esiste società in cui la realtà della famiglia non abbia svolto e non svolga un ruolo fondamentale per la crescita dei suoi componenti e per la strutturazione e la vita della società stessa.

Passato il tempo di una facile e illusoria iconoclastia dei simboli familiari, i cui esiti negativi a livello morale e educativo sono sotto gli occhi di tutti, per la famiglia è giunto il tempo di ripensare le verità che i diversi

²³ A. SCHMEMANN, *Leucaristia. Sacramento del regno*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005, p. 47. Si veda anche F.J. NOCKE, *Simbolo*, in P. EICHER (ED.), *I concetti fondamentali della teologia*, Queriniana, Brescia 2008, vol. IV, pp. 53-63.

²⁴ Cfr. X. LACROIX, *Di carne e di parola. Dare un fondamento alla famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

²⁵ Chi conosce la vita di quella parte di Europa che fino a vent'anni fa era sotto il dominio incontrastato dell'ideologia marxista sa bene, al di là dei proclami ufficiali, in quale stato di disfacimento e di disgregazione era qui giunta la vita familiare.

simboli familiari contengono e comunicano e che, se vissute, danno senso e struttura a essa e ai suoi componenti. In questa opera di ripensamento²⁶ devono ovviamente essere lasciati cadere i rivestimenti socioculturali che come prodotto di una determinata epoca si sono depositati sui vari simboli. Nella famiglia di oggi il ruolo e l'immagine dell'elemento maschile, marito e padre, è assai diverso, il che non equivale a dire opposto, a quello di appena pochi decenni fa, e lo stesso discorso vale con evidenza ancora maggiore per il ruolo e l'immagine dell'elemento femminile, moglie e madre.

Dopo la stagione dell'ipertrofia dell'io e quella del soggettivismo eretto a unico criterio di verità e di ben-essere dell'individuo, è forse venuto il tempo di una nuova concezione dei rapporti tra i soggetti che danno vita tanto alla famiglia quanto alla fraternità nel più ampio contesto sociale. Rapporti in cui l'altro è parte integrante di ciò che concorre alla formazione e crescita della singola persona e non ostacolo e limite alla sua libertà: il marito è tale proprio perché ha di fronte a sé una donna che per lui è moglie, e viceversa; marito e moglie sono resi padri e madri dall'accoglienza di un figlio e il figlio è tale perché consapevole del suo rapporto morale, affettivo ed educativo coi genitori. Per tutti valgono le parole di Edith Stein: «Un desiderio che tende a conquistare per sé, senza donarsi, non merita il nome di amore».²⁷ A questo ripensamento del concetto di persona e dei rapporti espressi dai simboli familiari, l'esperienza della comunione trinitaria vissuta dai santi carmelitani può offrire un contributo. Su questo tema particolare attenzione merita la riflessione di Edith Stein qui delineata nel contributo di Marco Paolinelli.

²⁶ Assai interessante a questo proposito è il saggio di F. HADJADJ, *Mistica della carne. La profondità dei sessi*, Medusa, Milano 2009. Anche tutto il quaderno n. 222/2009 di «Communio» era interamente dedicato a ripensare la paternità. Al tema della famiglia è invece dedicato l'intero quaderno n. 230/2011.

²⁷ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, Città Nuova, Roma 1988, p. 467.

Conclusione

Due sono i fattori che rendono complementariamente sensibili alla stessa gamma di simboli sponsali il mondo carmelitano e quello della famiglia che prende forma nell'ambito della fede cristiana: l'analoga percezione di Dio come mistero d'amore assoluto, che la Scrittura esprime nel simbolo dell'amore sponsale di Dio e di Cristo rispettivamente verso Israele e verso la Chiesa, e l'altrettanto analoga concezione della Chiesa come sposa²⁸ di Cristo. Solo tenendo ben presente quest'ultima realtà, quella della Chiesa-Sposa, si evita di ridurre il simbolo della sponsalità tra anima e Dio a una realtà individualistica e dalle inevitabili risonanze intimistiche o a una mera immagine affettivamente più persuasiva di altre per descrivere la vita spirituale. Il simbolo della sponsalità dell'anima con Dio conserva tutta la sua verità e dispiega la sua efficacia solo entro una concezione «ecclesiale»²⁹ della vita spirituale e alla fine del Cristianesimo stesso. Prima ancora del singolo cristiano, il soggetto amato da Dio che è comunione e che può stargli di fronte è la Chiesa come comunione. Nel citato paragrafo n. 25 della *Mulieris dignitatem* leggiamo:

Secondo la Lettera agli Efesini *la sposa è la Chiesa*, così come per i profeti la sposa era Israele: dunque, è un soggetto collettivo, e non una persona singola. *Questo soggetto collettivo è il Popolo di Dio*, ossia una comunità composta da molte persone, sia donne che uomini. «Cristo ha amato la Chiesa» proprio come comunità, come Popolo di Dio.³⁰

Vita carmelitana e vita familiare non sono che la concretizzazione di due stati di vita: quello religioso e quello laicale. Il luogo genetico di entrambi è lo stesso mistero della Chiesa. L'esortazione apostolica *Christifideles laici*

²⁸ Cfr. *Lumen gentium*, n. 6; *Sacrosanctum concilium*, n. 7.

²⁹ Cfr. A. CAZZAGO, *Per un cristianesimo ecclesiale*, in «Communio» 226 (2010), pp. 42-59.

³⁰ Il testo poi così prosegue: «e, nello stesso tempo, in questa Chiesa, che nel medesimo passo è chiamata anche suo "corpo" (cfr. Ef 5,23), egli ha amato ogni singola persona. Infatti, Cristo ha redento tutti senza eccezione, ogni uomo e ogni donna. Nella redenzione si esprime proprio questo amore di Dio e giunge a compimento nella storia dell'uomo e del mondo il carattere sponsale di tale amore».

dopo aver detto che «nella Chiesa-Comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro», così prosegue:

Tutti gli stati di vita, sia nel loro insieme sia ciascuno di essi in rapporto agli altri, sono al servizio della crescita della Chiesa, sono modalità diverse che si unificano profondamente nel «mistero di comunione» della Chiesa e che si coordinano dinamicamente nella sua unica missione. In tal modo, l'unico e identico mistero della Chiesa rivela e rivive, nella diversità degli stati di vita e nella varietà delle vocazioni, l'infinita ricchezza del mistero di Gesù Cristo.³¹

Nella forma dei simboli sponsali che così fortemente accomuna vita religiosa e vita familiare, si «rivela e rivive» «l'unico e identico mistero della Chiesa».

Un interrogativo rimasto fino a ora un po' velato balza ora in primo piano. In che misura l'incarnazione dei simboli familiari tipica della vita religiosa carmelitana può essere un elemento di confronto e di aiuto per l'attuazione degli stessi simboli in ambito familiare? O, volendo scendere ancor più nel dettaglio con un esempio, come la forma del «matrimonio spirituale», vertice della vita mistica, può aiutare a meglio comprendere l'esperienza di unità e d'amore di due coniugi cristiani? Il testo di Antonio M. Sicari in modo particolare, e gli altri in misura diversa, vorrebbero essere una prima e indiretta risposta all'interrogativo formulato.

A ben considerare, questo scambio di esperienza degli stessi simboli giova anche alla vita religiosa, perché nella modalità dei fedeli laici di dar forma ai simboli familiari, quella della vita consacrata può trovare un termine di confronto per evitare il pericolo di eliminare «l'involucro sensibile» del simbolo, come ha detto Florenskij, e di cadere in un disincarnato spiritualismo. La condivisione tra vita consacrata e famiglia degli stessi simboli è una delle vie da percorrere per giungere a quegli «inattesi e fecondi approfondimenti di alcuni aspetti del carisma» auspicati dall'esortazione apostolica *Vita consecrata*.³² È questo un ambito della pastorale non certo tra quelli più frequentemente dibattuti, per dare avvio a «nuovi percorsi

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 55.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 55.

di comunione e collaborazione»³³ tra fedeli laici e fedeli che vivono la vita consacrata.

Vita coniugale e vita religiosa stanno di fronte all'unico amore trinitario che all'uomo dice: «Io sono tuo e per te; sono felice di essere come sono per essere tuo e donarmi a te», per usare le parole di san Giovanni della Croce (*Fiamma viva d'amore*, 3, 6);³⁴ ma questo, per essere sperimentato secondo la dinamica del simbolo coniugale, chiede a entrambe apertura, totale disponibilità e desiderio di incontro e di pienezza. Certo nella consapevolezza, pure essa nella forma del simbolo, ma non potrebbe esser altrimenti, di una terrena incompiutezza: «Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12).

³³ *Ibid.* Maggiori e più sistematiche riflessioni su questa tematica sono quelle di A.M. SICARI, *Gli antichi carismi nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2002.

³⁴ Cfr. A.M. SICARI, *Il «Divino Cantico» di San Giovanni della Croce*, cit., pp. 443-455; J. CASTELLANO CERVERA, *Dalla Trinità che dimora in noi a noi destinati a dimorare nella Trinità*, in AA.VV., *In comunione con la Trinità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 285-312.

Sommario

F. SILVESTRI OCD, *Fratelli, di "lettera" e Spirito*

Il legame fraterno evidenzia da sempre un contenuto profondo e irriducibile, che per primo svela l'inevitabile destino dell'umano, destino relazionale e di rapporto a un'origine comune. Questo legame però, sin dal suo sorgere, si offre alla libertà come potenzialmente ambivalente, perché sospeso tra accoglienza e rifiuto: con questo suo difficile senso si sono dunque confrontati, sin da subito, il racconto mitico sulle origini, la cultura greco-romana e, soprattutto, la fede di Israele, espressa nella tensione tra elezione e universalità. Sarà però solo la novità ineducibile di Cristo, quella del Figlio Unico del Padre di tutti, a rivelare la pienezza del mistero fraterno: fondata sulla paternità di Dio e resa possibile nello Spirito, la fraternità in Cristo dona e richiede ai fedeli un autentico amore reciproco, capace di universalità. Questo dono e questo compito sono stati espressi con particolare intensità dalla spiritualità carmelitana, in esperienza e dottrina incarnate nella vita dei suoi santi.

M. PAOLINELLI OCD, *L'essere femminile in Edith Stein*

La prima premessa per la trattazione del tema è che una vera comprensione della natura e del senso profondo della creatura si può avere solo a partire dal Creatore; la seconda, che come la prima è messa in luce dalla stessa Edith Stein, è che quindi l'Amore trinitario è la chiave per la comprensione di ciò che sono e che sono chiamate a essere le relazioni umane. Su questa base, dopo una presentazione della complementarietà dei sessi, viene indicata nella maternità l'essenza più profonda dell'essere femminile: donare e proteggere la vita, perché raggiunga il suo pieno compimento.

Infine, si mostra come Edith Stein veda in Maria il prototipo e il modello dell'essere femminile.

S. CONOTTER OCD, *Elia profeta, ovvero la conversione del padre*

Il tema della paternità ritorna in diversi modi nella presentazione che la Bibbia fa del profeta Elia. Ci chiediamo se non sia una delle chiavi di lettura maggiori di questo personaggio a cui la tradizione carmelitana fa costante riferimento. La nostra riflessione si sofferma soprattutto su quella particolare missione attribuita a Elia di "convertire il cuore dei padri verso i figli". Qual è il senso di questa missione? Non indica forse una necessaria conversione della paternità di cui Elia stesso ha fatto esperienza in prima persona? La riflessione si muove quindi su due piani in rapporto reciproco: uno teologico che mette in gioco la visione della paternità di Dio nella rivelazione; l'altro antropologico che interroga la vicenda biblica di Elia dal punto di vista di alcuni limiti della paternità umana. Questa dimensione, simbolizzata nella tradizione carmelitana soprattutto nel duplice riferimento a Elia ed Eliseo, non potrebbe essere riletta carismaticamente in un tempo di crisi della paternità?

E. BARUCCO OCD, *Tipologie sponsali del Libro di Ester in san Giovanni della Croce*

L'articolo prende in considerazione le diverse tipologie sponsali che san Giovanni della Croce elabora nella *Fiamma d'amor viva* a partire dai personaggi del *Libro di Ester*, non solo quindi la regina Ester in particolare, sposa del re Assuero, ma anche la figura delle fanciulle che si preparano per diventare regina, o la figura di Mardocheo e le sue vicissitudini: si mette in evidenza così un legame tra la poesia e il commento, perché a ogni strofa della poesia corrisponde una figura tipologica sponsale particolare legata al libro biblico. Si fa poi un confronto tra la lettura *sanjuanista* della figura di Ester e come questa è utilizzata da Edith Stein e infine si aggiunge un esempio artistico, anzi un ciclo della storia di Ester: quello di Paolo Veronese nella chiesa di San Sebastiano a Venezia, poiché in diversi aspetti è simile all'uso che ne fa il santo carmelitano, e perché appartengono entrambi allo stesso periodo storico (seconda metà del '500).

A.M. SICARI OCD, *La «piccola via dell'infanzia spirituale»*

La formula “infanzia spirituale”, completata da quella di “piccola via”, ha avuto una grande fortuna. Con il pericolo di inevitabili distorsioni. Teresa ce l’ha in cuore fin dall’inizio, ma la precisa nel suo rapido percorso. Alla fine, fondandosi sul Vangelo, la piccola via è Dio stesso in Cristo Gesù. Egli è l’“ascensore divino” che solleva e, per la via diritta e corta della sua misericordia, porta l’anima, che si sente tutta piccola e ama la propria debolezza, all’intimità più alta.

A.M. SICARI OCD, *L'esperienza del «matrimonio spirituale»*

I non credenti tendono spesso a fornire spiegazioni sessualiste alle esperienze dei mistici, mentre sono questi i legittimi proprietari del linguaggio d’amore e quindi del matrimonio nel suo grado più alto, quello spirituale. Stare con Dio è la fondamentale vocazione dell’uomo. Questo è espresso con insistenza da santa Teresa d’Avila, che parla apertamente del matrimonio spirituale. La sponsalità che lega il vero credente a Cristo è la vera legge, il giusto obiettivo che lo può appagare.

R. GIRARDELLO OCD, *Luigi e Zelia. Sposi e genitori incomparabili*

Si sposano in età matura, dopo breve fidanzamento. Molto preparati professionalmente e ancor più cristianamente. Hanno nove figli, di cui quattro muoiono quasi subito, con loro grandissimo dolore e insieme con grande rassegnazione. Curano le cinque figlie rimaste in modo straordinario, concedendo loro la giusta libertà e insieme guidandole con serena fermezza. Li muove solo l’affetto umano, ma anche una visione di fede assai profonda e concreta. Zelia muore di cancro a 46 anni; Luigi dopo una lunga vedovanza, provato da una umiliante malattia. Davvero sposi e genitori incomparabili, come li definisce la loro figlia Teresa di Gesù Bambino.

A. BELLINGRERI, *Antropologia pedagogica del matrimonio e della famiglia*

La crisi epocale che investe l’Occidente non ha risparmiato il matrimonio e la famiglia. Essa certo è riconducibile a cause strutturali, ma presenta anche motivazioni esistenziali e culturali: ci s’interroga oggi per quali ragioni possa risultare preferibile sposarsi e generare figli, anziché non farlo. Il saggio cerca di ritrovare il senso, mostrando la profonda convenienza

di queste realtà umane con l'essenza stessa della persona. Consente pertanto di comprendere, da un lato, che la struttura dell'esistenza personale è nell'essere-amato: la persona, per essere, ha bisogno d'essere riconosciuta nell'essere; e, dall'altro lato, che le categorie della vita familiare (sponsalità, paternità, filialità, fraternità) sono strutture costitutive della vita personale autentica – sono degli esistenziali.

P. RIZZA OCD, *Legami familiari nella letteratura del '900*

Anche la letteratura fornisce abbondanti esempi di riflessione e di scavo psicologico e umano sul tema dei legami familiari, svelandone al contempo pregi e difetti, conflitti e gioie, cadute e rinascite dei soggetti in gioco. Al lettore di questi romanzi possono venire insegnamenti non scontati da affiancare ad altri ambiti del sapere. Attraverso una carrellata che comprende romanzi di Steinbeck, Bernhard, Böll e McCarthy, il presente contributo intende mostrare la visione che il panorama letterario offre nei riguardi del fondamentale e delicato aspetto della vita umana rappresentato dalla famiglia.

G. GUBERT OCD, *Metamorfosi della famiglia*

Seguendo un importante studio del sociologo francese Paul Yonnet (1948-2011) (*Le recul de la mort. L'avènement de l'individu contemporain*, Éditions Gallimard, Paris 2006), l'articolo analizza sommariamente la metamorfosi della famiglia in Occidente da "cellula della società" a "cellula dell'individuo" contemporaneo. Sono presi in considerazione due fattori centrali del mutamento (l'arretramento della morte e la nascita del "figlio del desiderio di un figlio") e gli effetti che essi producono sulla coppia, sull'infanzia e sull'adolescenza.

Fratelli, di «lettera» e Spirito

Storia, fondazione e legami della fraternità cristiana e carmelitana

Fabio Silvestri ocd

«Devo farti una confessione – esordì Ivan –, non riesco a capire come si possa amare il prossimo. Secondo me è impossibile amare proprio quelli che ci stanno vicino, mentre si potrebbe amare chi ci sta lontano». [...] «Più di una volta lo starec Zosima ha parlato di questo – osservò Alesa – ; ha anche detto che spesso il viso di un uomo, per chi è inesperto in amore, diventa un ostacolo per l'amore. Tuttavia c'è anche molto amore nell'umanità, amore quasi comparabile a quello di Cristo, questo l'ho visto io stesso, Ivan...» (F.M. DOSTOEVSKIJ, I fratelli Karamazov).

* * *

Parola difficile, quella fraterna. Ovvio e, insieme, quasi inarrivabile: come capita, forse, solo a ciò che davvero fa dell'uomo un uomo. Ma in che modo questo nativo “mistero” fraterno è stato toccato dalla novità di Cristo? Il presente contributo, che assume la forma di un breve saggio, vorrebbe dunque evidenziare alcuni tratti tipici della fraternità cristiana. Per questo, nella sua prima parte – e sulla base di una ricognizione storico-teologica dei principali dati biblici, patristici e magisteriali – si proporrà una sintesi oggettiva, anticipabile nei limiti di questa tesi: la fraternità cristiana, che si fonda sulla fede nella paternità di Dio, mediata dal Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo, dona e richiede ai fedeli un autentico amore reciproco, per la promozione di una vera fraternità universale. Nella seconda parte, invece, le necessarie implicazioni cristologiche, trinitarie ed ecclesiali saranno svolte secondo un'applicazione “spirituale”, considerando in particolare come i santi della tradizione carmelitana abbiano tradotto, in esperienza e dottrina, il dono e il compito della fraternità cristiana.

1. Radici e sviluppi del legame fraterno: contesti e interesse

1.1. *L'ineludibile legame di sangue, tra mito e storia di sempre*

Non sarà certo per caso che la Bibbia ha posto la questione fraterna nel cuore del racconto delle "origini", in qualche modo facendo risalire il problema sino agli inizi della storia umana. Né lo sarà il fatto che questa sua attestazione non figuri come unica del genere, se si pensa che molti miti fondatori di grandi civiltà hanno assunto l'esperienza fraterna – e insieme il suo dramma – come simbolo delle loro origini.¹ Né è mancato di recente chi, sottolineando una più generale e carente valorizzazione del tema della "*fratria*", ha rimproverato a Sigmund Freud di essere incorso, suo malgrado, in un *lapsus* "due volte freudiano": quello di aver trattato cioè della vicenda tragica di Edipo senza mai soffermarsi sulle vistose implicazioni fraterne che il racconto suggerirebbe, data la rilevanza delle relazioni di Edipo stesso con i suoi fratelli e, poi, di quelle fraterne esistenti tra i suoi figli.² Ciò che Freud non avrebbe adeguatamente indagato sarebbe in realtà il vero motore della "detronizzazione" del figlio, che avrebbe certo un contributo importante dalla figura paterna, ma che avverrebbe con particolare forza al momento della nascita di un fratello.³ Più in generale, la rilevanza del legame fraterno emerge da un dato incontestabile suggerito dalla stessa esperienza: nessun vincolo affettivo ha durata maggiore di quello fraterno che – al pari della relazione con se stessi – si origina a partire da una dimensione passiva. I fratelli di sangue infatti non si scelgono e rappresentano sin da subito un'alterità di confronto, che istruisce nella relazione, che "pro-voca" (cioè "chiama

¹ Si potrebbe richiamare il mito egizio di Iside e Osiride, che ruota attorno a un fratricidio, come pure il più noto mito della fondazione di Roma da parte di Romolo e Remo: anche qui, come nella storia biblica di Caino e Abele, l'espressione di una preferenza divina si legherà in modo misterioso all'omicidio di un fratello; cfr. G.C. PAGAZZI, *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 45-52; S. CAPODIECI, *Fratelli e sorelle. Hänsel e Gretel o Caino e Abele?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, pp. 56-58.

² Cfr. G.C. PAGAZZI, *C'è posto per tutti*, cit., pp. 47-49.

³ Cfr. *Ibid.*, pp. 49-52; per uno studio più tecnico cfr. J. DUNN, *Affetti profondi. Bambini, genitori, fratelli, amici*, Il Mulino, Bologna 1998; J. DUNN – C. KENDRICK, *Fratelli. Affetto, rivalità, comprensione*, Il Mulino, Bologna 1987.

fuori”) l’identità personale e insieme rimanda al rapporto con la comune origine, paterna/materna.⁴

Quanto osservato sin qui, nonostante la sua inevitabile sintesi, riguarda la fraternità “nella carne”; ma il senso del discorso permetterebbe di procedere facilmente a un primo ampliamento della riflessione: quello delle tante relazioni – personali e comunitarie – che risultano ispirate dalla simbolica e dall’esperienza fraterna.⁵ In questa direzione, sarebbe utile considerare alcune visioni moderne del concetto di fraternità, per verificarne criticamente i presupposti teorici e gli esiti pratici, in particolare evidenziando la genericità dei contenuti e/o un’assenza di riferimento alla comune origine (trascendente e paterna): ci riferiamo in particolare agli ideali e alla prassi della Rivoluzione, all’Illuminismo, all’ideologia marxista.⁶ Un rapido accenno alla contemporaneità, invece, consente di valutare criticamente – alla luce della categoria fraterna – le ricadute sociali di quel fenomeno polisemico rappresentato dalla globalizzazione. Le trasformazioni sociali in corso nel contesto occidentale, infatti, incidono tanto sulla struttura antropologica dell’individuo quanto sulle diverse forme di costituzione del legame sociale: e spesso lo fanno determinando esiti paradossali e contrapposti. Da un lato, infatti, sembra radicalizzarsi la tendenza individualista, con la sua torsione verso l’atomismo, l’indifferenza, l’omologazione degli stili e degli *standard* culturali; dall’altro si radicalizza il fenomeno del comu-

⁴ Daltra parte le dinamiche fraterne, alle quali sembrerebbe eccezionalmente sottratto un figlio unico, tendono invece a riprodursi per lui nel rapporto con cugini e amici; cfr. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980, pp. 88-89; cfr. G.C. PAGAZZI, *C’è posto per tutti*, cit., pp. 57-68.

⁵ Il tema della fraternità, evidentemente, potrebbe essere trattato da diversi punti di vista, che qui solo accenniamo: biblico-esegetico (cfr. per es. S. GRASSO, *Ricominciare dalla fraternità*, EDB, Bologna 1996), cristologico (cfr. K. ADAM, *Cristo nostro fratello*, Morcelliana, Brescia 1968), ecclesiologico (sul tema della comunione ecclesiale ad es. cfr. H. DE LUBAC, *Cattolicesimo* (Opera omnia 7), Paoline – Jaca Book, Milano 1978), con riguardo alla spiritualità e agli stati di vita (v. per es. R. VOILLAUME, *Esigenze di fraternità*, Cittadella, Assisi 1971; H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985), al dibattito interreligioso ed ecumenico (cfr. P. STEFANI, *Pluralismo religioso: paternità di Dio, fraternità umana*, «Regno» AL (2005) 2, pp. 51-62), ai temi socio-politici (cfr. A.M. BAGGIO, *Fraternità e riflessione politologica contemporanea*, «Nuova Umanità» XXIX (2007), pp. 593-604), psicologico-educativi e teologico-morali (A. CENCINI, *Fraternità in cammino. Verso l’alterità*, EDB, Bologna 1999; M. GIANOLA, “*Voi siete tutti fratelli*” (Mt 23,8). *Fraternità/Sororità: luogo privilegiato di identità e formazione cristiana*, «Memorie teologiche» 2 (2009), reperibile in <http://www.memorioteologiche.it>).

⁶ Cfr. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana* (gdt 311), Queriniana, Brescia 2005, pp. 24-30.

нитарismo locale, che sfocia con frequenza in forme aggregative fusionali, ristrette ed esclusive.⁷ A questo si aggiunga la difficoltà crescente, a tanti livelli, della relazione con “l’altro” il quale, anche quando possa contare su di una vicinanza spaziale, assume spesso i contorni incerti e sospetti dello straniero. All’accentuata interconnessione di ciascuno con le vicende degli altri, insomma, a questo diffuso “essere in rete” del nuovo “villaggio globale”, non sembra di fatto corrispondere un’accresciuta consapevolezza fraterna (e universale) della prossimità.

E tuttavia, pur dovendo ricordare questi accenti critici della contemporaneità, non sarebbe possibile ignorare i risvolti positivi (o anche solo potenzialmente tali) di un contesto come quello globale, qualora a esso si offrisse, attraverso un consapevole impegno, un orientamento personalista e comunitario, che rispondesse a una reale comprensione della fraternità universale.⁸ Come ricordato da Benedetto XVI, nell’enciclica *Caritas in Veritate*, questo però potrà avvenire solo a condizione che il fenomeno della globalizzazione sia colto nella diversità e nell’unità delle sue implicazioni, a cominciare da quelle antropologiche, relazionali e comunitarie: in una parola, dalle sue implicazioni fraterne. Mai separabili, quindi, da una logica del dono, né dal riferimento a una comune trascendenza (paterna).⁹

Questa prima rapida ricognizione ci invita dunque a un’analisi approfondita sul tema della fraternità che, dal nostro punto di vista – cristiano ed ecclesiale – prenderà le mosse dalle sue prime implicazioni bibliche e cristologiche.

⁷ Per ulteriori approfondimenti si vedano E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 7-20; ID., *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Bari 2006; ID., *Voglia di comunità*, Laterza, Bari 2007; L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009; E. PRATO, *La crisi della soggettività moderna*, «Rivista del Clero Italiano» 76 (2004), pp. 442-450.

⁸ Sempre attuale il giudizio offerto a suo tempo da papa Giovanni Paolo II: «La globalizzazione non è buona né cattiva, a priori. Sarà ciò che le persone ne faranno»; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze Sociali* (27 aprile 2001), in «Insegnamenti» XXIV/1 (2001), p. 800.

⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in Veritate*, n. 42. Un’attenta riflessione in proposito è svolta da R. GIBELLINI, *L’enciclica della fraternità universale*, in *Teologi@Internet* 2009.

2. La fraternità cristiana

2.1. Ricostruzione storico-teologica del concetto¹⁰

2.1.1. Dirsi “fratelli” prima e fuori del cristianesimo: la città e il culto

Sensi molteplici attribuiti alla parola “fratello” (“colui che è della fraternità”) sono già presenti nelle lingue e nelle esperienze precristiane, in particolare greca e romana: per quanto riconoscibili come approcci parziali, essi prepararono o affiancarono la via alla maturazione cristiana del concetto fraterno. Certo è in ogni caso un uso già traslato e variato del termine. Una prima accezione è quella che riconduce il fondamento della fraternità a una comune origine civica, a volte espressa mitologicamente (Platone chiama “fratelli” i cittadini di una stessa città, perché discendenti dalla madre comune che è la terra greca), altre volte constatata in termini politici (Cicerone e Cesare definiscono “fratelli” popoli congiunti).¹¹ Ma si segnalano già anche il costume di chiamare “fratello” un amico o un collega, come pure quello di un’attribuzione religiosa del termine, che a sua volta troverà diverse forme attuative. Ricordiamo l’uso a sfondo religioso di chiamarsi “fratelli” tra principi; di definire “fratèr” alcune aggregazioni delimitate giuridicamente, culturalmente e politicamente; come pure quello, più profondo e consapevole, che sarà fatto proprio dallo stoicismo e dai culti misterici.

¹⁰ Per questo approfondimento, e più in generale sul tema della fraternità cristiana, l’attuale pontefice Benedetto XVI può essere considerato l’autore di riferimento, in particolare a motivo di due suoi contributi, ai quali si farà più volte riferimento in questo articolo: la sua conferenza tenuta al Convegno teologico dell’*Österreichisches Seelsorgeinstitut* svoltosi a Vienna nel 1958 e poi di recente pubblicata in Italia con il volume, citato prima, J. RATZINGER, *La fraternità cristiana* (gdt 311), Queriana, Brescia 2005; e il suo contributo per il *Dictionnaire de spiritualité* che sviluppa, in modo ancora più dettagliato, l’aspetto della ricostruzione storica e del fondamento teologico del tema: J. RATZINGER, *Fraternité*, in M. VILLER – F. CAVALLERA – J. DE GUIBERT (ED.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1964, vol. V, coll. 1141-1167.

¹¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica* III, 415; CICERONE, *Lettera ad Attico* I, 19, 2; CESARE, *De bello gallico* I, 33, 2; citati in J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1141; cfr. anche K.H. SCHELKLE, *Bruder*, in KLAUSER, *RAC*, vol. II, coll. 631-636, al quale rimanda lo studio di J. Ratzinger, come pure la documentazione offerta da H. VON SODEN, ἀδελφός, in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, vol. I, 144, col. 391.

L'affermazione stoica di una fraternità che si allarga alla famiglia di tutti gli uomini, troverà con Epitteto il suo motivo ispiratore esplicito nella comune origine divina (per quanto ancora naturalisticamente compresa), dalla quale discenderanno inoltre concrete esigenze pratiche, rispondenti a un unico e fondamentale *ethos* della fratellanza;¹² anche i contributi di Seneca, Musonio e Marco Aurelio andranno in una direzione simile.¹³ Nei culti misterici il riferimento fraterno, invece, anziché estendersi, sarà ricondotto alla dimensione volutamente ristretta della singola comunità di appartenenza, nuova famiglia spirituale dotata di un suo *ethos* interno, composta da "parenti di Dio" e "fratelli" tra loro. Così in particolare nei culti di Mitra, nei *clan* dei culti siriaci di Baal, nelle comunità ebrae sincretiste della Crimea, dove non a caso risultavano decisive un'iniziazione per l'ingresso e una disciplina per il culto (la disciplina "dell'arcano").¹⁴ Un punto di incontro significativo tra l'universalismo stoico e la pietà più intima dei culti misterici si può invece trovare in una celebre preghiera tratta dal *Corpus hermeticus*: «Santo sei tu, Dio, padre di tutto [...]. Riempimi di forza. Allora, illuminerò di questa grazia quelli della mia stirpe, quelli che vivono nell'ignoranza, miei fratelli e tuoi figli».¹⁵

2.1.2. *Eletti e/o fratelli? Il dono e il dramma dell'antico Israele*

Tra i dati più antichi relativi alla concezione veterotestamentaria della fraternità, fatto salvo il riferimento alla parentela carnale o alla declinazione amicale,¹⁶ può essere segnalata innanzitutto un'originaria coincidenza tra

¹² Sempre citato in RATZINGER cfr. EPITTETO, *Colloqui* I, 9, 1-6. 13, 3. 22, 83.

¹³ Cfr. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., p. 23.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 22. Si noti che nelle comunità legate ai culti di Mitra, l'autorità sacerdotale e gerarchica prendeva abitualmente il nome di "padre", o di "padre dei padri", per la specifica funzione assolta verso l'assemblea dei "fratelli".

¹⁵ *Corpus hermeticus* I, 32; citato in K.H. SCHELKLE, *Bruder*, cit., col. 634.

¹⁶ Per l'uso con riferimento a fratelli di sangue v. Gen 13,8; con riguardo all'amico Gen 29,4; 2Sam 1,25-26; Pr 17,17. Ma, ancora, per il collega v. Esd 6,20 e 2Cr 31,15; per il connazionale Lv 19,17-18 e Dt 15,2-12; per l'alleato v. 1Re 9,13; per questi richiami cfr. L. DE CANDIDO, *Fraternità*, in S. DE FIORES - T. GOFFI, *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1979, pp. 674-675.

unità politica e unità religiosa, che in quel primo momento avrebbe avvicinato l'esperienza della teocrazia di Israele e quella della *pòlis* greca. Lo sviluppo tipico e consolidato per Israele, però, sarà poi quello di distinguere in modo più chiaro tra correligionario¹⁷ e connazionale, attribuendo una priorità alla valenza religiosa, e non per nulla ricorrendo a due diversi termini per definirli: *'āh*, che significa appunto “fratello” (ἀδελφός) e che si usa per il correligionario, e *rē'a*, che si riferisce al “prossimo” (πλησίον) ed è usato genericamente per il connazionale.¹⁸ Ma l'esito più significativo di questa intensa consapevolezza religiosa sarà riscontrabile soprattutto nel rapporto di differenza instaurato tra il popolo di Israele (*'am*) e gli altri popoli pagani (*gôjim*).

D'altra parte, la radice di questa tensione affonda già nella necessità di dare ragione del rapporto unico tra Jawhé e Israele. Il Signore è il Dio unico, quindi padre di tutti (Dt 32,6ss.),¹⁹ oppure è innanzitutto il Dio di Israele, che ha scelto un popolo perché da esso fosse servito e amato (Es 4,22)? Il paradosso veterotestamentario risiede proprio in questa doppia verità: il Dio di Israele è il Dio di tutto il mondo. Di conseguenza anche il tentativo di dar ragione dell'avvenuta elezione oscillerà tra una tendenza universalistica e una, viceversa, più esposta alla chiusura etnico-nazionale: bisogna ricordare che Dio ha scelto Israele senza alcun merito di quest'ultimo,²⁰ oppure bisogna dire anche – se non soprattutto – che Israele è stato l'unico popolo a scegliersi Jawhé come Dio, nel momento in cui Questi aveva offerto a tutti la possibilità di un'alleanza fondata sulla *Tôrah*? Facile capire come queste due proposte ermeneutiche, entrambe presenti nella storia di Israele, si fondino su due ricostruzioni bibliche

¹⁷ Cfr. Es 2,11; Lv 10,4; Dt 15,3.12; Gdc 14,3; Sal 49,20; Ger 22,18-19.

¹⁸ Cfr. H. RINGGREN, *'āh*, *'āhôt*, in G.J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (ED.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988, vol. I, coll. 397-408; cfr. anche H. VON SODEN, *ἀδελφός*, cit., coll. 388-389; J. BEUTLER, *ἀδελφός*, in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1995, vol. I, coll. 74-79.

¹⁹ Si vedano, in particolare, testi come Es 4,22; Sal 82; Dt 32,8.

²⁰ La predicazione profetica ricorderà la possibilità che la scelta d'amore di Dio si discosti da un popolo infedele, come pure la necessaria apertura di un popolo chiamato a sperare per la salvezza del mondo intero. Si pensi inoltre all'incontro di Israele con “santi pagani”, come all'emblematico invito di Giona, profeta del popolo eletto, a un popolo pagano, dalla cui conversione Israele dovrà prendere esempio; cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1143-1144.

compresenti: da un lato, il racconto di un Dio creatore di Adamo (Gen 1,26-27; 5,1-2), che accompagna la storia di tutti i popoli e che con essi si riconcilia grazie all'universale alleanza con Noè (Gen 10); dall'altro lato, la sottolineatura della chiamata di Abramo, Isacco e Giacobbe, dalla quale discenderà una chiamata particolare per una famiglia umana tra le tante.²¹ In corrispondenza di queste due linee, per altro, si svilupperà in modo inevitabile e conseguente anche una diversa concezione etica: una in favore dell'unità dell'*ethos* universale, l'altra più attenta a specificare una "doppia zona dell'*ethos*", per distinguere in modo netto quella derivante dall'elezione.²² In ogni caso, come attesta la legislazione di Israele, la dualità tra comunità dell'alleanza e resto dei popoli non arriverà mai a un dualismo vero e proprio: lo confermano, in particolare, le garanzie offerte dal "diritto dello "straniero".²³

La dimensione del rapporto tra Israele e altri popoli, per altro, trova infine una corretta chiave interpretativa nella ricorrente presentazione di coppie di fratelli, che l'*Antico Testamento* propone con grande evidenza: Caino e Abele, Caino e Set, Abramo e Lot, Esaù e Giacobbe sono alcuni degli esempi in proposito. In queste "storie a due", infatti, l'elezione e la riprovazione appaiono sempre intrecciate in modo indissolubile, secondo i canoni di un preciso schema teologico. E se il senso di questi complessi rapporti fraterni troverà la sua pienezza solo con il *Nuovo Testamento*, sin da subito sarà però

²¹ Cfr. ID., *La fraternità cristiana*, cit., pp. 14-19. Come testo esemplare della complessità del concetto fraterno anticotestamentario si potrebbe citare proprio il Salmo 133, nel quale la concordia fraterna è espressione di un dono e insieme di un compito costante. Resta invece dubbia l'identità dei fratelli ai quali si allude (il popolo dell'Alleanza?).

²² Nella comunità di Qumran e presso gli Esseni, una forte caratterizzazione gerarchica, una fraternità ristretta e scandita da precise regole di vita interna, marcavano la distanza da qualsiasi *ethos* esterno; cfr. ID., col. 1143. Nei testi di Qumran la parola 'āh può indicare un membro della comunità, ma anche un connazionale, un confratello di sacerdozio, o semplicemente un "altro"; cfr. J. BEUTLER, ἀδελφός, cit., col. 77.

²³ Cfr. Es 22,20; Dt 14,29; Lv 19,10.33ss.; Nm 9,14. 15,14. 35,15.

chiaro che anche il riprovato resta “fratello” e che, in qualche modo, è anche per lui che l’elezione si è compiuta in favore dell’altro.²⁴

2.1.3. *Di Padre in Figlio: i legami nella Nuova Alleanza*

Il vocabolo ἀδελφός²⁵ (“fratello”) ricorre nel *Nuovo Testamento* ben 343 volte, delle quali 97 nei Vangeli, 57 negli Atti, 113 nelle lettere (autentiche) di Paolo. Nei Vangeli il termine ha ancora un significato prevalentemente letterale,²⁶ ma sono già 68 le volte nelle quali il termine è utilizzato secondo un senso traslato tipico della novità cristiana. Proviamo a esaminare queste ricorrenze, riservando un’attenzione speciale all’uso del vocabolo/concetto proprio di Gesù.²⁷

a) “Fratello” secondo Gesù

La terminologia neotestamentaria relativa alla fraternità, che già a prima vista non appare univoca, mostra contestualmente sia una ripresa di quella ebraica che una progressiva assunzione di prospettive autonome. D’altra parte, questo stesso fenomeno, altro non rivela che l’altrettanto progressivo processo di trasformazione e autonomia della Chiesa cristiana rispetto alla sinagoga.

²⁴Una trattazione interessante e vivace di questo tema si può reperire in G.C. PAGAZZI, *C’è posto per tutti*, cit., pp. 7-43; in particolare sui rapporti fraterni in *Genesi* si vedano L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov’è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1985; R. VIGNOLO, *Una teologia della vita nascente. I legami parentali in Gen 4*, «Rivista del clero italiano» 84 (2004), pp. 5-20; A. WÉNIN, *Giuseppe o l’invenzione della fratellanza* (IV Gen 37-50), EDB, Bologna 2007.

²⁵Per chi volesse verificare l’uso di ἀδελφή (“sorella”) può vedere J. BEUTLER, ἀδελφός, cit., col. 78-79.

²⁶Esempi di fratelli di sangue presenti nei Vangeli sono Simone e Andrea (Mc 1,16; Gv 1,41; Mt 10,2), Giacomo e Giovanni (Mc 1,19ss. 3,17ss. 5,37. 10,35ss. Mt 17,1), Marta, Maria e Lazzaro (Lc 10,39ss.; Gv 11,1ss.). Situazioni fraterne evocate da ipotesi di scuola o parabole di Gesù sono invece quelle di Mc 12,19ss., Lc 15,27.32, Lc 16,28, Lc 12,13, Mc 10, 29ss. 13,12, Lc 14,12.26. Per approfondire si veda H. VON SODEN, ἀδελφός, cit., coll. 386-388.

²⁷Cfr. J. BEUTLER, ἀδελφός, cit., col. 75.

Con riguardo all'uso della parola "fratello" da parte di Gesù, si possono rintracciare almeno tre accezioni diverse.²⁸ Una prima, che di fatto ha lo stesso significato già indagato di correligionario ebreo, è quella che ricorre in modo specifico nel *Vangelo di Matteo*;²⁹ pur dovendo tenere presente che essa già riflette una significativa consapevolezza della comunità mattea giudeocristiana, tuttavia si tratta di un uso che può essere fatto risalire a Gesù stesso e che, sostanzialmente, non presenta ancora distanze importanti dallo stesso uso anticotestamentario. Un secondo gruppo di espressioni può raccogliere invece i riferimenti che Gesù opera ai suoi discepoli, secondo l'uso rabbinico di chiamare i propri seguaci "fratelli"; si possono annoverare tra queste alcune espressioni di Gesù già direttamente connesse al mistero della risurrezione.³⁰ Se, a giudizio di H. Schelkle potrebbe essere qui formalmente ricompreso anche il testo cardine di Mt 23,8 («Non fatevi chiamare *rabbi*, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli»), secondo J. Ratzinger questo testo segna però già, oggettivamente, il superamento del rabbinismo e l'attuarsi della rivoluzione cristiana. La scelta dei Dodici da parte di Gesù andava già, d'altra parte, nella direzione esplicita di formare un nuovo popolo, indicato per questo da un numero così altamente simbolico, e per altro destinato ad anticipare la realtà futura

²⁸ Va però precisato che Gesù non si riferisce a nessuno in concreto con il titolo di *ἀδελφός*. Non è possibile in questa sede, inoltre, affrontare il discorso relativo ai supposti fratelli carnali di Gesù (si pensi al confronto circa l'identità di Giacomo e Josès, nominati in Mc 15,40.47; 16,1), a cominciare dall'ipotesi tradizionale che possa trattarsi piuttosto di cugini o altri parenti, denominati "fratelli" secondo l'uso tipico dei clan familiari allargati del tempo, oppure di figli avuti da Giuseppe in un precedente matrimonio. In ogni caso si veda Mc 3,21.31ss., Mt 12,46ss., Lc 8,19ss., Mc 6,3ss., Mt 13,55; e con senso diverso Lc 4,22, Gv 2,12. 7,3.5.10. Per i dati relativi al dibattito si veda J. BEUTLER, *ἀδελφός*, cit., col. 76; cfr. anche H. VON SODEN, *ἀδελφός*, cit., coll. 386-387. Si può infine ricordare che Gesù predisse il futuro possibile fallimento delle relazioni fraterne e parentali in genere, proprio a motivo della «spada» della fede (Mt 10,21), non senza promettere il sorgere di una nuova fraternità e parentela, anche in mezzo alle persecuzioni (Mc 10,30); cfr. S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli* (Supplementi alla rivista biblica 29), EDB, Bologna 1994; N. GATTI, *Fraternità come ricerca. Lettura di Mt 18,15-17 in prospettiva comunicativa*, «Rivista Biblica» 1 (2010), pp. 35-66.

²⁹ Cfr. K.H. SCHELKLE, *Bruder*, cit., coll. 631-636; tra i testi ivi richiamati e citati espressamente anche in J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., pp. 31-42, segnaliamo: Mt 5,23ss.; Mt 5,21ss.; Mt 7,3-5; Mt 18,15ss.; Lc 17,3.

³⁰ Cfr. Mt 28,10: «Andate ad annunziare ai miei fratelli...»; così Lc 22,31ss. e con più profondità Gv 20,17b.

di un nuovo popolo di fratelli.³¹ Terzo gruppo di testi è quello nei quali Gesù parla di «fratello» con riferimento a una nuova parentela spirituale: è la novità più tipicamente cristiana, che segna un superamento del mero livello carnale della fratellanza, a partire dalla famiglia di Gesù. Fratello di Gesù è dunque chi compie la volontà di Dio, in virtù di una decisione spirituale, e che dunque sarà destinatario di una ricompensa centuplicata per le sue rinunce.³²

Un testo quasi a sé stante – ma proprio in virtù della sua rilevanza cristiana – è invece quello di Mt 25,31-46, che vede Gesù identificarsi con «i fratelli più piccoli» (Mt 25,40), in modo tale che le opere di misericordia compiute a favore di questi bisognosi siano comprese da tutti come offerte a Lui stesso. Il riferimento specifico ai poveri e ai piccoli non sembra qui dipendere in modo particolare da nessuna identificazione di gruppo, cioè con fratelli credenti o meno, ma attribuisce piuttosto la priorità alla condizione oggettiva di bisogno nella quale alcuni si trovano, e che è motivo di comunione con Colui che si è fatto “piccolo” tra i piccoli. Di qui la possibilità di capire la risposta di Gesù nella parabola di Lc 10,30-37: prossimo è innanzitutto colui che incontri nel bisogno, se tu sei fratello del Maestro che si fa vicino a ogni uomo.³³

Un'ultima osservazione, per quanto non legata all'uso diretto del termine “fratello”, riguarda la rilevanza della comunione eucaristica al fine del costituirsi della comunità fraterna e della sua unità. Come è evidente dai racconti evangelici dell'istituzione (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20), il dono del Corpo e del Sangue di Cristo avviene «per» coloro che lo ricevono e per i «molti» per i quali è «versato». Pane di vita «dato» (Gv 6,27.32.51-52),

³¹ Cfr. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., pp. 36-37. Tratto caratteristico di questo brano è che il legame tra fratelli è dato dal riferimento comune a «questo» Maestro, che non teme di proporsi (Mt 5-7) come un nuovo legislatore per il compimento della legge mosaica. Sappiamo però che la prospettiva cristiana completa propone il riferimento al Padre mediato dal Figlio-Maestro (v. ad es. Gv 14,2); cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., col. 1145.

³² Cfr. in particolare il testo di Mc 3,31-35: «[...] Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre». In ordine alla ricompensa, invece, si segnala Mc 10,29ss., testo forse già influenzato dalla coscienza della comunità primitiva, che specifica la comunione tra correligionari come frutto della fede. Cfr. inoltre Mt 12,46-50, Lc 8,19-21 segnalati alla riflessione da L. DE CANDIDO, *Fraternità*, cit., pp. 674-675.

³³ Cfr. J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., pp. 41-42.

che è per «rimanere in Cristo» e con profonda unione (Gv 6,33.51), condizione che non potrà non manifestarsi se non nella comunione fraterna (Gv 15,9-17), per la sua unità (Gv 17,11.21-26)³⁴ e per la sua missione di servizio nel mondo.

Da questa sintetica esposizione, dunque, possiamo senza dubbio evidenziare un primo dato: la principale novità, in ordine all'idea di fraternità che Gesù introduce, risiede nella mediazione cristologica del legame fraterno, che permette il superamento dei soli legami di sangue o di fede. Resta tuttavia ancora aperta la domanda su quale debba essere il rapporto tra la comunità dei fratelli nella fede e quella rappresentata da tutti gli altri uomini. Lo sviluppo neotestamentario – in particolare paolino – di questi temi risulterà allora molto utile a capire l'evoluzione del concetto cristiano di fraternità.

b) Sviluppi neotestamentari

Un primo dato, per altro facilmente constatabile, circa l'impiego del termine «fratello» negli scritti del *Nuovo Testamento*, è quello di veder confermata la sua accezione nazional-religiosa ebraica. È chiamandoli *ἄνδρες ἀδελφός* («uomini fratelli») che Pietro e Stefano si rivolgono agli ebrei in ascolto del loro annuncio (At 2,29.37; 7,2), con un probabile calco dell'espressione giudaica «fratelli nostri»; così come Paolo si rivolge ai «fratelli» che lo ascoltano e allo stesso modo è da loro apostrofato (At 13,15.26. 22,1.5. 28,17). Anche i cristiani sono ormai definiti «fratelli» dal redattore di Atti (At 14,2; 28,15), come pure da Giacomo nella sua lettera (Gc 1,9. 2,15. 4,11); ciò non toglie una dipendenza ancora forte, in questi contesti e in questo uso del termine, dalla madre Chiesa giudaica.

Un significato più specificamente cristiano caratterizza invece l'uso di *ἀδελφός* da parte di Paolo, innanzitutto per indicare il correligionario, come

³⁴ Cfr. J.-M.R. TILLARD, *Eucaristia e fraternità*, O.R., Milano 1969, p. 33.

pure con la creazione di neologismi (un esempio è *ψευδαδελφός*):³⁵ le sue scelte rispondono all'intenzione di descrivere i confini precisi di una vera fratellanza cristiana. Ancora più decisivo, però, e unicamente cristiano, sarà il passo con cui Paolo specificherà il fondamento della fraternità, e prima ancora della filiazione adottiva, in termini non solo paterni ma trinitari:

Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «*Abbà, Padre!*». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi, eredi di Dio, coeredi di Cristo... (Rm 8,14-17).

Questa apertura, ovviamente, non stempera ma valorizza la mediazione di Cristo, al quale viene anzi riconosciuta una primogenitura tra i molti fratelli dell'umanità che rinasce, a partire dalla condivisione ultima da Lui sancita nella morte.³⁶ Siamo dunque fratelli perché Dio ci è Padre in Cristo e nello Spirito, e questa verità assume un peso ontico e non più solo quello di una coscienza soggettiva da non smarrire. D'altra parte, l'immersione nel mistero di Cristo – che in modo particolare si attua con il battesimo – permette la realtà di una nuova nascita, che non può non avere conseguenze anche sul modo di capire la fraternità. Il riferimento, allora, non sarà più la comune discendenza da Adamo, ma piuttosto quella derivata dalla risurrezione di Cristo, nuovo Adamo, capostipite di una nuova umanità e, quindi, di una nuova fratellanza (1Cor 15; Rm 5). A essa si accede senza più alcuna limitazione, che non sia quella di possedere lo spirito di fede di Abramo, cioè lo spirito di chi è in Cristo Gesù (Rm 4; Gal 3,16-29; 4,21-31). Questo

³⁵ Cfr. 2Cor 11,26; Gal 2,4. In Paolo non mancano però accenti significativi sulla fraternità di sangue che lo lega ancora e per sempre al popolo ebraico; si veda in proposito Rm 9,3: «Vorrei essere infatti io stesso anatema, separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne».

³⁶ Cfr. Rm 8,29: «Quelli che da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito di molti fratelli»; Eb 2,11: «Colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da uno solo; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli»; Col 1,18: «Il primogenito dai morti»; Ap 1,4-5: «Gesù Cristo, il testimone fedele, il primogenito dei morti e il principe dei re della terra».

presupposto, potenzialmente offerto a ogni uomo, ebreo o greco, non indica però una totale cancellazione di confini della fraternità in Cristo: resta infatti il discrimine spirituale tra chi ha fede e chi ne manca. Ogni uomo può diventare cristiano, ma solo chi lo diventa sarà poi realmente fratello. E se verso ogni uomo sarà necessario comportarsi secondo i dettami dell'amore, sarà solo verso il fratello nella fede che si praticherà una piena *φιλαδελφία* (Rm 12,10; 1Tes 4,9; Eb 13,1; 1Pt 1,22; 2Pt 1,7). Verso «quelli di fuori» è allora raccomandata prudenza e indipendenza (1Tes 4,12; 1Cor 5,12-13; 2Cor 6,17; Col 4,5, 2Tes 3,12; Ef 4,28; 5,6), ma senza che venga mai meno il dovere di amare ogni uomo (Rm 13,8; 1Tes 3,12; 5,15; Tt 3,2; 1Cor 9,19).³⁷ Inequivoci, in proposito, testi di questo tenore: «Operiamo il bene verso tutti, soprattutto verso i fratelli nella fede» (Gal 6,10); «Onorate tutti, ma amate i vostri fratelli» (1Pt 2,17).³⁸ Da questa maggiore esigenza d'amore interna alla comunità fraterna discende anche l'abbattimento esplicito di altre barriere di tipo sociale che, anche qualora restino valide esternamente, non possono però certo motivare privilegi interni: non ci sono più né giudeo né greco (Gal 3,27-28; Col 3,10-12), né padrone né schiavo, né uomo né donna come veri elementi di distinzione nella comunità, nella quale a tutti è richiesta la stessa collaborazione alla concordia e all'aiuto reciproco (1Tm 6,2; Fm 16).

Negli scritti giovannei³⁹ la sottolineatura interna del concetto di "fratello" è ancora più marcata e compiuta che in Paolo, tanto da trattare diffusamente dell'amore fraterno interno, ma praticamente mai dell'amore verso gli uomini in generale (Gv 13,34; 15,12-17; 1Gv 2,9-11; 3,12-17; 4,20ss.).⁴⁰ Semmai è incoraggiato l'aiuto tra cristiani di diverse comunità, per un'esperienza fraterna reciproca e priva di chiusure, mentre è tutto sommato accettata una prospettiva di chiusura verso il mondo pagano, in particolare nel tempo della persecuzione o della facile esposizione a rischi di tipo ido-

³⁷ Si potrebbe allargare il campo dei riferimenti ai testi nei quali si invita al rispetto dell'autorità civile (Rm 13,1-2; Tt 2,9, 3,1; 1Tm 6,1-2) e ai cristiani si chiede di essere benefattori del mondo (Fil 2,15-16; Rm 12,17; 2Cor 8,21; 1Ts 4,12; Rm 15,2).

³⁸ Per *ἀδελφότης* (1Pt 2,17, 5,9), riferito alla concreta comunità cristiana per gli insegnamenti di Gesù sull'autorità come servizio, si può vedere sempre H. VON SODEN, *ἀδελφός*, cit., coll. 391ss.

³⁹ Il Vangelo di Giovanni preferisce ricorrere al termine *φίλος* piuttosto che ad *ἀδελφός*. Le uniche due ricorrenze sono quelle di «fratelli» intesi come membri della comunità in Gv 20,17 e Gv 21,23.

⁴⁰ Cfr. J. BEUTLER, *ἀδελφός*, cit., col. 78.

latrico (3Gv 5-8).⁴¹ Esigenze comprensibili da un punto di vista storico, ma che dovranno confrontarsi sempre con il rischio di una chiusura non più rispettosa di una piena espressione della fraternità cristianamente intesa. Da questo punto di vista, allora, varrà sempre il richiamo offerto dalla teologia paolina al rapporto con Israele, richiamo svolto con riferimento al rapporto tra “fratelli” già indagato per l’*Antico Testamento*: il Cristianesimo apre le porte al mondo dei pagani, ma non dimentica l’attesa per il ritorno di Israele e per la salvezza definitiva che ne seguirà (Rm 11,5.32). E la comunità cristiana dovrà sempre ricordare che il dono ricevuto con la fede in Cristo dovrà sempre restare oggetto di un compito di annuncio e di servizio rivolto verso tutti.⁴²

2.1.4. Conferme e abbandoni: la fraternità secondo i Padri⁴³

Nell’epoca dei Padri il titolo di “fratello” resta di uso comune, se non ovvio, tra i cristiani, trovando per altro nel battesimo il momento puntuale della sua acquisizione all’interno della “fraternità” comunitaria.⁴⁴ I cristiani sono tra loro fratelli avendo dunque Dio per Padre e la Chiesa per madre, secondo la nota espressione di Tertulliano.⁴⁵ L’influenza delle comunità mistiche, che come detto non è stata originaria, diventa ora più significativa e favorisce l’assunzione della disciplina dell’arcano. A una progressiva chiusura comunitaria verso l’esterno contribuì inoltre il tempo delle persecuzioni, che d’altro canto favorì una forte coesione interna, in particolare attorno alla liturgia eucaristica.

⁴¹ Queste considerazioni si trovano espone in J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., pp. 50-51. Per ricorrenze in *Apocalisse* si vedano Ap 1,9; 6,11; 12,10; 19,10; 22,9 con riferimento a fratelli confessori della fede, testimoni e profeti.

⁴² Cfr. ID., *Fraternité*, cit., col. 1149.

⁴³ Si tratta qui della posizione dei Padri in estrema sintesi; per approfondire si consulti A. HAMMAN – M. MARITANO, *Fratello/sorella*, in A. DI BERARDINO (ED.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* II, Marietti, Milano-Genova 2006-2008, vol. II, coll. 2004-2005.

⁴⁴ Cfr. CLEMENTE D’ALESSANDRIA, *Stromata* II, 9, 41, 2, ed. O. STÄHLIN, GCS 2, 1906, p. 134.

⁴⁵ Cfr. TERTULLIANO, *De baptismo* 20, 5 (CChr I, 295).

Non mancò però, anche in questi tempi difficili, l'apertura missionaria della Chiesa perseguitata. Così ad esempio Ignazio di Antiochia ricordava ai cristiani la necessità di amare anche i propri nemici,⁴⁶ mentre con passione Giustino si rivolgeva ai pagani dicendo: «Voi siete nostri fratelli, riconoscete dunque il vero Dio!».⁴⁷ Si può in ogni caso concludere che presso i primi Padri la fraternità cristiana non appariva solo come un dato compiuto per grazia, ma come un compito dinamico e aperto anche verso la fraternità di tutti gli uomini.

Uno spostamento semantico importante, invece, può essere ravvisato a partire dal III secolo: già con Origene la riflessione sulla fraternità risultò inserita all'interno di una sintesi cristologica e soteriologica ben più ampia, che aveva nel battesimo un elemento cardine. E poi – soprattutto – quando il termine “fratello” cominciò a essere meno usato per indicare tutti i cristiani, con una voluta limitazione ai vescovi e ai chierici (così ad esempio in Cipriano),⁴⁸ secondo un costume che quasi richiamava quello di chiamarsi “fratelli” tra i principi di un tempo. A differenza di quanto accadrà nella Chiesa post-costantiniana, non si verificherà questo esito riduttivo nelle comunità monastiche, dove ci si chiamerà ancora ed esplicitamente “fratello” e “sorella”.⁴⁹

Assistiamo perciò a una riduzione del concetto di fratello alla gerarchia e agli asceti, a cui adesso si riduce la vita autenticamente ecclesiale. È evidente che questa situazione è rimasta in vigore fin nel nostro secolo, con tutte le dannose conseguenze che essa necessariamente comporta. L'analisi storica ci conduce

⁴⁶ Cfr. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, 10,3; PG 5, 653.

⁴⁷ GIUSTINO, *Dialogo con Trifone* 96, PG 6, 704a.

⁴⁸ Cfr. K.H. SCHEKLE, *Bruder*, cit., coll. 639-640.

⁴⁹ In Ottato di Milevi e in Agostino, tuttavia, si può notare una permanenza dell'antica idea di fraternità, che in particolare nel secondo conserverà la distinzione tra “fratello” cristiano e il “prossimo” che è ogni uomo; Agostino si confronterà con i donatisti sulla possibilità o meno di chiamarsi fratelli. Fa eccezione alla dimenticanza del concetto neotestamentario di fraternità anche Giovanni Crisostomo, che ricorderà con vigore come Gesù stesso volle chiamare fratelli innanzitutto i piccoli, i disprezzati, i mendicanti, e non certo solo i vescovi e i monaci; cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1154 - 1155. Per approfondire invece il riferimento alla fraternità nell'ambito liturgico e monastico cfr. L. DE CANDIDO, *Fraternità*, cit., pp. 680-683; con riguardo alla spiritualità medioevale cfr. B. CALATI - R. GRÉGOIRE - A. BLASUCCI (ED.), *La spiritualità del Medioevo* (Storia della Spiritualità 4-5), Borla, Roma 1988; per ricostruire la storia della vocazione di “fratello” nella vita consacrata, come pure il sorgere di diverse forme comunitarie di fraternità, cfr. M. SAUVAGE, *Fratello*, in G. PELLICIA - G. ROCCA, *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Paoline, Roma 1977, vol. IV, coll. 762-793.

perciò, di per sé, nel punto in cui la riflessione oggettiva sul significato odierno e sulle odierne possibilità del concetto cristiano di fratello deve cominciare.⁵⁰

2.1.5. *Alcune note dal Concilio Vaticano II*⁵¹

Un ultimo doveroso passaggio, prima di procedere all'esposizione sintetica del fondamento oggettivo, è però quello che accenna al modo con il quale il Concilio Vaticano II ha parlato di "fraternità" nei suoi documenti. Pur non trattandosi di esplicite affermazioni dogmatiche, si possono infatti reperire spunti utili a restituire il senso di una sensibilità rinnovata per questo tema. In chiusura della nostra ricostruzione storico-teologica, dunque, proponiamo qui di seguito una breve panoramica di alcuni testi conciliari significativi.

Si può innanzitutto evidenziare che il Concilio parte da una prospettiva cristocentrica, che considera l'Incarnazione come via per la realizzazione di una vera unione fraterna: in questo senso AG 3 e, soprattutto, LG 7 che recita così: «Comunicando il suo Spirito [Cristo] costituisce misticamente come suo corpo i fratelli chiamati da tutte le genti»;⁵² la Chiesa si pone per questo come segno visibile di comunione fraterna (GS 9, 32), innanzitutto in virtù della fraternità interna tra i suoi ministri e i laici (LG 32, 37) e poi per instaurare rapporti fraterni con ogni uomo (PO 17; CD 12). La tensione verso una piena fraternità escatologica (GS 39), inoltre, non farà venir meno la costante promozione di valori e progresso umani (GS 9. 37-38) annunciati a partire dalla verità del Vangelo (AG 8). Si ricorda, in questo senso, che l'obiettivo di una vera fraternità tra i popoli vale più del mero progresso tecnico (GS 35), è foriero di pace (AG 12) e deve poter animare – in modo particolare – l'at-

⁵⁰ J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., p. 55.

⁵¹ Le abbreviazioni con le quali si indicano i documenti conciliari sono quelle comunemente usate per richiamarli.

⁵² Il Concilio ha in effetti restituito al concetto (e alla prassi) della fraternità la sua rilevanza per la strutturazione della vita ecclesiale; in questo senso si esprime anche GS 32: «Primogenito tra molti fratelli, dopo la sua morte e risurrezione, [Cristo] ha istituito attraverso il dono del suo Spirito una nuova comunione fraterna fra tutti coloro che l'accolgono con la fede e la carità: essa si realizza nel suo corpo che è la Chiesa». Anche LG 26 afferma: «In esse [chiese locali] con la predicazione del vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della cena del Signore, affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore sia strettamente unita tutta la fraternità del corpo».

tività dei fedeli laici in mezzo al mondo (AA 14). Anche l'attività missionaria, che tende alla fraternità compiuta della costituzione dell'umanità nell'unico Corpo del Signore animato dallo Spirito, promuove la concordia fraterna (AG 7) e si impegna a favorire, sul versante ecumenico, «il legame fraterno che esiste tra tutti i cristiani» (UR 5). Questi orizzonti, ovviamente, saranno tanto più realistici quanto più la vita dei fedeli sarà conformata a quella evangelica, in comunione reale con il mistero della Trinità (UR 7).⁵³

2.2. Sintesi teologico-etica

La raccolta dei dati offerti dalla ricostruzione storico-teologica del concetto di fraternità cristiana permette di enucleare ora alcune tesi di sintesi che mettano in evidenza i nodi teologico-morali del nostro tema.

2.2.1. Fratelli di tutti, per «polvere» e destino

Potremmo innanzitutto definire come “fede nella creazione” quella convinzione biblica che accomuna tutti gli uomini in ordine alla loro origine e al loro destino (Gen 3,19; Sal 8,5): l'uomo è polvere, e la sua origine biologica indica anche un relativo destino. Ma, nello stesso tempo, l'uomo sa di essere abitato dal «soffio» di Dio e di essere stato elevato alla dignità di essere «immagine e somiglianza» di Dio (Gen 1,26-27; 2,7; 5,1). Di qui l'ampiezza di una dimensione escatologica che indica alla vocazione dell'uomo l'approdo di una comunione eterna con Dio e, quindi, anche di una comunione fraterna tra gli uomini (1Tim 2,4). Tuttavia, la fraternità universale non potrà

⁵³Per alcuni di questi rimandi al Concilio cfr. L. DE CANDIDO, *Fraternità*, cit., pp. 678, 687. Si potrebbe infine accennare ai tanti documenti del Magistero post-conciliare che hanno in vario modo richiamato l'attenzione sulla fraternità; tra gli altri si possono ricordare PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, nn. 48-49; ID., *Ascoltateci*, n. 14/11/1970, *Acta Apostolicae Sedis* LXIII (1971), p. 9; CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 774-776, 781-801, 813, 830-838, 1877-1889, 1934-1942; GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consecrata*, nn. 41-58; BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, nn. 7-8, 14-15, 70-92; ID., *Caritas in veritate*, nn. 34-42; CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*, nn. 9-11, 21-57.

mai essere considerata solo alla stregua di un dono statico e naturale: essa sarà piuttosto anche l'oggetto di una missione, quella di scoprire nel volto dell'altro il volto di un fratello dimenticato, come pure quella di aiutare l'altro a riscoprire la fraternità che lo circonda. E questa missione avrà i suoi destinatari privilegiati nei piccoli e nei bisognosi con i quali Gesù stesso si è identificato (Mt 25,31-46).⁵⁴

2.2.2. *Fraternità dei cristiani*

a) La prima affermazione da proporre è la seguente: *la fratellanza cristiana si fonda sulla fede nella comune paternità di Dio, pienamente rivelata e mediata dal Figlio Gesù e dall'invio dello Spirito, e dinamicamente realizzabile attraverso un rapporto di unione fraterna con Cristo stesso, che ha nei sacramenti la sua fonte.*⁵⁵ Il riferimento alla paternità di Dio, innanzitutto, mostra la sua precipua caratteristica nella non-genericità. Non si tratta infatti di un mero principio cosmico, ma di un concetto radicalmente personalistico, ulteriormente concretizzato dalla mediazione di Cristo, e che per questo può conferire altrettanta realtà relazionale ai rapporti di figliolanza e di fraternità da esso ispirati. Una realtà relazionale che non potrà non risentire di un secondo decisivo dato cristiano, già enunciato con la tesi proposta: l'io cristiano e fraterno, infatti, non è solo quello di chi è in rapporto al Padre, ma di chi è figlio in Cristo e nello Spirito, cioè di chi è chiamato a scoprirsi abitato dal mistero stesso della Trinità.⁵⁶ Si tratta dunque di un "io" che, pur

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1155-1157.

⁵⁵ Cfr. ID., *La fraternità cristiana*, cit., pp. 59-73.

⁵⁶ Così si esprime Benedetto XVI commentando la derivazione trinitaria della comunione fraterna nella Chiesa: «Già l'apostolo Paolo accenna a questa suprema sorgente trinitaria, quando augura ai suoi cristiani: "La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi" (2Cor 13,13). Queste parole, probabile eco del culto della Chiesa nascente, evidenziano come il dono gratuito dell'amore del Padre in Gesù Cristo si realizzi e si esprima nella comunione attuata dallo Spirito Santo. Questa interpretazione, basata sullo stretto parallelismo che il testo stabilisce fra i tre genitivi ("la grazia del Signore Gesù Cristo... l'amore di Dio... e la comunione dello Spirito Santo"), presenta la "comunione" come dono specifico dello Spirito, frutto dell'amore donato da Dio Padre e della grazia offerta dal Signore Gesù»; BENEDETTO XVI, *Udienza Generale* del 29/3/2006.

con la prudente misura dovuta a espressioni simili, è però realmente chiamato a una conformazione trinitaria, cioè a una progressiva assimilazione della logica del dono e della capacità comunione.

L'umanità di Gesù, per altro, è il segno concreto di come Dio abbia assunto un frammento del tempo e del creato, in modo da rendersi "interpellabile" – in eterno e da ogni uomo – ; Gesù si colloca così nel mezzo della comunità "dialogica" dei fratelli, unendo gli uomini stessi in un rapporto di pari e piena dignità.⁵⁷ Lo svelamento ulteriore rispetto alla rivelazione concessa a Israele è che Cristo appare come la pienezza di ciò che Israele stesso ha solo prefigurato: la sua figliolanza, la sua elezione unica, è infatti resa accessibile a tutti. In modo che chi sarà "in Cristo", da "figlio nel Figlio", possa anche dire nel suo Spirito: «*Abbà, Padre!*» (Rm 8,15); ma anche in modo che l'unità con Lui realizzi davvero l'unità in un solo "corpo": «Tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28; cfr. anche Gal 4,6; Rm 8,15ss.). Questo processo di incorporazione in Cristo, fraterna ed ecclesiale, troverà evidentemente la sua attuazione grazie ai sacramenti, in particolare al battesimo⁵⁸ e all'Eucaristia.⁵⁹ E, sempre grazie alla vita sacramentale, non potrà non costituirsi anche come compito etico: la comunione con l'uomo Gesù chiede una rinascita del vecchio "io", chiamato a spogliarsi della sua tendenza a autoaffermarsi, per diventare eucaristicamente e consapevolmente parte del Corpo

⁵⁷ Come osserva nel suo studio J. Ratzinger (citando un'osservazione relativa di Cipriano), la preghiera del *Pater* si rivolge a un Padre che è detto "nostro" a fronte del fatto che solo "uno", cioè Gesù, potrebbe dire Padre "mio". Dio è per noi Padre solo e in quanto noi siamo parte della comunità dei "figli nel Figlio".

⁵⁸ Il battesimo rappresenta una nuova nascita e, da questo punto di vista, anche l'ingresso in una nuova famiglia secondo un nuovo modo d'esistenza – quello di Cristo – che è offerto ontologicamente in dono e insieme resta modello al quale conformarsi (2Cor 5,17; Gal 3,28; Rm 13,14; Ef 4,24; Col 3,10). Non per caso la simbolica materna è da sempre attribuita alla Chiesa, che con il battesimo genera alla fede nuovi cristiani, con i loro legami fraterni, garantiti dall'ascolto della stessa Parola, per una stessa missione (la salvezza di tutti) e una stessa speranza (*communio sanctorum*); cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1158-1160.

⁵⁹ Attraverso l'Eucaristia il cristiano non comunica solo a Cristo, ma anche ai fratelli che ricevono Cristo: di qui una "mistica ecclesiale" che ha visto succedersi come intercambiabili le due espressioni "corpo mistico" e "corpo eucaristico"; cfr. per approfondimenti H. DE LUBAC, *Corpus mysticum (Opera omnia)*, Paoline-Jaca Book, Milano 1984, vol. 15; così J.-M.R. TILLARD, *Eucaristia e fraternità*, cit., p. 22: «Attraverso il banchetto (i fedeli) comunicano perciò gli uni con gli altri comunicandosi al dono ricevuto da Dio in un atto comune di fede e di lode».

(ecclesiale) di Cristo e, quindi, capace di una vera e profonda fraternità in Lui.⁶⁰

b) In secondo luogo, come già visto nell'analisi dei dati neotestamentari, *la costituzione della fraternità ecclesiale in "una cosa sola" con Cristo include la cancellazione di qualsiasi barriera sociale interna, che possa limitare l'esperienza di un reale "ethos" fraterno.* Il primo muro di separazione a essere abbattuto è quello storico che divideva Israele dai pagani, perché entrambi sono ora chiamati a diventare un solo corpo in Cristo (Ef 2,12-17; At 10,9-16); ma la stessa sostanziale novità riguarda ora anche ogni presunta separazione sociale (Gal 3,27ss.) e nazionale (Col 3,10ss.). Va inoltre precisato che, anche in ordine al conseguente *ethos* interno, la forma dell'autorità legittima risulta discendere direttamente da questa comunione fondante di tipo fraterno: il *Nuovo Testamento*, infatti, non parla specificamente di uffici, quanto piuttosto di *διακονία*, ben sapendo che la dottrina insegnata – o i sacramenti amministrati o il governo garantito alla comunità – non sono propri del sacerdote, e che tutti i cristiani restano nella condizione permanente di discepoli di Gesù (Mt 23,8-11) e, quindi, di fratelli in mezzo agli altri.⁶¹

c) Questa cancellazione di confini interni non corrisponde a un annullamento di quelli esterni: *il cristiano, infatti, da un lato sa di essere pienamente fratello solo del cristiano, e precisamente di coloro con i quali condivide il banchetto eucaristico; dall'altro, resta chiamato ad amare ogni uomo, in particolare ogni bisognoso.*⁶² Questi dati risalgono innanzitutto a Gesù stesso,

⁶⁰ BENEDETTO XVI, *Udienza Generale* del 29/3/2006: «La comunione – frutto dello Spirito Santo – è nutrita dal Pane eucaristico (cfr. 1Cor 10,16-17) e si esprime nelle relazioni fraterne, in una sorta di anticipazione del mondo futuro. Nell'Eucaristia Gesù ci nutre, ci unisce con Sé, con il Padre, con lo Spirito Santo e tra di noi, e questa rete di unità che abbraccia il mondo è un'anticipazione del mondo futuro in questo nostro tempo. Proprio così, essendo anticipazione del mondo futuro, la comunione è un dono anche con conseguenze molto reali, ci fa uscire dalle nostre solitudini, dalle chiusure in noi stessi, e ci rende partecipi dell'amore che ci unisce a Dio e fra di noi». La liturgia eucaristica, dunque, diventa fonte di una missione eucaristica, perché l'unione con Cristo è a sua volta feconda di capacità d'unione fraterna. Per questo approfondimento, come pure per la trattazione specifica del rapporto con i cristiani "separati", si veda J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1161-1164.

⁶¹ Cfr. ID., *La fraternità cristiana*, cit., pp. 82-94.

⁶² Questione per altro decisiva, questa, nel distinguere la concezione cattolica e protestante del cristianesimo.

che chiamò suoi fratelli e sorelle coloro che dissero, dicono e diranno sì alla volontà del Padre suo (Mc 3,33ss.; Gv 14,21; 15,14ss.) e poi, in particolare, scelse dodici discepoli perché stessero con Lui (Mc 1,16-20); allo stesso modo Paolo precisò la delimitazione delle nascenti comunità cristiane e del relativo *ethos*, così come in modo anche più esplicito si espressero gli scritti giovannei in proposito.⁶³ L'eventuale obiezione per la quale il riferimento alla fraternità della Chiesa resta ancora troppo ampio e quindi generico deve potersi confrontare con quanto segue: il nome di Chiesa spetta inizialmente alla puntuale forma di realizzazione dell'unica Chiesa nella singola comunità locale; in questo senso, è giusto dire che non si potrebbe parlare di fratello a proposito di qualcuno che neanche si conosce. Ma bisogna aggiungere che il vero elemento discriminante è dato dal fatto che la comunità fraterna singola sia anche un'assemblea culturale. L'Eucaristia, dunque, assume i contorni della vera *concorporatio cum Christo* e, in quanto tale, va riconosciuta come fonte di ogni reale fraternità cristiana. L'Eucaristia è anche il sacramento della fraternità cristiana, tanto più efficace quanto più intensa sarà la corrispondenza del fedele, e deve poter spiegare la sua efficacia in ordine alla formazione della comunità. D'altra parte, quella che scaturisce dall'Eucaristia è per la comunità fraterna un'autentica missione, coerente con il dono ricevuto: come nell'Ultima Cena di Gesù, Servo del Signore (*Ebed*), i riti conviviali dicono il compimento della κοινονία instaurata dalla Sua Passione, allo stesso modo l'offerta eucaristica del Corpo del Servo riunirà i fratelli nel suo Corpo ecclesiale, per affidare loro la stessa missione di servizio verso tutti gli uomini.⁶⁴ A partire dalla condivisione fraterna del pasto eucaristico, poi, sarà possibile distinguere il rapporto con quei fratelli che, pur dicendosi cristiani, non vivono la loro fede e non frequentano l'assemblea eucaristica; e il rapporto con «quelli di fuori» che non hanno alcun tipo di legame con la comunità ecclesiale.

Per questo la delimitazione della comunità fraterna ed ecclesiale appena prospettata non potrà mai avvenire nell'orizzonte di una chiusura; la con-

⁶³ Mt 25,31-46 si può considerare una motivata eccezione, perché il concetto di fratello non dipende solo dall'unità di volontà con il Padre, ma si riferisce a tutti i piccoli, fratelli prediletti del Figlio che giudicherà il mondo.

⁶⁴ Cfr. J.-M.R. TILLARD, *Eucaristia e fraternità*, cit., pp. 36-37.

cretezza della fraternità dovrà anzi essere vissuta al servizio del “tutto”, attraverso la missione dell’annuncio e dell’amore al prossimo. Si ripete cioè quella dinamica salvifica per la quale la chiamata divina, cioè l’elezione di uno o di molti, è sempre posta al servizio della salvezza di tutti: come nella dialettica delle coppie anticotestamentarie di fratelli, come principalmente nella vicenda di Cristo. L’eletto è tale per amore anche del non eletto, e sino al punto da poter diventare vicariamente il “riprovato”.

Per quanto per la Chiesa sia importante arrivare all’unità di un’unica fraternità, nel perseguire questo fine essa dovrà rimanere sempre consapevole del fatto di essere soltanto uno dei due figli, un fratello accanto all’altro, e che il suo compito non consiste nel condannare il fratello errante, bensì nel salvarlo.⁶⁵

Il servizio fraterno che la Chiesa svolge verso gli “altri” fratelli dovrà allora concretizzarsi nelle esigenze della missione, tra la forza di un vero annuncio (Mt 10,27; 28,19; Gv 18,20; Mc 14,49) e la prudente custodia delle «cose sante» (Mt 7,6; Mc 4,11). Dovrà poi esprimersi nella forma dell’amore al prossimo (*àgape*), sia testimoniato esemplarmente tra fratelli (Mc 4,21; Mt 5,14; Fil 2,15), che offerto con larghezza a ogni uomo – e proprio in questo distinguendosi dai pagani (Mt 5,47; 25,31-46; Rm 5,6). Dovrà infine potersi compiere nella forma più alta del dono, cioè quella di essere disposti a soffrire per la salvezza dei non credenti, scambiando il proprio destino di eletti con il fratello errante, sull’esempio di Gesù (Mc 10,45).⁶⁶ E se, stando alle parole di Gesù, i suoi discepoli saranno sempre pochi, un resto santo in mezzo al mondo (Mt 7,14; 9,37; 10,16; 22,14; Lc 12,32), tuttavia sarà proprio nella loro dialettica con i “molti” altri che si manifesterà il vero senso della “cattolicità” del loro amore: non il numero esteriore sarà cattolico, ma un amore e “un soffrire” fraterni capaci di superare ogni confine, capaci di restare al servizio di molti, al servizio di tutti.⁶⁷

⁶⁵ J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, cit., pp. 100-101; con approfondimento cristologico sul ruolo del «Primogenito tra molti fratelli», si veda G.C. PAGAZZI, *C’è posto per tutti*, cit., pp. 69-110.

⁶⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Fraternité*, cit., coll. 1164-1166; L. DE CANDIDO, *Fraternità*, cit., pp. 685-688.

⁶⁷ Cfr. ID., *La fraternità cristiana*, cit., pp. 101-105.

3. La fraternità carmelitana

3.1. *Il simbolo “fraterno” nei santi della tradizione carmelitana: dall’esperienza dei legami di sangue al dono di una fraternità spirituale.*

Il passaggio dalla trattazione biblico-sistematica della fraternità a quella teologico-spirituale richiederebbe, evidentemente, un’esposizione di ampio respiro, storica e di sintesi oggettiva. Perché dovrebbe, ad esempio, accennare all’insorgenza delle diverse esperienze storiche di concrete comunità cristiane, come pure della tradizione monastica e degli Ordini mendicanti, in particolare evidenziando come la vita cristiana fraterna si sia poi tradotta in vita comune scelta stabilmente e guidata dai consigli evangelici. Non essendo possibili qui tali ampliamenti, in questa terza e ultima parte del presente contributo non si rinuncerà però del tutto a proporre – a titolo esemplare – un’applicazione spirituale del discorso sistematico. Qui di seguito, dunque, sono proposte alcune note con riferimento alla tradizione spirituale carmelitana,⁶⁸ in particolare a quella della Riforma, per mostrare come alcune delle linee evidenziate a livello sistematico si ritrovino sperimentate all’interno di un vissuto concreto e di una relativa dottrina. Si mostrerà per questo – in ciascuna esperienza in modo diverso – come si verifichi un passaggio dall’esperienza dei legami fraterni di sangue a quella di un’autentica fraternità spirituale, che avrà nell’unione con Cristo e nel mistero trinitario la sua fonte, come pure nel grembo della Chiesa – grembo fraterno ed eucaristico – il suo “luogo” più proprio. Sempre per esigenze di brevità, se per la vicenda di santa Teresa d’Avila sarà proposta una riflessione dettagliata sul suo itinerario “fraterno” – personale e di magistero –

⁶⁸ Altra pista di lavoro sarebbe lo studio della fraternità nella “Regola primitiva” del Carmelo (1206-1214), data dall’allora Patriarca di Gerusalemme Alberto ai primi “fratelli” riuniti sul monte; approvata da papa Onorio III nel 1226 e poi confermata da Gregorio IX nel 1229 e da Innocenzo IV nel 1245 e nel 1247. Per approfondire cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo: origine, natura, significato*, Institutum Carmelitanum, Roma 1973; E. FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel. A study in Carmelite origins*, Institutum Historicum Teresianum, Roma 1979; B. SECONDIN, *Profeti di fraternità. Per una visione rinnovata della spiritualità carmelitana*, EDB, Bologna 1985; ID., *Una fraternità orante in un mondo che cambia. Rileggere la Regola del Carmelo oggi*, Pneuma 5, Perugia 2007; A. BALLESTRERO, *Alla fonte del Carmelo. Commento alla regola «Primitiva» dell’Ordine della Beata Vergine Maria del monte Carmelo*, SEI, Torino 1996.

per gli altri santi ci si limiterà ad alcuni accenni, indicando eventuali spunti per ulteriori approfondimenti.

3.1.1. *Teresa d'Avila: la compagnia fraterna in Cristo*⁶⁹

All'interno della straordinaria vicenda spirituale di Teresa di Gesù, alcune delle convinzioni più profonde della sua vocazione sembrano maturare già a partire da alcune primissime esperienze familiari, che resteranno in vario modo impresse nella sua memoria e nella sua affettività, e che non cesseranno mai di stimolarla a un discernimento proseguito nei tanti anni di vita religiosa. Tra queste si può annoverare senza dubbio anche quella dei legami fraterni, che Teresa visse con intensità e gratitudine, e che fu coltivata in seguito anche nei periodi della distanza fisica e di diverse condizioni di vita. Vedremo allora come, partendo da questo vissuto, il suo itinerario di conversione troverà un punto di svolta nella ricomprensione dell'amore al prossimo, saldamente fondata sull'umanità di Cristo, a sua volta percepita come centro dell'amore esclusivo a Dio.

Della giovinezza trascorsa tra i suoi dodici fratelli,⁷⁰ così come accennato nel libro della sua *Vita*, Teresa ricorda in particolare Rodrigo, Antonio e Maria: il primo per la condivisione di desideri santi e di alcune prime "avventure"; il secondo perché da lei convinto a farsi religioso sulla scia del proprio entusiasmo; la terza per l'esempio sobrio e forte di virtù, dal quale

⁶⁹ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Vita*, in ID., *Opere*, Edizioni OCD, Roma 1985. Da qui in poi le citazioni saranno offerte con le sole abituali abbreviazioni dei testi teresiani. Lo stesso criterio si userà per le citazioni dei testi degli altri santi, sempre riprese dalle edizioni della Postulazione Generale OCD.

⁷⁰ «Eravamo tre sorelle e nove fratelli» (V 1,3); Alfonso de Cepeda si sposò due volte: dalla prima moglie, Caterina del Peso y Henao, ebbe tre figli, Giovanni Sánchez de Cepeda, Pietro e donna Maria de Cepeda; dalla seconda moglie nove figli: Fernando, Rodrigo, Teresa, Lorenzo, Antonio, Pietro, Girolamo, Agostino e Giovanna. Estremamente positivo è il giudizio della Santa su quella prima comunione fraterna: «I miei fratelli non mi distoglievano in nulla dal servizio di Dio. Io li amavo tutti, ed essi ricambiavano il mio affetto» (V 1,4).

si sentì seriamente interrogata durante la sua vivace adolescenza.⁷¹ Già religiosa, intesserà poi una profonda corrispondenza con suo fratello Lorenzo, che arriverà a dirigere spiritualmente e dal quale riceverà numerosi aiuti per le sue fondazioni; come pure con sua sorella Giovanna, formata dalla santa, che con lei collaborerà direttamente per la Riforma e per la soluzione di vicende economiche e familiari.⁷²

Tuttavia, sempre nel tempo della sua giovinezza, relazioni parentali simili a quelle fraterne mostrarono a Teresa anche la loro forma ambivalente. Si potrebbe dire, in proposito, che la grande attenzione che Teresa chiederà poi alle sue monache rispetto alle visite dei parenti abbia radici antiche: senza dubbio quella esplicita degli eccessi che – unitamente alle visite dei benefattori – già da religiosa aveva sperimentato presso il monastero dell'Incarnazione; ma forse, oltre a questa, anche quella di una primissima vicenda adolescenziale che, a causa dell'influenza di alcuni cugini (e di una cugina in particolare), l'aveva portata ad assumere una serie di comportamenti frivoli che la santa giudicherà poi molto severamente nei suoi scritti (cfr. V 2,2-6).

Sin da subito, insomma, emerge nella storia vocazionale di Teresa – a cominciare dal legame con i suoi fratelli di sangue – la rilevanza (cioè la non indifferenza) di una “compagnia” fraterna nel cammino: per la capacità d'influenza positiva o negativa che questa può offrire, a seconda che sia o

⁷¹ Con il fratello Rodrigo, «uno che amavo più di tutti» (V 1,4), ancora bambina Teresa tenterà la costruzione di un romitorio, condividerà i pensieri sull'eternità del Paradiso e tenterà la fuga per andare a morire martiri dei mori (cfr. V 1,4-5); secondo il Ribera con lui comporrà inoltre un giovanile romanzo di cavalleria, a conferma di un comune sentire anche in quel campo. Rodrigo morirà poi combattendo con gli indios sul Rio de La Plata nel 1537. Antonio, invece, dopo aver subito l'influenza di Teresa (V 4,1), proverà due volte la via della consacrazione, sino a dover poi rinunciare per motivi di salute; morirà in America a seguito di una ferita riportata in battaglia a Quito. Di Maria infine la Santa dice che le offrì «grandi esempi di bontà e di modestia» (V 2,3), spesso in veste ormai materna dopo la scomparsa della madre, e presso di lei troverà riposo durante il tempo precedente l'ingresso in monastero (V 3,3).

⁷² Se Lorenzo fu il fratello intimo, con il quale il rapporto crescerà sino alla condivisione spirituale e alla collaborazione per la riforma, di Giovanna si può dire che fu una sorta di “creatura” della Santa, dalla quale sarà preparata anche al matrimonio con Giovanni de Ovalle. Cfr. la sezione «Lettere familiari» in TERESA DI GESÙ, *Epistolario*, Edizioni OCD, Roma 1982, pp. 45-153; A. BARRIENTOS (ED.), *Introduzione alla lettura di S. Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 565-569.

meno una compagnia “dei buoni” che riconoscono in Cristo il senso del loro legame.⁷³ La sequela di Gesù, che pure per lei in particolare raggiunse dimensioni intime di livello mistico, non potrà mai essere concepita da Teresa come il cammino di un singolo, ma sempre piuttosto come “luogo” ecclesiale di un’amicizia in Cristo, che assumerà i contorni adulti di una profonda esperienza comunitaria (nei monasteri) come pure di una reale comunione con alcuni laici.

D’altra parte, per capire questa centratura cristologica della sua idea di fraternità spirituale, bisogna riandare a quel noto momento di vera conversione, che Teresa conobbe attraverso un rinnovato incontro con l’umanità di Gesù, percepita secondo un tratto particolare: quello di un’amicizia disposta a tutto, a coprire qualsiasi povertà e a portare qualsiasi sofferenza, pur di riconquistare il cuore dell’amata:

Accadde un giorno che, entrando nell’oratorio, vidi una statua portata lì in attesa di una certa solennità che si doveva celebrare in casa e per la quale era stata procurata. Era un Cristo tutto coperto di piaghe, e ispirava tale devozione che, guardandolo, mi turbai tutta nel vederlo ridotto così, perché rappresentava al vivo ciò che egli ebbe a soffrire per noi. Provai tanto rimorso per l’ingratitudine con cui avevo ripagato quelle piaghe, che pareva mi si spezzasse il cuore, e mi gettai ai suoi piedi con un profluvio di lacrime, supplicandolo che mi desse infine la forza di non offenderlo più (V 9,1). [...] Per essere graditi a Dio e per ottenere che ci doni speciali grazie, egli vuole che si passi attraverso questa sacratissima umanità di Cristo, in cui Sua Maestà disse di compiacersi. Ne ho fatta l’esperienza moltissime volte, me lo ha detto il Signore; ho visto chiaramente che dobbiamo entrare da questa porta, se vogliamo che la divina Maestà ci riveli i suoi grandi segreti (V 22,6).

Il lungo dramma personale di una difficile conciliazione tra i due comandamenti dell’amore a Dio e dell’amore al prossimo, che l’aveva vista prigioniera di dinamiche affettive non liberanti, trovava dunque una soluzione nell’offerta di un rapporto profondo e intimo con il Dio-Uomo, dal quale anche i rapporti fraterni, comunitari e amicali, sarebbero rinati in modo

⁷³Esempi di compagnie da evitare in V 2,2ss.; esempi di compagnie buone in V 2,8; 3,1,5.

nuovo.⁷⁴ Se Cristo è sperimentato come l'Amico, il Fratello, lo Sposo,⁷⁵ se è Lui che guarisce e pacifica l'affettività, la memoria e il corpo, allora solo l'incontro con Lui può segnare l'inizio di "grandi amicizie", che in Lui nascano, crescano e ancora a Lui conducano:

Cristo e l'amore fraterno si postulano e s'impongono; compiono un identico percorso. Teresa, come non concepisce una comunità senza lo Sposo che dall'interno unisca il gruppo, così neppure crede che si possa parlare d'amore fraterno se non partendo dall'irrinunciabile legame a Cristo, l'Amico che non deve mai essere post-posto a nessuno. Egli è norma e regola, e anzitutto fonte, di qualunque rapporto d'amicizia con il prossimo. Cristo è la presenza che spiega le altre presenze e le rende positive. L'Amore da cui riceve valore e anima ogni altro amore.⁷⁶

Teresa, d'altra parte, aveva ascoltato dalle labbra stesse del Signore l'indicazione di un nuovo orizzonte, quello del futuro delle sue relazioni; e aveva ricevuto quelle parole – così preziose e così cariche di "cammino" – proprio in occasione del suo primo rapimento, in modo che fosse impossibile dimenticarle:

«Non voglio più che conversi con gli uomini, ma solo con gli angeli!». [...] Quelle parole (di Gesù) si avverarono esattamente, perché da allora in poi non ho più potuto avere consolazione, amicizia ed amore speciale se non con persone che vedevo amare e servire Dio, sino a non poter fare altrimenti, neppure se parenti o amici (V 24,5-6).

A partire da queste parole, e quindi a partire dall'incontro profondo con l'umanità di Cristo, Teresa saprà ricomprendere tutte le sue relazioni fon-

⁷⁴ Cfr. per questo aspetto la riflessione contenuta in A.M. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa. Itinerario carmelitano di S. Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 1983, pp. 57-108.

⁷⁵ «Posso trattare con Lui come con un amico» (V 37,5); «Con Voi si può trattare e parlare liberamente» (V 37,6);

⁷⁶ M. HERRÁIZ, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, Edizioni OCD, Roma 2003, p. 333. Così si esprime santa Teresa con riguardo alla radice dell'amore a Dio: «Non arriveremo mai ad avere un perfetto amore del prossimo, se non lo faremo nascere dalla medesima radice dell'amore di Dio» (C 6,8).

damentali. Qui di seguito proviamo allora a sintetizzare le linee essenziali di questa ricomprensione, distinguendo gli ambiti relazionali interessati da questa conversione: I. *Parenti e confessori*; II. *Consorelle della sua comunità religiosa*; III. *Cerchia degli amici*; IV. *Carmelo e Chiesa intera*. Proviamo allora a passarle rapidamente in rassegna, alla luce di questa conversione.

I. *Di nuovo fratelli, in Cristo*. In ordine al distacco da maturare verso i legami parentali e fraterni, la sua posizione pedagogica, se non spiegata a dovere con riferimento alla vita claustrale, rischia di sorprendere per la sua intransigenza, che chiede e giustifica ogni distanza.⁷⁷ Per Teresa, infatti, il distacco dovrà essere reale e solo una nuova fraternità, maturata e sperimentata in Cristo, potrà configurare un'intimità degna di questo nome anche con i fratelli di sangue. Dai parenti, d'altra parte, che pure amava e dai quali era molto amata, Teresa dirà di non aver ricevuto un reale aiuto nei giorni della prova, se non da parte di chi l'amava in Dio (cfr. C 9,3); ma, soprattutto, la Santa avvertirà le sue monache che dai parenti rischia di non essere compresa sino in fondo la verità della vocazione claustrale, con le sue esigenze e i suoi confini.⁷⁸

Con riguardo ai confessori, invece, basti ricordare da un lato la grande stima e obbedienza che Teresa seppe dimostrare nell'arco della sua vita, in particolare verso i confessori "dotti" e capaci di orazione, che sempre raccomandò anche alle sue monache; dall'altro, però, non va dimenticata la prudenza consigliata alle sue figlie nel trattare con quei confessori che manifestavano una sia pur minima tendenza alla vanità o a un rapporto poco ordinato affettivamente, sino a raccomandare di ridurre il più possibile la frequenza e il tempo degli incontri. In ogni caso, una semplice e santa libertà verso i confessori e i direttori di anime sarà sempre stimata come importante dalla riformatrice del Carmelo.⁷⁹

⁷⁷ «Fa bene chi per liberarsene va lontano dai suoi paesi, purché gli giovi, perché a mio parere, non serve tanto la lontananza corporale [...] benché aiuti molto star lontano dai parenti anche fisicamente, finché non sarà compresa bene questa verità» (C 9,5). Per una panoramica sul modo di relazionarsi con i parenti si può vedere l'intero capitolo 9 del *Cammino*.

⁷⁸ Cfr. C 8,3; 9,2.5.

⁷⁹ Sui confessori dotti e "semi-dotti" cfr. V 5,3; C 5,1ss., V 40,19; sulla prudenza con loro cfr. C 4,13ss., MV 39.

II. *Comunità fraterne*. Con riguardo alle comunità da lei fondate, nate attorno all'Eucaristia e limitate a tredici monache, si può confermare che il loro riferimento fu quello del «collegio apostolico» (cfr. C 8,3; 9,2.5) e la loro missione quella di un'offerta, orante e di servizio, rivolta insieme a Dio (V 39,10). Particolarmente esplicito è l'orizzonte dell'unità fraterna: «Sorelle, intendete per amore di Dio la grande grazia che il Signore ha fatto a coloro che ha condotto qui, e ognuno lo pensi bene in se stessa, poiché di sole dodici volle sua maestà che foste una» (C 8,2). Tipicamente teresiano, inoltre, dovrà rivelarsi il tratto di una «soavità» nelle relazioni, che saranno tanto più affabili quanto più si progredirà in santità: «Quanto più siete sante, tanto più dovete essere capaci di un tratto amabile con le sorelle» (C 41,7). Al modo con cui l'amore fraterno debba esprimersi in monastero, e quindi al modo più generale con il quale si debba manifestare l'amore al prossimo, Teresa dedicherà la lunga trattazione dei capitoli 4-7 del *Cammino di perfezione*,⁸⁰ una riflessione, quest'ultima, che presenterà l'amore reciproco non solo come frutto ma anche come condizione dell'orazione. Questa pedagogia teresiana dovrà essere capace di interrogarsi anche sulla concretezza dei rapporti.⁸¹ Non solo con riguardo al fenomeno negativo delle amicizie particolari: «qui, dove non siamo né dobbiamo essere più di tredici, le sorelle devono amarsi tutte ugualmente, essere amiche di tutte ed aiutarsi a vicenda»;⁸² ma anche alla luce di ciò che l'umanità concreta vorrebbe reclamare.⁸³ La Santa illustra in proposito come debba cambiare lo sguardo e l'affetto di chi si consegna innanzitutto a Dio, per poi poter amare tutti e ogni cosa con un amore diverso: «Vi parrà che, se non amano ciò che vedono, (tali anime) a che cosa si affezionano? Rispondo che anch'esse

⁸⁰ Altri spunti si possono ritrovare in F 5.5. Per un'ampia e documentata riflessione sulla nuova forma della comunità carmelitana, descritta alla luce dell'amore al prossimo, cfr. A.M. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa*, cit., pp. 249-273; un commento specifico ai capitoli 4-7 del *Cammino* si trova invece in T. ÁLVAREZ, *Guida al "Cammino di Perfezione" di S. Teresa*, Elledici, Torino 1998, pp. 24-48; G. POZZOBON, *La comunità ideale di S. Teresa*, in AA.VV., *Maestra d'Amore* (2), «Quaderni Carmelitani» 13, Edizioni OCD, Roma 1996, pp. 213-233.

⁸¹ «Non vogliate aiutare tutti, ma coloro che stanno in vostra compagnia, in tal modo sarà maggiore l'opera, perché vi siete più obbligate» (7M 4,14).

⁸² C 4,7; CE 6,4. Più in generale si veda l'intero capitolo 4 del *Cammino*.

⁸³ Cfr. C 7. Per una sintesi circa lo stile dell'umanesimo teresiano si può vedere A. BARRIENTOS (Ed.), *Introduzione alla lettura di S. Teresa di Gesù*, cit., pp. 207-210.

amano ciò che vedono e si affezionano a ciò che odono. Ma le cose che vedono sono stabili». ⁸⁴ Perché la vera stabilità di coloro e di ciò che diventa ora oggetto d'amore è, in fondo, Dio stesso.

Dio, motivo dell'amore per l'uomo, è in ultima istanza Colui che rende sempre possibile l'amore reciproco. Non siamo noi a «prendere» Dio per collocarlo nel nostro amore fraterno, ma è Lui a permetterci di esplicitarlo. ⁸⁵

III. *“Compagnie” fraterne per amarsi in Cristo.* A partire da questa convinzione, a sua volta fondata su un'esperienza diretta, santa Teresa darà forma anche a quella particolare comunione basata sull'orazione, che la vedrà partecipe di una vera “compagnia” raccolta in Cristo e che potrà comprendere insieme religiosi e laici. ⁸⁶

Tra noi cinque che ora ci amiamo in Cristo vorrei che si formasse come una specie di accordo, [...] per disingannarci a vicenda, correggerci dei nostri difetti e spingerci a servir meglio il Signore con carità e con desiderio di vicendevole profitto, dato che nessuno ci conosce meglio di chi tratta con noi (V 16,7).

Una compagnia sicura e che, anzi, senza falsi pudori viene presentata come desiderabile: «Se nutriamo amore per chi apporta beneficio al nostro corpo, perché non dovremmo amare chi procura e lavora per far del bene alla nostra anima?» (CE 7,2); ovviamente dovrà trattarsi di una compagnia di persone che condividono l'esperienza dell'orazione: «Consiglierei a quanti si dedicano all'orazione, specialmente in principio, di procurare amicizia e conversazione con persone che praticano l'orazione». ⁸⁷ Questo cammino comune favorirà non solo un reciproco sostegno nella strada intrapresa, ma anche una conoscenza profonda, che può essere definita inte-

⁸⁴ C 6,8. Teresa ribadirà inoltre che la vita fraterna della comunità sarà tanto più allegra quanto più sarà animata da una vera povertà; cfr. F 14,5; 15,14.

⁸⁵ M. HERRÁIZ, *Dio solo basta*, cit., p. 336.

⁸⁶ Con buona probabilità i cinque sarebbero la Santa, P. García de Toledo, P. Pietro Ibáñez, Francesco de Salcedo e Giuliano d'Avila.

⁸⁷ V 7,20; cfr. anche V 23,4; 40,19; 2M 1,6; R 15.

riore: «Nessuno ci conosce meglio di chi tratta con noi» (V 16,7); allo stesso modo, un'amicizia così nata e poi coltivata consentirà una reciproca vigilanza e correzione fraterna: «Il cuore (dei veri amici) non è capace di doppiezza: se li vedono deviare alquanto dal cammino e commettere qualche colpa, subito li avvertono; non possono fare altrimenti». ⁸⁸ Ma, soprattutto, consentirà un'adulta e appassionata disponibilità a pagare personalmente e con sacrificio, piuttosto che vedere un amico soffrire o cadere. ⁸⁹

Per questo, scrivendo nel tempo successivo alla sua (seconda) conversione, Teresa vorrà sottolineare la differenza di quelle relazioni che nascono in Dio con quei nuovi fratelli e amici che il Signore stesso si impegnerà a scegliere e a donare: «Quelli che vi amano soltanto per Dio non vi verranno mai meno» (C 9,4). Non solo, ma in questo tipo di amicizie si realizzerà quello che per Teresa non era mai accaduto prima, e cioè la conciliazione tra forti affetti e libertà, dentro le relazioni e davanti a Dio stesso; ⁹⁰ si pensi, a conferma, a come Teresa parlerà del suo rapporto con Padre Gracián: «Egli ha per me un'amicizia il cui solo vincolo è quello dell'anima. [...] Questa amicizia mi dà piuttosto libertà» (L 28/8/1575). Ma si pensi anche alle sincere dichiarazioni d'affetto verso la consorella Maria di S. Giuseppe, che Teresa sa di poter esprimere pur all'interno di una pedagogia (la sua) che certo non vuol favorire il fenomeno di «amicizie particolari» tra monache; come pure si pensi all'affetto rinnovato e fondato spiritualmente che Teresa manifesterà ai suoi fratelli di sangue, Lorenzo e Giovanna in particolare.

IV. *La fraternità del Carmelo nel "Corpo" della Chiesa.* Un ultimo aspetto da mettere nella giusta evidenza è quello che attiene alla dimensione ecclesiale della fraternità amata e voluta da Teresa, fraternità cristiana e carmelitana. ⁹¹ Un primo aspetto da sottolineare è quello relativo alla conce-

⁸⁸ C 7,4; cfr. V 20,25.

⁸⁹ Cfr. C 7,1. In questo senso la Santa sosterrà quanto sia importante preoccuparsi di far piacere agli altri prima che a se stessi (cfr. V 3,4; C 7,7) e che persino l'orazione, ove necessario, potrà essere sacrificata al soccorso del prossimo (cfr. 5M 3,11; F 5,3-5). Esempi portati di sincero amore al prossimo in P 3,4,8; 7,5-6.

⁹⁰ L'amore di Dio sarà anzi verificato nell'amore vero del prossimo; cfr. 5M 3,8; si gioirà delle lodi e delle fortune altrui (5M 3,11) e si scuseranno sempre le intenzioni dell'amico che sbaglia, prima di giudicarlo (R 1,10).

⁹¹ Per questa sezione, e per ogni eventuale ampliamento di tipo storico-teologico, si veda in particolare il contributo di A.M. SICARI, *Contemplativi per la Chiesa*, cit., pp. 141-157.

zione che Teresa ebbe dell'insieme dei suoi monasteri: un "corpo" ecclesiale, consapevole della sua unità e di un necessario aiuto reciproco: «Per questo portiamo tutte lo stesso abito, per aiutarci reciprocamente; quello che è di un monastero è di tutti, e dà molto quello che dà tutto quanto può» (L 31/5/1579). Ma questa coscienza matura all'interno di una più vasta consapevolezza ecclesiale. Non è un caso che la fondazione del nuovo Carmelo voluta da Teresa avverrà quando la sua esperienza spirituale l'avrà già messa in contatto con una nuova comprensione del senso della Chiesa: il tempo ecclesiale sarà capito da Teresa come tempo d'incontro con il Risorto, nel quale la Sua umanità, e in particolare la Sua passione, si prolungano. Questo tempo è da lei percepito come quello di un'imprescindibile offerta personale, che per altro è sentita come urgente a seguito delle tristi notizie di quegli avvenimenti che all'inizio della Riforma ferivano il corpo ecclesiale ed eucaristico di Cristo.⁹² Quella di Teresa, e quella che Teresa chiederà alle sue monache, non sarà dunque solo una passione *per* la Chiesa, ma la richiesta di una partecipazione alla passione *della* Chiesa.

L'Eucaristia, in modo particolare, diventerà il centro della vocazione della missione del nuovo Carmelo: nella sua esposizione a maltrattamenti e profanazioni, Teresa intuirà la rivelazione di un altissimo mistero. Quello rinnovato del silenzio di Dio (Padre), come già al tempo della croce, dinanzi all'altrettanto silenziosa offerta del Figlio:⁹³

Se troppi dimenticano che Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, risiede in tanti luoghi nel Santissimo Sacramento, ciò non toglie che questa verità debba formare la nostra più viva consolazione.⁹⁴

Per questa convinzione, nei monasteri fondati da santa Teresa non mancherà mai un riferimento centrale alla presenza eucaristica, a partire dalla quale ogni orazione e ogni tensione missionaria prenderanno forma.

⁹² Cfr. CE 1,5; 4,2. Si pensi in particolare a come la Santa rimase colpita e addolorata per le notizie circa le profanazioni eucaristiche in corso per opera dei luterani.

⁹³ Si vedano i vari testi nei quali santa Teresa sembra chiedere conto al Padre del perché di queste sofferenze ulteriori riservate al Figlio; cfr. CE 58,3; 62,4; 63,3. Ma si tenga anche presente la consapevolezza trinitaria che Teresa matura a partire dalla stessa Eucaristia, come appare esplicito in R 57.

⁹⁴ F 18,5; cfr. anche F 3,10; 29,27.

E, in questo senso, si svilupperà l'idea, e poi l'effettiva realizzazione, di un ramo maschile dell'Ordine, che potesse conciliare la contemplazione a una reale azione missionaria. Perché fosse adorato e insieme annunciato quel dono, eucaristico ed ecclesiale, che Teresa aveva sperimentato come centrale nella sua vocazione e che il Carmelo doveva poter offrire a tutti, al suo tempo come per i secoli a venire.

3.1.2. *Note di sintesi sulla fraternità in san Giovanni della Croce, in santa Teresa di Lisieux e nella beata Elisabetta della Trinità*⁹⁵

I. Il "puro amore" e l'unione con Dio: Giovanni della Croce. Come per Teresa d'Avila, anche per Giovanni della Croce fu molto importante la prima esperienza fraterna, cioè quella vissuta con il fratello maggiore Francesco, verso il quale il Santo manterrà sempre un affetto sincero e profondo. Ancora giovane, Giovanni imparò dal fratello, oltre che da sua madre, l'esempio della pazienza nella povertà, dei primi fervori spirituali, delle penitenze scelte e delle opere di misericordia, concretamente realizzate ospitando in casa

⁹⁵ Attraverso una ricerca più accurata di quella possibile in questa sede, si potrebbe ampliare il riferimento anche alla vicenda spirituale di Edith Stein, santa Teresa Benedetta della Croce. Innanzitutto con riguardo alla sua esperienza dei legami di sangue, nella sua dimensione iniziale ambivalente, come anche nell'intensità sperimentata verso la sorella Rosa; cfr. E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, Città Nuova, Roma 1999. Ma l'approfondimento potrebbe riguardare anche temi di ampliamento, che qui ci limitiamo solo a segnalare come spunti: l'amore al prossimo, la dipendenza di questo dall'unione con Dio, la partecipazione alla vita ecclesiale, l'educazione a una vita eucaristica, la condivisione "fraterna" e drammatica della sorte del popolo ebraico. Tra i testi da segnalare in ordine a una fraternità spirituale da ricomprendere alla luce del comandamento di Gesù si consideri il commento che Edith svolge in *Essere finito e essere eterno*: «Il prossimo non comprende solo quelli che "mi piacciono". È ciascuno di coloro che si avvicinano a me senza eccezione. E di nuovo si dice: tu puoi, allora devi! È il Signore che lo esige, e non esige nulla di impossibile. Anzi, rende possibile ciò che non lo sarebbe naturalmente. [...] Quando l'anima è riempita dalla Vita Divina, è immagine della Trinità di Dio in senso nuovo e più alto, più di quanto lo siano le altre creature, anzi più di quanto essa non sia secondo la propria struttura naturale»; cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, p. 460.

i poveri bisognosi di cibo e assistenza.⁹⁶ Ma anche in età avanzata, potrà ammirarne ancora la carità verso i poveri e la sincera devozione, tanto da potersi confidare con lui anche sulle sue più intime esperienze mistiche.⁹⁷

Con riguardo alla sua dottrina, invece, si può dire che Giovanni della Croce ha lasciato numerosi testi sull'amore al prossimo: pur senza un diretto riferimento alla tematica fraterna, i suoi scritti sono tuttavia espliciti nell'evidenziare il legame tra lo stile della vita fraterna, caratterizzato dall'amore spirituale, e l'amore a Dio come fondamento, sulla scia dell'insegnamento di Teresa e della sua concreta pedagogia.⁹⁸ L'amore al prossimo sarà inoltre capito come frutto della contemplazione e, viceversa, come "ponte" per l'unione con Dio (cfr. Ins 11); nascerà dall'umiltà, non farà differenze di persona e non cercherà la soddisfazione propria.

Questo modo di amare è molto conforme alla volontà del Signore e dotato di grande libertà. Se è con qualche attaccamento, è con maggiore attaccamento a Dio. Infatti quanto più cresce questo amore, tanto più aumenta quello verso il Signore; quanto più aumenta quello per il Signore, tanto più cresce quello per il prossimo, poiché unica è la ragione e identica la causa dell'amore, che è in Dio.⁹⁹

⁹⁶ Cfr. P. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, Postulazione Generale OCD, Roma 1984, pp. 22, 24-26, 40-42. Francesco de Yepes fu tessitore di lana come la madre di Giovanni; sposò Anna Izquierdo, con la quale condivise una vita di lavoro, di difficoltà economiche e insieme di carità verso i poveri, e dalla quale ebbe otto figli, dei quali però solo una (Anna) arrivò all'età adulta, per altro divenendo monaca cistercense. Il direttore spirituale di Francesco, il padre gesuita Cristoforo Caro, parlerà del suo assistito come di un santo, senza temere affatto di paragonarlo in santità al fratello Giovanni: in particolare, oltre che per la carità verso i poveri, Francesco meritò questa fama per l'assistenza offerta ai numerosi bambini esposti, che con sua moglie non mancava di far battezzare e poi di aiutare.

⁹⁷ Nella primavera dell'ultimo anno della sua vita, il 1591, Giovanni racconterà a Francesco di una sua profonda esperienza mistica, all'interno della quale al Signore non chiederà altro che di poter soffrire per Lui ed essere disprezzato; cfr. P. CRISOGONO DI GESÙ, *Vita di S. Giovanni della Croce*, cit., pp. 379-381.

⁹⁸ Cfr. 3S 23,1; 1N 4,7.

⁹⁹ 3S 23,1. Il compimento di un atto di puro amore, verso Dio e verso il prossimo, sarà per altro di grande utilità ecclesiale, come conferma il noto testo di CB 29,2.

Solo questo amore, inoltre, potrà rivolgersi anche ai nemici.¹⁰⁰ L'insistenza su questo ultimo aspetto, offerta attraverso pagine limpide e concrete, potrà essere ulteriormente apprezzata se legata alla durissima esperienza di una persecuzione fraterna, come quella che Giovanni dovette subire a opera dei suoi confratelli, all'inizio della Riforma e ancora sino agli ultimi giorni della sua vita.

Ma un ultimo e tipico tratto dell'esperienza e poi dell'insegnamento di Giovanni, e che qui non può essere omissivo, è quello che attiene alla sua dottrina trinitaria e alle sue implicazioni spirituali. Nei suoi scritti maggiori, e ancora di più nella poesia splendida delle sue *Romanze*, Giovanni descrive la vita trinitaria non solo nel suo alto mistero, ma anche nell'opera di coinvolgere e trasformare l'anima. La Trinità si rende essenzialmente presente nell'anima, con particolare intensità nell'anima fedele nell'amore, ne illumina la fede e, soprattutto, opera l'unione; ma dove l'esito più alto sarà appunto quello di una progressiva configurazione trinitaria dell'anima stessa, "trinitarizzata" nei movimenti interiori e nell'azione.¹⁰¹ Uno spunto quest'ultimo, che pur non essendo direttamente sviluppato in chiave ecclesiale, richiama però quanto affermato nella parte sistematica (cfr. Rm 8,14-17) in ordine alla dimensione comunionale dell'"io" che è chiamato a rinascere cristianamente, in senso trinitario ed eucaristico.

II. Legami di cielo e terra: Elisabetta della Trinità. Il riferimento trinitario offerto da Giovanni della Croce non può non orientare subito questa breve panoramica verso l'esperienza della beata Elisabetta della Trinità, che non a caso volle sintetizzare la sua vocazione sotto il titolo di "lode di gloria" della SS. Trinità. Il livello di intimità che Elisabetta raggiunse con questo Mistero è inaudito, sino a giungere a una sorprendente percezione sponsale

¹⁰⁰ Cfr. 1N 12,7-8; Par 1,44; Ins 9,10.

¹⁰¹ Sulla presenza essenziale cfr. CB 1,6; CA 1,4; FB 3,47; FA 3,42; sulla Trinità che opera l'unione cfr. FB 1,15; 2,1; 34; FA 2,1; P 6,8; sulla trasformazione trinitaria dell'anima cfr. FA 2,30; FB 1,4; FA 1,4. In FA 4,13 Giovanni non esita infine a esprimersi così: «Il Re del Cielo si comporta amichevolmente con l'anima, come se fosse suo amico e fratello». Per approfondire questa chiave interpretativa trinitaria in ordine all'intera vicenda spirituale di Giovanni della Croce, si veda in particolare A.M. SICARI, *Il "Divino Cantico" di S. Giovanni della Croce*, Jaca Book-Edizioni OCD, Milano-Roma 2011.

della sua inabitazione.¹⁰² Anche per lei, come per Giovanni, l'esito del cammino spirituale deve essere quello interiore di una configurazione trinitaria, ma nel suo caso capace di coinvolgere direttamente e consapevolmente le relazioni.¹⁰³ Queste ultime, sia interne al monastero che esterne, se vissute nella luce di una disponibilità eucaristica costante,¹⁰⁴ potranno allora diventare il luogo adeguato di una reale amicizia e di una profonda comunione ecclesiale.

Elisabetta non considera solo l'uomo singolo nella sua capacità di accogliere la Trinità. Ha una consapevolezza chiara delle implicazioni comunitarie di questo mistero. La Trinità è fonte di salvezza per ogni singolo uomo e per l'intera comunità degli uomini. La Beata, molto sensibile all'amicizia umana, considera questa realtà antropologica come un riflesso del flusso d'amore tra le Persone divine. [...] Il fondamento ultimo della solidarietà e dell'amicizia umana è l'unità di amore che regna all'interno della Trinità. E in quanto riflesso del mistero di Dio stesso, l'amicizia [cristiana] tra gli uomini diventa una realtà redentiva per le persone che vi partecipano.¹⁰⁵

Il legame intenso che Elisabetta vivrà con sua sorella Guite, così come quelli vissuti con amici e parenti dal monastero,¹⁰⁶ riveleranno una concezione trinitaria dell'amicizia, capace quindi di esprimere ecclesialmente la verità degli affetti.¹⁰⁷ Basti, per restituire il nucleo di questa intensa visione

¹⁰² Cfr. L 54, nella quale si autodefinisce «sposa della Trinità». Cfr. anche L 58, 62, 185, 192.

¹⁰³ Sull'identità della «lode di gloria» cfr. L 236 in particolare, ma poi anche L 220, 228; per testi sulla inabitazione trinitaria cfr. P 74; sulla trasformazione trinitaria si veda L 151, 153, 171.

¹⁰⁴ Cfr. L 154. Più in generale sulla disponibilità al sacrificio cfr. L 70, 113, 132, 144, 183, 238, 220. Con specifico riferimento alla vita di carità cfr. D 18 e 22 marzo 1899.

¹⁰⁵ A. ARBORELIUS, *La Chiesa, mistero di comunione e di amicizia in Elisabetta della Trinità*, in AA.VV., *La Beata Elisabetta «nella luce dell'eternità»*, «Quaderni Carmelitani» 22, Edizioni OCD, Roma 2005, pp. 45-46.

¹⁰⁶ L'epistolario di Elisabetta rivela questi legami profondi, e spesso tendenti alla costruzione di una comunione quotidiana, in particolare con la sorella Guite (Margherita) e con la madre, ma anche con i suoi parenti e amici: le nipoti Elisabetta e Odette Chevignard, le amiche Germana de Gemeaux, M. Luisa Hallo, M. Luisa Maurel; Francesca, M. Luisa e la Contessa de Sourdon; l'amico e "fratello" Carlo Hallo, oltre i sacerdoti con i quali ebbe contatti, come il canonico Angles, il padre Vallée, il sacerdote Chevignard.

¹⁰⁷ Per un contributo specifico sulla dimensione dell'amicizia e della ecclesialità nella beata Elisabetta, si può vedere A. ARBORELIUS, *La Chiesa, mistero di comunione e di amicizia...*, cit., pp. 39-61.

di Elisabetta, la citazione di questo suo pensiero rivolto alla madre priora, che chiaramente esplicita questa “trinitarizzazione” dei rapporti: «Il Mistero dei Tre si è riprodotto sulla terra / da quando i nostri due cuori [il suo e quello della sorella] sono fusi nel tuo».¹⁰⁸

Sorelle e fratelli in Cristo: Teresa di Lisieux. Sul tema della fraternità, infine, ha molto da insegnare anche la straordinaria vicenda spirituale di santa Teresa di Lisieux, vicenda che nacque innanzitutto nel grembo di una famiglia che – come sappiamo – seppe vivere ogni suo giorno, nei momenti del dolore come in quelli della gioia, alla luce di una forte fede. La piccola Teresa, rimasta orfana di madre all’età di soli quattro anni, oltre a un forte affetto per il padre, maturò un legame molto profondo con le sue sorelle, e seppe farlo con ciascuna in modo diverso, conciliando esigenze proprie e delicata carità: con tratti filiali verso la sua “seconda” madre, come volle considerare Paolina dopo la morte della mamma Zelia; con piena e serena fiducia verso la primogenita Maria; con intimità e confidenza per la sorella Celina; con cura e attenzioni verso Leonia.¹⁰⁹

Se per certi versi il successivo itinerario di fede di Teresa di Lisieux – in ordine a una ricomprensione cristiana e matura dei legami fraterni – può essere accostato a quello di Teresa d’Avila, nello stesso tempo alcuni suoi tratti rivelano una chiara originalità. Perché la crescita di Teresa avverrà non solo dentro una nuova formulazione dell’amore al prossimo a partire dall’amore di Dio; ma dovrà farlo – tra le mura dello stesso Carmelo – in un confronto inevitabile tra l’affettività naturale dovuta ai legami di sangue e quella rinnovata dalla vocazione. Questo confronto si porrà per altro sin dal momento del suo ingresso al Carmelo che, come lei stessa e altri affermeranno,¹¹⁰ non avverrà certo per riprendere un certo tipo di rapporto con Paolina:

¹⁰⁸ P 97; cfr. anche P 101; L 179; CF 2, 14.

¹⁰⁹ Tutte le sorelle, come noto, abbracciarono la vita religiosa (le prime tre nello stesso Carmelo di Teresa, Leonia presso le Visitandine), mentre altri quattro fratelli di Teresa morirono ancora bambini. Va inoltre ricordato che Teresa indirizzerà il MA a Paolina, il MB a Maria, una serie numerosa di lettere a Celina e alcune lettere a Leonia.

¹¹⁰ Cfr. A. RUFFINENGO (ED.), *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino*, Edizioni OCD, Roma 2004, p. 33.

Non era il sogno di una bambina che si lascia trascinare, ma la «certezza» di una chiamata divina: volevo entrare nel Carmelo non per Paolina, non per riunirmi con la mamma perduta, ma «per Gesù solo». Pensavo molte cose che le parole non possono esprimere (MA 26r).

Anche una volta che l'ingresso sarà avvenuto, non sarà mai possibile sorprendere Teresa in una ricerca di rapporto preferenziale con le sorelle presenti in monastero; così sintetizza il suo atteggiamento la Madre Agnese (Paolina), in occasione delle testimonianze ai processi: «In recreazione e in altre circostanze si privava della nostra compagnia e cercava di preferenza le suore che si mostravano meno simpatiche con lei».¹¹¹

Teresa, d'altra parte, si impegnerà in modo profondo a manifestare un autentico amore cristiano verso *tutte* le sue consorelle, quell'amore che trova il suo saldo fondamento e la sua continua fonte nell'unione con Cristo:

Signore, so che voi non comandate niente di impossibile, conoscete meglio di me le mie debolezze, la mia imperfezione, voi sapete bene che mai potrei amare le mie sorelle come le amate voi, se voi stesso, Gesù, non le amaste ancora in me. [...] Sì, lo sento, quando sono caritatevole è Gesù solo che agisce in me, più sono unita con Lui, più amo anche tutte le mie sorelle.¹¹²

Questo amore fraterno saprà progressivamente configurarsi secondo scelte precise: sopportare i difetti altrui, non stupirsi delle debolezze, edificarsi a partire dai minimi atti di virtù, lasciare che altre si impossessino dei propri beni o pensieri, non limitarsi a provare amore ma decidere di manifestarlo in gesti concreti, di vicinanza come di vero sacrificio.¹¹³

Ma c'è un ultimo aspetto che vale la pena di accennare in ordine alla comprensione della fraternità da parte di Teresa: il particolare e intenso rapporto di fraternità spirituale che la Santa ebbe con due sacerdoti

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 38.

¹¹² MC 12v. La spiegazione del passo del *Cantico* «Attirami, noi correremo» (Ct 1,3) sarà ulteriore occasione per ribadire questa convinzione: amare Gesù significa trascinare con sé molte anime; cfr. MC 34r-37r.

¹¹³ Cfr. MC 15v, 19r, 21v, 23v. Per una panoramica organica sul comandamento nuovo di Gesù cfr. MC 18v-37r.

missionari;¹¹⁴ una possibilità che Teresa percepì come un dono unico, conforme alla vocazione di “apostola degli apostoli” che sentiva di aver ricevuto e che, nella sua profonda meditazione interiore, le permetteva di vivere anche quel rapporto con fratelli maschi che la morte prematura dei suoi non le aveva consentito sino ad allora. Fratelli che, per altro, avrebbe immaginato come sacerdoti anch’essi! Possiamo ascoltare dalle sue stesse parole l’intrecciarsi prezioso di questi diversi legami “fraterni”:

Da grandissimo tempo avevo il desiderio, che mi pareva completamente inattuabile, di avere un fratello sacerdote; pensavo spesso che se i fratellini miei non fossero volati al Cielo, avrei avuto la felicità di vederli salire all’altare; ma poiché il buon Dio li ha scelti per farne degli angiolini, non potevo più sperare di vedere il mio sogno tradotto nella realtà. Ed ecco, Gesù non solamente mi ha fatto la grazia che desideravo, bensì mi ha unita con i legami dell’anima a due apostoli suoi, i quali sono divenuti fratelli miei.¹¹⁵

4. Conclusione

Al termine del nostro itinerario è possibile proporre alcune conclusioni, che aiutino a riassumere i passaggi compiuti, come pure la logica che li ha tenuti insieme.

La nostra riflessione, infatti, pur prendendo le mosse dalla naturale rilevanza della questione fraterna, ha innanzitutto voluto indagare il senso proprio della fraternità cristiana. Il recupero dei principali dati biblici, patristici e magisteriali, ha quindi consentito di argomentare la tesi centrale, secondo la quale la *fraternità cristiana, che si fonda sulla fede nella paternità di Dio, mediata dal Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo, dona e richiede ai fedeli un autentico amore reciproco, per la promozione di una fraternità universale*. La portata di questa tesi è stata poi in qualche modo

¹¹⁴ Si tratta di Maurizio Bartolomeo Bellière, primo dei due missionari in rapporto con Teresa, che dopo alcuni anni di missione in Africa con i Padri Bianchi morì per malattia a 33 anni nel 1907; e di Adolfo Giovanni Luigi Eugenio Rolland, della Società delle Missioni estere di Parigi, che fu missionario in Cina.

¹¹⁵ MC 31v. 33v. Cfr. anche il ringraziamento e la preghiera a riguardo espressa in P 11.

verificata – nella seconda parte del lavoro – dal riferimento all’esperienza dei santi carmelitani; le loro vicende fraterne, infatti, hanno mostrato la diversa profondità delle relazioni vissute in Cristo, sia con riguardo ai legami di sangue, che con riferimento a vari e nuovi rapporti di fraternità spirituale.

In conclusione, sembra di poter dire che la prima affermazione di *Genesis*, che descrive l’uomo come «immagine e somiglianza di Dio», sarà pienamente svelata in Cristo anche nella sua verità dialogica e relazionale: l’uomo porta l’impronta della prima Natura di Tre Persone che si amano, donandosi e ricevendosi reciprocamente. La chiamata che la natura umana riceve a esprimersi comunitariamente, poi, si declinerà in quella forma profonda di relazione che si chiama “fraternità”, prima nel suo livello naturale e poi in quelli più complessi. La fraternità cristiana, più specificamente, diventa il “luogo” esplicito di un amore che ha un’origine verticale, che ha come modello Gesù stesso – nella forma eucaristica della sua donazione – e che è quindi chiamato a testimoniare il primato della paternità di Dio, dentro e al di là di ogni parentela e di ogni amicizia. Per questo, se nella comunità cristiana tale amore deve essere più intenso, lo sarà solo per aprirsi poi a una fraternità realmente universale, che non escluda alcun uomo. Come hanno vissuto e insegnato i santi del Carmelo, ciascuno nel mezzo di vicende assai diverse, è l’unione con Dio – nello Spirito e in Gesù – che permette di amare fraternamente, così come viceversa solo un vero amore ai fratelli permette la reale verifica dell’amore a Dio.

L’auspicio finale, allora, al quale con questo lavoro si spera di aver contribuito, è che le comunità cristiane (e carmelitane) siano sempre testimoni di una vera e profonda fraternità. Di una fraternità che susciti ancora stupore, nel mondo e nell’uomo, e che permetta ai cristiani di essere riconosciuti proprio da questo come discepoli del Signore.

Questo forse, in fondo, volevano raccontare anche alcune sapienti parole del Manzoni, alle quali affidiamo la nostra chiusura, in particolare in quelle pagine profonde che, nei *Promessi sposi*, descrivono l’incontro con la Chiesa da parte dell’Innominato. La solitudine di un uomo, infatti, può essere tremenda, soprattutto quando per la prima volta se ne prende co-

scienza: ma c'è una compagnia che può andargli incontro, come se da sempre l'attendesse. Così qualcosa di simile accadeva quel mattino quando, ormai già vicino al suo risveglio interiore, l'Innominato si sporgeva dalla finestra del suo castello, alto e isolato, come la sua rabbia e il suo stupore: per vedere chi fosse quella gente che, a valle, al richiamo delle campane in festa, da diversi luoghi e con allegria, si affrettava stranamente e insieme, verso una sola meta:

Ed ecco, appunto sull'albeggiare, pochi momenti dopo che Lucia s'era addormentata, ecco che, stando così immoto a sedere, sentì arrivarsi all'orecchio come un'onda di suono non ben espresso, ma che pure aveva un non so che d'allegro. Stette attento, e riconobbe uno scampanare a festa, lontano. [...] Di lì a poco, sentì un altro scampanio più vicino, anche quello a festa; poi un altro. «Che allegria c'è? Cos'hanno *di bello* tutti costoro?». Le montagne erano mezze velate di nebbia... ma al chiarore che pure andava a poco a poco crescendo, si distingueva, nella strada in fondo alla valle, gente che passava, altra che usciva dalle case, e s'avviava, tutti dalla stessa parte, tutti col vestito delle feste [...]. «Che diavolo hanno costoro? Che c'è *d'allegro* in questo maledetto paese?». Il signore rimase appoggiato alla finestra, tutto intento al mobile spettacolo. [...] Guardava, guardava; e gli cresceva in cuore più che una curiosità, di saper cosa mai potesse comunicare *un simile trasporto*, un trasporto uguale in tanta gente diversa...¹¹⁶

Era l'alba di un giorno come tanti, quel giorno, eppure al solo sentire, al solo guardare quei "fratelli" in cammino, già tutto sembrava diverso.

¹¹⁶ A. MANZONI, *I Promessi Sposi. Storia della colonna infame* (ed. a cura di A. STELLA - C. REPOSSI), Einaudi-Gallimard, Torino 1995, p. 312ss.; l'accostamento tra questa scena manzoniana e il tema della fraternità evangelica si deve a A. CARRARA, *La visibile, gioiosa, fraternità della Chiesa. Spunti dai «Promessi Sposi»*, «La Rivista del Clero Italiano» 10/XC, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 700-710; in questo numero della rivista anche l'editoriale è dedicato al tema della fraternità cristiana.

L'essere femminile in Edith Stein

Marco Paolinelli ocd

C'è un bellissimo verso di santa Teresa di Gesù Bambino che può introdurre queste pagine dedicate al pensiero di Edith Stein sull'essere femminile, sul ruolo della donna nella famiglia e nella società. Teresa si rivolge a Gesù, Verbo creatore, con queste parole: «*O toi, qui sus créer le cœur des mères...*», «Tu, che hai saputo creare il cuore delle madri...»; «che *hai saputo*», cioè che sei stato in grado di concepire e di realizzare quella cosa indicibilmente grande che è il cuore delle madri; nei versi che seguono, Teresa dice poi del Cuore di Gesù che ci accompagna, che ci custodisce, che non ci abbandona mai, che esso è «più che materno».¹

Per Edith Stein, la maternità è l'essenza stessa dell'essere femminile, e nella sua vocazione materna la donna è «immagine» di Dio stesso; è quello che vedremo, lasciando la parola a lei stessa in citazioni numerose e ampie, che si prefiggono lo scopo di invogliare alla lettura integrale dei suoi scritti sulla donna, in tutta la ricchezza e la finezza dei loro sviluppi, di cui qui si può avere solo un lontano sentore.

1. Prima premessa: conoscere le creature in Dio

L'uomo ha sete e bisogno di verità, non di una qualsiasi verità ma della verità sulla sua vita, sul senso della sua vita, su ciò che è capace di dare pie-

¹ THÉRÈSE DE L'ENFANT JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Œuvres complètes (Textes et Dernières Paroles)*, Éditions du Cerf et Desclée De Brouwer, Paris 1996, p. 720; TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Testi e Ultime parole*, Libreria Editrice Vaticana-Edizioni OCD, Città del Vaticano, Roma 1997, p. 695.

nezza alla sua vita. Edith Stein ha vissuto con particolare intensità questa dimensione universalmente umana, che l'ha portata, dopo la perdita della fede ebraica dei suoi padri, prima a un umanesimo senza Dio, poi all'illusione di una risposta che potesse venire dalla psicologia o dalla filosofia, fino a che trovò il «luogo in cui c'è quiete e pace per tutti i cuori inquieti»² – la fede cattolica.

Già prima della conversione, aveva dedicato la riflessione filosofica all'approfondimento della comprensione della persona umana e delle comunità umane, e si era impegnata nei movimenti femministi per la promozione della donna e in particolare per il riconoscimento del diritto di voto alle donne. Dopo la conversione, il suo interesse per la persona umana e per l'essere femminile in particolare non viene certo a cessare; invece nella fede cristiana ella trova la chiave per una loro vera comprensione. Nella sua idea di “filosofia cristiana”, come la presenta in *Essere finito e essere eterno*, è racchiusa la convinzione che solo la fede possa darci luce per una comprensione del mondo davvero completa e capace di soddisfare la nostra umana sete di verità. L'idea di filosofia cristiana è appunto l'idea di una conoscenza compiuta della realtà (dovuta insieme a fede e a ragione) a partire dai suoi ultimi fondamenti; le sue realizzazioni storiche non sono che approssimazioni a questa idea destinata a non essere mai completa quaggiù.³

Una pagina di san Giovanni della Croce contiene un'importante chiave utilizzata da Edith Stein nella sua interpretazione della realtà umana alla luce della fede; si tratta del commento dello stesso san Giovanni alla quarta

² Lettera a Fritz Kaufmann del 13.9.1925, in *Edith Stein Gesamtausgabe*, Herder 2000 (d'ora in avanti ESGA), vol. 2, p. 72.

³ Al tema della “filosofia cristiana” è dedicato il § 4 della *Introduzione* di *Essere finito e essere eterno* (ESGA 11/12, pp. 20-36; trad. it. Città Nuova, Roma 1988, pp. 48-67). Per Edith Stein, questa idea di “filosofia cristiana” ha un valore apologetico nel senso migliore della parola: nella ricerca della verità, scrive, il credente e il non credente possono percorrere insieme il tratto di strada dominio della “filosofia pura” che lavora con lo strumento della semplice ragione naturale; può poi accadere che il non credente si senta spinto a considerare con serietà, senza preclusioni, se anche le verità che la fede insegna e che la ragione non può raggiungere non sprigionino una luce capace di penetrare il complesso del reale e il suo senso autentico, fino alle sue ultime radici. Perché se così fosse – e così è – sarebbe irragionevole rifiutare la luce della fede, una luce capace di svelarci chi siamo, a che cosa siamo chiamati, e la via per liberarci da tutto ciò che è di ostacolo alla pienezza e perfezione del nostro essere (cfr. *ibid.*, pp. 65-67).

strofa della *Fiamma Viva*, che Edith Stein riporta ampiamente in *Scientia crucis*. Commentando il «risveglio» di Dio nell'anima, di cui tratta la strofa, san Giovanni ci presenta le creature che «mostrano gli splendori del loro essere, virtù e bellezza e grazie, e la radice della loro esistenza e vita; infatti l'anima vede come tutte le creature superiori e inferiori hanno la loro vita, esistenza e forza in lui [in Dio] [...] e le vede in lui con la loro forza, radice e vigore, [...] *le conosce meglio nell'essere di Dio che in loro stesse*. E tale è il godimento grande di questo risveglio: *conoscere le creature mediante Dio e non Dio mediante le creature*».⁴

Che senso ha questo «conoscere le creature mediante Dio», in una situazione come quella dell'uomo «viatore», che è cioè ancora in cammino su questa terra, che non *vede* dunque l'essere di Dio faccia a faccia, e perciò non può neppure *vedere* le creature nell'essere divino? La risposta ci viene dalla stessa *Scientia crucis*, qualche pagina più avanti, là dove Edith Stein parla del fenomeno caratteristico per cui, parlando di Dio, «figura» (*Bild*) e «realtà» (*Sache*) si scambiano le parti.⁵ Poniamo ad esempio che si parta dalla *realtà* dell'amore così come esso si realizza sul piano umano, o dalla *realtà* delle relazioni sponsali quali vengono più o meno perfettamente vissute da coppie umane. Queste *realtà* (*Sache*) vengono utilizzate come immagini per parlare di Dio e del rapporto tra Dio e l'anima; vengono dunque applicate, in qualche modo, certo per analogia, a Dio stesso. Riflettendo bene, però, si vede facilmente che l'amore non si realizza perfettamente se non in Dio-Trinità, e che l'unione sponsale più perfetta è l'unione dell'anima con Dio. Ecco dunque che *realtà* e *figura* (*Sache* e *Bild*) si sono scambiate le parti: l'amore ha veramente e perfettamente *realtà*, infatti, solo in quella sua divina e perfetta realizzazione che si ha in seno alla Trinità, e l'unione sponsale che si realizza tra uomo e donne è immagine di quella *realtà* che si ha nella unione sponsale che si realizza tra Dio e l'anima perfettamente unita a Lui.

Tutte le effettive storiche particolari realizzazioni dell'amore e dell'unione sponsale non sono che «figure» (*Bild*) di quelle *realtà*, di quelle per-

⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma d'amor viva*, Edizioni OCD, Roma 2005, p. 139 (corsivo mio); *Scientia crucis*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982, p. 235 (ESGA 18, p. 179).

⁵ Cfr. «*Scientia crucis*», cit., p. 260 (ESGA 18, p. 201).

fette realizzazioni, immagini più o meno piene o viceversa pallide o addirittura stravolte di quelle «realtà» (*Sache*).

In questo senso si può dire che le cose create si conoscono meglio in Dio che non in se stesse; infatti, è in Dio che se ne vede l'intima natura e vocazione; si vede ciò che esse sono chiamate a essere, in una costante tensione verso una meta che è sempre al di là della realizzazione contingente che di fatto esse possono avere.

2. Seconda premessa: amore trinitario e relazioni umane

Sulla base di quanto si è detto, in particolare una reale comprensione della persona, della natura dell'essere femminile e delle relazioni umane, è possibile soltanto grazie alla luce che ci viene dalla contemplazione (nella fede) della sorgente divina che è loro *Ur-bild* e *Vor-bild*, prototipo e modello.

La parola decisiva è quella di Giovanni Evangelista: «Dio è amore». Durante tutta la sua vita, Edith Stein ha continuato ad approfondire il senso dell'essere umano, il mistero della persona umana; con la sua conversione, ha compreso che tutto ciò che ha un'importanza decisiva a questo proposito va derivato dal fatto che l'uomo è creato «a immagine e somiglianza di Dio», e che, come la fede insegna, «Dio è amore».

Ontologicamente, se cioè consideriamo la natura e il fine dell'uomo, creatura di Dio-Amore, dobbiamo dire che l'uomo porta in sé il sigillo di questa sua origine, e che in qualche modo la manifesta; d'altra parte, l'esperienza umana ci aiuta, *conoscitivamente*, e sempre tenendo presente la legge dell'analogia, a penetrare il mistero dell'Essere divino e della vita divina. È quanto mostra con chiarezza la pagina di *Essere finito e essere eterno* in cui Edith Stein cerca un "accesso" al mistero della Trinità.

Il modo forse più immediato di comprendere l'affermazione di Giovanni è quello che considera l'atto divino della creazione come manifestazione della sua bontà e del suo amore. In un suo articolo di presentazione di Teresa di Gesù, Edith Stein scrive: «Dio è amore, e l'amore è bontà che dona se stessa all'altro; una pienezza d'essere che non resta chiusa in se stessa, che vuole comunicarsi ad altri esseri, che vuole far loro dono di se stessa e così renderli felici. La creazione intera deve la sua esistenza a questo amore

divino che fa dono di se stesso. E le creature più perfette sono gli esseri spirituali, capaci di capire e di accogliere l'amore di Dio e di ricambiarglielo: gli angeli e le anime degli uomini».⁶

La portata di quell'affermazione di Giovanni non si estende però soltanto al rapporto di Dio con la creazione e con l'uomo in particolare. La rivelazione cristiana ci conduce ancor più alla radice: Dio è amore nella sua stessa vita intima, Dio è Trinità d'amore, e dire Dio-Amore è dire Dio-Trinità.

In *Essere finito e essere eterno*, Edith Stein dà una definizione di ciò che è "amore", e poi mostra che l'amore si realizza nella sua perfezione soltanto in Dio, nel rapporto d'amore delle tre Persone divine. Scrive:

L'essere persona di Dio è l'archetipo di ogni essere-persona finito. Ma all'«io» finito sta di fronte un «tu», come un «altro io» uguale a lui, come un ente a cui può rivolgersi chiedendo comprensione e risposta, e col quale vive, in virtù dell'«essere io» che è loro comune, nell'unità di un «noi». Il «noi» è la forma in cui sperimentiamo l'«essere-uno» di una pluralità di persone. L'essere-uno non abolisce la pluralità e la diversità delle persone»; non abolisce, in Dio, «la diversità delle Persone in quanto tali: una perfetta unità del *Noi*, come non può essere raggiunta da nessuna unità di persone finite. E tuttavia c'è, in questa unità, la distinzione tra l'*Io* e il *Tu*, senza la quale non è possibile un *Noi*. [...] Il *Noi*, come unità derivante da *Io* e *Tu*, è un'unità più alta di quella dell'*Io*. Esso è – nel suo significato più pieno – una unità dell'amore. L'amore inteso come «dire di sì» a un bene, come adesione ad un bene, è possibile anche nell'egoismo di un io. Ma l'amore è più di quel «dire di sì», è più dell'apprezzamento di un valore. È dono di sé ad un *Tu*, e, nella sua perfezione – in virtù della reciprocità del dono di sé – è essere-una-cosa-sola. Poiché Dio è l'Amore, l'Essere divino deve essere l'essere-uno di una pluralità di Persone, ed il suo nome «Io sono» è equivalente a «Io mi dono totalmente ad un *Tu*», «sono una cosa sola con un *Tu*», e perciò equivalente a «Noi siamo». [...] La vita intima di Dio è l'immutabile, eterno, reciproco amore delle Persone divine, interamente libero, indipendente da tutte le creature. Esse si donano reciprocamente l'unica eterna infinita essenza ed essere, che ogni Persona possiede perfettamente e che tutte insieme possiedono. Il Padre dona tale essenza al Figlio, dall'eternità, generandolo, e mentre Padre e Figlio se ne fanno dono reciproco, procede da loro, come loro reciproco Amore e Dono, lo Spirito Santo. Quindi l'essere della seconda e terza Persona

⁶ *Liebe um Liebe. Leben und Werke der heiligen Teresa von Jesus [Amore per amore. Vita e opere di S. Teresa di Gesù]*, in ESGA 19, pp. 60-114, alle pp. 76-77.

è un essere ricevuto, e tuttavia non un essere che prima non c'era e poi sorge, come quello creato; è l'*unico* essere divino che insieme è dato e ricevuto – il dare e il ricevere appartengono all'essere divino in quanto tale.⁷

Lo stesso tema è ripreso più avanti, in una pagina in cui alla considerazione delle relazioni intratrinitarie tra le Persone divine si accompagna e si lega la considerazione della creazione, e dello Spirito Santo che è dispensatore di vita e archetipo della vita creata:

L'amore è *vita* nel grado più alto: essere che si dona eternamente, senza subire diminuzioni, fecondità infinita. Lo Spirito Santo è quindi il Dono; non solo il reciproco donarsi delle Persone divine, ma il donarsi della divinità «al di fuori»; comprende in sé tutti i doni di Dio alle creature. Avendo la sapienza divina previsto fin dall'eternità tutto il creato, il *Logos*, in quanto Sapienza in persona, è l'archetipo che riassume ogni determinazione essenziale delle creature, tutto ciò che esse devono essere. Poiché la volontà creatrice di Dio, il suo amore che chiama all'esistenza e dispensa la vita, ha commisurato fin dall'eternità alle creature la potenza di essere, la forza di sviluppare la loro essenza, lo Spirito Santo, in quanto Persona della vita e dell'amore, è l'archetipo di tutta la vita creata e dell'operare delle creature.⁸

Dalla considerazione del Dio-Amore scaturisce quella luce che ci schiude la comprensione del mondo delle relazioni umane. L'amore, come si è visto, è “dono di sé” che va da persona a persona e che si realizza perfettamente solo in Dio; nella “riproduzione” (*Abbild*) per immagine che se ne ha nel creato, da parte di persone umane e tra persone umane, in diverse realizzazioni e forme, esso perde la compiutezza di quella unità perfetta, e tuttavia, «per essere amore vero, deve sempre essere dono di sé. Un desiderio che tende a conquistare per sé, senza donarsi, non merita il nome di amore. Si può ben dire che lo spirito finito attinge nell'amore la sua più alta pienezza di vita».⁹

⁷ ESGA 11/12, pp. 299-300; trad. it. *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, pp. 373-374.

⁸ ESGA 11/12, p. 355; trad. it. *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 436.

⁹ ESGA 11/12, p. 382; trad. it. p. 467.

Nel creato, la massima approssimazione possibile all'Amore puro e perfetto che è Dio si realizza nel dono che persone finite (esseri umani) fanno di sé a Dio. L'uomo infatti, come essere spirituale, è per natura, per la volontà creatrice di Dio, immagine (*Abbild*) di Dio, del Dio uno e trino; ne è però immagine in un senso diverso, più pieno e più vero, più alto, se offre a Dio se stesso e la sua vita, se compie ciò che Dio desidera da lui, se l'anima accoglie la vita divina e ne diviene ricolma.¹⁰ Ed è poi in questo modo, unendosi a Dio, che l'uomo ama veramente se stesso, aderisce alla propria essenza e alla propria identità: «nell'unione con l'amore divino lo spirito creato abbraccia anche se stesso, conoscendo e donandosi liberamente. Il donarsi a Dio è contemporaneamente donarsi al sé che è amato da Dio e a tutta la creazione, in modo particolare a tutti gli esseri spirituali uniti a Dio».¹¹

3. «Maschio e femmina li creò»

Nell'amore trinitario di Dio ha la sua radice anche la creazione dell'uomo "maschio e femmina": «Egli [Dio] li creò a sua immagine come esseri spirituali-personali. E non è proprio per questo motivo che "non era bene" che Adamo fosse solo, per il motivo che il senso più alto dell'essere personale-spirituale è l'amore reciproco e l'esser-uno, nell'amore, di una pluralità di persone?». L'essere una sola carne va inteso non solo come l'unione dei corpi ma anche come una completa unione di esistenze personali: «è possibile per le anime una unione ancora più intima, perché nella vita spirituale c'è un divenire una cosa sola che non ha l'eguale nell'essere corporeo: [è] l'immagine creata dell'amore tra il Padre eterno e il Figlio divino».¹² Questo si legge in *Essere finito e essere eterno*; e in *Vita cristiana della donna*: «come ogni creatura, nella sua finitezza, può rispecchiare soltanto un frammento dell'essenza divina, e nella molteplicità delle creature l'infinita unità e semplicità di Dio appare frantumata in una quantità di raggi tra loro differenti,

¹⁰ESGA 11/12, p. 376; trad. it. p. 460.

¹¹ESGA 11/12, p. 385; trad. it. p. 470.

¹²ESGA 11/12, p. 430; trad. it. p. 523.

così anche il genere maschile e quello femminile riprodurranno l'immagine di Dio in modi diversi». ¹³

Già le prime conferenze dedicate da Edith Stein al tema dell'essere femminile, nel 1930 (*Il valore peculiare della donna e la sua importanza per la vita del popolo e L'ethos delle professioni femminili*), fissano con chiarezza i punti fondamentali che saranno poi ripresi e sviluppati in tutti gli interventi successivi; Edith Stein caratterizza la donna, fundamentalmente, come "sposa" o "compagna", e come "madre"; le principali caratteristiche dell'animo femminile sono l'attenzione alla persona più che alla cosa e alla possibile modificazione della realtà mediante l'attività umana, e l'attenzione, in sé e negli altri, alla pienezza dell'essere e non allo sviluppo esclusivo o privilegiato di alcuni aspetti o facoltà (le seconde sono piuttosto caratteristiche dell'uomo). Queste caratteristiche della donna sono legate a quella che è la sua vocazione; si legge nei *Fondamenti della formazione della donna*: «la natura della donna è basata sulla sua vocazione originaria: essere *sposa e madre*. Sono due cose intimamente connesse» ¹⁴ e ne *Il valore peculiare della donna e la sua importanza per la vita del popolo*: «*essere compagna*, cioè essere di sostegno e d'appoggio; [...] *Essere madre*, cioè proteggere, custodire e portare al suo dispiegamento l'umanità autentica». ¹⁵

Questi rilievi fondamentali relativi all'essere femminile non sono da considerare come una semplice descrizione di dati di fatto psicologici; all'origine dell'essere umano, maschio e femmina, c'è l'idea creatrice di Dio: perciò, quella di sposa e di madre, con ciò che ne consegue, è una *vocazione (Beruf)* che dice per che cosa è fatta la donna, che dice qual è, ontologicamente e non solo di fatto o psicologicamente, l'orientamento profondo del

¹³ ESGA 13, p. 105; trad. it. E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, Città Nuova-Edizioni OCD, Roma 2010, p. 145.

¹⁴ ESGA 13, p. 34; trad. it. *La donna*, cit., p. 48.

¹⁵ ESGA 13, p. 4; trad. it. *La donna*, cit., p. 8. Cfr. anche *L'ethos delle professioni femminili*, ESGA 13, 19; trad. it. *La donna*, cit., p. 27. Il termine "compagna" (in tedesco *Gefährtin*) non va preso nel senso sociologico attuale, che allude a una convivenza senza matrimonio; in riferimento al testo di *Genesi* 2, che nei suoi scritti sulla donna Edith Stein richiama e spiega spesso, indica la vocazione della donna, presentata nel testo sacro, alla comunione di vita con l'uomo, lei a lui complementare, suo aiuto e appoggio.

suo essere (la sua *Bestimmung*); sono queste le idee e i termini che sempre ricorrono nelle pagine di Edith Stein.

Tutto questo è da tenere presente anche in relazione alle conseguenze che derivano, da quelle disposizioni fondamentali, riguardo alla posizione e al ruolo della donna nella famiglia e nella società.

Quanto alla famiglia, le creature spirituali, osserva Edith Stein, possono aprirsi l'una all'altra, e donandosi accogliere l'altro, e questo accogliere «è un comprendere nell'intimo che nutre l'anima e l'aiuta a formarsi. Possiamo così interpretare il racconto della creazione nel senso che la donna è stata posta a fianco dell'uomo affinché si aiutassero a vicenda a portare alla perfezione il proprio essere»;¹⁶ «stare al fianco di un altro essere umano in amorosa partecipazione alla sua vita, con fedeltà e sollecitudine, questo è proprio della donna. Vi sono racchiusi il dono naturale dell'empatia verso l'altro essere e i suoi bisogni, la capacità e la volontà di adattamento».¹⁷

Tutto questo non significa certo per la donna la rinuncia alla realizzazione di sé; al contrario, «la potenza della donazione di sé non è solo la misura dell'appoggio (*Beistand*) che viene offerto, ma anche di ciò che si può accogliere nell'anima e che si può dunque sperimentare come perfezionamento del proprio essere. E se all'essenza della donna compete una maggior potenza di donazione, sarà lei che nell'unione d'amore non solo darà di più, ma riceverà anche di più».¹⁸

Come nella dualità uomo-donna, così anche nella fecondità della coppia è da vedere una «immagine» di Dio: «la fecondità degli esseri viventi, la forza di generare dei propri simili, deve essere concepita come pertinente alla loro somiglianza con Dio, come immagine (*Bild*) del *bonum diffusivum sui*, dell'autodiffusiva bontà di Dio».¹⁹ E ancora: «Il bimbo deve essere considerato il frutto del reciproco donarsi, anzi il "dono" fatto corpo. In lui, ciascuno dei due sposi riceve "in immagine" il suo proprio essere e quello dell'altro,

¹⁶ ESGA 11/12, p. 430; trad. it. 523.

¹⁷ ESGA 13, p. 49; trad. it. *La donna*, cit., p. 60.

¹⁸ ESGA 11/12, p. 430; trad. it. *Essere finito e essere eterno*, cit., pp. 523-524.

¹⁹ ESGA 11/12, p. 431; trad. it. 524.

come suo dono. Il dono è una terza persona, una creatura indipendente e, come creatura, dono di Dio nel senso pieno della parola».²⁰

Ancora un punto è necessario richiamare: per Edith Stein, proteggere la vita umana e fare di tutto perché raggiunga il suo pieno sviluppo, fino all'unione con Dio, è la vocazione specifica della donna; essa si esplica nel suo compito di madre e di sposa, ma anche nei riguardi di tutti coloro a cui può estendersi il suo influsso, nella famiglia e nella società, nelle professioni più legate alla formazione e alla cura della persona come anche in quelle apparentemente meno adatte a lei, come la vita dell'impegno politico, della ricerca scientifica, o il lavoro dell'operaia o dell'impiegata.

Leggiamo, da *Vocazione dell'uomo e della donna secondo l'ordine della natura e della grazia*, questa bella pagina:

Ovunque si richieda cuore, intuizione, capacità empatiche e di adattamento, laddove ci si rivolga a *tutto l'uomo* per curarlo, formarlo, sostenerlo, comprenderlo o anche per aiutarlo a esprimere il suo essere, là è campo di azione per l'attività autenticamente femminile; perciò in tutte le professioni riguardanti l'educazione e l'assistenza, in ogni lavoro nel campo del sociale, nelle scienze che hanno per oggetto gli esseri umani e l'attività umana, nelle arti che intendono rappresentare l'uomo e anche negli affari, nelle amministrazioni statali e comunali, nella misura in cui ci si interessi soprattutto ai rapporti umani e ci si prenda cura dell'essere umano.²¹

Questo perché «stimolare e favorire negli altri il maturare della loro perfezione è il desiderio profondo della donna», la sua "vocazione eterna".²² Una conferenza del 1930 presenta l'amore divino verso le creature come modello dell'attuazione più vera della vocazione della donna: la vita divina «è amore, amore straripante, che non ricerca se stesso e si dona liberamente: amore che si piega misericordioso nei confronti di ogni essere che versa nel bisogno; amore che risana il malato e risveglia alla vita ciò che era morto; amore che protegge, difende, nutre, insegna e forma; amore che è afflitto con gli

²⁰ ESGA 11/12, p. 431; trad. it. 524.

²¹ ESGA 13, pp. 75-76; trad. it. *La donna*, cit., p. 105.

²² ESGA 13, p. 85; trad. it. *La donna*, cit., p. 118.

afflitti e lieto con chi è nella gioia; che è pronto a mettersi al servizio di ogni essere, perché divenga ciò a cui il Padre lo ha destinato». ²³ Una formula che Edith Stein impiega per esprimere il rapporto tra la madre e il figlio sembra riecheggiare il Nome divino di *Esodo* 3,14: «*esserci per il proprio figlio*». ²⁴

4. Essere femminile e maternità

La maternità è oggetto di attenzione particolare da parte di Edith Stein; non è da vedere però come qualcosa che semplicemente si aggiunga al suo essere compagna dell'uomo; nei due casi, è richiesta una medesima disposizione fondamentale:

Il compito della madre nei confronti dei figli è molto simile a quello della sposa nei confronti del marito, soltanto che, in questo caso, deve in primo luogo prendersi cura, far sviluppare, indirizzare, e solo gradatamente, di fronte ai figli ormai cresciuti, ritirarsi nel ruolo di compagna. Da una parte, questo compito di madre necessita di doti empatiche ancora più affinate, perché le è necessario comprendere capacità e forze che non sono ancora consapevoli di sé, e quasi presagire ciò che non è ma soltanto chiede di arrivare a essere. D'altra parte, ha una possibilità d'azione maggiore, perché l'anima infantile è ancora malleabile, perché si apre con facilità e schiettezza, perché non si difende ancora dagli influssi estranei. Ma tutto ciò aumenta anche la sua responsabilità. Il compito di condurre al dispiegamento, il più possibile puro e pieno, l'umanità specifica e individuale nel marito e nei figli, presuppone nella donna una profonda disposizione a un servizio dimentico di sé. Deve considerare gli altri non come una sua proprietà, né come un mezzo con cui raggiungere i propri scopi, ma come un bene a lei affidato. Questo le sarà possibile, però, solo se saprà vedere in loro delle creature di Dio, verso le quali deve adempiere un compito sacro. Già dispiegare la natura loro data da Dio è un compito sacro. In misura ancora maggiore lo è il compito di formarli per il Cielo, ciò in cui abbiamo visto il compito soprannaturale della donna: accendere nel cuore del marito e dei figli la scin-

²³ *Lethos delle professioni femminili*, in ESGA 13, p. 25; trad. it. *La donna*, cit., p. 36.

²⁴ ESGA 13, p. 117; trad. it. *La donna*, cit., p. 159.

tilla dell'amore di Dio o renderla più luminosa. Potrà raggiungere questo obiettivo solo se considera se stessa uno strumento di Dio, e si prepara a esserlo.²⁵

Se l'uomo e la donna sono chiamati a "propagare insieme il genere umano", bisogna dire però che «fisicamente la *maternità* implica, rispetto alla paternità, un legame di gran lunga più stretto con la creatura che ha da venire alla luce» e tale che richiede una più diretta cura e sollecitudine per quella giovane vita umana.²⁶ Anche l'animo femminile, come il corpo della donna, è orientato a questo suo compito: «di protezione e cura non ha bisogno soltanto il corpo, ma anche l'anima del bambino. Qui, ancor più che nel rapporto coniugale, c'è bisogno dell'amore sollecito e vivificante, della tenera comprensione, della quieta e spontanea abnegazione, per far sbocciare la vita in germoglio, per non lasciarla atrofizzare per mancanza di calore e nutrimento e per non guastarla con interventi violenti od ostacolarla nella sua crescita naturale».²⁷

In seno alla famiglia, dunque, la donna è presentata come colei che sostiene il marito con la propria fiducia, con la propria vicinanza e partecipazione ai vari aspetti della vita di lui, colei che favorisce lo sviluppo della sua personalità; nei confronti dei figli, il suo atteggiamento interiore ed esteriore è protezione devota, cura e educazione delle capacità concesse loro da Dio, fino al momento in cui dovrà lasciare che prendano la loro strada, senza avanzare pretese come fossero sua proprietà.²⁸ Nei confronti dell'uno

²⁵ ESGA 13, p. 98; trad. it. *La donna*, cit., pp. 135-136.

²⁶ ESGA 13, p. 49; trad. it. *La donna*, cit., p. 60.

²⁷ ESGA 13, p. 50; trad. it. *La donna*, cit., p. 60.

²⁸ *Ne L'arte materna di educare* si trova questa bella pagina: «L'autentico amore materno, sotto il cui influsso il bimbo prospera come una pianta nel tepore solare, sa bene *che quella creatura non è lì per lei*: non si tratta di un giocattolo fatto apposta per colmare il suo vuoto o per placare il suo bisogno di tenerezza o per soddisfare la sua vanità o la sua ambizione. È una creatura di Dio che deve sviluppare la sua natura nel modo più puro e pieno possibile e che dovrà poi occupare attivamente il suo posto nel grande organismo dell'umanità. A lei è assegnato il compito di mettersi al servizio di questo sviluppo, di rimanere silenziosamente in ascolto della natura, di lasciarla crescere indisturbata laddove non c'è bisogno di alcun intervento e di intervenire dove siano necessari una guida e un freno» (ESGA 13, p. 117; trad. it. *La donna*, p. 160); e più avanti: «Ritirarsi sempre di più, non mirare all'affermazione di se stessa, ma aver costantemente l'occhio al traguardo: che il figlio giunga dove Dio lo vuole – questa la strada e il compito di una madre. Inizialmente ella l'ha tutto nelle proprie mani, poi, mano a mano, il figlio diventa grande, e presto o tardi arriva il giorno in cui deve lasciarlo

come degli altri, quindi, è chiamata a una dedizione disinteressata e discreta.²⁹

L'insieme delle qualità dell'anima che corrispondono alla missione di sposa e di madre non è legato però secondo Edith Stein agli stretti confini del matrimonio e della maternità fisica, e del loro effetto può beneficiare chiunque venga in contatto con una donna,³⁰ chiunque entri nel suo orizzonte.³¹ Come si è accennato sopra, nella società la donna è fatta in particolare per tutte quelle mansioni e professioni in cui si tratta di "formare esseri umani", di formare la persona e aiutarla a raggiungere la pienezza del suo essere, ma ella può portare il suo contributo in ogni campo, con la sua attenzione all'"umano-concreto", che può essere di prezioso contrappeso alla degenerazione della "oggettività maschile".³²

In realtà, secondo Edith Stein ogni ambito di impegno professionale o lavorativo, ogni situazione umana può trarre beneficio dalla presenza e dall'attività della donna che impieghi veramente i doni e le possibilità offerte dal suo essere femminile:

la donna può far sentire ovunque gli effetti del suo valore peculiare e ottenere ottimi risultati, indipendentemente dal fatto che la professione da lei esercitata corrisponda o meno alla sua specificità. Ovunque e con chiunque ella venga a trovarsi, può cogliere l'occasione per sostenere, consigliare, aiutare. Se l'operaia o l'impiegata presterà un po' d'attenzione alle persone che lavorano con lei nello stesso ambiente, troverà la parola giusta, la domanda premurosa che indurranno i cuori tormentati ad aprirsi, ed ella comprenderà dove sia il punto dolente e potrà offrire aiuto. Ovunque c'è bisogno di compassione e di sostegno materno, e perciò possiamo riassumere con *una* sola parola – *maternità* – quel valore peculiare della donna di cui abbiamo trattato. Dev'essere però una

andare anche esteriormente, quasi un secondo parto, un distaccarsene nello spirito, che può provocare più dolore del primo. Non serve a nulla recalcitrare. Quanto più la madre si affatica a tenere per sé il proprio figlio, a tenerlo stretto, tanto più sicuramente lo perderà, e per sempre, anche se le riuscisse di tenerlo fisicamente vicino. Quanto più prontamente ella saprà rimetterlo nelle mani di Colui che glielo ha dato, tanto più sicuramente potrà sperare che egli le sarà restituito in dono, in un senso nuovo, alto, santo» (ESGA 13, p. 126; trad. it. p. 172).

²⁹ Cfr. ESGA 13, p. 21; trad. it. *La donna*, cit., p. 30.

³⁰ ESGA 13, p. 50; trad. it. *La donna*, cit., p. 60.

³¹ Cfr. ESGA 13, p. 19 e 34; trad. it. *La donna*, cit., p. 27 e 48.

³² ESGA 13, p. 11; trad. it. *La donna*, cit., p. 16.

maternità che non si fermi alla cerchia ristretta dei congiunti o degli amici personali, ma che sull'esempio della *Madre della Misericordia* sia disponibile per tutti coloro che sono affaticati e oppressi: per questo deve affondare le proprie radici nell'immensità dell'amore divino.³³

In questo modo viene introdotto il tema della maternità spirituale, che permette alla donna nubile, alla donna consacrata, alla donna sposata senza figli, di realizzare la sua vocazione specifica:

anche a quella donna cui viene negato il matrimonio o la maternità, o che ad essi ha rinunciato volontariamente, sarà possibile realizzare la propria vocazione in un senso spirituale. In generale, ovunque ella si trovi, con amore e comprensione, consigliando e sovvenendo, a essere a fianco di un essere umano che è solo, particolarmente se in stato di bisogno fisico o spirituale, ella è una compagna che fa in modo «che l'uomo non sia solo». In generale, ovunque aiuti una creatura umana che si sta sviluppando a trovare la propria strada e a raggiungere il proprio compimento fisico, spirituale, psichico, ella è madre.³⁴

³³ ESGA 13, p. 11; trad. it. *La donna*, cit., p. 17. Si veda anche p. 76, trad. it. p. 106, e *Lethos delle professioni femminili*: «si può persino dire che proprio in queste situazioni, in cui ognuno si trova in pericolo di diventare l'ingranaggio di una macchina e di perdere la propria umanità, il dispiegamento della specificità femminile può fungere da benefico contrappeso. Nell'anima di chi sa che al proprio posto di lavoro può aspettarsi aiuto sollecito e partecipazione, si potrà mantenere o risvegliare qualcosa di vitale che altrimenti resterebbe atrofizzato. Questo è un modo in cui, grazie alla specificità femminile, si può dare alla vita professionale una forma ben diversa da quella che mediamente le dà l'uomo. Ma è possibile anche un altro modo. Tutto ciò che è astratto, è in fondo parte di un concreto. Tutto ciò che è morto in fin dei conti serve al vivente. Ogni attività astratta è, perciò, in fondo, al servizio di un tutto vivente. Chi riesce a fissare lo sguardo su questo tutto e a mantenerlo vivo, si sentirà legato a quel tutto anche nelle occupazioni più desolatamente astratte; così quel che fa gli diventerà sopportabile, anzi in molti casi gli riuscirà meglio di quanto non succeda quando si perde di vista il tutto inseguendo unicamente il particolare. Quando si tratta di leggi o regolamenti, l'uomo mirerà alla forma giuridica più perfetta e baderà forse meno alle situazioni concrete da regolare, mentre la donna, se resta fedele alla sua specificità anche nel Parlamento e nell'amministrazione, partirà dallo scopo concreto e vi adatterà il mezzo» (ESGA 13, p. 23; trad. it. *La donna*, cit., p. 33).

³⁴ ESGA 13, pp. 49-50; trad. it. *La donna*, cit., p. 70; «Chi è chiamato a una professione senza vita matrimoniale, può e deve considerarlo come una chiamata di Cristo. La donna che avverte questa chiamata deve afferrare la mano che Dio le tende e lasciarsi condurre da essa. Può allora, anche al di fuori dello stato di religiosa, rivendicare il titolo di «*sponsa Christi*» ed essere certa della particolare assistenza che il Signore presta a coloro che si consacrano al suo servizio» (ESGA 13, p. 54; trad. it., p. 76). Sulla donna nubile non consacrata, cfr. anche ESGA 13, pp. 111-112; trad. it., p. 152 e p. 53, trad. it. p. 74.

Sulla grandezza della maternità spirituale, alla quale sono chiamate anche le madri secondo la carne nei confronti dei loro figli, torna anche *La vocazione della donna*:

Suscitare figli per il cielo, ecco l'autentica maternità – una maternità spirituale, indipendente da quella fisica –, la più bella, la più elevata, la più ricca di gioia, sebbene acquisita con non poche preoccupazioni, sacrifici e fatiche al pari della maternità fisica. Destare la scintilla del divino nel cuore di un bambino, veder crescere e svilupparsi in lui la vita di Dio, o contribuire a infiammare nuovamente la vita di Grazia nell'anima spenta, degenerata, o inselvaticata di un adulto lontano da Dio, e avere poi l'opportunità di assistere al meraviglioso processo di metamorfosi che ha luogo in quell'anima e collaborarvi come strumento, tutto questo è un generare e educare per il cielo ed è una gioia che non è di questo mondo. Una tale maternità spirituale può ben colmare la vita di una persona, ma è possibile soltanto per coloro la cui anima sia ricolma di Cristo e da Lui resa feconda. [...] Se queste donne, nella vita di ogni giorno, faranno spazio all'azione del Signore – attingendo le energie per il loro lavoro alla mensa del Signore, affidandosi con amicizia confidente a Dio in una vita di costante preghiera, cercando in Lui consiglio, consolazione e aiuto, partecipando della vita divina tenendosi in intimo rapporto con le celebrazioni dell'anno liturgico – vedranno la loro anima colmarsi sempre più della vita di Cristo e porteranno quasi involontariamente questa vita divina a tutti gli uomini con cui entreranno in contatto. Una tal vita, che scaturisce dalla pienezza dell'amore divino, che desta la vita divina, la nutre, la protegge e la sviluppa, è la più alta e somma maternità, il sommo e il più santo compimento della vocazione della donna. Una tale vita non è neppure povera di amore umano. Chi è ricolmo dell'amore divino ha un cuore che trabocca di amore per gli uomini e che trova anche amore in misura sovrabbondante. Ogni cuore umano, anche quello più lontano da Dio, anzi, proprio quello, anela a un amore pieno di comprensione, scevro d'egoismo. E se un poco di questo amore gli viene offerto, quel cuore si schiude pieno di gratitudine, ricambiando amore. D'altro lato, un cuore in cui dimora l'amore di Cristo percepisce subito se altri sono ricolmi dello stesso spirito; e quando tali anime si incontrano, si trovano immediatamente unite nell'amore che contraddistingue gli autentici figli di Dio. Non è dunque possibile che una vita in comunione con Dio sia solitaria e vuota d'amore. Il cuore di Dio è la fonte inesauribile da cui ogni vita umana ha di che formarsi in modo ampio e fecondo, la fonte che può condurre ogni vita di donna all'adempimento più bello della sua vocazione.³⁵

³⁵ ESGA 13, pp. 54-55; trad. it. *La donna*, cit., pp. 76-77; cfr. anche p. 104, trad. it. p. 144, e p. 112, trad. it. p. 154.

La vita consacrata e la vita religiosa costituiscono una piena realizzazione della natura e della vocazione della donna: «il dono incondizionato di sé, che è il principio della vita religiosa, è nello stesso tempo anche l'unico possibile compimento adeguato dell'anelito femminile»; «la vita divina che invade il cuore che si dona a Dio, l'amore pronto al servizio, misericordioso, che risveglia e suscita vita» corrisponde pienamente a quello che è stato messo in luce dell'essere femminile.³⁶

Il valore peculiare della donna sintetizza in una breve bella formula quello che è il compito proprio della donna: «portare a pieno sviluppo l'umanità autentica, in sé e negli altri».³⁷ La stessa pagina in cui compare questa formula introduce il tema (che torna più volte in questi scritti sulla donna) delle deviazioni e dei germi pericolosi che il peccato ha introdotto nell'essere femminile, come nell'uomo e in tutta la creazione. La loro presenza rende ancora più urgente quel compito di formazione che già è richiesto dal fatto che all'essere umano è consegnata una vocazione, specifica e individuale, da realizzare con impegno e responsabilità personali. Edith Stein insiste più volte sul fatto che quelle deviazioni e quei germi non si possono vincere soltanto con l'impiego di mezzi naturali come sforzo di rigore morale, disciplina e lavoro oggettivo e rigoroso, ma richiedono per essere vinti il ricorso ai mezzi soprannaturali delle grazie e dei sacramenti, del sacramento del matrimonio per cui ella «diviene un particolare organo nel corpo mistico di Cristo», un «organo essenziale della fecondità della Chiesa»,³⁸ e in maniera del tutto particolare del sacramento dell'Eucarestia. A tutto questo si accenna solo in queste poche righe, perché riguarda più specificamente il tema della formazione della donna, tema a cui Edith Stein ha dedicato molta attenzione e sul quale ha detto cose importanti, ma di cui qui non ci occupiamo.

La dedizione (*Hingabe*) è indissolubilmente legata e richiesta dalla vocazione a essere sposa e madre, ed è l'impronta, in lei, dello stesso Essere

³⁶ Cfr. ESGA 13, p. 26; trad. it. *La donna*, cit., p. 37.

³⁷ ESGA 13, p. 12; trad. it. *La donna*, cit., p. 18.

³⁸ ESGA 13, p. 108; trad. it. *La donna*, cit., p. 149.

divino, di Colui che l'ha pensata e creata; d'altra parte, l'attenzione alla persona e alla totalità e alla pienezza dell'essere dicono che la donna è chiamata a prendersi cura di tutti (del marito, dei figli, di ogni essere umano che accosti), fino a condurre alla piena libertà e pienezza, quella dell'unione con Dio. Sempre ne *Il valore peculiare della donna* leggiamo:

[Dio] è archetipo di ogni personalità e in Lui trovano la loro unità tutti i valori. In Lui è presente la dedizione cui inclina la natura femminile e in Lui *troviamo* quell'amore e quella abnegazione assoluti che cerchiamo sempre invano tra gli esseri umani. E il dono di noi stessi a Cristo non ci rende ciechi o sordi ai bisogni altrui, al contrario. Cerchiamo, allora, l'immagine di Dio in ogni essere umano, e ovunque vogliamo aiutarla a essere libera. Possiamo perciò anche dire: il *valore peculiare della donna* consiste essenzialmente in una *particolare ricettività per l'azione di Dio nell'anima*, e giunge al suo pieno sviluppo quando ci abbandoniamo a questa azione fiduciose e senza opporre resistenza.³⁹

5. Maria prototipo dell'essere femminile⁴⁰

Per un certo aspetto, Maria è modello di ogni essere umano, uomo o donna che sia. Ce la presenta così il primo passo "mariano" di Edith Stein – contenuto ne *Il mistero del Natale*, conferenza del 1928 –; esso mette a fuoco quello che è il momento decisivo della vita e della figura di Maria, e che è anche il momento decisivo della storia della salvezza: «Quando la Beatissima Vergine pronunciò il suo *Fiat*, allora iniziò il regno di Dio sulla terra ed ella ne fu la sua prima cittadina»;⁴¹ nell'evento dell'annunciazione Maria è modello per noi, perché il *Fiat voluntas tua* è la norma di tutta la vita cristiana, e «deve regolare tutto il corso della giornata, dal mattino alla sera, il corso dell'anno e di tutta la vita», anche «nella notte più buia».⁴²

³⁹ ESGA 13, p. 7; trad. it. *La donna*, cit., p. 11.

⁴⁰ Le pagine che seguono sono in parte riprese dalla *Introduzione* a E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, cit.

⁴¹ E. STEIN, *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Roma 2004, p. 115.

⁴² *Ibid.*, pp. 118-119.

La stessa idea viene ripresa in un'altra conferenza, del 1930, *I fondamenti teoretici del lavoro di formazione sociale*; vi si legge:

Se la dissoluzione della vita comunitaria dell'uomo ha la sua radice nella perdita della comunione con Dio, allora è possibile sanarla solo *attraverso un ristabilimento della comunione con Dio*. Questa è stata compiuta per l'umanità tutta dall'atto redentivo di Cristo. E come nel peccato originale la libertà umana ha operato, lacerando il legame, così essa ha anche cooperato a riannodarlo di nuovo. Con le parole della Vergine: «*Ecce ancilla Domini. Fiat mihi secundum verbum tuum*», l'umanità ha afferrato la mano protesagli dalla grazia di Dio ed è tornata al rapporto di obbedienza filiale. Maria, che in Dio si dimentica di sé e che fa della causa di Dio la sua propria causa, ritorna con ciò alla comunione originaria con tutti gli uomini, in Dio li abbraccia tutti con il suo amore e con la sua volontà salvifica. Ma la via, che è stata così aperta per tutti, deve essere percorsa da ciascuno in persona, ed ogni singola comunità deve essere fondata in Dio e da Dio.⁴³

Maria è dunque modello per ogni essere umano; tuttavia, l'idea che viene ripresa e sviluppata in un'abbondante serie di testi, e che qui ci interessa, è l'idea che la Vergine Maria è prototipo dell'essere femminile in particolare. Si prenda, ad esempio, oltre i testi citati sopra e tra tutti gli altri che si potrebbero citare, la conferenza *L'ethos delle professioni femminili*, del settembre 1930.

Di Maria Edith Stein parla in primo luogo in relazione alla "vocazione naturale" della donna, di essere sposa e madre; dopo aver detto della specificità dell'essere femminile, e della distorsione a cui le sue doti naturali sono soggette dopo il peccato, afferma:

Se vogliamo contrapporre [alle distorsioni dovute al peccato] l'immagine della specificità femminile dispiegata in modo puro, della sposa e della madre quale essa deve essere secondo la sua naturale vocazione, dobbiamo contemplare l'Immacolata. Al centro della sua vita sta suo figlio. Ella attende la sua nascita in beata serenità, protegge la sua fanciullezza, lo segue nel suo cammino, da vicino o da lontano, a seconda di come egli desidera; lo sorregge morto fra le

⁴³ESGA 16, p. 31; E. STEIN, *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 66.

braccia; esegue il suo testamento, dopo la sua dipartita. Ma compie tutto ciò non come una cosa *sua*: in tutto questo è *l'ancella del Signore*, e compie ciò per cui è stata chiamata da Dio. Perciò non considera il figlio come *sua proprietà*: lo ha ricevuto dalle mani di Dio, nelle mani di Dio lo restituisce quando lo offre come vittima al tempio, quando lo accompagna al sacrificio della croce. Prendiamo in considerazione la madre di Dio come sposa: una fiducia silenziosa, illimitata, che conta a sua volta su una fiducia illimitata; obbedienza tacita; compartecipazione fedele, spontanea al dolore; tutto ciò sottomettendosi alla volontà di Dio che le ha dato il consorte come custode umano e capo visibile. L'immagine della madre di Dio ci mostra *l'atteggiamento fondamentale dell'anima della donna che corrisponde alla sua vocazione naturale*: nei confronti dell'uomo, obbedienza, fiducia e partecipazione alla sua vita, che favorisce i suoi compiti oggettivi e il dispiegamento della sua personalità; nei confronti del figlio, protezione devota, cura e educazione delle capacità concessegli da Dio; nei confronti di entrambi, completo dono di sé (*selbstlose Hingabe*) ed un silenzioso ritirarsi quando di lei non v'è bisogno; e tutto ciò trova il suo fondamento nella concezione del matrimonio e della maternità come vocazione che viene da Dio e che deve essere vissuta per Dio e sotto la sua guida.⁴⁴

Maria è il prototipo della maternità:

Come il reciproco donarsi dei genitori e la loro comune volontà di generazione preparano l'esistenza del bimbo e il suo «corredo» per l'esistenza, così la sua crescita e la formazione fisica e spirituale richiede un donarsi amoroso della madre nei confronti del bimbo, e del compito della maternità. Ne abbiamo l'archetipo nel *Fiat* della Madre di Dio. In questa parola è espresso tutto il donarsi amoroso (*Hingabe*) a Dio e alla volontà divina, la volontà di generazione e la disposizione a consacrare corpo e anima al servizio della maternità.⁴⁵

Edith Stein richiama poi la figura di Maria anche in relazione alla “vocazione soprannaturale” della donna: «il dono incondizionato di sé, che è il principio della vita religiosa (*des Ordenslebens*), è nello stesso tempo anche l'unico possibile compimento adeguato di ciò a cui la donna aspira».⁴⁶ Questo significa che ogni donna dovrebbe consacrarsi come suora? La risposta:

⁴⁴ ESGA 13, pp. 20-21; trad. it. *La donna*, cit., pp. 29-30.

⁴⁵ ESGA 11/12, p. 432; trad. it. *Essere finito e essere eterno*, cit., p. 525.

⁴⁶ ESGA 13, p. 26; trad. it. *La donna*, cit., p. 37.

Certo che no. Ma di certo che la natura femminile, decaduta, degenerata, può essere risollevata alla sua purezza e innalzata all'altezza dell'*ethos* vocazionale inscritto nella pura natura femminile, se ella si dona totalmente a Dio. Sia che viva in casa come madre di famiglia, sia che occupi un posto importante nella vita pubblica o che trascorra i suoi giorni tra le mura silenziose del chiostro, ovunque ella deve essere una «serva del Signore», come lo è stata la Madre di Dio, in tutte le situazioni della sua vita: da giovanetta nel sacro recinto del tempio, nell'operosità silenziosa di Betlemme e di Nazaret, come guida degli apostoli e della prima comunità cristiana dopo la morte del Figlio. Ogni donna è un'immagine della madre di Dio, ognuna una *sponsa Christi*, ognuna un'apostola del Cuore divino; ogni donna, allora, adempirebbe pienamente la sua vocazione femminile, indipendentemente dalle condizioni in cui vive e dall'attività che occupa la sua vita esteriore.⁴⁷

Nel corso di Münster sui *Problemi della formazione delle ragazze oggi*, nella specificità femminile, che ha la sua realizzazione più perfetta in Maria, Edith Stein vede una immagine propria (*eigentümliches Abbild*) della divinità, in particolare dello Spirito Santo:

In questa femminilità, che è amore pronto al servizio, vi è qualcosa che è immagine propria della divinità? L'amore pronto al servizio è *soccorritore* (*Beistand*), che viene in aiuto di tutte le creature per condurle alla perfezione. Ma questo titolo (*Beistand*) è il titolo che viene dato allo Spirito Santo. Perciò, proprio nello Spirito Santo, effuso su tutte le creature, potremmo vedere il prototipo dell'essere femminile. Questo trova la sua immagine perfetta nella Vergine purissima, sposa di Dio e madre di tutti gli uomini.⁴⁸

Anche in *Vita cristiana della donna* troviamo analoghe considerazioni: come Eva, ogni donna è chiamata a essere “madre dei viventi”,

a generare con la propria vita una nuova vita e, quando tale vita ha raggiunto un'esistenza autonoma, aiutarla a dispiegarsi nel modo più perfetto possibile. Se lo Spirito Santo è il consolatore e il soccorritore, che risana colui che è ferito, che riscalda chi gela, che ristora chi languisce, quando come padre dei poveri distribuisce tutti i buoni doni, allora lo ritroviamo in tutte le opere dell'amore

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 178-179; trad. it. *La donna*, cit., p. 244.

e della misericordia femminili. Lo Spirito che monda ogni macchia, che piega ciò che è rigido, si rispecchia nella purezza e nella dolcezza della donna, che non vuole soltanto esser pura e dolce lei stessa, ma diffondere intorno a sé purezza e dolcezza. [...] L'immagine pura dell'essenza femminile ci sta dinanzi nell'Immacolata, nella Vergine che era piena di Spirito Santo, il tempio in cui Egli ha posto la sua dimora e che ha colmato della pienezza della grazia, di tutti i suoi doni. Ella non desiderava niente altro che essere l'ancella del Signore, la porta attraverso cui Egli potesse entrare nell'umanità: perché doveva riportarci la salvezza perduta non mediante se stessa, ma attraverso il suo «divino germoglio».⁴⁹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 106; trad. it. *La donna*, cit., p. 146.

Elia profeta, ovvero la conversione del padre

Stefano Conotter ocd

Normalmente si presenta la spiritualità sponsale come caratteristica predominante del carisma carmelitano, specialmente a partire dai grandi mistici spagnoli Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, mentre con Teresa di Lisieux si fa strada la dimensione dell'infanzia spirituale. Il tema della paternità appare più velato, forse perché, a partire da santa Teresa, i più alti sviluppi del carisma sono sul versante femminile.

Non si può però dire che sia del tutto assente. Pensiamo ad esempio al riferimento alle origini con il quale la Santa Madre esorta le sue monache richiamando la paternità carismatica dei primi Carmelitani: «Ricordiamoci dei nostri Padri, quei santi eremiti di altri tempi, di cui pretendiamo di imitare la vita» (C 11,4). Il tema della paternità risplende tuttavia in maniera particolarmente determinante nella vita e nell'opera di san Giovanni della Croce, che i Carmelitani chiamano «Nostro Padre» e che la stessa Teresa chiamava «padre della mia anima».

L'esercizio poi della paternità spirituale è un servizio che accompagna tutta la storia dell'Ordine carmelitano. Questo compito rivela la dimensione più profonda e compiuta anche della paternità umana. Nella storia del Carmelo pensiamo al particolare rapporto esistente fra Teresa Margherita Redi e suo padre che diventa il suo consigliere spirituale, oppure il modo in cui Louis Martin incarna per Teresa di Lisieux il mistero dell'amore paterno di Dio.

Tutto questo meriterebbe di essere approfondito, ma questo contributo vuole risalire all'archetipo biblico del carisma carmelitano, cioè alla figura e alla vicenda del profeta Elia. In esse ci sembra che siano presenti alcuni elementi decisivi sul tema della paternità, che preparano la piena rivelazione

del volto del Padre in Gesù Cristo, ma che anticipano anche le sfide più profonde nella paternità umana.

Questo tema si è imposto alla nostra attenzione soprattutto a causa di quella misteriosa missione escatologica che vari passi della Bibbia attribuiscono al profeta Elia. Ricordiamo in particolare i versetti che concludono il *Libro di Malachia*:

Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga
il giorno grande e terribile del Signore,
*perché converta il cuore dei padri verso i figli
e il cuore dei figli verso i padri* (Ml 3,23-24).

Questa profezia, che coinvolge una delle relazioni familiari più essenziali, è assai intrigante: che cosa significa questa missione del “profeta di fuoco”? Non è facile rispondere a questa domanda, la cui importanza è tuttavia indicata dal posto che questa parola occupa nell’ordine dei libri della Bibbia. Infatti, la profezia che riguarda la missione futura di Elia è quella che chiude l’*Antico Testamento*, almeno secondo l’ordine della Bibbia cristiana per la quale quello di *Malachia* è l’ultimo libro prima dei Vangeli.

In un certo senso questa missione si trova però anche all’inizio del *Nuovo Testamento*, se prendiamo come punto di vista il *Vangelo di Luca*, che presenta la figura di Giovanni Battista come il Profeta, il nuovo Elia. Infatti al primo capitolo troviamo l’angelo che annuncia a Zaccaria la nascita di Giovanni presentandolo con queste parole: «Sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre e *ricondurrà molti figli d’Israele al Signore loro Dio*. Gli camminerà innanzi con lo spirito e la forza di Elia, *per ricondurre i cuori dei padri verso i figli* e i ribelli alla saggezza dei giusti e preparare al Signore un popolo ben disposto» (Lc 1,15-17).

La collocazione di questa profezia nel punto di snodo fra i due Testamenti la rende particolarmente significativa. Ecco allora la domanda: qual è il contenuto di queste parole, in che modo devono realizzarsi, e a che livello si devono leggere? Esse riguardano solo una tappa della storia della salvezza o hanno un senso teologico nella rivelazione del mistero di Dio; hanno solo un significato religioso o dicono qualcosa anche della dimensione umana della paternità?

Per cercare delle risposte bisogna certamente considerare prima di tutto la storia del profeta così come ce la presenta il cosiddetto “ciclo di Elia”, a cavallo fra i due *Libri dei Re*. Bisogna poi tener conto delle *aggadah*, cioè delle riletture edificanti che altri libri della Scrittura fanno di questo personaggio, in particolare l’elogio che si trova al capitolo 48 del *Siracide*.

La profezia presenta la missione in due aspetti, in due azioni convergenti, ma non sempre perfettamente simmetriche: «convertire il cuore dei padri verso i figli e i cuori dei figli verso i padri».

Possiamo facilmente capire il secondo membro della missione elianica rifacendoci alla vicenda biblica di Elia: “convertire il cuore dei figli verso i padri”. Il vertice della missione del profeta sembra essere il sacrificio sul Monte Carmelo raccontato in 1Re 18. Elia vuole ricondurre il cuore dei figli di Israele alla fede del Dio dei padri, abbandonato per seguire il culto dei Baal, gli dei stranieri. È questo l’aspetto che viene indicato dall’angelo a Zaccaria con le parole: «*ricondurrà molti figli d’Israele al Signore loro Dio*» e poi «per ricondurre... i ribelli alla saggezza dei giusti e preparare al Signore un popolo ben disposto». Questa sarà la missione che Giovanni Battista compirà nel deserto con la sua predicazione e con il battesimo di conversione.

Ma solo la prima parte della profezia di *Malachia* – “ricondurre i cuori dei padri verso i figli” – è quella citata letteralmente nelle parole dell’angelo a Zaccaria ed è per questo che Giovanni Battista viene con lo spirito di Elia. Il *Siracide* inoltre si limita a riportare solo questa parte, anche se qui l’affermazione è stranamente volta al singolare: «*per ricondurre il cuore del padre verso il figlio*». Sembra quindi che questa sia la parte principale della missione di Elia; ma come interpretarla? Se il ricondurre “il cuore dei figli verso i padri” è relativamente facile da capire, meno scontata è l’interpretazione della conversione “dei padri verso i figli”.

Può significare che la fede dei padri, il popolo dell’Antica Alleanza, si deve convertire all’accoglienza di un nuovo Figlio che è dato loro come pienezza della rivelazione?¹ Qui si trova forse sintetizzato il rapporto teologico fra i due Testamenti di cui la figura di Giovanni Battista costituisce una cerniera.

¹ Questa dimensione si può personificare nella figura del vecchio Simeone che accoglie nel Tempio il bambino Gesù con le parole: «Ora lascia, o Signore, che il tuo servo vada in pace secondo la tua

Tuttavia noi ci chiediamo se questa conversione del cuore dei padri non implichi anche una conversione della paternità, di una certa immagine che se ne ha e della maniera di esercitarla.² Così Marguerite Léna nel suo libro *L'esprit de l'éducation*³ si chiedeva se questa riconciliazione fra padre e figlio non fosse qualcosa di più di una di quelle immagini messianiche di Elia, in cui «il lupo dimorerà insieme con l'agnello... il vitello e il leoncello pascoleranno assieme... il lattante si trastullerà sulla buca dell'aspide» (Is 11,6-8). Anche Xavier Lacroix scrive a questo proposito: «Il primo frutto annunciato dalla predicazione di Giovanni Battista, sulla soglia del *Vangelo secondo Luca* è che il cuore dei padri si converta verso i figli! Bisogna credere che non sia così frequente. In effetti, tanti ostacoli si oppongono al fatto che il cuore dei padri sia realmente rivolto verso i loro figli».⁴

Andiamo a considerare allora la vita del profeta di Tisbe così come la Sacra Scrittura ce la presenta, per vedere se la conversione della paternità non sia presente nella sua vicenda personale. Come punto di partenza prendiamo ciò che accade dopo il sacrificio sul Monte Carmelo: Elia sembra aver compiuto la sua missione di condurre il cuore dei figli verso l'integrità della fede dei padri, lo jahvismo: «A tal vista, tutti si prostrarono a terra ed esclamarono: "Il Signore è Dio! Il Signore è Dio!"» (1Re 18,39). Al posto del trionfo, assistiamo però a una misteriosa fuga del "profeta di fuoco", miste-

parola, perché i miei occhi han visto la salvezza preparata da te davanti a tutti i popoli» (Lc 2,29-31). Queste parole richiamano per contrasto quelle del profeta Elia: «Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri» (1Re 19,4). Questo parallelo è difficilmente casuale in Luca che tiene sempre sullo sfondo del suo Vangelo la figura di Elia.

²In una recente conferenza, l'Arcivescovo di Bologna sottolinea l'attualità del legame intergenerazionale per affrontare l'emergenza educativa, proprio richiamandosi a questo passaggio della Scrittura: Card. C. CAFFARRA, *Emergenza educativa: come educare nella società contemporanea*, Cento, 19 maggio 2011, in www.caffarra.it.

³M. LÉNA, *L'esprit de l'éducation*, Fayard, Paris 1981.

⁴X. LACROIX, *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Bayard, Paris 2004, p. 179. Il testo continua: «Può essere la logica della potenza: il padre è il più forte; può usare questa forza per dominare moglie e figli. Evochiamo anche la strumentalizzazione del figlio a beneficio dei sogni dei genitori, del loro narcisismo o di ciò che piace a loro. Può imporsi infine anche la logica della chiusura nell'identico a sé, all'opposto del riconoscimento della differenza e dell'alterità. Dobbiamo ricordare qui, fra l'altro, i comportamenti incestuosi, che rimangono così numerosi, senza dimenticare le loro forme derivate, non direttamente sessuali, nel senso definito da X. Thévenot: "Chiamerei 'incestuoso' ogni comportamento che cerca, in un modo o nell'altro, di prolungare o di riprodurre lo stato di indifferenziazione che esisteva, all'inizio della vita, fra il bambino appena nato e l'istanza materna».

riosa perché dettata da una irragionevole paura. Giunto nel deserto, oltre Bersabea, Elia si siede sotto un ginepro e chiede a Dio di poter uscire dalla scena con queste parole ricche di significato e di risonanze bibliche: «*Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri*» (1Re 19,4).

A che cosa si riferisce Elia dicendo «*non sono migliore dei miei padri*? Chi sono questi padri di cui Elia non è migliore e in che cosa non è migliore? Per cercare di dare una risposta a queste domande iniziamo un'indagine per scoprirne il significato in riferimento ad altri episodi raccontati dalla Bibbia a cui questo testo rimanda.

– Certamente si può richiamare prima di tutto l'esperienza di Mosè che usa parole molto simili in riferimento alla sua responsabilità di guida del popolo: «Io non posso da solo portare il peso di tutto questo popolo; è un peso troppo grave per me. Se mi devi trattare così, fammi morire piuttosto, fammi morire, se ho trovato grazia ai tuoi occhi; io non veda più la mia sventura!» (Nm 11,14). Che si tratti proprio di una crisi di paternità o almeno di genitorialità è evidente dalle espressioni che precedono: «L'ho forse *concepito* io tutto questo popolo? O l'ho forse *messo al mondo* io perché tu mi dica: *portatelo in grembo, come la balia porta il bambino lattante*, fino al paese che tu hai promesso con giuramento ai suoi padri?» (Nm 11,12). La ragione di questa crisi è costituita dalle lamentele del popolo perché non ha da mangiare e da bere, e saranno le stesse ragioni per cui gli Israeliti si rivolgeranno ai Baal al tempo di Elia.⁵

– Un altro chiaro riferimento biblico dell'episodio di 1Re 18, dettato soprattutto dal luogo e da alcuni indizi narrativi, è la vicenda di Agar mandata da Abramo nel deserto di Bersabea: «Abramo si alzò di buon mattino, prese il pane e un otre di acqua e li diede ad Agar, caricandoli sulle sue spalle; le consegnò il fanciullo e la mandò via. Essa se ne andò e si smarrì per il deserto di Bersabea. Tutta l'acqua dell'otre era venuta a mancare. Allora essa depose il fanciullo *sotto un cespuglio* e andò a sedersi di fronte, alla distanza di un tiro d'arco, perché diceva: "Non voglio veder morire il fanciullo!".

⁵ Per il rapporto fra Mosè ed Elia riguardo alla paternità sono interessanti le osservazioni di L. MOSCATELLI, *I grandi itinerari*, in *Vangelo e itineranza cristiana*, Supplemento n° 1 de *L'animatore missionario*, maggio 2010, Missio, pp. 93-103.

Quando gli si fu seduta di fronte, egli alzò la voce e pianse. Ma Dio udì la voce del fanciullo e un angelo di Dio chiamò Agar dal cielo e le disse: “Che hai, Agar? Non temere, perché Dio ha udito la voce del fanciullo là dove si trova”» (Gen 21,14-17).

– Inoltre Elia che scappa e si ferma sotto un cespuglio nei pressi di Bersabea fa pensare anche al profeta Giona, il quale si presenta quasi come controfigura di Elia. Dopo aver constatato che Dio non ha eseguito il castigo sui Niniviti, perché questi si erano pentiti della loro condotta, il profeta indispettito usa quasi le stesse parole di Elia: «Ma Giona ne provò grande dispiacere e ne fu indispettito. Pregò il Signore: “...*Or dunque, Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere!*”. Ma il Signore gli rispose: “Ti sembra giusto essere sdegnato così?”» (Gn 4,1-4).⁶

– Infine ci sembra di poter far emergere un ultimo riferimento legato all'itinerario che Elia sta percorrendo, nel momento in cui dice «non sono migliore dei miei padri». Dopo la prodigiosa uscita dall'Egitto e la teofania del Sinai, il Signore invita il popolo a proseguire il cammino per entrare direttamente nella Terra Promessa, di cui Bersabea segna il confine a sud (“da Dan a Bersabea” è il ritornello che nella Bibbia definisce la totalità del paese d'Israele). Ma il popolo non arriva a Bersabea, perché a Kades Barnea è messo ancora alla prova dal Signore e si lascia dominare dalla paura. Per questo sarà pellegrino per quarant'anni nel deserto, dove una generazione – i padri – dovrà morire prima che i figli entrino nella Terra Promessa, questa volta da oriente, attraverso il Giordano. Ora, quando Elia chiede che gli sia tolta la vita, perché non è migliore dei suoi padri, sta percorrendo a ritroso questo cammino, dalla Terra Promessa attraverso Bersabea, in direzione del Monte di Dio, l'Oreb.

Quale di questi riferimenti è più esplicito e fondato? Come accade spesso nella Scrittura anche questo passaggio del ciclo di Elia non potrebbe richiamare diversi passaggi della storia della salvezza che evocano in maniera

⁶ Per il parallelo fra Giona ed Elia vedi: C. LICHTERT, *Traversée du récit de Jonas*, Lumen Vitae, Bruxelles 2003, soprattutto il capitolo 3. Interessante sull'interpretazione della figura di Giona anche D. BARSOTTI, *Meditazioni sul libro di Giona*, Queriniana, Brescia 1967. Nelle «leggende» carmelitane si coglie la relazione fra Elia e Giona identificando quest'ultimo con il figlio della vedova di Zarepta resuscitato dal profeta. Alla sua partenza Elia avrebbe portato con sé il bambino alla scuola dei profeti sul Monte Carmelo. Si tratta di un modo popolare di cogliere un legame che anche l'esegesi moderna riconosce.

complementare un unico tema, in questo caso quello della paternità? È la strada che vorremmo provare a percorrere nel prossimo paragrafo.

1. Quattro figure della paternità: Abramo, Mosè, Giona e gli esploratori

L'affermazione «non sono migliore dei miei padri» presuppone che Elia volesse o pensasse di poter essere meglio dei padri e, quindi, che la paternità di questi non era stata perfetta, aveva mostrato dei limiti. Vediamo ora come i riferimenti messi in evidenza tornino utili per la nostra riflessione.

Il primo riferimento, ad Agar, ci riconduce alla paternità di Abramo, oggetto essenziale della promessa divina al patriarca. «Eccomi: la mia alleanza è con te e sarai *padre* di una moltitudine di popoli. Non ti chiamerai più Abram ma ti chiamerai Abraham perché *padre* di una moltitudine di popoli ti renderò» (Gen 17,4-5). La paternità diventa l'identità stessa di Abramo attraverso un nome nuovo. Ma questa identità-missione è una promessa-vocazione che si basa interamente sulla onnipotenza divina: «Io sono Dio onnipotente: porrò la mia alleanza tra me e te e ti renderò numeroso molto, molto» (Gen 17,1-2). Il testo ritorna con voluta e cruda insistenza, non solo sulla sterilità di Sara, ma anche sull'impossibilità senile dei due coniugi di poter generare. Tuttavia davanti all'incredulità di Sara, i tre ospiti di Mamre ricorderanno ad Abramo che la promessa si basa tutta sulla potenza divina: «C'è forse qualche cosa impossibile per il Signore?» (Gen 18,14). È solo così che la paternità diventa il riverbero dell'onnipotenza di Dio nella carne di Abramo e per questo la vicenda di Agar e Ismaele rappresenta una doppia tentazione per la vocazione alla paternità di Abramo.

In primo luogo rappresenta il tentativo di realizzare con le proprie risorse la promessa della discendenza tanto attesa, come una umana scorciatoia per attuare la benedizione attraverso la schiava di Sara. Invece Dio insisterà nel realizzare la sua promessa proprio in Sara, e Abramo dovrà imparare fino a che punto il suo essere padre di una moltitudine portatrice della benedizione si fonda interamente su un dono gratuito di Dio.

D'altra parte, proprio riguardo ad Agar e Ismaele, Dio fa capire ad Abramo che la sua benedizione si estende oltre la discendenza portatrice dell'elezione divina. Il Patriarca deve imparare che Dio rimane l'ultimo responsabile

delle creature e la sua provvidenza va oltre la paternità umana. Quando Sara dice ad Abramo: «Scaccia questa schiava e suo figlio», la *Genesi* annota che «la cosa dispiacque molto ad Abramo per riguardo a suo figlio (Ismaele)». Dio disse allora al Patriarca: «Non ti dispiaccia questo, per il fanciullo e la tua schiava: ascolta la parola di Sara in quanto ti dice... Ma io farò diventare una grande nazione anche il figlio della schiava, perché è tua prole». Dio è l'ultimo responsabile delle creature e la sua provvidenza rimane universale anche oltre l'elezione. La paternità di Abramo, come capostipite del popolo eletto, non deve mai rimanere isolata totalmente da questa provvidenza del Dio Creatore di ogni uomo. È l'orizzonte universale della benedizione divina (Gen 1,28) che fa da sfondo a quell'elezione in cui deve rivelarsi il cuore incandescente della paternità divina fino al dono del Figlio prediletto.

Per quanto riguarda Mosè, il quale si lamenta che la guida del popolo è troppo pesante da portare, fino a chiedere di morire per essere liberato da una responsabilità che lo schiaccia, Dio gli risponde dicendo: «Radunami settanta uomini tra gli anziani d'Israele... Io scenderò e parlerò in quel luogo con te; prenderò lo spirito che è su di te per metterlo su di loro, perché portino con te il carico del popolo e tu non lo porti più da solo».

La tentazione della paternità è in questo caso quella della solitudine, di credere di dover essere il riferimento unico, rischiando di concepirsi come principio assoluto. Così l'uomo è tentato di imitare la paternità di Dio con le sue sole forze, e quindi a un certo punto di accasciarsi sotto il peso di una responsabilità troppo grande per le risorse umane.

Facendogli condividere con altri il peso della sua responsabilità, Dio libera Mosè da una concezione della sua missione che lo portava a sostituirsi alla paternità di Dio. Non gli è permesso di dimettersi dalla sua responsabilità, o di negare se stesso, ma è invitato a dividerla, portandola assieme ad altri. Accettare umilmente questa condivisione dell'autorità è la migliore garanzia contro ogni tentazione di onnipotenza e di manipolazione. In questa direzione andrà anche la risposta che Dio offre a Elia dopo la fuga nel deserto, nel cuore della teofania sull'Oreb.

Passiamo ora a quei padri che dovevano entrare nella Terra Promessa attraverso quella via che il Profeta sta percorrendo a ritroso verso il Sud.

Qual è stata in quell'occasione la tentazione contro la missione della paternità? Essa è ben rappresentata da quegli esploratori che sono andati in avanguardia per vedere com'era la terra oggetto della promessa, quella terra che rappresentava l'avvenire dei loro figli. Rientrati dall'esplorazione, dopo quaranta giorni, si presentano a Mosè e alla comunità degli Israeliti dicendo: «Noi siamo arrivati nel paese dove tu ci avevi mandato ed è davvero un paese dove scorre latte e miele; ecco i suoi frutti. Ma il popolo che abita il paese è potente, le città sono fortificate e immense e vi abbiamo anche visto i figli di Anak». Mentre Caleb cerca di incoraggiare il popolo intimorito dalla prospettiva delle difficoltà da affrontare, gli altri esploratori amplificano le loro paure: «Noi non saremo capaci di andare contro questo popolo, perché è più forte di noi». Addirittura «screditarono presso gli Israeliti il paese che avevano esplorato, dicendo: "Il paese che abbiamo attraversato per esplorarlo è un paese che divora i suoi abitanti; vi abbiamo visto i giganti, figli di Anak, della razza dei giganti, di fronte ai quali ci sembrava di essere come locuste e così dovevamo sembrare a loro"» (Nm 13,27-33). Il testo biblico, con fine ironia, mostra un *climax* peggiorativo dettato dalla paura: il paese dove scorre latte e miele diventa un paese di città fortificate, impossibile da conquistare, fino a trasformarsi per loro in un paese che divora i suoi abitanti. L'insistenza di Caleb e Giosuè indica un diverso modo di vedere le cose: «Il paese che abbiamo attraversato per esplorarlo è un paese molto buono. Se il Signore ci è favorevole, ci introdurrà in quel paese e ce lo darà: è un paese dove scorre latte e miele» (Nm 14,7-8). Mentre da una parte la paura deforma la realtà, trasformando la bellezza del paese in un'illusione, dall'altra la fiducia nel Signore permette di intravedere il modo di affrontare le difficoltà perché la bellezza del paese ne vale la pena.⁷

Il compito educativo del padre è quello di testimoniare che la vita è una promessa di bene, che vale la pena di essere vissuta, anche se ci sono difficoltà e prove da affrontare. Mentre il ruolo della madre è più rivolto al bisogno immediato, la sensibilità maschile tende a pensare maggiormente nella prospettiva del futuro, nella costruzione dell'avvenire per i propri figli. Per

⁷ Credo che sia questa l'immagine della paternità che ha colpito il grande pubblico nel film di Roberto Benigni *La vita è bella*, pur descritta in una situazione estrema.

questo un padre lamentoso, che vede il futuro a tinte oscure, è una grave ipoteca per la crescita del figlio e il suo desiderio di avvenire.⁸

Forse dicendo “ora basta, fammi morire perché non sono migliore dei miei padri”, Elia riconosce di non aver avuto neanche lui quella fiducia totale, migliore dei padri, per ricondurre il popolo nella Terra Promessa, e chiede quindi di morire anche lui nel deserto, condividendo la sorte di quella prima generazione di padri.

L'ultimo riferimento a cui rimanda l'episodio di 1Re 19 è quello di Giona sotto il ricino. Qui è in gioco un'immagine falsa della paternità di Dio: Giona è arrabbiato perché Dio non castiga i pagani Niniviti come aveva minacciato inviando loro il profeta. L'irritazione di Giona nasce dalla distanza che si crea fra l'immagine che lui aveva della giustizia di Dio e il modo in cui Dio effettivamente la esercita. Lo scopo di Dio nel minacciare il castigo non è far sentire il peso della sua autorità, ma di provocare al bene la libertà dei figli e di godere di questo bene ritrovato: «Dio vide le loro opere, che cioè si erano convertiti dalla loro condotta malvagia, e Dio si impietosì riguardo al male che aveva minacciato di fare loro e non lo fece» (Gn 3,10). Giona invece si aspettava che la distruzione dei Niniviti peccatori nutrisse e accrescesse la sua immagine di giustizia divina. «Signore, non era forse questo che dicevo quand'ero nel mio paese? Per ciò mi affrettai a fuggire a Tarsis; perché so che tu sei un Dio misericordioso e clemente, longanime, di grande amore e che ti lasci impietosire riguardo al male minacciato. Or dunque, Signore, toglimi la vita, perché meglio è per me morire che vivere!» (Gn 4,2-4).

Anche nella paternità umana esiste questa tentazione. Rispetto al ruolo della madre, il padre rappresenta le esigenze della verità, del rispetto della giustizia. Con la sua autorità egli ricorda al figlio che la realtà non è una semplice proiezione dei propri desideri, ma che essa fa crescere il desiderio e la libertà nella misura in cui la si riconosce e si entra in un dialogo creaturale con essa. Questo ruolo è così importante che la natura ha dotato l'uomo di un certo gusto nell'esercitare l'autorità, in vista della crescita dei figli. Ma dentro questo gusto, questo senso di pienezza che l'uomo sente

⁸Non a caso l'esortazione: «sii forte e coraggioso» ritornerà ben quattro volte nel capitolo in cui Mosè affida a Giosuè il compito di guidare il popolo alla conquista della Terra Promessa.

nel dare sicurezza a chi gli è affidato, nell'usare la sua forza per esigere il rispetto della giustizia, si può insinuare l'affermazione di sé, non per l'altro ma contro l'altro o a scapito dell'altro. Per purificare la paternità da questa tentazione bisogna che il bene del figlio rimanga il valore supremo a cui la paternità è disposta a sacrificare anche se stessa. L'ultima parola della paternità è il perdono, non il "te l'avevo detto, ti sta bene!".

È forse questa la tentazione che più è presente anche nel profeta Elia, di rappresentare le esigenze di Dio per il popolo, ma secondo un'immagine di Dio che deve essere convertita. Ed è proprio questo l'itinerario che Dio fa compiere al profeta Elia riguardo alla paternità.

2. Elia o la conversione della paternità

Possiamo leggere la storia di Elia, raccontata dai due *Libri dei Re*, come un itinerario di educazione alla vera paternità, o come passaggio da un'immagine distorta del padre all'introduzione nella vera paternità di Dio.

Per cogliere la posta in gioco di questo itinerario prendiamo come punto di partenza il versetto che precede immediatamente il ciclo di Elia al capitolo 17 del *Primo Libro dei Re*. Significativamente esso presenta un'immagine fra le più deformate dell'essere padre: «Nei suoi giorni Chiel di Betel ricostruì Gerico; gettò le fondamenta sopra Abiram suo primogenito e ne innalzò le porte sopra Segub suo ultimogenito, secondo la parola pronunciata dal Signore per mezzo di Giosuè, figlio di Nun»⁹ (1Re 16,34). Costruire la città o costruire la casa è l'atto attraverso il quale il padre dovrebbe esprimere la cura per l'avvenire della propria famiglia, dei propri figli.¹⁰ Se un padre nell'atto di costruire, sacrifica i propri figli, significa che la paternità

⁹Ecco la maledizione a cui si fa riferimento e che risale alla conquista della Terra Promessa: «In quella circostanza Giosuè fece giurare: "Maledetto davanti al Signore l'uomo che si alzerà e ricostruirà questa città di Gerico! Sul suo primogenito ne getterà le fondamenta e sul figlio minore ne erigerà le porte!"» (Gs 6,26). Il sacrificio dei figli sarà ritenuto nella legge mosaica come l'abominio per eccellenza.

¹⁰Nella storia biblica la costruzione della città è un elemento molto ricco di significati: da Caino che dopo il fratricidio costruisce una città alla quale dà il nome del figlio, fino a Gerusalemme, la città della promessa, la città dove Dio abita.

non è più per il dono di sé, per far crescere l'altro, ma è diventata autoaffermazione della propria potenza, a prezzo di sacrificare i propri figli grazie ai quali si è diventati padre.

Ma forse è proprio questa l'immagine che gli uomini si sono fatti di Dio, come mostrano gli inquietanti racconti delle origini nella mitologia greca. Ecco come X. Lacroix presenta questi miti parlando della paternità:

Vediamo il più antico fra gli dei, Uranio, dio del Cielo, rinchiudere i figli che gli ha dato Gaia, la Terra, nel fondo degli Inferi. Ecco uno di questi figli, Cronos, dio del Tempo, che castra suo padre con l'aiuto di una forcina fornita dalla madre, prima di divorare egli stesso i propri figli. Ma allora uno di loro, Zeus, dio del fulmine, gli si ribella, per prendere infine il suo posto... Tutto è descritto come se, fra padre e figlio, la relazione più arcaica, ancorata nell'immaginario, fosse fatta di paura, di rivalità e di lotta mortale.¹¹

Anche in Israele si può insinuare questa immagine distorta di Dio: «Il Signore ci odia, per questo ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto per darci in mano agli Amorrei e per distruggerci» (Dt 1,27). Ricordiamo anche che la prova più profonda della fede di Abramo è proprio il confronto con questa immagine della paternità che sacrifica il proprio figlio.

L'episodio di Chiel di Betel simbolizza nel modo più tragico il neopaganesimo in cui il popolo eletto è caduto dopo la sua entrata nella Terra Promessa. Elia, come un nuovo Mosè, ha la missione di riportare il popolo alla fedeltà al Dio dei padri. Probabilmente Elia vuole fare meglio di Mosè facendo sì che Israele ritorni in maniera definitiva e totale all'Alleanza. Il Profeta vuol porre un inizio nuovo e risolutivo al Popolo di Dio. Ma forse anche l'immagine che Elia ha del Dio a cui vuole ricondurre il popolo ha bisogno di essere convertita e rinnovata, perché troppo influenzata dalla distorsione a cui si oppone.

Seguiamo quindi l'itinerario del Profeta partendo dalla sua prima apparizione sulla scena pubblica secondo quanto ci racconta la Sacra Scrittura:

¹¹ «Per ciò che riguarda i mortali la mitologia ci parla della storia di Laio, re di Tebe che abbandona il figlio Edipo nel deserto per paura che lo uccida, prima di essere effettivamente da lui ucciso qualche anno più tardi». X. LACROIX, *Passeurs de vie...*, cit., p. 180.

«Elia, il Tisbita, uno degli abitanti di Gàlaad, disse ad Acab:¹² “Per la vita del Signore, Dio di Israele, alla cui presenza io sto, in questi anni non ci sarà né rugiada né pioggia, se non quando lo dirò io”» (1Re 1).

Elia parla in nome del Signore, Dio di Israele, eppure sembra essere lui a occupare il centro della scena. Infatti non appare qui la formula del mandato profetico, del tipo “la parola del Signore fu rivolta al profeta e gli disse...”. La stessa cosa succede quando il Signore lo manda ad annunciare ad Acab l’arrivo imminente della pioggia. Al posto di annunciare l’arrivo della pioggia, il Profeta sfida Acab e i profeti di Baal sul Monte Carmelo. È legittimo chiedersi se in questi casi Elia agisca di sua iniziativa o se il mandato del Signore sia semplicemente sottinteso.¹³

Anche nel contenuto delle parole del profeta, questi mette se stesso al centro anche se si richiama sempre al suo essere profeta di Dio: «Non ci sarà né rugiada né pioggia, se non quando lo dirò io». Così nella invocazione all’apice della sfida del Carmelo dirà: «Signore, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, oggi si sappia che tu sei Dio in Israele e che *io* sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose per tuo comando» (1Re 18,36). Nella sua condiscendenza Dio risponde all’invocazione e il popolo sarà convinto che “il Signore è Dio”. Tuttavia il profeta non si accontenta di aver convinto il popolo, ma ordina di prendere tutti i profeti di Baal e con incredibile violenza li sgozza uno a uno, personalmente, nel torrente Kison. In fondo Elia, che si concepisce un nuovo Mosè, sta riproducendo la scena del passaggio del Mar Rosso e la morte degli egiziani che inseguivano Israele: «Le acque ritornarono e sommersero i carri e i cavalieri di tutto l’esercito del faraone,

¹² Acab rappresenta proprio il tentativo di sincretismo fra la fede jahvista e l’idolatria. Di lui il capitolo precedente dice che «fece ciò che è male agli occhi del Signore, peggio di tutti i suoi predecessori... Si mise a servire Baal e a prostrarsi davanti a lui... Acab eresse anche un palo sacro e compì ancora altre cose irritando il Signore Dio di Israele, più di tutti i re di Israele suoi predecessori» (1Re 16,30-33).

¹³ Questa seconda è l’interpretazione classica espressa per esempio da Adrienne von Speyr quando dice che l’assenza della formula classica del mandato divino significa la perfetta unità raggiunta dal Profeta con la missione affidatagli da Dio: A. VON SPEYR, *Elie*, Lethielleux, Paris 1981, p. 6. La prima interpretazione è particolarmente sostenuta dagli esegeti che usano il metodo della narrazione, attenti alla logica del racconto anche quando questo non dice quello che ci si aspetterebbe che dicesse. Per esempio: A. WÉNIN, *Élie et son Dieu*, «Horizons de la foi» 50, Bruxelles 1992; G. LETHE, *Élie*, Golias, Villeurbanne Cedex 2004; C.-H. ROCQUET, *Élie ou la conversion de Dieu*, Lethielleux, Paris 2003.

che erano entrati nel mare dietro a Israele: non ne scampò neppure uno» (Es 14,28).

Paradossalmente all'apice del suo trionfo Elia cade in preda a una strana paura. Sembra essere vittima della sua stessa logica di violenza, così come all'inizio è anche lui vittima della siccità che ha egli stesso provocato. Dio, che sembra discendere all'iniziativa del suo Profeta, non accetta però di rimanere chiuso in questa logica e lo spinge a un itinerario che lo porta più in là, attraverso una serie di esperienze e di ricadute che lo fanno uscire dal vicolo chiuso del suo immaginario.

3. Uscire dall'immagine sterile verso la realtà che fa vivere

«A lui fu rivolta questa parola del Signore:¹⁴ “Vattene di qui...”» (1Re 17,2-3). La prima tappa di questo itinerario è il torrente Kerit dove Elia rifà in qualche modo l'esperienza che il popolo ha fatto nel deserto: sarà nutrito dai corvi che gli porteranno pane al mattino e carne alla sera e lì berrà al torrente.¹⁵ Il profeta deve fare l'esperienza della dipendenza dalla Provvidenza di Dio. È la filialità creaturale che Elia deve apprendere, per diventare veramente padre di Israele. Poi Dio lo conduce oltre i confini di Israele, a Zarepta, per dipendere addirittura dalla bontà di una vedova pagana che lo riconosce infine come uomo di Dio. In questa esperienza Dio vuole insegnare al suo profeta che l'elezione di Israele come figlio prediletto non è contro gli altri popoli, ma che la sua cura provvidenziale, per mezzo del profeta di Dio, è rivolta a tutti, anche ai pagani. Anzi qui Elia è chiamato a fare l'esperienza di una paternità umanamente impossibile: risuscitare il figlio della vedova anticipando così il mistero pasquale.

Terminata anche questa seconda esperienza educativa, «dopo molto tempo, il Signore disse a Elia, nell'anno terzo: “Su, mostrati ad Acab; io concederò la pioggia alla terra”». Vediamo anche qui come il mandato, quando

¹⁴ Notiamo, per contrasto, che la formula del mandato profetico, quando è effettivamente espressa, ha come contenuto un comando o una promessa di vita e di salvezza.

¹⁵ È sufficientemente evidente il riferimento alla manna e alle quaglie, così come alla sorgente scaturita dalla roccia.

l'autore sacro lo riporta esplicitamente a Dio, è sempre una promessa di vita. Ma il Profeta avrà imparato la lezione? Sappiamo che Elia ricadrà sul Carmelo nella sua logica di violenza per riportare il popolo all'Alleanza e come ancora una volta sarà vittima di questa logica mortifera che lo porterà a scappare dalla minaccia di morte di Gezabele: «“Gli dei mi facciano questo e anche di peggio, se domani a quest'ora non avrò reso te come uno di quelli”. Elia, impaurito, si alzò e se ne andò per salvarsi» (1Re 19,2-3).

4. Accettare di andare oltre

È in questa fuga che Elia chiede di morire perché non è migliore dei suoi padri. La sua logica ha portato a un vicolo cieco, senza via di uscita, senza alcun passo possibile se non il chiedere di morire perché la missione di un nuovo inizio definitivo dell'Alleanza è fallita. Ma Dio non rinnega il suo Profeta perché gli vuole bene e lo chiama fuori dalla prigione del suo orgoglio ferito proponendogli di proseguire il cammino. La grandezza di Elia è proprio nel non fermarsi lì, nell'accettare di percorrere un cammino nuovo, che lo porta oltre quello che già conosce, verso una nuova immagine di Dio.¹⁶

Il cammino che Elia percorre verso l'Oreb lo porta a un nuovo confronto con l'inizio dell'Alleanza, a quell'esperienza di contemporaneità con questo inizio di cui parla il *Deuteronomio*: «Mosè convocò tutto Israele e disse loro: “Il Signore nostro Dio ha stabilito con noi un'alleanza sull'Oreb. Il Signore non ha stabilito questa alleanza con i nostri padri, ma con noi che siamo qui oggi tutti in vita. Il Signore vi ha parlato faccia a faccia sul monte dal fuoco, mentre io stavo tra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte”» (Dt 5,1-5).

¹⁶ Il confronto con l'ultimo capitolo del *Libro di Giona* è significativo perché Giona non sembra accettare di proseguire il cammino, oppure si può dire che il libro si chiude con una domanda a cui ogni lettore è chiamato a rispondere mettendosi nei panni del profeta. «Dio disse a Giona: “Ti sembra giusto essere così sdegnato per una pianta di ricino?”. Egli rispose: “Sì, è giusto; ne sono sdegnato al punto da invocare la morte!”. Ma il Signore gli rispose: “Tu ti dai pena per quella pianta di ricino per cui non hai fatto nessuna fatica... e io non dovrei aver pietà di Ninive...?”» (Gn 4,9-11). Proprio con questa domanda termina il *Libro di Giona*, che rimane così un libro aperto alla risposta personale e collettiva dei lettori.

Quando arriva sull'Oreb Elia entra nella *caverna*.¹⁷ La cavità è come un grembo dove Elia si addormenta, quando il Signore lo chiama: «Che fai qui Elia?». La domanda permette al profeta di fare il punto della sua vita, buttando fuori tutto il suo sdegno e la sua indignazione: «Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti, poiché gli Israeliti hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita». Gli fu detto: «Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore».

Per sottolineare la novità della teofania che sta vivendo, Elia è confrontato con i segni della teofania del Sinai, quei segni che corrispondono all'immagine che si era fatto della presenza di Dio. Ricordiamo il racconto del *Libro dell'Esodo*: «Al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba: tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore... Il Monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. Il suono della tromba diventava sempre più intenso: Mosè parlava e Dio gli rispondeva con voce di tuono» (Es 19,16-18). Nel *Deuteronomio* Mosè ricorda l'episodio con queste parole: «All'udire la voce in mezzo alle tenebre, mentre il monte era tutto in fiamme, i vostri capitribù e i vostri anziani si avvicinarono tutti a me e dissero: "Ecco il Signore nostro Dio ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza e noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco"» (Dt 5,23-25). Questa è l'immagine che Elia conosceva e che aveva voluto riprodurre sul Monte Carmelo. Ma il testo dice a tre riprese che il Signore non era nel vento, non era nel terremoto, non era nel fuoco. «Dopo il fuoco ci fu la voce di un si-

¹⁷ Secondo la tradizione rabbinica si tratterebbe della stessa caverna in cui Mosè fu testimone del passaggio di Dio. «Gli disse: "Mostrami la tua Gloria!". Rispose: "Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrà misericordia di chi vorrà aver misericordia". Soggiunse: "Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo". Aggiunse il Signore: "Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere"» (Es 33,18-23).

lenzio leggero». È allora che Elia esce dalla caverna,¹⁸ quasi come l'espressione plastica del parto che lo fa rinascere a un nuovo incontro con Dio, totalmente diverso dall'immagine a cui si era attaccato e che voleva che tutti accettassero. Mentre sta all'ingresso della caverna, come tirato fuori dal mormorio di un vento leggero, ecco *una voce* che lo chiama. Il soggetto è certamente il Signore, ma è detto «una voce»: è Dio che parla, ma non è il Dio che Elia credeva di conoscere. Sente dunque una voce che gli chiede: «Che fai qui Elia?». Elia risponde con le stesse parole di prima, ma possiamo supporre che non lo fa allo stesso modo, perché l'esperienza che ha fatto nel frattempo ha certamente segnato il profeta. Potrà forse ripetere le stesse parole, ridirle allo stesso modo, dopo aver fatto un'esperienza di Dio assolutamente imprevedibile? Questo cambiamento possiamo dedurlo dal modo nuovo in cui il profeta riprenderà la sua missione.

5. Una nuova paternità

Dio non contraddice certo Elia quando dice: «Sono pieno di zelo per il Signore degli eserciti». A Elia non è chiesta una diminuzione di zelo, ma che questa passione sia un riflesso, un segno, una testimonianza della passione di Dio. Per questo ciò che il Signore corregge in primo luogo è l'isolamento del profeta. A Elia che dice: «Sono rimasto solo» – il Signore risponde: «Su, ritorna sui tuoi passi verso il deserto di Damasco; giunto là, ungerai Hazaël come re di Aram. Poi ungerai Ieu, figlio di Nimsi, come re di Israele e ungerai Eliseo figlio di Safât, di Abel-Mecola, come profeta al tuo posto... Io poi mi sono risparmiato in Israele settemila persone, quanti non hanno piegato le ginocchia a Baal e quanti non l'hanno baciato con la bocca».

Ecco la vera conversione del profeta, la capacità di trasmettere, di condividere la sua responsabilità, la sua missione. Elia voleva riportare con la

¹⁸Secondo il racconto dell'*Esodo* Mosè non esce dalla caverna quando la gloria del Signore passa. Forse l'autore ha voluto far percepire anche attraverso questo dettaglio il passo avanti che Elia è chiamato a fare nella conoscenza del Signore Dio. Anche il fatto che l'uscita di Elia dalla cavità è preceduta dal passaggio della presenza di Dio nella voce di silenzio leggero segna il primato dell'iniziativa di Dio che anticipa in maniera inattesa il profeta. Tutto porta a far percepire il fatto che il profeta è stato sorpreso da questa manifestazione di Dio.

forza tutto il popolo alla purezza dell'Alleanza, ora scendendo dal monte incomincia a vivere la paternità verso un discepolo, Eliseo, sul quale getta il suo mantello.

Questo gesto con cui il Profeta trasmette la sua missione è significativo. Elia non esercita più la paternità con il fuoco e la spada, ma con il mantello, quel mantello con il quale si è coperto nel momento in cui la presenza del Signore si è comunicata in una voce di silenzio leggero. Non è più con il suo potere che Elia agisce, ma con una forza che viene da altrove. Coprendo Eliseo con il mantello, Elia riconosce o intuisce che la sorgente che gli fa generare il discepolo è la stessa che ha generato anche lui, quando è uscito dalla grotta alla voce del silenzio, come partorito a una nuova vita. È utile ricordare a questo punto un passaggio di san Giovanni della Croce (*Fiamma Viva* A 2,10-11), dove parla di quella grazia particolare che è la transverberazione, cioè il dardo di fuoco, di amore, che tocca l'anima in una maniera così profonda. Dice il santo padre Giovanni:

Poche sono le anime che giungono a tale stato, ma alcune di fatto vi sono arrivate, specialmente quelle la cui virtù e il cui spirito si dovevano diffondere nella successione dei loro figli, poiché Dio concede al capo le ricchezze e i doni a seconda di quanti saranno coloro che dovranno ereditare le primizie del loro spirito.

San Giovanni della Croce pensa proprio al profeta Elia, fondatore del monachesimo e in particolare dell'Ordine carmelitano. Proprio nel trasmettere la sua missione di profeta, Elia intuisce, ha il presentimento di una origine, di una sorgente che viene prima di lui, che ha generato anche lui. Lui non è origine assoluta.

La chiamata di Eliseo non è però il punto di arrivo, ma l'inizio della nuova paternità. Comincia un itinerario che il racconto biblico sintetizza nelle tappe che il maestro e il discepolo percorrono verso la scena del rapimento sul carro di fuoco. Allora sarà lo stesso discepolo a riconoscere la paternità di Elia chiamandolo «Padre mio, padre mio» e chiedendogli l'eredità del suo spirito.

È significativo che l'Ordine carmelitano ritenga come proprio fondamento non solo il profeta Elia, ma anche Eliseo. Anzi potremmo dire che a

fondamento del carisma sta proprio il rapporto fra Elia ed Eliseo, fra il padre e il figlio, fra il maestro e il discepolo. Un rapporto che è passato per una conversione, che anzi è il segno della conversione della paternità di Elia, che diventa trasparente a quella di Dio, lasciandosi da essa definire e limitare. È proprio in questa giusta relativizzazione che Elia diventa veramente fecondo, fino a essere assunto dalla fiamma dell'Amore sorgente della vita.

6. Conclusione

All'inizio di questa riflessione ci siamo posti due generi di domande riguardo alla missione di Elia di «ricondere il cuore dei padri verso i figli». Prima di tutto come e quando si realizza questa missione nella storia della salvezza, quando accade questa riconciliazione della paternità? In secondo luogo ci siamo chiesti se questa conversione riguarda anche l'esperienza della paternità umana, se la vicenda di Elia ha da dire qualcosa da questo punto di vista.

Riguardo al primo ordine di domande, dopo aver percorso questo itinerario di conversione del Profeta, possiamo capire meglio in cosa consiste la missione escatologica che la tradizione biblica attribuisce a Elia. In nome del suo Dio, dell'immagine che si era fatto di Dio, Elia voleva esercitare la sua paternità come una prova di forza. Ci è voluto il fallimento e un nuovo incontro con il Dio Vivente perché Elia diventasse il profeta di una nuova paternità. In questo modo la missione degli ultimi tempi che gli è affidata si orienta verso la pienezza dei tempi, verso la rivelazione del vero volto del Padre. Giovanni Battista, che viene con lo spirito di Elia per ricondurre il cuore dei padri verso i figli, prepara l'avvento del Messia, del Figlio eterno di Dio.

Gesù dovrà continuamente confrontarsi con l'immagine deformata che gli uomini si sono fatti del Padre. Possiamo pensare all'episodio delle tentazioni nel deserto, ma anche al momento in cui i discepoli, a imitazione di Elia, gli chiedono se devono far cadere il fuoco sul villaggio samaritano che non l'ha accolto (Lc 9,54). Gesù ammette che è venuto a portare il fuoco sulla terra, ma in un modo totalmente diverso (Lc 12,49).

Elia appare nei Vangeli al momento della Trasfigurazione di Gesù. È lì, assieme a Mosè, come rappresentante dell'*Antico Testamento*, della Legge

e dei Profeti che annunciano la missione del Messia. Ciò di cui parlano è l'*esodo* imminente di Gesù, che deve avvenire a Gerusalemme. Ma questo esodo è proprio il passaggio al Padre. Un esodo paradossale, perché implica la croce che appare come l'abbandono da parte di Dio. Ma è proprio la missione di Gesù, del Figlio eletto, attraversare fino in fondo il cammino della paternità sfigurata, fino all'esperienza dell'abbandono totale per amore del Padre e dei fratelli. E in questo abbandono vissuto totalmente da Figlio, totalmente abbandonato alla paternità di Dio, Gesù rivela la vera forza invincibile dell'amore del Padre capace di donare la vita al di là della morte.

Possiamo quindi concludere che la missione di Elia e la sua "conversione" è una prefigurazione della rivelazione in Gesù Cristo del vero volto della paternità divina.

Per quanto riguarda il secondo genere di domande, ci sembra di poter dire che la vicenda di Elia colloca la paternità umana fra due tentazioni, due estremi: da una parte il concepirsi come origine assoluta, e quindi il cedere a una volontà di potenza, e dall'altra la tentazione della dimissione, dell'annullamento davanti al peso troppo grande che la paternità implica: «Ora basta... non sono migliore dei miei padri». La storia di Elia, confrontata con le altre immagini bibliche della paternità, ci offre alcune importanti indicazioni. Prima di tutto che Elia, "generando" Eliseo, trasmettendogli il suo carisma, fa esperienza del suo stesso essere generato da un'altra sorgente. Questa è l'esperienza che, almeno inconsciamente, anche dei genitori fanno. Nell'atto stesso di mettere al mondo un figlio, essi intuiscono l'esistenza di un'origine che li precede e li supera. In modo nuovo, come padre e madre, fanno l'esperienza di quella Sorgente di vita che è la loro stessa origine. Si riscoprono così radicalmente figli. E proprio per questo possono vivere una profonda meraviglia verso il dono della paternità e della maternità.

D'altra parte abbiamo visto come Elia, prigioniero del suo isolamento e della sua volontà di potenza, è ricondotto da Dio alle giuste proporzioni della realtà: molti altri non hanno abbandonato il Signore e il suo posto di profeta sarà preso da un altro, così come è stato preceduto da altri. Dio gli apre un nuovo modo di vivere la sua paternità. Sarà proprio Eliseo a riconoscere la paternità di Elia quando, al momento del suo rapimento sul carro di fuoco, gli griderà: «Padre mio, padre mio, cocchio d'Israele e suo cocchiere» (2Re 2,12).

Allo stesso modo, quando un padre cede alla tentazione di voler orientare da solo la libertà dei figli, anche a fin di bene, cede a una tentazione di onnipotenza, mettendosi al posto di Dio. Condividere con altri la propria autorità è la miglior garanzia contro questa tentazione. Umanamente la paternità è un'esperienza che deve essere condivisa perché non è origine assoluta. Si tratta di accettare di portare insieme ad altri il proprio ruolo di rappresentanza della paternità divina. Per svolgere pienamente e legittimamente il suo ruolo, il padre deve inserire il figlio in un tessuto di autorità nel quale farlo crescere. Così un genitore condivide la sua paternità con i padrini, con gli zii, con gli insegnanti, con i sacerdoti e chiunque abbia autorevolezza per la crescita dei propri figli. Un padre che si ritenesse l'unica autorità per i propri figli usurperebbe la paternità divina, invece che rappresentarla.

Ricordiamo, per concludere, che il modello neotestamentario di questa paternità "convertita" è san Giuseppe. In lui l'esercizio della paternità è radicalmente rovesciato: non più il padre che usurpa il posto di Dio, ma Dio che si fa Figlio di un padre umano.

Non a caso santa Teresa non solo ha dedicato la sua prima fondazione a san Giuseppe ma è stata anche colei che ha contribuito in modo determinante a far scoprire il suo ruolo nella spiritualità cristiana.

Terminiamo quindi questa riflessione sulla paternità con questa bella meditazione di Giovanni Paolo II:

Sappiamo che Cristo si rivolgeva a Dio con la parola «*Abbà*»... Probabilmente con la stessa parola, come gli altri bambini, egli si rivolgeva a san Giuseppe. È possibile dire di più sul mistero della paternità umana? Come uomo, Cristo stesso sperimenta la paternità di Dio attraverso il suo rapporto di figliolanza con san Giuseppe. L'incontro con Giuseppe come padre si è inscritto nella rivelazione che Cristo ha fatto del paterno nome di Dio. È un mistero profondo!¹⁹

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Alzatevi, Andiamo!*, Mondadori, Milano 2004, pp. 107-108.

Tipologie sponsali del *Libro di Ester* in san Giovanni della Croce

Ermanno Barucco ocd

Introduzione

Ai santi carmelitani è riconosciuta una particolare competenza nella “mistica sponsale”, spesso associata all’interpretazione spirituale del *Cantico dei Cantici*.¹ Eppure, oltre che nel *Cantico*, i simboli sponsali della tradizione carmelitana potrebbero aver trovato alimento anche in altri libri della Bibbia. Riguardo al *Libro di Ester* però non sembra si possa dire molto: al massimo si pensa a Edith Stein, “piccola Ester”, come lei stessa si è definita. In realtà il *Libro di Ester* è una miniera di pietre preziose per la simbolica nuziale, e ce ne danno testimonianza in particolare la spiritualità e l’arte cristiana.

Ma che proprio la tradizione carmelitana si sia inserita in questa scia con profondità e originalità è quello che vogliamo mostrare analizzando come san Giovanni della Croce riprenda il *Libro di Ester* nella *Fiamma d’amor viva*. Scopriremo così che le figure del *Libro di Ester* sotto la penna del poeta mistico descrivono il percorso dell’amore di Dio per l’anima attraverso tutti i passaggi del cammino sponsale: dalla ricerca della persona amata alla sua scelta nel fidanzamento, dalla preparazione al matrimonio alla celebrazione delle nozze, dall’ingresso nella dimora sponsale alla condivisione di tutti i beni, dall’unione intima delle persone alla sovrabbondanza di un abbraccio strettissimo. L’ordine di questi momenti non sarà così lineare e continuo,

¹ Questo rapporto così fecondo e interessantissimo, che potrebbe essere definito “*Canticum canticorum cum carmina carmelitanorum*”, è stato studiato nei singoli casi, ma, a nostro parere, è ancora da approfondire nelle sue linee portanti secondo la prospettiva tipica del carisma carmelitano.

ma risponde piuttosto alla logica della poesia *Fiamma d'amor viva*, che è il vero asse portante dell'interpretazione della tipologia sponsale ricavata dal *Libro di Ester*.

Ciò che stupisce chi legge il commento alla *Fiamma d'amor viva* di san Giovanni della Croce è l'uso ampio e frequente del *Libro di Ester*, alcune volte citato solo implicitamente, e il fatto che sulla scena non troviamo soltanto il personaggio di Ester, ma anche gli altri protagonisti del libro, come Mardocheo, o le fanciulle che si preparano a diventare la sposa del Re, e non manca l'accento al malvagio Aman. Nelle opere di san Giovanni della Croce, l'utilizzo tipologico e allegorico del *Libro di Ester* è esclusivo del commento alla *Fiamma*.² Qui egli costruisce una tipologia "precisa": si tratta del cammino "nuziale" che percorre l'anima per diventare la sposa del Re del Cielo. Ma questo cammino ripercorre il dinamismo simbolico delle strofe della poesia *Fiamma d'amor viva*, e quindi la Sacra Scrittura fa sì che la poesia e il commento si avvicinino il più possibile, pur riconoscendo la mai perfetta corrispondenza tra la poesia e il suo commento. Inoltre, non mancheremo di rilevare come la struttura biblico-simbolica avvicini il commento della *Fiamma* alle altre poesie del Santo.³ Alla fine non poteva mancare un accenno alla figura di Ester in Edith Stein, e abbiamo aggiunto un esempio artistico, anzi un *Ciclo della storia di Ester*: quello di Paolo Veronese nella chiesa di San Sebastiano a Venezia, poiché in diversi aspetti è simile all'uso che ne fa il Santo carmelitano, e perché appartengono entrambi allo stesso periodo storico.

²Le altre due citazioni – 2N 20,2 cita Est 8,4; C 33,9 cita Est 6,11 – non rinviano a una interpretazione tipologica dei personaggi, ma sono solo delle sentenze staccate dal contesto.

³Avendo il presente articolo un tema preciso, non potremo analizzare il vasto universo simbolico della *Fiamma*, poesia e commento, e dovremo solamente fare alcuni accenni. Per il resto rimandiamo al nostro contributo: Cfr. E. BARUCCO, "...muerte en vida la has trocado". *Spirito Santo, mistero della Trinità e simboli pasquali nella "Llama de amor viva"*, in «Quaderni Carmelitani» 15 (1998), pp. 77-97; cfr. E. BARUCCO, *San Giovanni della Croce. Biografia storico-simbolica. Simboli del fuoco nella Fiamma d'amore viva. Fiamma d'amore viva: presentazione del commento*. Anno scolastico 2009/2010: "La via mistica di san Giovanni della Croce". [Dispensa *pro manuscripto*] Scuola di spiritualità mistica, Carmelitani Scalzi, Venezia 2009, pp. 57-109.

1. Premessa: il *Libro di Ester* nella Bibbia

Il *Libro di Ester* è uno dei libri più affascinanti della Bibbia, tra quelli che si raccontano facilmente e con gioia, per la semplice bellezza che promana. Ma c'è una difficoltà non indifferente a individuare il testo del racconto e il suo ordine narrativo. Esistono infatti tre versioni, ebraica, greca, latina (*Vulgata*), che non corrispondono negli episodi e nell'ordine delle vicende.

La versione ebraica è più breve, non cita mai il nome di Dio (come nel *Cantico dei Cantici*) e quindi Dio agisce *nascostamente e segretamente*.

La versione greca è più lunga e possiede un linguaggio più religioso, in essa si cita Dio e si aggiungono lunghe preghiere e invocazioni, ci sono nuovi episodi e particolari all'interno dei capitoli del testo ebraico. Si aggiungono le preghiere di Mardocheo e di Ester; le disposizioni sull'editto reale; l'incontro di Ester e Assuero, che prima appare terribile e poi tenero verso la sua sposa; la festa del *Purim* è celebrata solennemente.

La versione latina di san Girolamo (*Vulgata*) cambia l'ordine: fedele alla *hebraica veritas* pone prima la traduzione del testo ebraico, poi alla fine la traduzione delle parti aggiunte dal greco (e così troviamo aggiunti i nuovi capitoli da 11 a 15, con un più lungo capitolo 10). Pur essendo la versione più complicata e meno armonica, è probabilmente quella di cui si è servito san Giovanni della Croce, non senza fare uno sforzo di ricomposizione narrativa notevole.

Le edizioni italiane recenti collocano le aggiunte "greche" nel testo – perché hanno più senso per la narrazione – ma numerano in modo diverso queste aggiunte, con i versetti contrassegnati da un numero e da una lettera dell'alfabeto (esempi: 1,1a-r oppure 4,17l-k e così via). La nuova edizione CEI 2008 ha posto in parallelo-sinossi i due testi ebraico e greco: una scelta azzeccata, perché più rispettosa della logica narrativa.

Per chi non conoscesse bene il racconto di Ester, sarebbe importante farne una lettura – della versione greca più lunga – prima di vedere come lo ha utilizzato il Santo carmelitano.

2. Prima scena: la festa nel palazzo per le nozze di Assuero ed Ester (FB 1,8)

Il primo riferimento al *Libro di Ester* si trova in FB 1,8. Per comprenderlo bene dobbiamo riferirci al verso che san Giovanni della Croce sta commentando e al contesto prossimo di questo paragrafo (cfr. FB 1,7-9).⁴

Oh fiamma d'amor viva/ che teneramente ferisci...! vale a dire: che con il tuo ardore *teneramente* mi tocchi. Infatti, essendo questa una fiamma di *vita* divina, *ferisce* l'anima con *tenerezza* di *vita* di Dio, e tanto e così profondamente [*entrañablemente*]⁵ la *ferisce* e la intenerisce, che la fa sciogliersi in amore, affinché si compia in lei quello che avvenne alla Sposa del *Cantico dei Cantici* che si è intenerita tanto da sciogliersi; e quindi dice: *Non appena lo Sposo parlò, l'anima mia si sciolse* (Ct 5,6), poiché questo è l'effetto che fa nell'anima il fatto che Dio parli (FB 1,7).

A un certo punto del suo commento, il Santo aveva detto che la *fiamma d'amore* di cui parla l'anima «è lo spirito del suo Sposo, lo Spirito Santo» (FB 1,3) e aveva introdotto il tema della “parola” per esprimere come la fiamma di fuoco ferisce teneramente. Le parole di Dio, le parole di Cristo, feriscono perché sono come fiamme vive di fuoco e le parole di Dio comunicano la sua stessa vita, la vita eterna, il Dio vivo: ecco perché si parla di fiamma “viva” (cfr. FB 1,5-6).

Quindi si tratta di una ferita “d'amore” e fatta dallo Sposo, ma che ha la caratteristica di “intenerire” fino a “sciogliersi” e “liquefarsi” (FB 1,7). Ma non soddisfatto della spiegazione,⁶ san Giovanni della Croce si pone la domanda:

⁴ Per il testo del commento mi sono riferito alla traduzione di Silvano Giordano, modificandola quando lo ritenevo opportuno a partire dall'originale spagnolo: cfr. GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma d'amor viva*. Introduzione di Federico Ruiz. Traduzione dal testo originale di Silvano Giordano, «Nuove pagine carmelitane» 5, Edizioni OCD, Roma 2005.

⁵ Stesso termine del verso del *Cantico spirituale*: «*en mis entrañas dibujado*».

⁶ L'insoddisfazione della spiegazione dei versi è tipica della realtà mistica che la poesia trasmette attraverso i simboli.

Ma come si può dire che la *ferisce*, dal momento che nell'anima non vi è niente da poter essere ferito, in quanto l'anima è già tutta *cauterizzata* con fuoco di amore? È cosa meravigliosa che, poiché *l'amore non sta mai ozioso* ma in continuo movimento, come la fiamma, sta facendo sempre fiammate qui e là (FB 1,8).

Non deve stupirci che per spiegare il verso di una strofa l'autore utilizzi il vocabolario preso da altre strofe: "cauterizzare", "toccare" (2ª strofa) e successivamente anche "innamorare" (4ª strofa): il particolare si illumina alla luce dell'intero.

Con l'espressione «*l'amore non sta mai ozioso*» si sta riprendendo una famosa frase di Gregorio Magno nell'*Omelia XXX per la Pentecoste*, usata più volte nel commento alla *Fiamma*. Questa frase avrà fortuna anche nella tradizione, e la ritroviamo pure in santa Teresa d'Avila.⁷ Se l'amore non è "ozioso", allora è "giocoso". Come le fiamme di fuoco che fanno i loro "giochi", riprendendo forse senza saperlo un'espressione del *Cantico delle Creature* di san Francesco: «*Laudato si', mi' Signore, per frate focu, per lo quale ennallumini la nocte: ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte*». ⁸ E qui, grazie ai passi biblici utilizzati, si innestano dei termini molto vari: giochi, feste, delizie. In questo contesto è citato anche il *Libro di Ester*:

e *l'amore*, il cui ufficio è quello di ferire per *innamorare* e deliziare, poiché in quell'anima [l'amore] si trova come in *viva fiamma*, le lancia le sue *ferite*, come fiammate *tenerissime* di delicato amore, esercitando giocosamente⁹ e festosamente le arti e i giochi dell'amore (cfr. Est 1,3,5,7; 2,18; 9,19-22) come nel *palazzo* delle sue nozze (2,16,18), come Assuero con la sposa Ester (2,17; 10,3c) *mostrando* là le sue grazie, scoprendole là le sue *ricchezze* e la *gloria* della sua

⁷ GREGORIO MAGNO, *Omellie sui Vangeli*, XXX, 2. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *I due precetti della carità e i dieci comandamenti della legge*, in ID., *Opuscoli spirituali*, «Opere di san Tommaso» 11, ESD, Bologna 1999, p. 202; TERESA DI GESÙ, *Castello interiore*, 5M 4,10; TERESA DI GESÙ BAMBINO, Ms C, 36r.

⁸ Cfr. anche questa antica leggenda sarda: «Appena fu fuori, sant'Antonio alzò il bastone con la punta infuocata e la girò intorno, facendo volare le scintille, come dando la benedizione. E cantò: "Fuoco, fuoco, per ogni loco; fuoco per tutto il mondo *fuoco giocondo!*". Da quel momento, con grande contentezza degli uomini, ci fu il fuoco sulla terra e sant'Antonio tornò nel suo deserto a pregare», in *Sant'Antonio dà il fuoco agli uomini* (Logudoro [Sardegna]), I. CALVINO, *Fiabe italiane, raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino*, Einaudi, Torino 1971, n. 197, pp. 809-810.

⁹ Allegramente, scherzosamente, felicemente...

grandezza (1,4), affinché si compia in questa anima quanto egli disse nei *Proverbi*, dicendo: *Io mi dilettao tutti i giorni, giocando davanti a lui tutto il tempo, giocando nel circolo delle terre, e le mie delizie consistono nello stare con i figli degli uomini* (Pr 8,30-31); cioè, dandole loro. Perciò queste *ferite*, che sono i suoi giochi, sono fiammate di *teneri* tocchi che ogni tanto toccano l'anima da parte del fuoco di amore, *che non rimane ozioso*. Questi, dice, avvengono e feriscono *dell'anima mia nel più profondo centro!* Infatti nella sostanza dell'anima, dove non può giungere né il centro del senso né il demonio, avviene questa festa dello Spirito Santo... (FB 1,8-9).

Dobbiamo seguire il filo della poesia e del commento: innanzitutto, nel commento san Giovanni della Croce utilizza l'immagine naturale della fiamma e poiché questa è sempre in movimento, diventa simbolo dell'amore che non è mai ozioso. Di solito, il Santo fa seguire a una immagine naturale un esempio della Sacra Scrittura. Qui addirittura due, attraverso le figure dell'amore sponsale di Assuero per Ester e dell'amore paterno-fraterno della Sapienza biblica che gioca e si diletta con i figli degli uomini. Se ci concentriamo sulla citazione del *Libro di Ester*, dobbiamo fare attenzione al luogo, ai personaggi, e alle loro azioni. Si tratta di una tipologia, perché san Giovanni della Croce applica direttamente all'anima, che "recita" la poesia, gli elementi del *Libro di Ester*, e infatti dice: «*come nel palazzo... come Assuero con la sposa Ester*», avendo così la libertà di adattare il testo biblico alla situazione reale dell'anima.

Per quanto riguarda il luogo siamo «nel palazzo delle sue nozze»: sottolineiamo "nel", perché avrà un significato importante in seguito: quindi il fatto che la sposa sia già stata "introdotta" nella casa dello sposo è la "svolta" messa in luce dal commento, ma dobbiamo osservare anche l'agire tipico dello sposo che ne segue. Infatti, i personaggi sono lo sposo Assuero e la sua sposa Ester: sono già sposati, e in segno dell'intimità raggiunta tra i due, l'azione tipica del matrimonio è quella della condivisione di tutto tra i due, nell'esercizio giocoso e festoso¹⁰ delle arti e dei giochi dell'amore. In parti-

¹⁰La vicenda del *Libro di Ester* si conclude con l'istituzione della festa del *Purim*, per ricordare ogni anno la salvezza operata da Dio in favore dei Giudei. Questa festa assumerà nella tradizione ebraica dei caratteri così giocosi e lieti, a opera soprattutto dei bambini, tanto che viene paragonata al carnevale, anche perché cade quasi nello stesso periodo (tra febbraio e marzo). A volte le coinci-

colare qui è lo sposo che si dona totalmente, dona tutto se stesso e tutto ciò che ha, mostrando e scoprendo ciò che prima delle nozze aveva tenuto solo per sé: grazie, ricchezze, gloria.

Si potrebbe prendere questa riflessione, che presenta il matrimonio “spirituale”, e applicarla al matrimonio “sacramentale” e all’Unione “coniugale” degli sposi. Questo testo è illuminante riguardo le qualità dell’amore sponsale: sia l’esempio Assuero-Ester, sia i giochi di *Proverbi* (mostrando..., scoprendo..., giocando...) indicano la “creatività” dell’amore sponsale – compresa la dimensione dell’unione sessuale – nella fedeltà alla bellezza, alla verità dell’amore e al suo linguaggio. Già solo le “parole” scambiate nel dialogo, fanno innamorare, inteneriscono e colpiscono nel profondo del cuore, e creano un legame intenso e infiammano d’amore. Sono parole vere e “vive”, perché desiderano condividere la vita e far crescere la vita coniugale nella vita che Dio stesso dona. Alle parole e alla vita seguono i gesti con cui si esprime la grazia della sponsalità ricevuta: lo scambio di tutto ciò che si ha e si è, significato dalla coabitazione che si realizza dopo le nozze.

Nel testo si usa la parola «palazzo», che indica il “Re Sposo”: al tempo di san Giovanni della Croce indicava quasi naturalmente Dio, Signore e Re dell’universo. «Palazzo», parola tipica delle citazioni di Ester nelle opere del Santo, è stata usata precedentemente solo nelle *Romanze*, quando Dio Padre fa un regalo al Figlio e crea il mondo, come un «palazzo per la sposa» (R IV,103). È in questo palazzo che avvengono le “ferite di amore”. Ne risulta così un’interpretazione alquanto originale di “ferire”: si tratta di ferite di amore che avvengono in uno stato elevato dove si è già raggiunta l’unione con Dio. San Giovanni della Croce parte da qui, dall’alto, dal matrimonio spirituale e ancor di più: da un amore intenso come le fiamme che arricchiscono l’unione già avvenuta, come un di più di rivelazione dello sposo alla sposa, come un di più di giosità, festosità e profondità nell’amore. E se si va un po’ più avanti nel commento, in FB 1,15, c’è una ripresa della citazione

denze tra le tradizioni ebraiche e le opere di san Giovanni della Croce hanno dell’incredibile. Non è facile accertare storicamente se conoscesse le tradizioni ebraiche praticate in Spagna nel suo tempo e se vi facesse coscientemente riferimento (siamo parecchio dopo l’espulsione degli ebrei del 1492, anche se erano rimasti molti ebrei convertiti a “ricordare” gli antichi usi e c’erano le opere scritte della tradizione ebraica). Inoltre le coincidenze possono essere giustificate a partire dal medesimo *humus* profondamente biblico.

di *Proverbi* con una bella descrizione di come tutti – «senza preferenza di persone» – sono chiamati a questa “esperienza” mistica che sembra incredibile: e si cita il testo famoso e ricorrente di Gv 14,23. Una inclusione significativa di temi e citazioni, che rivedremo più avanti anche nella quarta strofa! E qui le parole della poesia e quelle del commento sono molto vicine, senza tralasciare quei versi che nelle *Romanze* mettono in evidenza come il Padre desideri far conoscere alla sposa i beni del suo Figlio Sposo, e come il Figlio Sposo voglia mostrare alla sua sposa la gloria del Padre e abbracciarla¹¹ perché si infiammi di amore (cfr. R III,77-98).

Ci accorgiamo così che san Giovanni della Croce – nel citare il *Libro di Ester* – non segue l’ordine narrativo, ma obbedisce alla dinamica stessa della poesia della *Fiamma*, che parte dal punto “alto” del fiammeggiare e poi va indietro nella memoria a quando si doveva ancora “passare” per illuminare di bagliori le caverne oscure del senso. Un cammino a ritroso, di memoria della grazia già ora ricevuta in pienezza e con abbondanza. Ecco che facendo un passo indietro arriviamo al momento di entrare nel palazzo, nel “passaggio” da fuori a dentro.

3. Seconda scena: dopo i travagli il premio del regno, Mardocheo ripagato (FB 2,31)

Non è casuale il contesto di “passaggio” che etimologicamente spiega il significato di Pasqua. Infatti la seconda strofa della poesia ha come *climax* questo verso pasquale: «morte in vita hai tu cambiato». Anche il commento sviluppa ampiamente il contesto “pasquale”¹² espresso da una serie di citazioni bibliche e di immagini tipiche della Pasqua (cfr. FB 2,31): il contrasto tenebra-luce del Salmo 138,12; la liberazione dagli abissi della terra del Salmo 70,20-21;¹³ la tensione fra morte e vita, dentro e fuori, vestito vec-

¹¹ Come vedremo il tema dell’abbraccio in FB 1,15 e 4,14 crea un’inclusione a tutta l’opera.

¹² Cfr. E. BARUCCO, “...muerte en vida la has trocado”, cit., pp. 92-97.

¹³ Sono simili le immagini pasquali usate da Giovanni nella sua prima lettera rimastaci: *Lettera I - Alla Madre Caterina di Gesù*, da Baeza, 6 luglio 1581, in GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Edizioni OCD, Roma 2009⁸, p. 1107. Cfr. E. BARUCCO, *San Giovanni della Croce*, [Dispensa *pro manuscripto*], Venezia 2009, pp. 37-38.

chio e vestito nuovo, come accade a Mardocheo nel *Libro di Ester*. Questa immagine precede il commento al verso: «*Matando, muerte en vida la has trocado*».

I versi che però il Santo sta commentando sono: «che sa di vita eterna/ e ogni debito paga». Il commento si era sviluppato sul tema della ricompensa dei travagli già sofferti in precedenza dall'anima prima di arrivare all'unione con Dio (FB 2,23-26). Dopo la "parentesi" di FB 2,27-30, sul tema dei "pochi" che attraversano questa purificazione, in FB 2,31 si torna alla spiegazione del verso:

Tornando dunque alla nostra spiegazione, poiché qui l'anima sa che tutto le è uscito bene e che ormai *sicut tenebrae eius, ita et lumen eius* (Sal 138,12),¹⁴ e che, come fu partecipe delle tribolazioni ora lo è delle consolazioni (2Cor 1,7) e del regno (Est 5,3,6), avendo [Dio] corrisposto molto bene ai travagli interni ed esterni con beni divini dell'anima e del corpo, non essendovi travagli cui non corrisponda un grande premio, lo riconosce ormai ben soddisfatta, dicendo: *e ogni debito paga*, dando a Dio grazie in questo verso, come fece anche Davide nel suo, per averlo liberato dai travagli, dicendo: *quante tribolazioni mi hai mostrato, numerose e crudeli! e da tutte mi hai liberato e mi hai estratto di nuovo dagli abissi della terra; hai moltiplicato la tua magnificenza e, volgendoti a me, mi hai consolato* (Sal 70,21-22). E così quest'anima, che prima di giungere a tale stato, stava seduta fuori come Mardocheo alla porta del palazzo, piangendo nelle piazze di Susa (Est 4,1-2) il pericolo in cui si trovava la sua vita, vestito di cilicio (4,2), non volendo ricevere la veste della regina Ester (4,4), senza avere ricevuto alcun premio (6,3) per i servigi prestati al re (1,1b; Vulg. 11,3; cfr. 2,2), e per la fedeltà mostrata nel difendere l'onore e la vita di lui (6,3; cfr. 2,21-23; Vulg 12,1ss: 1,1m-r), in un giorno (8,13; 9,11),¹⁵ come allo stesso Mardocheo, la ripa-gano qui di tutti i suoi travagli e servigi, facendola non solo entrare nel palazzo (8,1.15; 9,4) e stare davanti al re rivestita di vesti regali (8,15; 6,8),¹⁶ ma le offrono anche la corona (8,15; 6,8) e lo scettro e il trono reale (cfr. 9,4; 10,3) e le danno

¹⁴ [nemmeno le tenebre per te sono tenebre e la notte è luminosa come il giorno;] *per te le tenebre sono come luce*.

¹⁵ Il *giorno di Mardocheo* sarà uno dei nomi dato alla festa del *Purim*, e cade dopo i *tre giorni* dedicati alla preghiera da Ester (Est 4,16). Il terzo giorno nella simbologia biblica è quello del riscatto e del soccorso di Dio, della resurrezione.

¹⁶ Cfr. FB 2,36, dove si riprendono questi temi tipici della festa, del vestito nuovo (cfr. Sal 29) e del cantare inni (cfr. Est 4,17h).

in possesso l'anello del re (8,2),¹⁷ affinché faccia tutto quello che vuole, e ciò che non vuole non lo faccia nel regno del suo Sposo (8,8; 9,12), infatti coloro che si trovano in questo stato ottengono tutto ciò che vogliono. Così non solo resta *ripagata*, ma restano anche morti i giudei (*sic!*) suoi nemici [Aman e i "nemici" dei Giudei], cioè gli appetiti imperfetti che le stavano togliendo la vita spirituale in cui ella già vive secondo le sue potenze e i suoi appetiti. Perciò ella dice poi: *uccidendo, morte in vita hai trasformato!* (FB 2,31).

Ci rendiamo conto di come san Giovanni della Croce conosca bene il *Libro di Ester*, ne utilizzi le immagini e i particolari, e anche se non segue l'ordine preciso sa situare con buona fedeltà personaggi e avvenimenti, arricchendoli della sua capacità di ripercorrere la dinamica simbolica della poesia e del commento. Si tratta, lo ripetiamo, di una tipologia, infatti dice: «*come Mardocheo*». In questo passaggio, il gioco simbolico si concentra su prima e dopo, su dentro e fuori: *prima* si soffrivano tribolazioni e travagli, quando c'era il pericolo delle tenebre del male e dell'abisso della morte; *dopo*, o meglio *ora* – perché il dopo è ora, già avvenuto – le consolazioni e il regno che può essere amministrato con l'anello del Re. Alla dimensione temporale si aggiunge anche quella spaziale: seduta *fuori* alla porta del palazzo e piangendo¹⁸ nelle piazze, mentre poi – poiché san Giovanni della Croce ama l'abbondanza – «*non solo entra nel palazzo*» *ma anche* le offrono la corona, lo scettro e il trono; *non solo* è ripagata dei travagli, *ma anche* restano morti i suoi nemici (non i Giudei – forse una svista nello scrivere! – ma Aman e i nemici *dei* Giudei). La ricchezza simbolica e allegorica di questo passaggio è ereditata dalla tradizione esegetica precedente, ma cogliendo il legame con la poesia della *Fiamma*, il testo ritrova la sua giusta tonalità. Infatti l'insistenza sulla parola «premio» (Est 6,3) permette un collegamento immediato con il verso che si sta commentando: *e ogni debito paga*. Come pure la trasformazione, per Mardocheo e i Giudei perseguitati, della morte imminente in un premio di vita e di gloria, sono il preludio al verso «uccidendo,

¹⁷ In questo caso l'anello ha una doppia valenza: è sia simbolo sponsale (il regno dello Sposo) sia simbolo di potere sulle proprietà del re come "sigillo" della volontà reale nel regno (cfr. Est 8,8; 9,12) che era dato al figlio-erede.

¹⁸ La trasformazione del pianto in gioia è successivamente espressa col Salmo 29,12-13 in FB 2,36.

morte in vita hai trasformato!». Attraverso di esso, Giovanni della Croce ci introduce nella Pasqua di Cristo.

Questo contesto ci suggerisce che bisognerebbe vivere il matrimonio come frutto del Mistero pasquale di Cristo che ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla una sposa santa e immacolata al suo cospetto (cfr. Ef 5). E in questa grazia di Cristo vivere le prove e le difficoltà per far crescere l'amore: nel fidanzamento o nel matrimonio, ma sempre nella fedeltà dell'amore alla vocazione ricevuta. E ciò vale anche per i consacrati. Lo stesso sacramento del matrimonio nasce dal mistero pasquale di morte e resurrezione di Cristo, e ne è "segno" l'anello nuziale: la fedeltà fino alla morte e così si accede alla vita nuova del regno di Dio.

Dopo aver insistito sul "passaggio", Giovanni della Croce fa ancora un passo indietro e descrive la "preparazione" al matrimonio. E fa sempre ricorso al *Libro di Ester*, questa volta però attraverso l'episodio delle fanciulle scelte e preparate perché tra esse il re Assuero possa eleggere la sua Sposa.

4. Terza scena: le ragazze scelte per Assuero, per un anno si preparano nel palazzo (FB 3,25-26)

San Giovanni sta commentando il terzo verso della terza strofa: «le profonde caverne del senso». La profondità esprime sia la dimensione infinita di Dio, sia il desiderio, ugualmente infinito, che l'uomo ha di Lui:

È dunque *profonda* la capacità di queste *caverne*, poiché ciò che in esse può essere contenuto, che è Dio, è profondo e infinito; e così in un certo modo la sua capacità sarà infinita, e così la sua sete sarà infinita, anche la sua fame è profonda e infinita, il suo struggimento e dolore è morte infinita, che anche se non si soffre tanto intensamente come nell'altra vita, tuttavia si soffre una viva immagine di questa privazione infinita per il fatto che l'anima si trova in una determinata disposizione a ricevere la sua pienezza. Anche se questo soffrire è verso un'altra tempra [*a otro temple*], perché *nei seni dell'amore* della volontà, che non è quella *che allevia i dolori*,¹⁹ quindi quanto maggiore è l'amore, tanto

¹⁹ In questa frase sembra ci sia un'allusione a un testo di Aelredo di Rievaulx, *De amicitia, caput XXVIII, Epilogus*. Ma potrebbe anche essere un'allusione all'iconografia della "Carità Romana" (la vi-

più è impaziente di possedere il suo Dio, il quale ella aspetta con momenti di intensa brama. Tuttavia, mio Dio! poiché è vero che *quando l'anima desidera Dio con piena verità possiede già colui che ama*, come dice san Gregorio nel commento a san Giovanni, come può soffrire per ciò che già possiede? (FB 3,22-23).

Quest'ultima domanda regge le tematiche che saranno svolte nei paragrafi successivi. Per rispondere a essa, Giovanni della Croce spiega prima il possesso di Dio tipico degli angeli. Questo possesso è senza ansia perché il loro desiderio è già saziato, come aveva già accennato nelle *Romanze* sulla differenza di possesso di Dio tra gli angeli e gli uomini:

Chi era in alto [gli angeli], in allegrezza/ lo Sposo possedeva;/ con speranza, a chi era in basso [gli uomini],/ la fede dava la certezza/ che ad essi pur lo Sposo/ darebbe un dì grandezza (R IV,125-130).

Poi introduce la differenza tra due modi possibili di possedere Dio per gli uomini: il primo è «*solo per grazia*», caratterizzato dal “volersi bene” tipico degli “sponsali” o del fidanzamento; il secondo avviene *anche «per unione»* e si caratterizza per il “donarsi l'uno all'altro”, tipico del matrimonio. Nel fidanzamento c'è uno scambio di doni, di visite reciproche, che si fonda sulla volontà di cominciare un rapporto privilegiato e unico con l'altra persona, ma non c'è l'unione delle persone come nel matrimonio (cfr. FB 3,24). Dall'immagine del fidanzamento e dalle sue caratteristiche, si passa poi al fidanzamento spirituale e qui verrà introdotta la tipologia del *Libro di Ester*.

E questo è un alto stato di fidanzamento spirituale²⁰ dell'anima col Verbo, in cui lo Sposo le fa grandi grazie e la visita amorosissimamente molte volte, nelle quali

ceda di Cimone e della figlia Pero trasmessaci da alcuni autori dei classici latini), poi trasformata cristianamente nella *virtù della Carità* che allatta i bambini, li prende in braccio e maternamente si occupa di loro. Celebre è il particolare della *Carità Romana* nel dipinto *Sette opere di misericordia* del Caravaggio, ma ci sono altri esempi famosi anche tra artisti spagnoli del XVI secolo. Lo sviluppo cristiano nell'iconografia classica della *virtù della Carità*, pur non avendo probabilmente una origine biblica, trova sintonie nel testo di Is 66,11-13, molto amato da santa Teresa di Gesù Bambino.

²⁰Noi potremmo tradurre con “sposalizio” spirituale, intendendo però gli “sponsali”, cioè il fidanzamento ufficiale tradizionale, e non le nozze.

ella riceve grandi grazie e delizie. Ma non hanno niente a che vedere con quelle del matrimonio, perché tutte sono disposizioni-preparativi per l'unione del matrimonio; infatti, pur essendo vero che ciò accade nell'anima che è pienamente purificata da ogni affetto di creatura, perché abbiamo detto il fidanzamento spirituale non avviene prima di ciò, tuttavia l'anima ha bisogno di altre disposizioni positive di Dio, delle sue visite e dei suoi doni, con i quali la va maggiormente purificando e abbellendo e affinando,²¹ affinché sia decentemente disposta per un'unione così alta. E per questo passa del tempo, per alcune più e per altre meno, dato che Dio opera adattandosi all'anima. E ciò è simboleggiato [*figurado*] da quelle ragazze che furono scelte per il re Assuero (Est 2,2), che, pur avendole ormai tolte dalle loro terre (2,3) e dalla casa dei loro genitori, tuttavia, prima di arrivare al letto del re (2,12.14), le tenevano un anno (2,13) rinchiuso, anche se nel palazzo (2,8), in modo che per mezzo anno si disponevano [*estaban disponendo*] con certi unguenti di mirra e di altri aromi (2,12), e per l'altro mezzo anno con altri unguenti più preziosi (2,12), e dopo ciò entravano nel letto del re (2,14). Al tempo dunque di questo fidanzamento e nell'attesa del matrimonio, nelle unzioni dello Spirito Santo, che preparano al matrimonio, quando sono più preziosi [*altos*] gli unguenti delle disposizioni all'unione con Dio, di solito le ansie delle *caverne* dell'anima sono eccessive [*extremadas*] e delicate; infatti, poiché questi unguenti sono già dispositivi più prossimi [*más próximamente dispositivos*] all'unione con Dio, poiché sono più vicini a Dio, e perciò allettano [*saborean*] l'anima e più *delicatamente* la rendono golosa di Dio, il desiderio è più *delicato* e *profondo*, perché il desiderio di Dio è disposizione per unirsi a Dio (FB 3,25-26).

San Giovanni della Croce sembra riprendere il suo commento a Ester, dal punto in cui l'aveva terminato in FB 2,31, cioè dall'anima liberata dagli appetiti imperfetti (qui tradotto nell'allegoria di aver tolte le fanciulle dalle terre da dove provengono e dalle case dei loro genitori) prima di arrivare all'unione (espressa allegoricamente nel «letto nuziale»). Ma la differenza tra i due periodi di preparazione è qualificata poi nella differenza dei due tipi di «unguenti», che caratterizzano rispettivamente il *fidanzamento* e *l'attesa del matrimonio*.²² Infatti è il tema del “desiderio crescente” che domina

²¹ *Assottigliando*, come quando san Giovanni della Croce insisteva sul soffio “sottile” in FB 1,32; 2,17. Bisognerebbe comprendere se “sottile” sia un tema teologico nel suo pensiero.

²² Mi chiedo se queste quattro tappe non possano “corrispondere” anche ai versi di questa terza strofa della *Fiamma*, nel diverso gioco di chiaro-scuro verso la luce piena prodotta dalle “lampade di

questa sezione del commento alla *Fiamma* – secondo l'espressione di san Gregorio Magno: «Quando l'anima desidera Dio con piena verità possiede già colui che ama», tratta ancora dall'*Omelia XXX per la Pentecoste*. Gli unguenti più preziosi diventano “segno” di un desiderio più intenso dell'Amato.

San Giovanni sottolinea che le fanciulle si trovano già «nel palazzo», ma non ancora nella stanza nuziale (il letto o talamo). La simbologia degli unguenti non è solo collegata alle «unzioni dello Spirito Santo» (FB 3,26), che nel secondo momento dell'attesa del matrimonio sono più preziosi, ma anche il desiderio è più delicato e profondo.

A questo punto del commento Giovanni della Croce farà la sua più lunga digressione (FB 3,27-67) che sembra allontanarsi dal commento alla poesia. Si tratta del cosiddetto trattato sui “tre ciechi” (il maestro spirituale, il demonio e l'anima stessa) perché può capitare che essi non sappiano condurre l'anima a questa unione piena e possano esservi addirittura di ostacolo. Ma all'inizio di questa lunga parentesi, Giovanni insiste sull'agente principale dell'unione, che è Dio, ed è lui che bisogna lasciar agire (e questo deve fare sia il direttore spirituale che l'anima) perché l'anima sia celermente guidata verso l'unione con Dio stesso (cfr. FB 3,27-29). Qui la famosa frase di Giovanni della Croce, «se l'anima cerca Dio, tanto più la cerca il suo Amato» (FB 3,28), è commentata dai desideri amorosi tra i due che crescono grazie all'intensità dei profumi che i due si scambiano in un crescendo di intimità, utilizzando due citazioni del *Cantico dei Cantici* (Ct 3,6; 1,2-3).

Una progressione nel desiderio in due tappe, alla venuta imminente dello Sposo, era già stata fissata da Giovanni della Croce nelle *Romanze*. Parlando infatti dell'attesa del Messia da parte dei profeti di Israele, si nota un accento sul desiderio che cresce, e lo si descrive come prima tappa:

Con questa buona speranza/ che dall'alto discendeva,/ delle fatiche il tedio/
più lieve gli si faceva;// ma la lunga speranza/ e il *desiderio che cresceva*/ di
godere con lo Sposo/ di continuo li affliggeva;// e così con le preghiere,/ e con

fuoco”: «*que estaba oscuro y ciego*» corrisponde alla purificazione degli appetiti; «*en cuyos resplandores*» richiama la prima fase del fidanzamento e degli unguenti; «*con extraños primores*» indica gli unguenti più preziosi (*extraños*) e l'attesa del matrimonio ormai prossimo; «*calor y luz dan junto a su Querido*!» è evidentemente l'unione con l'Amato.

sospiri agonizzavano/ e con le lacrime e lamenti,/ notte e di lo supplicavano//
perché ormai si decidesse/ a far loro compagnia (R V,167-180).

Parlando poi del profeta Simeone, più vicino all'arrivo dello Sposo, si parla di un desiderio sempre più ardente:

Tra queste ed altre preghiere/ molto tempo era passato;/ però *negli ultimi anni*/
il fervore era *umentato*,// quando il vecchio Simeone/ *di desiderio infiam-*
mato,/ pregava Dio che volesse/ mostrargli il giorno bramato (R VI,203-210).²³

Questa crescita progressiva nel desiderio del matrimonio è significativa anche per coloro che stanno vivendo il fidanzamento. Nel cammino affettivo verso il matrimonio bisogna saper rispettare i tempi e i momenti diversi, e soprattutto lasciar agire Dio che prepara progressivamente a vivere tutta la pienezza del matrimonio. Se esiste infatti un passaggio dall'immagine del fidanzamento verso il fidanzamento spirituale, c'è anche una grazia che va dal fidanzamento spirituale verso il fidanzamento tra un uomo e una donna, con molte ricchezze ancora da scoprire. E molte grazie del matrimonio saranno possibili nella misura in cui si saranno vissute in profondità le grazie tipiche dell'attesa del matrimonio. Ecco che allora, dopo aver ripreso a ritroso il cammino spirituale, e con esso l'ordine degli episodi nel *Libro di Ester*, Giovanni della Croce è pronto per descrivere il punto più intenso dell'unione sponsale di Dio con l'anima, attraverso il "segno" dell'abbraccio: osando le parole di una recente canzone diremmo un «abbraccio così stretto, che siamo una cosa sola, ti cullo sul mio petto, ci amiamo a squarciagola», perché l'anima è abbracciata nell'amore trinitario, dai Tre abitata, che l'amano divinizzandola.²⁴

²³ Nella liturgia dell'Avvento noi viviamo pure queste due tappe: dalla prima domenica di Avvento fino al 16 dicembre; e poi l'attesa più intensa di desiderio per la venuta del Signore nella Novena di preparazione al Natale (dal 16 al 24 dicembre).

²⁴ Impressionante la somiglianza di simboli tra la quarta strofa della *Fiamma* e alcuni versi della canzone *Qualsiasi cosa* di Cesare Cremonini: «Sarò un *respiro* lieve, che porta via le pene,/ si intrecciano le anime, la notte ci appartiene./ *L'abbraccio* è così *stretto* che siamo una cosa sola,/ ti cullo sul mio *petto*, ci amiamo a squarciagola».

5. Quarta scena: l'abbraccio tra Assuero ed Ester fatta Regina (FB 4,11-13)

Il commento alla quarta strofa della poesia è il più breve, anzi è limitato volutamente per l'ineffabilità dell'argomento. Il commento sembra semplicemente ripetere – con variazioni di toni e di parole – la stessa strofa della poesia, in lunghe preghiere dirette a Dio. Una vera bellezza di prosa poetica. Anche qui troviamo ancora allusioni al *Libro di Ester* e anche una citazione esplicita.

Quanto dolce e amoroso/ ti svegli sul mio seno,/ dove segretamente solo [tu] dimori!/ E nel tuo spirar gustoso,/ di bene e gloria pieno,/ quanto teneramente mi innamori! [...] E così è come se dicesse: Il risveglio che tu operi, oh Verbo Sposo! nel centro e fondo dell'anima, che è la pura e intima sostanza, nella quale *segretamente* e silenziosamente *solo*, come solo Signore suo, [tu] *dimori* non solo come nella tua casa, né solo come nel tuo letto, ma anche come nel mio stesso seno, intimamente e strettamente uniti, *quanto dolcemente e amorosamente* lo operi! Questo è [il risveglio], grandemente *amoroso e dolce*; e nella *gustosa respirazione*, che in questo risveglio tuo [tu] operi per me, che è *piena di bene e gloria* con *quanta delicatezza mi innamori* e affezioni a te! In ciò l'anima assomiglia a colui che, quando si risveglia dal sonno, respira. Infatti, in verità, ella qui lo percepisce così (FB 4,3).

Seguendo i temi della tipologia di Ester, notiamo qui l'anticipazione del tema chiave: «non solo come nella tua *casa*, né solo come nel tuo *letto*, ma anche come nel mio stesso *seno*, intimamente e strettamente uniti». Non solo si è entrati nel palazzo-casa, non solo si è entrati nella stanza da letto dello Sposo, ma sembra una inabitazione di persone, una nell'altra, attraverso il simbolo del petto-seno che è di origine biblica (cfr. Gv 1,18) e che nell'interpretazione spirituale è la sostanza dell'anima (cfr. FB 4,10). Giovanni della Croce opera come un "riassunto" del cammino fatto finora con il *Libro di Ester*. Ma la citazione esplicita di Ester si trova in FB 4,11-12. Giovanni nel commento alla *Fiamma* usa spesso la struttura scolastica della *quaestio*. La *quaestio* è il modo di argomentare tipico della teologia scolastica medioevale, assimilato da Giovanni della Croce nei suoi studi teologici a Salamanca. La *quaestio*, come dice il nome, inizia con una domanda, a cui

seguono delle obiezioni, poi un argomento a favore (*sed contra*) che apre alla “soluzione” della domanda (*respondeo*) e alla risposta alle obiezioni. In modo sistematico, nel commento alla quarta strofa, Giovanni segue questo metodo, accennando a diverse citazioni bibliche (*auctoritates*) come obiezioni alla *quaestio*.

Quaestio sulle cause per cui l'anima non viene meno e non ha paura (FB 4,11-12)

<i>QUAESTIO</i>	STRUTTURA <i>ARTICULUS</i>
«Ma sorge un dubbio: come può l'anima sostenere una comunicazione così forte nella debolezza della carne, dato che effettivamente, non vi è supporto e forza in lei per soffrire tanto senza venir meno[?]»	<i>Utrum...</i>
Che infatti, la regina Ester – al solo veder il re Assuero in trono con <i>vestiti regali e risplendenti d'oro</i> e di <i>pietre preziose, temette</i> (vulg. Est 15,8.16) a tal punto, al vederlo così <i>terribile nel suo aspetto</i> (vulg. Est 15,9; 5,1c) –, <i>venne meno</i> (15,10; 5,1d), come ella stessa confessò lì, a causa del <i>timore</i> che gli provocò la sua grande <i>gloria</i> , perché <i>le sembrò come un angelo e il suo volto pieno di grazie, e venne meno</i> (15,16; 5,2a-b).	<i>ad articulum sic proceditur</i> <i>1. Videtur quod...</i>
Poiché la <i>gloria</i> , quando non glorifica, opprime colui che la guarda (Pr 25,27), quanto più dunque l'anima dovrebbe <i>venir meno</i> qui, poiché non è un <i>angelo</i> (vulg. Est 15,16) quello che vede, ma Dio, con il suo <i>volto pieno delle grazie</i> di tutte le creature e di <i>terribile</i> potenza e <i>gloria</i>	<i>2. Praeterea...</i>

<p>e voce di moltitudini di eccellenze, della quale dice Giobbe: <i>se udissimo anche solo una particella, chi potrebbe sopportare la grandezza del tuo tuono?</i> (Gb 26,14). E altrove dice: <i>Non voglio che s'intratenga e discuta con me con molta forza, perché non mi opprima con il peso della sua grandezza</i> (Gb 23,6)» (FB 4,11).</p>	<p>3. <i>Praeterea...</i></p>
<p>San Giovanni della Croce non fornisce nessun testo della Scrittura o di qualche "autorità" per il "<i>sed contra</i>", e passa subito a dare la soluzione alle diverse questioni che ha via via sollevato.</p>	<p><i>Sed contra (est)...</i></p>
<p>Innanzitutto "<i>risponde</i>" (<i>respondeo</i>) indicando le due cause per cui l'anima non viene meno. <i>La prima</i> è che l'anima è ora molto purificata.</p>	<p><i>Respondeo dicendum A</i></p>
<p>Questa purificazione però non è sufficiente per non ricevere qualche danno, come lascia intendere Giobbe (<i>ad tertium</i>).</p>	<p><i>ad tertium ergo dicendum</i></p>
<p><i>La seconda</i> causa sta nel modo in cui Dio si mostra: «dolce e amoroso» dice il primo verso di questa quarta strofa.</p>	<p><i>Respondeo dicendum B</i></p>
<p>Poiché Dio si manifesta allo spirito di nascosto dalla natura inferiore dell'uomo, può manifestare la sua grandezza come ha già fatto proteggendo Mosè con la sua destra (Es 33,22). Grazie a questo aiuto l'anima può sopportare questa manifestazione gloriosa, perché è corroborata dalla mansuetudine e dalla protezione di Dio (<i>ad secundum</i>). Rimane da rispondere (<i>ad primum</i>) all'obiezione sollevata dal caso di Ester.</p>	<p><i>ad secundum dicendum</i></p>

«...che se Ester si sentì male, (5,1d) fu perché il re inizialmente non le si mostrò favorevole, ma come ella dice, *con gli occhi ardenti, le mostrò il furore del suo petto* (5,1d; vulg. 15,10); tuttavia, non appena le mostrò il suo favore, stendendo il suo scettro (5,2) e toccandola con esso e abbracciandola (5,1e), tornò in sé (5,1f; 8,4), quando le disse che *era suo fratello, che non temesse* (5,1f; vulg. 15,12)» (FB 4,12).

*ad primum
dicendum*

Il punto di svolta sta nel fatto che Ester, nel pensiero di Giovanni della Croce, è una “figura”: ciò che la regina Ester ha vissuto è *meno* della realtà che vive l’anima, perché Ester ha visto come un angelo, mentre l’anima vede Dio nella sua gloria, e soprattutto perché all’anima Dio non si mostra prima terribile, ma «*da subito*» pieno di favore... Una volta stabilito questo punto di “eccellenza” nell’analogia, nulla impedisce a Giovanni di usare i simboli dell’incontro di Ester con Assuero applicandoli all’anima a un grado sommo di significato, grazie anche all’uso dell’allegoria:

E così, poiché qui [*nella poesia*] il Re del cielo s’intrattiene *da subito* con l’anima amichevolmente, come suo eguale e suo fratello, *da subito* l’anima non teme, perché, mostrandole nella mansuetudine e non nel furore la forza del suo potere e l’amore della sua bontà, le comunica forza e amore del suo *petto* (5,1d; vulg. 15,10), *uscendo* verso di lei dal *trono* (Est 15,11) dell’anima *come sposo dal suo talamo* (Sal 18,6), dove stava nascosto, *chinandosi* su di lei (5,1e) e *toccandola con lo scettro* della sua maestà (5,2; 8,4; vulg. 15,14) e *abbracciandola come un fratello* (5,1e-f). E là le *vesti regali* e la loro fragranza, che sono le virtù mirabili di Dio; là lo *splendore dell’oro*, che è la carità; là lo scintillio delle *pietre preziose* delle notizie delle sostanze superiori e inferiori; là il *volto* del Verbo pieno di grazie (Est 5,1c-d.2; vulg. 15,9-19), che investono e vestono la regina che è l’anima; in modo che, trasformata in queste virtù del Re del cielo, si veda *fatta regina* (Est 2,17; vulg. 10,6) e in modo che si può veramente dire di lei ciò che Davide dice di lei nel Salmo: *La regina stava alla sua destra vestita d’oro e adorna di gioielli* (Sal 44,10).²⁵ E poiché tutto ciò avviene nell’intima sostanza dell’anima, essa dice ancora: *Dove segretamente solo dimori* (FB 4,13).

²⁵ Il richiamo a questo versetto del Salmo, interpretato dalla tradizione cristiana in senso mariano, insieme con l’affermazione «fatta Regina», può forse già farci intravedere Ester come *typus*

Dice che *dimora segretamente nel suo seno* perché, come abbiamo detto (cfr. FB 1,15), questo *dolce abbraccio* avviene nel fondo della sostanza dell'anima (FB 4,14).

Significative sono le differenze tra questa allegoria e il *Libro di Ester*, per capire l'intenzione di san Giovanni della Croce. La prima differenza è che Dio comunica all'anima forza e amore del «suo petto» (cambiando il furore in amore del petto). La seconda differenza sta nel fatto che Dio esce dal trono, come Sposo che esce dal suo talamo, dal letto, perché così si sottolinea il cambiamento rispetto alla tipologia sviluppata in FB 3,25-26. Esiste ancora un *di più* dopo l'unione nel talamo, quando lo Sposo si china sulla sposa, l'abbraccia come un fratello, le dona ciò che lui stesso è, investendo e rivestendo la Regina che è l'anima. Il *di più* sta nel rendere Regina l'anima, nel renderla conforme al Re, come se diventasse il Re stesso: le vesti regali, gli splendori d'oro, le pietre preziose, il volto, con tutti i loro significati allegorici proposti da Giovanni. Trasformata in queste virtù del Re del cielo, perché le cose sue le dà alla Sposa, essa è trasformata in Lui.

Pur nella diversità, ci sono alcuni termini e alcune figure simboliche che richiamano in questa allegoria di Ester i temi dell'ottava e della nona delle *Romanze*, che celebrano finalmente il matrimonio spirituale, e che sono confermate dalla stessa citazione biblica usata, il Salmo 18,6, e anche dal tema dell'abbraccio e dei gioielli scambiati-donati (cfr. R IX,289-292.303-304).

Ma l'ultimo abbraccio trasformante non può essere compreso senza ritornare all'inizio del commento alla poesia, perché la prima e la quarta strofa sono collegate profondamente. Questo abbraccio era già stato anticipato in FB 1,15. Anche questo numero ha la struttura portante di una *quaestio*, sebbene più semplice:

– Obiezione: alcune persone non comprendono né per scienza né esperienza, e *riterranno la cosa come eccessiva*.

– «*Respondeo dicendum*»: «Ma a tutti questi io *rispondo* che...».

Mariae, nel mistero dell'Incoronazione in Cielo.

– Risposta all’obiezione: «*Ad... dicendum*»: «e non si deve ritenere incredibile che...».

E non si deve ritenere incredibile che per un’anima già esaminata, purificata e provata nel fuoco delle tribolazioni e dei travagli e nella molteplicità di tentazioni, e trovata fedele nell’amore, arrivi a compiersi in quest’anima fedele [già] in questa vita ciò che il Figlio di Dio promise, ossia: che *se uno lo avesse amato*, la santissima Trinità sarebbe *venuta a lui e avrebbe abitato permanentemente in lui* (Gv 14,23); il che è illuminandole divinamente l’intelletto nella sapienza del Figlio e deliziandole la volontà nello Spirito Santo e assorbendola il Padre poderosamente e fortemente nell’abbraccio abissale della sua dolcezza (FB 1,15).

I temi dell’abitare in lui (FB 1) e del dimorare nel petto (FB 4) sono uniti anche dal tema dall’abbraccio e mostrano l’ultimo passo crescente della tipologia su Ester: abitare uno nell’altro, dimorare uno nel seno dell’altro, diventare l’altro per trasformazione di amore fino all’abbraccio trinitario, molto più che «*amata nell’amato trasformata*» (poesia *Notte oscura*), molto più senza aver le parole per dire come, per dire questo “più”.

San Giovanni della Croce ha definito l’anima come sposa del «Re del cielo», per far comprendere che la tipologia di Ester davanti ad Assuero non è che una “immagine terrena” della realtà donata da Dio, che è più profonda e sublime. Nella *Fiamma* non si usa la parola “sacramento”, o sacramento del matrimonio, ma la prospettiva teologica, a nostro parere, va in questa direzione. A fare un uso di tipo sacramentale in maniera più esplicita sarà Edith Stein, utilizzando ancora la stessa scena del *Libro di Ester*.

6. «Stare davanti a Dio per tutti»: la piccola Ester di Edith Stein

È molto nota l’identificazione che Edith Stein ha fatto di sé con Ester, soprattutto di fronte all’enorme minaccia di sterminio che aleggiava sul suo popolo. Come Ester, lei vuole intercedere presso Dio per il popolo ebraico, e così scrive a un’amica religiosa nel 1938:

Ho fiducia che Dio ha accettato la mia vita a beneficio di tutti. Ripenso sempre alla Regina Ester che è stata allontanata dal suo popolo proprio per poter stare

davanti al re, in favore del suo popolo. Io sono una poverissima, piccola e impotente Ester, ma il Re che mi ha scelta è infinitamente grande e misericordioso. Questa è la mia consolazione!²⁶

L'occasione per descrivere meglio questa "empatia" con Ester sarà un piccolo scritto composto qualche anno dopo a Echt, per l'onomastico della priora del Carmelo, Madre Antonia Ambrosia. Intitolato *Dialogo notturno*²⁷ e scritto il 13.6.1941, questo "poemetto sacro" è un dialogo teatrale tra *La Madre* (Priora) e *La straniera* (che si rivelerà poi essere Ester). Il dialogo inizia a *mezzanotte*: l'ora pasquale del passaggio dell'angelo sterminatore che risparmia i primogeniti degli ebrei in Egitto, ma anche l'ora dell'anticristo.

Edith Stein dichiara esplicitamente di vedere la storia di Ester secondo il metodo delle "figure" che si compiranno nel Vangelo: Ester è figura di Maria Vergine; Mardocheo è figura del Padre celeste per Ester rimasta orfana di padre e madre; il re Assuero è figura del Signore dei Signori in cielo. A dominare è però il tema di Ester come prefigurazione di Maria, o meglio il linguaggio mariano applicato a Ester: in questo Edith Stein è erede dell'interpretazione biblica e dell'arte cristiana del Medioevo, ma che si è prolungata nei secoli successivi.

A ben guardare, Edith Stein fissa la sua attenzione su Ester come colei che prega a braccia alzate e intercede presso il Re per la salvezza del suo popolo, come colei che condivide con il suo popolo il destino di "ebreo errante" senza patria e rifugio, minacciato di morte. Nemmeno a Edith, pur diventata cristiana e carmelitana, pur rifugiata a Echt, sarà risparmiata questa sorte. Anzi, nella lettura che ne dà, è proprio l'essere diventata cristiana e carmelitana che le ha permesso di avvicinarsi alla sorte del suo popolo, e a una profondità incredibile: quella della Croce del Messia e Salvatore del "suo" popolo (suo di Cristo e suo di Edith). Ecco che allora le parole del poe-

²⁶ Lettera del 31.X.1938 a Petra Brüning. Cfr. GIOVANNA DELLA CROCE, *Stare davanti a Dio per tutti. Edith Stein. Vita, antologia, preghiere*, Edizioni OCD, Roma 1991, p. 310. Cfr. E. STEIN, *Nel Castello dell'anima. Pagine spirituali*. Traduzione e commento di Cristiana Dobner, «Nuove pagine carmelitane» 4, Edizioni OCD, Roma 2004, p. 467.

²⁷ E. STEIN, *Dialogo Notturno (13.6.1941)*, in GIOVANNA DELLA CROCE, *Stare davanti a Dio per tutti*, cit., pp. 309-320; in E. STEIN, *Nel Castello dell'anima*, pp. 470-477.

metto sacro risuonano con vigore e chiarezza, quando Ester prende esplicitamente i tratti mariani:

e un giorno pel mio popolo/ ho rischiato la vita./ A lei [Maria Vergine] tu penserai/ quando saprai il mio nome:/ la mia vita è figura della sua.

Per quanto riguarda il tema della sponsalità, Edith Stein ha alcune intuizioni veramente interessanti. Quando Ester racconta che

percorrevan le terre i messaggeri/ in cerca della sposa, la più bella/ per il loro sovrano./ Fui condotta alla corte, né sapevo.../ e lo sguardo del re si fissò proprio/ sulla povera serva...

sentiamo riecheggiare ancora i toni mariani del *Magnificat*: «perché ha guardato l'umiltà della sua serva». Diventata sposa del Re, Ester viene a conoscenza da Mardocheo, che veniva spesso alla porta del palazzo, delle minacce incombenti sul suo popolo. E così ella decide di agire:

Arrivò così il giorno che al sovrano/ mi avvicinai, a implorar la salvezza/ dal crudele nemico;/ vita o morte per me si decideva/ da un solo sguardo suo./ Poggiata sulle spalle delle ancelle,/ non temei la sua ira./ Con lo sguardo amichevole mi accolse,/ e assai benigno lo scettro mi porse./ Al di là dello spazio ed oltre il tempo/ il mio spirito allora fu rapito/ e contemplai.../ Oltre le nubi c'era un altro trono/ su cui sedeva il Signor dei Signori,/ al confronto del quale impallidisce/ – vana magnificenza – chi possiede/ della terra il dominio./ Lui stesso si chinò verso di me,/ la salvezza del popolo mio promise.../ Come morta per terra stramazza,/ stesa di fronte al trono dell'Altissimo./ Tornata in me, mi trovai tra le braccia/ del mio sposo, del re./ Mi confortò amoroso e mi promise/ di esaudirmi in qualsiasi desiderio, qualunque fosse./ L'Altissimo così salvò il mio popolo/ per me che intercedevo, Ester, sua serva.

L'intuizione di Edith Stein è quella di scorgere nel re e sposo terreno come un "sacramento" del Signor dei Signori, dell'Altissimo, che per un attimo, grazie a una sorta di sguardo mistico e contemplativo, appare: la stessa azione di benevolenza che il suo sposo fa verso di lei, la fa l'Altissimo in cielo, e la promessa che fa l'Altissimo in cielo è ribadita dal re sulla terra,

e l'intercessione di Ester è compiuta dall'Altissimo che salva il suo popolo. In questo modo, Edith Stein, rappresenta nel dramma poetico il senso del sacramento del matrimonio, in quanto lo sposo terreno è segno dell'amore dello Sposo celeste.

Anche altri episodi di questo poemetto sacro potrebbero trovare dei paralleli con le scene scelte da san Giovanni della Croce, come quella della ricompensa dei servitori fedeli che per Edith sono i giusti dell'*Antico Testamento*. Mentre Giovanni della Croce vede il premio di Mardocheo come immagine della ricompensa che l'anima riceve dopo i travagli sofferti, Edith Stein ha una visione sull'intera storia della salvezza. È il mistero della Croce di Cristo e del suo cuore trafitto, che apre la strada della liberazione dallo *Sheol* (dagli inferi) ai giusti dell'Antica Alleanza che attendevano il loro Salvatore, ed è costui che li conduce nel Regno del Padre suo. Sembra un'allusione alla descrizione del *Libro di Ester*, quando Mardocheo aveva ricevuto il regno in premio, ma Edith Stein lo ripropone con un "gioco di luci" originale, poiché nella "notte" della Croce rifulge la "luce" pasquale che è Cristo risorto stesso: nello stesso tempo sembra ripresentare i chiaroscuri della terza strofa della *Fiamma*.²⁸

In questo mistero di Cristo, Edith Stein presenta successivamente il rapporto tra la Chiesa e il popolo d'Israele, con l'episodio dell'*Incoronazione della Vergine* a somiglianza di Ester del commento della *Fiamma*, "fatta regina":

E arrivò il giorno, quando la Beata/ da schiere d'Angeli elevata in alto/ fu, fino al trono del Signore Altissimo./ Le coronava il capo/ di stelle un serto, e lo splendor del cielo/ come di sole la vestiva./ Allor compresi/ che a lei ero stata unita/ per volere di Dio/ fin dall'eternità:/ sempre e per sempre/ non sarà la mia vita/ che un raggio della sua.

Con queste parole si afferma che la glorificazione di Maria è l'annuncio della nostra glorificazione finale, che la nostra umanità è già in Lei glorificata, che in Lei riceveremo la gloria del Signore, e che sulla terra la nostra vita diventa un riflesso della vita di Maria: *vita mariaforme* (secondo la tra-

²⁸ Cfr. E. BARUCCO, *San Giovanni della Croce*, cit., pp. 82-84.

dizione carmelitana di Michele di Sant'Agostino). Questa scena rappresentata da Edith Stein è molto simile all'ultima scena proposta da san Giovanni della Croce (vestito, splendore, incoronata regina), ma letta in modo mariano attraverso il segno biblico della donna dell'Apocalisse (Ap 12).

Edith Stein conclude rappresentando Maria che presso il trono della Grazia non cessa di pregare per il popolo suo e che cerca una schiera di anime per intercedere con lei, come *tante nuove Ester*, per il popolo di Israele: intercedere per la salvezza dalle minacce di annientamento e morte, ma anche perché Israele trovi il Cristo e riconosca il suo Salvatore. Allora le dodici tribù di Israele saranno veramente le dodici stelle della corona della Regina del cielo. La simbologia di Ester è in Edith Stein un magnifico affresco del mistero della salvezza, centrato sul dramma che sta vivendo il popolo di Israele, ma centrato anche sul suo destino in Cristo, crocifisso e risorto, e in Maria, figlia eletta di Sion e Regina che intercede per il suo popolo presso l'Altissimo. In questo dramma teologico, ognuno può entrare e fare la sua parte, «nascostamente pregando e offrendo»²⁹ come sposa che condivide in tutto la sorte del suo sposo e da lui solo tutto si attende.

7. L'incoronazione della Regina: Ester e Maria.

I quadri del Veronese nella chiesa di San Sebastiano a Venezia

San Giovanni della Croce scrive la poesia *Fiamma* e le due versioni del commento tra il 1585 e il 1591. L'interpretazione spirituale che ci dà della storia di Ester è ben strutturata e articolata in quattro episodi, come abbiamo visto. Qualche decina di anni prima, nel 1555-1556, a Venezia, il pittore Paolo Caliari, detto il Veronese, esegue per la chiesa di San Sebastiano un ciclo di tre grandi dipinti della storia di Ester da collocare nel soffitto della navata. Anche in questo caso la storia è rappresentata secondo una finalità precisa, che determina la scelta delle scene. Da una parte si vuole continuare a ricordare l'antico oratorio di Maria Assunta, che sorgeva sul luogo della chiesa riedificata di recente e dedicata a san Sebastiano perché aveva pro-

²⁹ E. STEIN, *Dialogo Notturmo*, in GIOVANNA DELLA CROCE, *Stare davanti a Dio per tutti*, cit., p. 319.

tetto gli abitanti della zona dalla peste. La scena centrale, *Ester incoronata da Assuero*, funge quindi da prefigurazione della glorificazione di Maria in cielo e, come vedremo, il tema sarà reso manifesto. Dall'altra parte, se questa scena è preceduta dal *Ripudio di Vasti* e seguita dal *Trionfo di Mardocheo*, si vuole anche indicare il trionfo della Chiesa cattolica (la regina Ester) davanti al pericolo della Riforma protestante che sembrava far affondare la Chiesa intera. Il trionfo si richiamava sia ai decreti del Concilio di Trento che facevano chiarezza dottrinale e condannavano le eresie, sia al papato (forse rappresentato dallo stesso Mardocheo) che dopo un periodo di sconvolgimento ne usciva ricompensato per essere stato un servo fedele al suo Dio e Signore. Il *Ripudio di Vasti* rappresenta l'allontanamento di quei settori nella Chiesa che per decenni, con ignavia e immoralità, hanno resistito all'opera della Riforma cattolica culminata nel Concilio di Trento.³⁰ In tutta questa vicenda storica e attraverso la figura di Ester, si scorge in controluce l'intercessione di Maria davanti a Dio in favore del popolo cristiano, dei pastori e dei fedeli. Ancora più in particolare, c'è chi vede rappresentato l'operato di Bernardo Torlioni, priore del monastero di San Sebastiano annesso alla chiesa e committente del Veronese, che seguendo la riforma richiesta dai padri conciliari, «dopo aver cacciato con Vasti i disobbedienti e i ribelli, poteva finalmente consegnare a Ester la corona di una rinnovata autorità. Per sé riservava la figura di Mardocheo, guida sapiente di Ester (della Chiesa), protagonista assoluta del riscatto del suo popolo (della sua chiesa, del suo monastero, del suo ordine): in una parola, il modello perfetto dell'ottimo prelado».³¹

Questa interpretazione potrebbe trovare conferma dal luogo dove sono situati i dipinti. Il *Ciclo di Ester* è infatti incastonato in un bellissimo soffitto³² che, oltre ai tre dipinti, ha diverse altre raffigurazioni: nei pennacchi

³⁰ Cfr. A. GENTILI – M. DI MONTE, *Veronese nella chiesa di San Sebastiano*, Chorus – Marsilio, Venezia 2005, pp. 5-14. Cfr. anche A. GENTILI, *Ester, che Fortuna!*, in *Venezia Cinquecento XV/29* (2005), pp. 41-62. Ci serviremo di queste pagine per le note storiche e artistiche, come del recente volume contenente diversi contributi scritti dopo i recenti restauri delle tre tele: G. MANIERI ELIA (ed.), *Veronese, le storie di Ester rivelate*, Catalogo della mostra, Museo di Palazzo Grimani, Venezia, 21 aprile – 24 luglio 2011, Marsilio, Venezia 2011.

³¹ A. GENTILI, *Ester, che Fortuna!*, in *Venezia Cinquecento XV/29* (2005), p. 60.

³² Ringrazio la dott.ssa Amalia Basso della Sovraintendenza dei beni culturali di Venezia per avermi accompagnato nella scoperta del soffitto della chiesa di San Sebastiano. Ringrazio anche il dott. Giulio Manieri della Sovraintendenza per avermi permesso di accedere alle immagini digitali

intorno ai due dipinti ovali ci sono otto *Vittorie alate*, ognuna recante nella mano un simbolo (tiara, corona di mirto, palma, ramo di lauro, pastorale); *Festoni* di fiori e frutta, con putti e mascheroni; *Quattro tondi* agli angoli rappresentanti le tre virtù teologali e la giustizia; *Grottesche* di vario genere; e nelle cornici dei tre dipinti principali, *Strumenti della Passione* e simboli musicali. Il tutto sembra essere organizzato come un “Arco trionfale” (si veda come esempio l’Arco di Costantino a Roma), poiché al momento del passaggio del vincitore attraverso la porta, le Vittorie alate lo “incoronavano” con corone di mirto o lauro. Il tema della “corona” è, a nostro parere, la chiave interpretativa del *Ciclo di Ester* proposto da Veronese, corona che è presente in tutti i “quattro” dipinti (includendo appunto *L’incoronazione della Vergine* nella sacrestia). Inoltre, il *Trionfo di Mardocheo*, sembra proprio la rappresentazione di un imperatore che torna vincitore e passa sotto l’arco trionfale formato dalle due Vittorie alate nei pennacchi intorno al dipinto. Proprio le Vittorie alate stringono in mano diversi oggetti che confermano – o addirittura hanno ispirato – l’interpretazione legata al trionfo del “papato” (tiara) e dei pastori della Chiesa (pastorale), tra i quali c’è il Torlioni. Sottolineiamo che a questa interpretazione trionfale del vincitore in battaglia, si unisce e si intreccia il trionfo “nuziale” (di Ester e Assuero, con la precedente “caduta” di Vasti) indicato dai *Festoni* con putti o amorini – già usati da Raffaello a contorno dell’affresco *Nozze di Amore e Psiche* nella loggia di Villa Farnesina a Roma – nonché dalla corona di mirto recata da una delle Vittorie alate. Ma il tutto va re-interpretato alla luce del messaggio cristiano: ciò è indicato dagli *Strumenti della Passione* di Cristo (la battaglia del vero Re trionfatore della morte e anche la celebrazione sulla croce delle sue nozze mistiche con la Chiesa) e dalle *tre virtù teologali*, aiuti divini per far trionfare la giustizia e coloro che sono chiamati ad amministrarla.

Siamo certi che l’iconografia del soffitto troverebbe richiami e sviluppi anche nell’intera realizzazione iconografica della Chiesa e nel suo programma teologico. Ma non possiamo dilungarci e neppure potremmo fornire una interpretazione già matura. Dopo aver situato il contesto storico

dei tre dipinti del *Ciclo di Ester* dopo i restauri del 2010. Infine ringrazio la prof.ssa Ester Brunet del *Marcianum* di Venezia, per il dialogo avuto sull’iconografia e sul significato delle scene del *Ciclo di Ester*.

e artistico in generale, possiamo ora andare ai particolari del *Ciclo di Ester*. Infatti le scene non sono solo tre, ma sei. Ogni dipinto del soffitto è doppio, con una scena principale e una secondaria.

La prima scena principale è il *Ripudio di Vasti*: la regina non ha obbedito all'invito del Re suo sposo di partecipare al convito delle autorità del regno ed è quindi privata della corona, che è tenuta in mano da un personaggio di spalle il quale, fermo sull'ingresso, sembra averla respinta fuori e con l'altra mano sembra tenere una spada. Vasti è cacciata fuori dal palazzo e guarda dietro di lei verso il palazzo dove prima risiedeva, mentre scende i gradini di una scala, condotta da un paggio, forse allegoria dell'ignoranza rappresentata dall'immaturo fanciullo, e accompagnata da una figura di cui si vede solo il volto arcigno, giustapposto a quello della reietta, probabile allegoria della superbia. La scena sembra richiamare quella della cacciata dal paradiso di Adamo ed Eva, con il cherubino che ne impedisce il ritorno. Chiara l'allusione alla disobbedienza di Eva contrapposta all'obbedienza di Maria, la nuova Eva che collabora per il riscatto dell'umanità grazie all'obbedienza del nuovo Adamo, Cristo (cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21-22).

La scena secondaria è posta in basso, sotto i gradini da cui scende Vasti. Un uomo è seduto per terra, malamente vestito, fuori della porta del palazzo: vi riconosciamo *Mardocheo penitente*, che cerca in atteggiamento di umiltà di parlare con Ester per chiedere la sua intercessione davanti al Re.³³ Ciò che impressiona di questo primo quadro è il fatto di svolgersi fuori dal palazzo. Veronese ha utilizzato uno degli elementi simbolici cari poi anche a san Giovanni della Croce: la differenza tra fuori e dentro, tra un essere chiamati all'intimità con lo Sposo o nell'esserne per il momento ancora esclusi. Ma questa situazione dovrebbe far crescere il desiderio di essere fatti entrare nella dimora dello Sposo, vivendo l'umiltà e l'obbedienza nella preghiera perseverante.

Nel secondo quadro, la scena principale è *Ester incoronata da Assuero*. In realtà bisognerebbe notare che sta per essere incoronata, perché la corona è ancora sospesa sulla sua testa tenuta nelle mani dal re, vestito magnifica-

³³L'identificazione di questa figura con Mardocheo è stata confermata dalla lettura di M. KAHR, *The Meaning of Veronese's Paintings in the Church of San Sebastiano in Venice*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 33 (1970), pp. 235-247, qui pp. 241-242.

mente, con lo scettro e seduto sul trono. Gli storici dell'arte affermano che Ester è vestita come una sposa veneziana del tempo e anche la corona sospesa sul capo è un simbolo nuziale in diverse tradizioni culturali, cristiane e non: il tema del matrimonio è quindi fatto coincidere con quello di essere fatta Regina (che san Giovanni della Croce aveva cercato di distinguere). Ester sale i gradini verso il trono e si inginocchia davanti al suo Signore: la sua figura si contrappone allora a quella di Vasti che scendeva i gradini. La simbologia del Veronese sembra richiamare il passo evangelico «chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato» (Lc 18,14) e al fatto che il Signore «ha guardato all'umiltà della sua serva... ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili» (Lc 1,48.52): una lettura ancora mariana quindi, legata all'*Assunzione* e all'*Incoronazione della Vergine*. Ester è accompagnata da due fanciulle, forse tra quelle che si sono preparate un anno prima di poter comparire davanti al Re, oppure le ancelle che la sosterranno nel momento in cui Ester sembra svenire davanti al volto terribile e glorioso del Re. Secondo alcuni, queste ancelle rappresentano allegoricamente l'umiltà e la castità.

Impressionante è la collocazione del trono, sotto un portico con baldacchino, e sullo sfondo una statua di una figura femminile, una dea babilonese forse, dal seno prosperoso. Forse non è un caso. Il nome ebraico Ester deriva dalla dea assiro-babilonese Ishtar, nella Bibbia conosciuta come la dea cananea Astarte, dea dell'amore e della fecondità, che ha il significato etimologico di "Stella" (da cui "astro": i babilonesi sono stati i nostri maestri nello studio dell'astronomia). La sua collocazione nel quadro ci è poco chiara. È un semplice rinvio etimologico o ha anche un altro significato? Certo è che la bellezza pudica di Ester contrasta con quella statua esuberante e un po' lasciva. Forse è questo contrasto che si vuole creare, a favore della sposa bella e casta, per indicare la bellezza dell'amore vero nel matrimonio.³⁴ Si percepisce una certa sintonia con san Giovanni della Croce che aveva ac-

³⁴ Questa "tensione" tra *Eros* e *Agape* si ritrova spesso nella storia dell'arte, come unione possibile tra amore umano e divino. Il Veronese riprende lo stesso schema iconografico nell'*Allegoria di amore: l'unione felice*, presso la National Gallery di Londra, in cui si rappresenta un'incoronazione della sposa, alla presenza dello sposo, da parte di una dea dal seno prosperoso. Una certa somiglianza si riscontra anche nel *Matrimonio mistico di santa Caterina*, esposto nelle Gallerie dell'Accademia di Venezia, dove Caterina è rappresentata come una nuova Ester, davanti a Gesù Bambino tra le braccia

cennato alla particolarità del matrimonio nell'unione delle persone, mentre prima ci sono solo conversazioni e frequenti visite.

In questa linea si può notare che Ester, in questo quadro del Veronese, ha le "mani al petto". Nell'interpretazione spirituale e artistica ritroviamo spesso anche quest'altro aspetto, che non si fonda sull'incoronazione a Regina (cfr. Est 2,17-18), ma sulla scena dell'entrata di Ester davanti al Re (cfr. Est 5,1a-4; vulg 15,4-19): qui Ester, vedendo la gloria immensa del suo sposo e il suo aspetto inizialmente terribile, teme, prova dolore al petto, si sente quasi svenire ed è sorretta da "due ancelle". Ma poi il volto di Assuero cambia e diventa favorevole, Ester si riprende perché il Re va verso di lei dal trono e l'arricchisce di bellezza con vesti e gioielli, la fa sua sposa e regina. Ester diventa il riflesso della "tutta bella", della "tutta pura", e al sommo grado è riflesso della Vergine Maria Inviolata. L'evidente lettura mariana del ciclo pittorico ci fa venire in mente un'antica antifona dedicata alla Madre di Dio, che rispecchia dei temi che sono comuni a questa scena:

<i>Invioláta, íntegra et casta es Maria:</i>	Sei inviolata, integra e pura, o Maria:
<i>quae es effécta fúlgida caeli porta.</i>	tu divenuta fulgida porta del cielo.
<i>O Mater alma Christi caríssima:</i>	O nobile Madre di Cristo, carissima:
<i>súscipe pia láudum praecónia.</i>	accogli il pio canto delle lodi.
<i>Te nunc flágitant devóta corda et ora.</i>	I cuori e le labbra devoti invocano te:
<i>Nostra ut pura sint péctora et córpora.</i>	rendi puri i nostri cuori e i nostri corpi.
<i>Tua per precáta dulcísóna,</i>	Per le tue dolcissime preci,
<i>nobis concédas véniam per saécula.</i>	ottienici il perdono per sempre.
<i>O benígna! O Régina! O Maria!</i>	O benigna! o Regina! o Maria!
<i>Quae sola invioláta permansísti.</i>	Tu che, sola, rimanesti inviolata.

di Maria. Ci sono poi almeno altre tre *Ester davanti ad Assuero* sempre ad opera del Veronese, ma in diversi atteggiamenti rispetto all'opera della chiesa di San Sebastiano.

Invocandola Regina, e chiedendo la sua intercessione per avere il perdono e la purezza del cuore e del corpo, Maria si propone nelle vesti di Ester. Questa antifona mariana *Inviolata*, pur riferendosi alla verginità di Maria e alla sua purezza, ha toni che la avvicinano alla *Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te* (cfr. Ct 4,7) che era all'epoca uno dei titoli che "anticipavano" il dogma dell'Immacolata Concezione, poiché se non era ancora "proclamato" come dogma era però già "celebrato" in alcune forme, anche liturgiche e artistiche. Questa bellezza di Maria rimanda ancora alla bellezza di Ester, celebrata anche nel confronto con Vasti: una bellezza fisica quella di Ester ma anche interiore. La bellezza di Vasti non eguaglia lo splendore di gloria di Ester, la purezza del suo cuore e del suo corpo. Ecco perché Ester è "prefigurazione" di Maria in modo molto ampio e ricco, ma in particolare anche dell'Immacolata oltre che dell'Assunta.³⁵

Dopo questa ampia digressione, un po' alla maniera di Giovanni della Croce, riprendiamo il discorso a partire dalla scena secondaria di questo secondo dipinto. In basso a destra, si scorge Aman che rivestito di una lucente armatura confabula con un cortigiano e prepara la minaccia di sterminio per il popolo ebraico. Il contrasto è qui creato dal fatto che nello stesso quadro si vede sia la *Perfida trama ordita da Aman* sia la richiesta di salvezza che Ester avanza al Re presentandosi davanti a lui e rischiando così la vita. Questa scena secondaria (cfr. Est 3,6) precede "cronologicamente" la scena principale o la segue, a seconda del significato "doppio" della scena principale, nozze e incoronazione (cfr. Est 2,17-18) o intercessione davanti al Re (cfr. Est 5,1a-4; vulg 15,4-19).

Questo ruolo di intercessione sembra ripetersi nel quadro seguente, il terzo, nella scena secondaria che questa volta è in alto, e si svolge su una loggia che l'osservatore vede dal basso. Circondati da cortigiane e cortigiani, Ester alza un braccio davanti al re Assuero, come in gesto di preghiera e di supplica (secondo una tipologia dell'iconografia classica della Vergine

³⁵ Di questa idea è anche A. NIERO, *Il programma teologico di Paolo Veronese in San Sebastiano, in Da Tiziano a El Greco. Per una storia del Manierismo a Venezia, 1540-1590*, Catalogo della mostra (Palazzo Ducale, Venezia, settembre-dicembre 1981), Electa, Milano 1981, pp. 327-329.

Orante),³⁶ perché egli intervenga tempestivamente a salvare il suo popolo, rappresentato da Mardocheo nella scena sottostante la loggia. È come se Ester chiedesse che Mardocheo sia ricompensato e Aman punito. Infatti la scena principale vede Aman e Mardocheo a cavallo (Est 6,1-13), il primo su un cavallo nero, il secondo su un cavallo bianco, contrasto evidente tra il male e il bene. In realtà più episodi del *Libro di Ester* sono qui rappresentati, come è per i quadri precedenti: nello stesso tempo si celebra, da un lato, il *Trionfo di Mardocheo* per i fedeli servizi prestati al suo sovrano che gli concede la corona e lo scettro regali, e diventa amministratore del regno (Est 6), e dall'altro si assiste alla sconfitta di Aman e del suo piano contro i Giudei (Est 7,9-10). Infatti il cavallo nero di Aman sta precipitando nel baratro davanti a lui, con il suo ignaro cavaliere³⁷ che si rode di invidia per Mardocheo trionfante, il cui cavallo è invece frenato da due scudieri prima che possa cadere nel vuoto. Uno scudiero sembra proprio che guardi la scena secondaria in alto, Ester che intercede presso Assuero, e che esegua gli ordini che gli sono impartiti dal Re per salvare Mardocheo. Dobbiamo ricordare che anche san Giovanni della Croce associava nello stesso tempo il trionfo di Mardocheo – che dalla situazione di penitente fuori dalla porta del palazzo viene fatto entrare per essere rivestito con gli abiti regali, la corona e lo scettro – alla morte dei nemici che minacciavano la sua vita. La scena potrebbe essere ancora interpretata marianamente, perché Ester nella loggia in alto

³⁶ L'iconografia della Vergine con le braccia alzate e le palme delle mani aperte è una delle tre tipologie della Vergine Orante: molto frequente a Venezia, grazie all'influsso bizantino, si trova in più versioni nella Basilica di San Marco, nella chiesa di Santa Maria e Donato a Murano, in basso al *Giudizio universale* a Torcello, e anche altrove. Questa tipologia indica il ruolo di "intercessione" tra l'umanità e suo Figlio, mediante la "preghiera continua"; può avere una variante, quando è rappresentata con il Bambino davanti al petto, all'interno di un clipeo. Le altre due tipologie della Vergine Orante hanno o le braccia serrate davanti al petto e le palme delle mani aperte rivolte verso l'osservatore (indicando soprattutto "protezione"), oppure la Vergine è rappresentata di profilo o di tre quarti, con le palme delle mani aperte e le braccia davanti al petto ma leggermente protese verso Cristo in trono, in atto di intercedere presso di lui a favore dell'umanità. Tutte e tre queste forme iconografiche sono presenti nel mosaico di Torcello. Cfr. E. PECCARISI, *L'immagine della Vergine Orante nell'arte medievale della laguna veneta*, Laurea triennale, Università Ca' Foscari, Venezia 2005.

³⁷ Seguendo il testo del *Libro di Ester*, Aman fece percorrere a Mardocheo a cavallo le vie delle città (Est 6,11). Altri artisti hanno rappresentato Aman a piedi che tira le briglie del cavallo di Mardocheo. La soluzione del Veronese è geniale, perché riesce a unire questo episodio con l'immediata "profezia" della "caduta" di Aman (Est 6,13).

è figura di Maria che in cielo intercede presso Dio a favore della Chiesa e dei suoi pastori sulla terra: la maternità spirituale di Maria, avvocata nostra.

Non c'è dubbio che le scene di questi dipinti siano complesse: scene duplici (due episodi su due piani distinti), a volte "doppie" (due scene del *Libro di Ester* rappresentate in una sola scena dall'artista), e più che rappresentare la *Storia di Ester* secondo il testo biblico, ne creano una nuova a partire dai "pezzi" rimpastati da quella "originale". È vero che questo problema si trova già a livello del libro biblico, che si presenta con tre "versioni" del testo (ebraico, greco e latino) e scene diverse.

In realtà la nuova storia "spirituale" propostaci dal Veronese non finisce qui. Se dopo aver percorso il soffitto della navata ci si reca nella sacrestia, si nota al centro del soffitto *L'incoronazione della Vergine*, sempre del Veronese, opera in realtà eseguita in precedenza rispetto alle altre tre. Era a questo quarto dipinto che il percorso di Ester voleva condurre: dalla figura alla realtà, dall'ombra della prefigurazione di Ester incoronata da Assuero alla luce piena di gloria del mistero di Dio Trinità che incorona Maria, la quale tiene le mani sul petto come Ester nella scena del soffitto della chiesa. Il quarto quadro svela il mistero nascosto nei primi tre: Edith Stein aveva intuito che sulla terra avveniva un riflesso di ciò che si compiva realmente in cielo. A conferma di questa lettura abbiamo anche i piccoli quadretti monocromi che riempiono il soffitto della sacrestia. Essi rappresentano scene bibliche dell'*Antico Testamento* che sono unite al grande tema centrale: o dalla prefigurazione di Maria, o dall'opera di intercessione, o dalla vittoria sul male e sui nemici. Le più significative sono nuovamente *La creazione di Eva*, *La cacciata dal paradiso terrestre*, *Ester davanti ad Assuero*, *La preghiera di Mosè durante la battaglia contro Amalech*, *La vittoria di Davide su Golia*, *Giuditta che sconfigge Oloferne*.³⁸

³⁸ Riteniamo che la chiave di comprensione di molti dettagli dei tre dipinti del *Ciclo di Ester* si trovi nei dipinti del soffitto e delle pareti della sacrestia e nella sua interpretazione iconografica e teologica.

8. Conclusione

Comporre un “ciclo narrativo di Ester” è un’opera notevole:³⁹ che sia opera di teologia spirituale come quella di san Giovanni della Croce o poetica come quella di Edith Stein o artistica come per il Veronese. Inoltre, ognuno ha presentato il dramma secondo un punto di vista particolare. L’interpretazione di Ester nel commento di Giovanni della Croce alla *Fiamma* era di ordine spirituale, riguardava il cammino sponsale dell’anima con il suo Sposo e Signore. L’interpretazione di Edith Stein si colloca nel grande affresco della storia della salvezza, con la preoccupazione di intercedere per la salvezza del popolo di Dio minacciato di distruzione, intercessione operata da Maria e da tante anime fedeli a Dio che, come Ester, offrono la vita stessa per chiedere la salvezza al Signore. L’interpretazione assunta dal Veronese è la celebrazione della Chiesa nelle vicende storiche, come segno della provvidenza di Dio attraverso l’intercessione di Maria e la condotta dei pastori della Chiesa.

Eppure, nonostante tutte le differenze, al centro della vicenda emerge l’elemento simbolico del matrimonio tra Ester e Assuero e il suo significato nella prospettiva cristiana. Un matrimonio che si colloca in un cammino di redenzione dell’amore, di preparazione e di compimento, in cui è essenziale l’opera e l’iniziativa di Dio, in cui è centrale la salvezza che Dio dona nel suo Figlio morto e risorto. E a fianco degli sposi, Maria, come a Cana, che *intercede* per loro e sostiene la storia del loro amore.

Già nel quinto secolo, Paolino, il santo vescovo di Nola, aveva magnificamente cantato una scena matrimoniale. Per concludere, dedichiamo agli sposi «uniti per Cristo, da Cristo e in Cristo» questi versi:

³⁹ Ester è presente anche nella *Cappella Sistina* in Vaticano, nel pennacchio in alto, a sinistra del *Giudizio universale*. In realtà si tratta di un vero e proprio *Ciclo di Ester*, realizzato da Michelangelo in quattro scene (anche se diverse da quelle scelte dal Veronese), tutte raggruppate in una sola rappresentazione pittorica: 1) Mardocheo chiama Ester a divenire la sposa di Assuero; 2) Assuero si fa leggere il libro delle memorie in cui Mardocheo sventava il complotto degli eunuchi contro il re; 3) Ester indice un banchetto con il re Assuero e Aman per intercedere presso il re per la salvezza del suo popolo e svelare il complotto di Aman; 4) Aman è legato (crocifisso) al palo che aveva fatto preparare per Mardocheo. Cfr. H.W. PFEIFFER, *La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 83-84, 136-142. La scelta delle scene rappresentate è in funzione di un messaggio teologico e spirituale preciso, proposto dai diversi autori o artisti.

Lo sposo ami la sposa leggiadra per l'ornamento che riceve da Cristo,
l'abbia cara per la bellezza che viene dalla luce del cuore
e impari dalla storia sacra che ella è stata creata
per un dono divino in aiuto dell'uomo.

A sua volta *la sposa*, per corrispondere alla santità dello sposo,
con umile mente accolga Cristo nel coniuge,
affinché in salda unione cresca per formare un corpo santo
perché il suo capo sia l'uomo il cui capo è Cristo.

Con tale unione cessò la servitù di Eva
e Sara, divenuta libera, eguagliò il pio sposo.

Secondo tale legge *Gesù assiste come pronubo alle nozze
dei suoi fedeli* e trasforma l'acqua in nettare di vino.

È giusto che a questi sposi sia vicina come madre *Maria*
che generò Dio, rimanendo integra nella sua verginità. [...]

Grande mistero per il quale la Chiesa diventa sposa di Cristo
ed insieme è sposa e sorella del suo Signore. [...]

Vivete per sempre in coppia casta;
la croce veneranda sia il vostro giogo.

Come figli della madre Chiesa, che è sposa e sorella,
formatevi un animo degno dei santi

e come fratelli tra voi correte insieme verso lo Sposo Cristo,
per essere una sola carne di un Corpo immortale.

Vi unisca questo amore, con cui la Chiesa strinse Cristo
e con cui Cristo a sua volta l'ama ardentemente. [...]

O Cristo, esaudisci i sacerdoti in preghiera, o Cristo,
ed accogli i pii voti, a te manifestati da chi ti supplica.

Istruisci, o Cristo, i giovani uniti in matrimonio davanti al sacerdote
e *attraverso le pure mani congiungi i cuori pudichi*.⁴⁰

⁴⁰ PAOLINO DA NOLA, *Carme XXV*, vv. 141-154.167-168.191-198.229-232, in ID., *I Carmi*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 355-359. Cfr. A.M. GIUNTELLA, *Matrimonio. III. Iconografia*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (DPAC)*, vol. II (GZ), INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM - ROMA, a cura di A. DI BERNARDINO, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, col. 2187-2189. Abbiamo testimonianza di un anello in oro (VI-VII sec.), che rappresenta al centro Cristo "pronubo" (cioè che unisce in matrimonio), con nimbo crocifero (aureola e croce), che tiene le mani degli sposi, posti ai suoi lati, nell'atto della *dextrarum iunctio*, che era il "segno" del matrimonio in epoca romana. La scritta "omov" significa *omonoia*, concordia, "un cuore solo e un'anima sola", "cuore-anima uno". Unendo due mani, Cristo unisce due persone, i loro cuori in uno, e diventano una cosa sola in Lui: "grande mistero", cioè sacramento dell'amore di Cristo Sposo per la Sposa Chiesa. L'immagine dell'anello si trova in DPAC, vol. III (*Atlante Patristico. Indici*), 1988, fig. 24, p. 147.

La «piccola via dell'infanzia spirituale»*

Antonio Maria Sicari ocd

La “storia dell’anima” di Teresa può essere compresa solo leggendo il racconto della sua vita come narrazione di un rapporto: davvero la “piccola Teresa” e Gesù – il Figlio del Padre, che mai si allontana dalla sua Divina Infanzia – hanno stretto una alleanza sponsale,¹ e Teresa è stata plasmata come Sposa-Bambina, capace cioè di personificare il mistero della Chiesa nel suo primo, originale e immacolato prodursi.

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

Spiegazione delle sigle utilizzate in questo contributo: CG = *Correspondance générale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, première édition intégrale des lettres de Thérèse et de ses correspondants [*Corrispondenza generale di S. Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo*, prima edizione integrale delle lettere di Teresa e dei suoi corrispondenti], t. I: 1877-1890; t. II: 1890-1897, Cerf-DDB, Paris 1972-74. Riedizione, rivista e corretta, nella NEC, 1992; CRG = *Consigli e Ricordi*, raccolti e pubblicati da suor Genoveffa, Città Nuova, Roma 1973; LC = Lettere dei corrispondenti di Teresa pubblicate nella CG; LT = *Lettere* di Teresa, numerate; in OC alle pp. 281-606; Ms A = *Manoscritto «A»*, in OC, pp. 77- 213; Ms B = *Manoscritto «B»*, in OC, pp. 214-229; Ms C = *Manoscritto «C»*, in OC, pp. 231-279; OC = TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete (Scritti e ultime parole)*, Libreria Editrice Vaticana-Edizioni OCD, Città del Vaticano-Roma, 1997. Traduzione italiana delle *Oeuvres complètes (Textes et Dernières Paroles)*, Cerf/DDB, Paris 1992; Pr = *Le Preghiere* di Teresa, in OC, pp. 927-953; PR = *Le Pie Ricerazioni* (composizioni teatrali) di Teresa, in OC, pp. 739-925; QG = *Il Quaderno giallo* di Madre Agnese (la sorella Paolina), in OC, pp. 967-1123;

AVVERTENZA: *Ci siamo serviti della traduzione delle Opere complete (OC), riservandoci in certi casi la libertà di modificarla sulla base dell'originale francese.*

I tre manoscritti «A», «B», «C» sono citati secondo la numerazione dei quaderni originali, numerazione che le OC riportano in grassetto nel testo. Le lettere r e v indicano il «recto» e il «verso» del foglio.

¹ Teresa ci ha lasciato la sua “partecipazione di nozze”, da lei composta sul modello di quelle che si usavano allora: cfr. Ms A, 77v.

“*Piccola via dell’infanzia spirituale*”: così è tradizionalmente chiamata l’esperienza che ella ha vissuto e la dottrina che ella ha insegnato:² formula facile, dal punto di vista evocativo; formula complessa e discussa se si vuole determinarla nei suoi elementi costitutivi e, ancor più, se si vuole trarne una qualche definita pedagogia.

Fin dall’inizio, i teologi hanno preso sul serio l’indicazione dei Pontefici che riconoscevano in Teresa di Lisieux una «parola di Dio»³ rivolta agli uomini del nostro tempo, e si lasciarono soggiogare da alcune novità che intuivano presenti nel suo messaggio, soprattutto nel fatto che la giovane carmelitana sembrava finalmente mettere la santità evangelica alla portata di tutti innestandola bene addentro nell’ordinarietà della vita.

E c’era poi il fatto che il Volto di Dio sembrava nuovamente riemergere, dai suoi scritti, in tutta la Sua paterna infinita bontà, e i cristiani venivano liberati dagli ultimi lacci di giansenismo e dalla tentazione di chiudersi in un angusto moralismo.

Non secondario era poi l’impeto missionario che si irraggiava dall’esperienza di Teresa, ancor più strano e travolgente perché usciva dalle remote profondità di un chiostro: e così la contemplazione cristiana mostrava finalmente tutta la sua nascosta e incredibile fecondità apostolica.

La «*piccola via*» e/o «*infanzia spirituale*» vennero allora analizzate per trarne quasi una nuova sintesi spirituale, un nuovo metodo ascetico e mistico.

1. Le prime interpretazioni della «piccola via»

Con una terminologia troppo scolastica, e un po’ infelice, si cominciò col far notare che la “*spiritualità teresiana*” aveva anzitutto certi “*caratteri negativi*”, che erano peraltro utilissimi per liberare il campo da pesanti so-

² Pur conoscendo i problemi critici connessi con tale formula che Teresa non ha personalmente utilizzato, riconosciamo che essa esprime correttamente l’insieme del suo messaggio, così come esso è stato recepito dalla Chiesa.

³ Cfr. Pio XI, *Discorso* dell’11 febbraio 1923.

vrastrutture: non richiedeva, ad esempio, né mortificazioni straordinarie, né eccezionali carismi, né speciali metodi di orazione, né azioni clamorose.

Ma aveva poi “*caratteri positivi*”⁴ di rara intensità: tutti quelli destinati a esprimere e alimentare lo “spirito d'infanzia”: la piccolezza, l'umiltà, il primato accordato all'amore, l'abbandono, la fedeltà, la semplicità, l'affidamento a Maria.

In tal modo la creatura poteva nuovamente ricostruire tutti i suoi rapporti con Dio Padre.

Su questo versante però la «*piccola via*» e/o «*infanzia spirituale*» finirono per indicare un florilegio di virtù cristiane (umiltà, fiducia, abbandono, amore, semplicità), viste tutte dalla parte della creatura.

Si può dire che, a livello popolare e omiletico, fu questo l'aspetto più illustrato e il messaggio più diffuso.

Se da un lato tutto veniva poi valorizzato e rafforzato da un richiamo onnicomprensivo alla “*infanzia evangelica*” e da una riscoperta sempre più fiduciosa della misericordiosa paternità di Dio, dall'altro lato ci fu anche chi fece decadere la «piccola via» a livello di esaltazione pseudo-mistica della debolezza e del fallimento.

Sarebbe toccato a H.U. von Balthasar⁵ descrivere in maniera più esistenziale e teologicamente approfondita il lavoro di “*demolizione*” (della falsa religione) e di nuova “*costruzione*” (del vero e operoso amore) in cui consisteva propriamente la missione affidata alla “piccola Teresa”, e la vicenda della santa di Lisieux acquistò un indubbio risalto teologico.

Sebbene qualche incomprensione debba essere imputata anche a questo illustre autore.⁶

⁴Di tali *caratteri* parlarono per primi entusiasticamente Henri Petitot e Marie Michel Philipon. A questo proposito cfr. H. PETITOT, *Vie intégrale de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Une renaissance spirituelle*, Desclée, Paris 1925. Trad. it. *Teresa di Lisieux, ossia una rinascita spirituale*, S. Lega Eucaristica, Milano-Libreria S. Cuore, Torino 1933; M.-M. PHILIPON, *Sainte Thérèse de Lisieux. Une «voie toute nouvelle»*, Paris 1946. Trad. it. *Santa Teresa di Lisieux. «Una via del tutto nuova»*, Morcelliana, Brescia 1963³.

⁵H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito: Teresa di Lisieux ed Elisabetta della Trinità*, Jaca Book, Milano 1974.

⁶Le incomprensioni di H.U. von Balthasar dipesero inizialmente dal fatto che egli ebbe a disposizione solo l'edizione ancora incompleta degli *Scritti* di Teresa, ma furono poi rafforzate da una sua

Intanto chi si applicava più da vicino, e con maggiore continuità, agli studi teresiani si mostrava invece sempre più circospetto sulla possibilità di poter definire in maniera esaustiva l'itinerario spirituale indicato da Teresa alle anime.

Tralasciando qui il lungo e paziente lavoro di ricostruzione critica di tutti i testi da lei lasciati – lavoro durato alcuni decenni, che permise una migliore comprensione anche degli scritti già noti, e una loro più precisa contestualizzazione – ci soffermiamo sui tentativi di chi si dedicò a ricostruire, anche cronologicamente,⁷ le tappe della ricerca e della maturazione spirituale della giovane carmelitana.

2. Un'interpretazione che ha fatto scuola

Se tralasciamo alcune recenti interpretazioni, malamente segnate da pregiudizi e da intenti dissacratori,⁸ e l'abbondante produzione che ha carattere monografico o di divulgazione – anche molto seria e teologicamente fondata –, ci pare che l'interpretazione di C. De Meester sia quella che si è maggiormente affermata tra gli studiosi.

L'opera meriterebbe una più profonda considerazione, ma qui ci limitiamo soltanto alla questione centrale. Secondo gli studi di De Meester, dunque, nell'esperienza di Teresa bisognerebbe distinguere due “momenti” fondamentali, con una certa fluidità tuttavia e non senza anticipazioni e ritorni.

In una prima fase Teresa si sarebbe lasciata trasportare dai suoi desideri di santità, quasi nella voglia di dar qualcosa a Dio con somma generosità.

voluta dipendenza dalle visioni private di Adrienne von Speyr, nelle quali erano contenuti alcuni giudizi negativi sulla vicenda della “piccola Teresa”.

⁷ Ricerche a cui si dedicarono con ottimi risultati, non del tutto convergenti però, prima A. COMBES, *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Vrin, Paris 1946. Trad. it. *Introduzione alla spiritualità di S. Teresa del B.G.*, Edizioni Libreria Fiorentina, Firenze 1949, e C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance. Genèse et structure de la «voix et de l'Enfance spirituelle» chez S. Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1969. Trad. it. *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia. Genesi e struttura della “via dell'infanzia spirituale”*, Paoline, Milano 1996.

⁸ Cfr. J.F. SIX, *La véritable enfance de S. Thérèse de Lisieux. Névrose et Sainteté*, Du Seuil, Paris 1972.

Dopo un periodo intermedio di purificazione e di più profonda immersione nella propria povertà creaturale e l'apprendimento di un progressivo abbandono all'azione di Dio, Teresa sarebbe approdata – molto tardi per altro⁹ – a una seconda fase, in cui avrebbe scoperto la sua «piccola via molto corta e molto dritta, una piccola via tutta nuova» (Ms C, 2v): lasciarsi cioè trasportare dalle braccia di Gesù, come da un ascensore.

Così Teresa avrebbe imparato ad attendere tutto da Dio, considerando la sua piccolezza e la sua debolezza non più come *obiezione* all'Amore di Dio o come *occasione* per l'esercizio della sua Misericordia, ma come *situazione felice e privilegiata* che attrae un Amore *che è in se stesso Misericordia*: un Amore la cui più intima ed essenziale proprietà è quella di «*abbassarsi*».

La sua «piccola via» consisterebbe dunque nello sprigionarsi di un «dinamismo della speranza» attraverso la «dinamica di una fiducia» sempre più totale.

L'ideale proposto da Teresa sarebbe allora quello di giungere al termine del cammino a «*mani vuote*»: ¹⁰ vuote di meriti e di opere – nonostante la creatura abbia eseguito e coltivato tutte le opere dell'amore! – perché si attende che le mani siano colmate «dalle opere e dai meriti di Dio stesso».

Bisogna riconoscere che c'è, in questa ricostruzione, una «risposta cattolica» di alto profilo – forse una delle più rigorose – alla problematica luterana, che non cessa di travagliare la Chiesa dai tempi della Riforma.

⁹ Agli inizi del 1895.

¹⁰ «*A mani vuote*» è il titolo italiano (Queriniana, Brescia 1990³) di un volume più agile (*Les mains vides. Le message de Thérèse*, Cerf, Paris 1972) in cui C. De Meester ha sintetizzato e divulgato la sua ricerca. L'espressione è una delle più belle uscite dalla bocca di Teresa durante il suo *Atto di consacrazione all'Amore misericordioso*: «Alla sera di questa vita, comparirò davanti a te a mani vuote, perché non ti chiedo, Signore, di contare le mie opere. Ogni nostra giustizia è imperfetta ai tuoi occhi. Voglio dunque rivestirmi della tua propria Giustizia e ricevere dal tuo Amore il possesso eterno di Te stesso. Non voglio altro Trono e altra Corona che Te, o mio Amato!» (Pr 6).

Ed ecco alcuni dialoghi di Teresa con la sorella Madre Agnese:

– «Sono contenta di andare presto in cielo, ma quando penso alle parole del Buon Dio: «*io porto con me la ricompensa per dare a ciascuno secondo le sue opere*», mi dico che nel mio caso Dio sarà molto imbarazzato. Io non ho opere! Non potrà ripagarmi secondo le mie opere! Ebbene, mi ripagherà «*secondo le opere Sue*»» (QG 15.5.1; cfr. anche 6.8.4).

– «*Le dicevo: Ahimè, alla mia morte non avrò nulla da dare al buon Dio, ho le mani vuote! Ciò mi rattrista molto.* [Rispose:] Quandanche avessi compiuto tutte le opere di San Paolo, mi crederei ancora «servo inutile», ma è proprio questo che fa la mia gioia, giacché non avendo nulla riceverò tutto dal buon Dio» (QG 23.6).

Se qualche perplessità resta, essa non riguarda tanto il punto di approdo di Teresa, quanto il fastidio di una certa meccanicità, inevitabile in tutte le periodizzazioni, quando è in gioco la vita stessa, e la vita di comunione della creatura con Dio.

Francamente, noi non riusciamo molto a vedere nella *“piccola Teresa”* quel lungo periodo in cui ella si sarebbe persuasa – prima ingenuamente, poi accumulando delusioni – di *“dover dare, lei, tutto a Dio”*.

Che Teresa, fin verso i 17 anni, abbia “nutrito l’idea” – sia pure inconsciamente – “che la santità dipendesse tutta dalla sofferenza e, quindi, da se stessa” e che ella dovesse dunque “conquistarla, pagarla col suo sangue”; che poi durante quei primi anni di vita religiosa, pian piano “abbia maturato la certezza di non poter raggiungere la santità con le sue forze”; che abbia poi raggiunto, tra i vent’anni e i ventuno, “un atteggiamento cosciente di abbandono”; e finalmente (nel penultimo anno di vita!) abbia scoperto nella Scrittura «la via nuova», quella di chi “si getta nelle braccia di Dio misericordioso”: tutto questo¹¹ potrebbe forse servire a indicare genericamente l’inevitabile maturazione della fede di ogni credente.

Ma in fondo quel che si vorrebbe dire su Teresa – sia pure con molte sfumature e accorgimenti – è molto più grave: ella sarebbe passata da una visione ultimamente *farisaica* (coltivata per quasi tutta la vita!) a una visione finalmente cristiana (*“convertita”*, alla maniera di san Paolo) della totale gratuità della salvezza.

Ma – dato e non concesso che sia vera la traiettoria descritta – si potrebbe obiettare: quell’ultimo abbandono (in cui la creatura capisce d’aver fino allora troppo contato sulle sue abilità) non sa ancora troppo di *“bravura”*?

E anche ammettendo che venga descritto un cammino tutto percorso sotto la sapiente guida di Dio, non si cade nel paradosso di presentare una Teresa *troppo farisaicamente adulta quand’è bambina*, vanificando la quasi totalità del suo messaggio: proprio quei racconti di infanzia generosa, di fanciullezza ardente, di adolescenza innamorata, di giovinezza impetuosa ed eroica, che hanno commosso il mondo e convertito migliaia di anime?

¹¹ Le citazioni sono tratte da De Meester, *«A mani vuote»...*, cit., pp. 47, 50, 52, 60.

Si dirà che Teresa cresce nella comprensione dei diritti che l'Amore Infinito ha sulla sua piccolezza, e questo è talmente vero da essere perfino ovvio.

Ma perché non ammettere che è stato *questo stesso Amore Infinito* (e non la presunzione umana) a provocare nel cuore della sua piccola creatura desideri immensi, e anche l'immensa persuasione di poterli realizzare?

Se si leggono attentamente le espressioni e i giudizi che Teresa ha disseminato quasi in ogni pagina dei suoi testi¹² non è possibile affermare che ella abbia mai pensato, anche solo per un istante, di poter *farsi santa da sola*. Anche le sue prime percezioni di poter toccare i vertici della santità erano comandate da Colui che la possedeva interamente, ed erano pedagogicamente *necessarie*: non sono affatto descrivibili come se si trattasse di autoinganni, sia pure ingenui e incoscienti.

Si può insistere tuttavia osservando che è stata Teresa stessa a parlare di una sua scoperta, dopo anni e anni di ricerca e di disagio, e questo deve pur voler dire qualcosa!

3. La vera scoperta di Teresa

Ma vediamo meglio ciò che ella dice:

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 (Ms C, 2v).

¹² Si potrebbe obiettare che, appunto, i testi di Teresa sono stati tutti redatti dopo la famosa scoperta della *"via nuova"*, ma l'obiezione non regge: spessissimo Teresa precisa anche le sue convinzioni e i suoi pensieri, quali erano al tempo degli episodi narrati. E sono già pensieri per nulla "farisaici": sono anzi già tutti impregnati della consapevolezza che "è Dio a fare *tutto*".

Se si osserva bene, Teresa non parla di un suo scoraggiamento o delusione nei riguardi della “santità”, ma solo nei riguardi dei “*modelli di santi*” che le sono stati messi sempre davanti agli occhi: modelli scoraggianti per la loro “altezza”.¹³

Davanti a loro (non davanti alla *santità*, il cui desiderio è rimasto intatto fin dalla prima infanzia, anzi si è continuamente accresciuto) Teresa non ha dovuto affatto *scoprire*, quasi con delusione, di “*essere come un granello di sabbia oscuro calpestato dai passanti*” in confronto alle montagne svettanti. È sempre stata persuasa di esserlo: lo ha sempre saputo, anzi lo ha sempre desiderato.

Se l’interpretazione di cui stavamo parlando fosse del tutto corretta, dovremmo avere questa sequenza: *prima* Teresa avrebbe voluto raggiungere le alte montagne della santità; *poi* avrebbe scoperto con disappunto di essere solo “un granello di sabbia”; *infine* avrebbe intuito la strada del “*lasciarsi portare misericordiosamente in alto*” dal suo Dio misericordioso.

Le cose però non stanno affatto così:

– *fin dall’infanzia* Teresa sceglie un “tipo di santità” glorioso sì, ma totalmente affidato all’azione di Dio e *fin dall’infanzia* è consapevole della sua assoluta impotenza;¹⁴

¹³ Ed è qui, secondo noi, che la critica tocca il segno: davvero l’agiografia corrente al tempo di Teresa, e fin quasi ai nostri giorni, amava presentare modelli la cui santità doveva risaltare da opere quanto più possibili eroiche e dall’accumulo dei meriti.

¹⁴ «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 ricevevi una grazia che ho sempre ritenuto come una delle più grandi della mia vita, perché a quell’età non ricevevo *luci* come adesso che ne sono inondata. Pensai che ero nata per la *gloria*, e mentre cercavo il mezzo per giungervi, il Buon Dio mi ispirò i sentimenti che ho appena scritto. Mi fece capire anche che la mia *gloria* non sarebbe apparsa agli occhi mortali, e che consisteva nel divenire una grande *Santa!!!*. Questo desiderio potrebbe sembrare temerario se si considera quanto ero debole e imperfetta, 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. Il Buon Dio non tardò a mostrarmelo» (Ms A, 32r). Come si vede, Teresa considera una immaturità da bambina il fatto che allora ancora non sapesse «che bisognava soffrire molto per giungere alla santità». Invece la «fiducia audace» era già allora operante.

– *fin dall'inizio della sua vita religiosa* Teresa ha deciso di voler essere e restare “un granello di sabbia che nessuno s'accorge di calpestare”;¹⁵

– e *da sempre* ella ha contato sul mistero della *piccolezza* su cui Dio ha deciso di chinarsi.

Decisiva ci sembra a questo riguardo una lettera che la Maestra delle novizie scriveva¹⁶ a Teresa già nel 1889:

Ama sempre di essere piccola, così piccola che soltanto lo sguardo di Gesù possa scoprirti! Piccolo granello di sabbia, sii impercettibile a tutti, in modo da non essere vista che da Dio solo. Sii piena di fiducia che il buon Gesù farà tutto, rallegrati di essere povera, di sentirti molto povera, al punto da ricevere tutto, come piccola mendicante, dalla carità dell'amore infinito di Gesù. Vola verso il tutto del tuo cuore, con le ali dell'umiltà, della semplicità e dell'amore. Gesù ti ama con una tenerezza di predilezione, ricambialo e sii felice d'amare Gesù, soffrendo per Gesù (LC 119).

E ancora:

Mi dici, piccola mia, che hai sperimentato tutta la tua miseria! Quale grazia ancora di Gesù! Non essere nulla, non sentirsi nulla, non amarsi in nulla, per non trovare il tutto che in Gesù è, per conseguenza, non avere appoggio che in Lui solo; che sicurezza, che gioia per l'anima che lo ama veramente. Noi non siamo nulla, ma Gesù è tutto, noi non abbiamo niente, ma Gesù ha tutto! Noi non possiamo niente, ma Lui può tutto e in tutto, se noi siamo veramente convinte che noi non possiamo nulla!... (LC 120).

È la voce di una anziana e santa religiosa, a cui era affidata l'educazione di Teresa, che trae dalla tradizionale dottrina di san Giovanni della Croce ogni necessaria contestazione della “*salvezza in forza delle opere*”.

¹⁵ Basta rilevare il tono costantemente positivo con cui ella, non solo riconosce di essere «*un granello di sabbia*», ma *desidera* diventarlo sempre di più. E questo fin dai primi tempi della sua vita religiosa. Cfr. LT 45; 49; 54; 74; 82; 85; 86; 95; 103; 114. Cfr. Anche LC 76; 78; 127; 137.

¹⁶ Ci permettiamo di tradurla utilizzando il “tu” colloquiale (invece di attenerci al “vous” originale), per rendere meglio la tenerezza dell'anziana educatrice che suggerisce alcune riflessioni alla sua giovanissima postulante.

Che Teresa abbia passato anni alle prese con un suo progetto di santità e di *“innalzamento”* – sia pure a prezzo di sofferenze – non corrisponde al clima in cui Dio l’ha tenuta sempre immersa.

Ma anche a guardare più addentro nelle espressioni di Teresa, ci si accorge che ella fa una distinzione sottile (e non priva di umorismo): da un lato c’è la «montagna dell’Amore»,¹⁷ – e alla sua vetta tutti sono chiamati¹⁸ – e dall’altro ci sono i grandi Santi che sono “montagne le cui cime si perdono nei cieli”.

Ma diventare *“montagne”* a nostra volta è forse una inutile fatica, dato che *“un granello di sabbia”* può essere portato lassù senza nessuna fatica da un vortice di vento.

Suor Agnese aveva già suggerito l’immagine a Teresa quindicenne, quando era ancora nel mondo:

Mia cara, prepara il tuo cuore... Non vedi finalmente la montagna del Carmelo? È qui che, nell’intimità di Gesù, tu vivrai nascosta nel suo Cuore... Sì, NASCOSTA!... Se Gesù vuole giocare con un granello di sabbia è libero di farlo, tutta la terra gli appartiene, perché allora non sceglie per sue spose le anime più belle? Perché, invece che con un granello di sabbia, non gioca con un diamante? Ma Gesù ama l’umiltà, Gesù ama ciò che non brilla agli occhi degli uomini, ciò che essi schiacciano sotto i loro piedi, ciò che essi disdegnano. Come è bella l’umiltà! Gesù l’ama tanto che la cerca dappertutto sulla terra per farne il suo Cielo. Ma essa è rara. Tutto ciò che è bello, veramente bello, è quasi introvabile quaggiù.

Io sono sicura che il piccolo granello di sabbia mi capisce e che non desidererà mai diventare montagna, ma, al contrario, vorrà diventare sempre più piccolo, sempre più leggero, al fine di essere sollevato più facilmente dal vento dell’amore (LC 76).

Si vorrà ammettere che, se il problema di Teresa fosse quello di una tardiva sperimentata impotenza nel salire la «Montagna dell’amore», il problema le era stato risolto in anticipo, con una immagine-simbolo ancora

¹⁷ In concreto, per Teresa essa è la montagna del Carmelo su cui appunto «si vive d’amore» (LT 183; Ms A, 3v; 50v; 69r; 77v; LT 133; 189; 234; Pr 8).

¹⁸ «Se tutte le anime deboli e imperfette sentissero ciò che sente la più piccola di tutte le anime, l’anima della piccola Teresa, nemmeno una dispererebbe d’arrivare sulla cima della montagna dell’amore» (Ms B, 1v).

più potente e radicale di quella dell'«ascensore» o di quella delle «braccia» che sollevano un bimbo: il «vento dell'amore» che trasporta il granello di sabbia fin sulle vette.

Che tale immagine si fosse impressa nell'anima di Teresa lo dimostra una sua lettera del 1890: «Ah! piccola sorella mia, stacciamoci dalla terra, voliamo sulla montagna dell'amore!» (LT 105).

Ma sappiamo che Teresa ha preferito seguire un'altra strada: quella di non interrogarsi nemmeno sul cammino che conduce alla «Montagna dell'amore», ma di lasciarsi condurre in totale fiducia dal «suo fidanzato» che ha deciso di condurla attraverso un sotterraneo dove non fa né freddo né caldo, e dove non c'è né sole né vento...: l'accordo tra i due innamorati – l'unica certezza che Teresa vuole custodire in cuore – è quella che Lui la condurrà con certezza alla «Montagna dell'Amore», ed ella vuole giungervi «per Lui» (cfr. LT 110).

Scriverà anzi Teresa:

Che Gesù sia contento quanto più è possibile... e io consentirò – se questa è la sua volontà – a camminare per tutta la vita nella strada oscura che percorro purché un giorno giunga alla cima della montagna dell'Amore, ma credo che ciò non avverrà quaggiù (LT 112).

Quanto abbiamo fin qui sottolineato ci dice che la decisiva e conclusiva scoperta di Teresa *non consiste* nel passaggio da una fase di autosalvezza a una fase di abbandono alla grazia.

Forse questo non fu mai, per Teresa, un vero problema. Problema era invece il fatto che i «modelli di Santità» le venissero proposti in maniera che continuamente sottolineava il loro eccezionale vigore morale e ascetico. In tal modo il tradizionale dovere della «perfezione» – sempre inculcato, soprattutto alle anime consacrate – finiva necessariamente per coincidere con le proprie capacità di amare, e dunque con le proprie opere.

Era questo che non si accordava con l'esperienza di Teresa, convinta che in Amore non ci si solleva, ma si è sempre portati. Il che non esclude affatto che l'amore ricevuto generi «opere e opere» in colui che lo accoglie con stupita gratitudine.

Teresa doveva e voleva trovare «una teologia», una «dottrina» che insegnasse la santità dei piccoli e dei deboli che «si lasciano portare».

Lasciamo allora a lei di raccontare la sua scoperta.

C'era un simpatico ricordo che ella si portava dentro dai tempi del suo pellegrinaggio a Roma, quando con Celina si era divertita negli alberghi lussuosi a lasciarsi ripetutamente trasportare su e giù dagli strani *ascensori*, da poco inventati, tanto più comodi e allegri delle lunghe scalinate.

Certamente le due ragazzine avevano già allora formulato questo spontaneo giudizio: «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» (Ms C, 2v-3r). Col tempo esso ha lentamente prodotto un simbolismo spirituale.

A forza di sentir descrivere gli impervi cammini della santità e di chiedersi se e come percorrerli, l'immagine-simbolo dell'ascensore le è tornata in mente e nel cuore: «Vorrei trovare anch'io un ascensore per innalzarmi fino a Gesù, perché sono troppo piccola per salire la dura scala della perfezione» (Ms C, 3r).

Ed ecco che, quando Teresa intuisce l'ultimo segreto (quello della via che è la stessa Amata Persona a cui dobbiamo giungere), quell'immagine-simbolo dell'ascensore (gustata nell'adolescenza) viene ravvisata nella descrizione biblica del Dio che attrae a Sé i piccolissimi e poi li porta e li consola tra le sue braccia:

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». Allora sono arrivata a intuire che avevo trovato ciò che cercavo. E volendo sapere, o mio Dio, ciò che faresti al piccolissimo («*tout petit*») 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!».

L'allegria, per quel che un tempo era un gioco, diventa ora commozione, perché l'Ascensore è ravvisato nelle braccia stesse dell'Amato:

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, Tu hai superato ogni mia aspettativa e io voglio cantare le tue misericordie. «Tu mi hai istruito fin dalla giovinezza e ancora oggi io proclamo i tuoi prodigi e continuerò ad annunziarli nella vecchiaia e nella canizie» (Salmo 70) (Ms C, 3r).

Che Teresa senta qui il bisogno di citare un Salmo che ringrazia Dio di avere precocemente istruito il suo eletto, può alludere al fatto che – nella scoperta spirituale che ci ha raccontato – ella ha visto riaffiorare nella sua coscienza un'intuizione, un pensiero, una fuggevole immagine che forse le si era presentata già allora quando, a quattordici anni, giocava negli ascensori, eppure era già «in viaggio di nozze» per raggiungere il suo Sposo.

Apriamo qui una breve parentesi, anche per rispondere a tutti coloro i quali trovano strano che Teresa abbia dovuto aspettare così a lungo la sua "scoperta", quando aveva a disposizione i celebri testi evangelici sull'infanzia: i bambini che Gesù chiama a sé e abbraccia; l'indicazione pressante a convertirsi e a ridiventare bambini; addirittura l'invito a *rinascere* nuovamente...

In realtà questi testi non si prestavano all'attesa di Teresa, dato che tradizionalmente assegnano all'uomo un compito non indifferente di conversione e di ripresa.

Se ella avesse dovuto esprimere la sua intuizione in una compiuta forma neotestamentaria, l'espressione evangelica più adatta sarebbe stata quella di Cristo che dice: «*Io sono la Via*», la quale indica appunto un cammino verso Dio che è Dio stesso.

Era una formula perfetta, ma concettualmente ardua, che non si presta immediatamente a descrivere un rapporto d'amore, e che affatica l'immaginazione.¹⁹

Così Teresa fu felice di scoprire²⁰ due brani dell'*Antico Testamento* che descrivono Dio che si prende cura dei *piccolissimi*.

¹⁹ Solo santa Caterina da Siena ha saputo tratteggiare l'ardua immagine del Corpo di Cristo, disteso come un ponte, che occorre attraversare percorrendo "tre scaloni", corrispondenti ai piedi, al costato e alla bocca di Gesù Crocifisso, ai quali ci si accosta con un ardente "bacio" (cfr. *Dialogo della Divina Provvidenza*, c. XXVI).

²⁰ Teresa non aveva a disposizione tutta la *Scrittura*, e probabilmente lesse i due brani qui riportati in un quaderno che raccoglieva testi biblici, i quali Celina portò in monastero al suo ingresso che

Quella delle braccia di Gesù che accolgono e innalzano (come divino *Ascensore*) fu dunque la spiegazione che Teresa diede alla sua Priora, pochi mesi prima di morire, circa «la strada» per la quale Dio aveva deciso di condurla.

Sappiamo che, qualche mese prima, ne aveva parlato più lungamente alla sorella-madrina, Maria del S. Cuore, in una lettera confidenziale più approfondita:

Senza mostrarsi, senza far udire la sua voce, Gesù mi istruisce nel segreto. Non è per mezzo di libri, perché non capisco quello che leggo, ma talvolta una parola come questa che ho trovata alla fine dell'orazione (dopo essere rimasta nel silenzio e nell'aridità) viene a consolarmi: «Ecco il maestro che ti do, ti insegnerà tutto quello che devi fare. Voglio farti leggere nel libro della vita, dove è contenuta la scienza dell'Amore».²¹ La scienza dell'Amore, oh sì!, questa parola risuona dolcemente all'orecchio della mia anima. Io desidero solo quella scienza: per essa, avendo dato tutte le mie ricchezze, mi sembra, come la sposa dei sacri cantici, di non aver dato nulla!... Capisco così bene che non c'è che l'amore che possa renderci graditi al Buon Dio, che questo amore è l'unico bene che bramo. Gesù si compiace di mostrarmi l'unico cammino che porta a questa fornace Divina. Questo cammino è l'*abbandono* del bambino che si addormenta senza timore tra le braccia di suo Padre... «Se qualcuno è *molto piccolo* venga a me»,²² ha detto lo Spirito Santo per bocca di Salomone; e questo medesimo Spirito d'Amore ha detto anche che «ai piccoli è concessa la misericordia».²³ In nome suo, il profeta Isaia ci rivela che nell'ultimo giorno «il Signore condurrà il suo gregge al pascolo, radunerà gli *agnellini* e se li stringerà al seno».²⁴ E come se tutte queste promesse non bastassero, lo stesso profeta, il cui sguardo ispirato si immergeva già nelle profondità eterne, esclama in nome del Signore: «Come una madre accarezza il figlio, così io vi consolerò, vi porterò in braccio e vi accarezzerei sulle mie ginocchia».²⁵ O Madrina diletta, dopo un simile linguaggio, non resta altro che tacere e piangere di riconoscenza e di amore!... Ah, se tutte le anime deboli e imperfette sentissero

avvenne nel settembre 1894 (Cfr. OC, nota 14 al Ms B, p. 1273).

²¹ Sono parole di Gesù a santa Margherita Maria Alacoque, riportate nel *Piccolo Ufficio del S. Cuore di Gesù*, un libretto che Teresa ricevette come premio scolastico da bambina e che tenne sempre con sé.

²² Pr 9,4.

²³ Sap 6,7.

²⁴ Is 40,11.

²⁵ Is 66,13.12.

ciò che sente la più piccola tra tutte le anime, l'anima della sua piccola Teresa, non una sola di esse dispererebbe di giungere in cima alla montagna dell'amore! Infatti Gesù non chiede grandi azioni, ma soltanto l'abbandono e la riconoscenza, poiché ha detto nel Salmo 49: «Non ho alcun bisogno dei capri dei vostri greggi, perché a me appartengono tutte le bestie delle foreste e le migliaia di animali che pascolano sulle colline, conosco tutti gli uccelli dei monti... Se avessi fame, non è a te che lo direi: mia è la terra e quanto contiene. Devo forse mangiare la carne dei tori e bere il sangue dei capri?». «*Offri a Dio sacrifici di lode e di azioni di grazie*».²⁶ Ecco quindi tutto ciò che Gesù esige da noi. Egli non ha affatto bisogno delle nostre opere, ma solamente del nostro amore, perché questo stesso Dio che dichiara di non aver affatto bisogno di dirci se ha fame, non ha esitato a *mendicare* un po' d'acqua dalla Samaritana. Aveva sete... Ma dicendo: «dammi da bere»²⁷ era l'amore della sua povera creatura che il Creatore dell'universo invocava. Aveva sete d'amore!... Ah, lo sento più che mai che Gesù è *assetato*: incontra solo degli ingrati e degli indifferenti tra i discepoli del mondo e tra i *suoi propri discepoli*; trova, ahimè, pochi cuori che si abbandonino a lui senza riserve, che comprendano tutta la tenerezza del suo Amore infinito. Sorella diletta, come siamo fortunate di capire gli intimi segreti del nostro Sposo! (Ms B, 1r-v).

Si vede qui l'attenzione con cui Teresa ha messo assieme parecchi testi biblici da cui ha imparato «*la scienza dell'amore*» che conduce alla «fiamma divina» di cui parla il *Cantico dei Cantici*: Dio è un padre che fa addormentare il bambino tra le sue braccia, il buon Pastore che stringe al seno i suoi agnellini; una madre che carezza e consola i suoi piccini.

La montagna della santità è dunque una «*montagna d'amore*» che è facile salire come sono «*facili*» le braccia dei genitori che prendono in braccio i bambini; nessuno si scoraggerebbe davanti a essa, se capisse che gli sono chiesti soltanto «*abbandono e riconoscenza*».

Dio non ha dunque bisogno delle nostre opere – come i genitori non si attendono «*opere*» dai loro bambini, quando sono ancora «*molto piccoli*» – ma ha “sete” soltanto del nostro amore, ne è *assetato*.

Che il Creatore dell'universo possa «*mendicare*» l'acqua dell'amore della sua povera creatura, questo è il prodigioso scambio: in amore il Creatore si

²⁶ Sal 49,9-14.

²⁷ Gv 4,6-15.

fa povero, e la povera creatura ha il potere di dissetare Dio «*abbandonandosi senza riserve*», o riservarGli «*ingratitude e indifferenza*».

La «*piccola dottrina*» (Ms B, 1v) con cui Teresa spiega la «*piccola via*» (che definisce: «*l'unico cammino*») sta tutta nel cogliere il dinamismo proprio dell'Amore Infinito che, chinandosi sulla creatura, colma tutta la distanza e tutte le opere, salvo l'ultima «*opera*» che solo la creatura può compiere: il fiducioso abbandonarsi.

In conclusione: in che cosa consiste l'entusiasmante «*scoperta*» di cui parla Teresa nel suo ultimo manoscritto?

Il grande merito di Conrad De Meester è di aver individuato l'esistenza di un *netto passaggio teologico*, che però – a nostro parere – andrebbe valutato e approfondito al di là di tutte le periodizzazioni (ci sono testi dei primi anni che sembrano quasi annunciarlo, e testi degli ultimi anni che sembrano per un istante tornare indietro, quasi per poterlo contemplare di nuovo un po' da lontano, con rinnovata sorpresa).

4. Una via che è Dio stesso

Teresa è dunque giunta a quel privilegiato momento in cui lo sguardo sulla propria piccolezza, sulla propria miseria, sui propri peccati – quelli commessi e quelli da cui si è stati liberati per grazia preveniente – cessa di essere *doloroso* (come se si contemplassero solo le proprie miserie, le preoccupazioni e le sofferenze che diamo a Dio, le obiezioni che gli poniamo) e diventa *stupefatto*: allora si guarda alla propria infinita povertà (debolezze, miserie, peccati) e la si scopre *appropriata* alla «*proprietà dell'Amore di Dio, che consiste nell'abbassarsi*» (cfr. Ms A, 2v).

Ecco l'esatta formulazione, con le parole stesse di Teresa: «per amare Gesù, per essere sua *vittima d'amore*, più si è deboli, senza desideri né virtù, più si è adatti («*plus on est propre*»)²⁸ alle operazioni di questo Amore consumante e trasformante» (LT 197).

²⁸ Il testo francese («*plus on est propre...*») rimanda immediatamente alla definizione che Teresa ha già dato dell'amore di Dio nel prologo del *Manoscritto A*: «*Le propre de l'amour étant de s'abaisser...*» (Ms A, 2v).

È il passaggio dall'uomo che pensa, sia pure umilmente, di esser lui a *gestire* la Misericordia di Dio col suo essere peccatore, misero, debole, caduto (tanto da porre l'abissale questione: se smettessimo di essere deboli e peccatori, Dio cesserebbe di essere Misericordioso?) alla creatura che vede Dio Misericordioso *nella sua stessa natura*: «*chinato*» già sul nulla da cui ci ha creato, «*chinato*» sempre sul nulla in cui rischiamo continuamente di cadere, già «*chinato*» sui suoi figli *prima ancora che cadano*.

È la semplicissima certezza – ma quanta maturità ci vuole per lasciarsene afferrare! – che può essere raccontata da un bozzetto familiare che è sempre sotto i nostri occhi: un padre e una madre sono sempre accanto al loro piccolissimo bambino, sempre vicini, sempre disponibili, ma non sono mai *così naturalmente, così prontamente, così immediatamente vicini* come quando il bambino *cade*: il movimento con cui si chinano e lo sollevano non dipende dalla *caduta del bambino*, dipende dalla loro *natura* che tutta si risveglia.

Quando Teresa parlava di un «*bambino piccolissimo*» preso sulle ginocchia di Dio come sulle ginocchia di una madre, o alzato tra le braccia di Gesù, aveva in mente una «*piccolezza*» tale che costringeva Dio a svelare tutto il suo cuore.

Da questo punto di vista, noi oseremmo dire che la «piccola via tutta nuova, molto corta e molto dritta» (Ms C, 2v), intuita da Teresa, era «nuova» proprio per il fatto di essere *incredibilmente corta e dritta*: talmente breve e immediata, se ci si passa l'espressione, *da non esistere nemmeno*. Intendiamo dire che ogni «via» suppone una misura di distanza, mentre in quella intravista da Teresa la Misericordia di Dio *non lascia più nessuna possibile distanza*: nessuno spazio da percorrere, nessun tempo da attendere, nessun cammino da fare, *se non il semplice, umilissimo, beatificante «lasciarsi afferrare», «qui e ora»*.

La maniera con cui ci esprimiamo è certo radicale e potrebbe dar adito a una grave obiezione: se infatti la via che Teresa ha scoperto sta tutta nel lasciar compiere a Dio l'intero cammino, non viene tolto all'uomo ogni "movimento", "ogni azione", ogni "via"? che ne è allora della libertà della creatura che pur deve percorrere la strada della collaborazione con Dio?

In realtà, anche se la via è tutta di Dio, l'uomo deve continuamente ricercare il luogo *appropriato* alla Misericordia, deve sempre nuovamente collocarsi là dove la Misericordia possa esprimersi tutta intera.

Per questo aspetto, sarà sempre pedagogicamente necessario ritornare a quel dialogo che Teresa ebbe con Madre Agnese il 6 agosto 1897:

La sera, durante il Mattutino, le chiesi che cosa intendeva con «restare una bambina piccola davanti al buon Dio». Mi rispose:

«È riconoscere il proprio nulla, aspettare tutto dal buon Dio, come un bambino piccolo aspetta tutto da suo padre; è non inquietarsi di nulla, non guadagnare ricchezze... [Io] sono sempre rimasta piccola, non avendo altra occupazione che quella di cogliere fiori, i fiori dell'amore e del sacrificio, e di offrirli al buon Dio per suo piacere. Essere piccoli, vuol dire anche non attribuirsi affatto le virtù che si praticano, credendosi capaci di qualcosa, ma riconoscere che il buon Dio pone questo tesoro nella mano del suo piccolo bambino perché se ne serva quando ne ha bisogno; ma il tesoro è sempre del buon Dio. Infine, è non scoraggiarsi affatto delle proprie colpe, perché i bambini cadono spesso, ma sono troppo piccoli per farsi molto male» (QG 6.8.8).

Insomma l'aver intuito che la «piccola via» consiste nel vedere, con infinita commozione, il Dio misericordioso che percorre “tutta la strada”, non toglie al bambino il compito di stare fiduciosamente là dove la Sua Misericordia si china (esattamente *nella* propria debolezza, esattamente *nel* proprio nulla, esattamente *nella* propria povertà).

Infatti il bambino potrebbe anche sottrarsi a Lui per il troppo agitarsi sulle proprie sventure, perfino per il troppo *disgusto di sé*, o la troppa paura: sono tante le cose che possono convincere un bambino a farsi riottoso proprio mentre i genitori si chinano amorevolmente sul suo bisogno!

È in questo senso che Teresa poteva affermare: «Ciò che [in me] piace al Buon Dio è di vedermi amare la mia piccolezza e la mia *povertà*, è la *cieca speranza* che *ho* nella sua misericordia!...» (LT 197).

Se ci è permesso esprimerci in maniera spregiudicata – ma che pensiamo sarebbe piaciuta a Teresa – potremmo tradurre così: a Dio piace di essere Dio, cioè di poter esprimere la sua natura misericordiosa.

Un bambino ha dunque, per chiamare Dio a sé e lasciarlo intervenire nella sua vita, tutte le innumerevoli possibilità offerte dalla sua stessa piccolezza (compresa quella di donargli i “piccoli fiori” che riesce a raccogliere nel suo campo!).

Ma accettiamo pure l'obiezione nella sua radicalità: quando il bambino avesse imparato ad approfittare di tutte le sue imperfezioni, per "lasciarsi prendere" dalla misericordia, dove sarebbe ancora la *positività* della sua libera collaborazione?

Vedremo che le immagini con cui Teresa illustrerà la sua scoperta (quella del bambino che si lascia innalzare tra le braccia di Gesù, e accarezzare e consolare sul seno materno di Dio) richiedono tutte che al "piccolino" – a colui che è «*tout petit*» – resti sempre una essenziale attività: quella di "diventare sempre più bambino" (Ms C, 3r).

Poiché evidentemente non si tratta di accumulare ad arte le proprie debolezze, in che cosa può consistere questa sua azione?

L'immagine che meglio esprime l'idea di Teresa è a nostro parere questa: il bambino deve *stringersi sempre di più* al suo Dio, deve *nascondersi* sempre di più nel Suo seno e nelle Sue braccia, deve *aggrapparsi* sempre più perduto a Lui, deve *addormentarsi* sempre più fiduciosamente (cfr. Ms B, 1r), deve *appagarsi* sempre più beatamente.

In altre parole: quando si tratta di un rapporto d'amore, anche se Uno dei due avesse tutta l'iniziativa, all'altro resterebbe il compito di immergersi senza fine nell'intimità che gli è offerta.

Il Paradiso offerto all'uomo non sarà forse questo? E non sappiamo già che Teresa aveva una particolare abilità a farlo discendere sulla terra?

5. La dottrina della "piccola via dell'infanzia spirituale"

Veniamo finalmente alla formulazione compiuta della "*piccola via dell'infanzia spirituale*" che dovrebbe sintenticamente compendiare non solo l'esperienza, ma anche la dottrina proposta da Teresa.

Qual è allora il suo contenuto?

Oggi c'è un certo accordo tra gli autori nel sistematizzare la "dottrina" di Teresa in questi punti:

1) Dio è Amore Misericordioso (biblicamente: ricco di «tenerezza materna»); la sua natura lo porta a chinarsi verso tutto ciò che è piccolo e bisognoso d'amore. È amore gratuito che sa perdonare e prevenire.

2) La creatura tanto più è se stessa, quanto più comprende il proprio «niente», la propria piccolezza, la propria povertà, ma si sente contemporaneamente *abitata* da infiniti desideri che Dio stesso le ha messo nel cuore.

3) La debolezza, la povertà, e perfino «*il peccato*»²⁹ non sono di ostacolo all'Amore, ma lo attraggono. La «*piccola via*» non consiste né nell'accettazione della propria miseria (ciò genererebbe soltanto una "falsa mistica della debolezza"), né nella esaltazione unilaterale della Misericordia di Dio (ciò genererebbe soltanto la "falsa mistica del quietismo"), ma nella scintilla che scocca tra l'Amore infinito di Dio che si piega sulla creatura e l'infinita piccolezza (il «*povero nulla*») della creatura che si lascia bruciare con «*audace confidenza*» e «*cieco abbandono*»: è il "dinamismo della speranza".

4) La Chiesa è sulla terra il «focolare dell'amore» in cui si celebra, a beneficio di tutto il mondo e di tutti gli uomini, tale incontro tra il Creatore e la creatura.

5) La creatura, quanto più si lascia attrarre e bruciare dall'Infinito amore, tanto più è apostolica e missionaria, perché trascina con sé verso il centro del "Divino braciere" «*tutti coloro che Dio le ha affidati*».

Pur riconoscendo la bontà e la preziosità di questa sintesi, noi però pensiamo che essa sia insufficiente e che non esprima né tutta l'ampiezza né tutta la profondità dell'esperienza di Teresa e quindi nemmeno della sua dottrina.

Il motivo è semplice: né Dio vuole, né l'uomo può far scattare la scintilla di cui si parla se essa dovesse consistere in un qualsivoglia sentimento, pensiero, atteggiamento, decisione.

Detto altrimenti: paternità di Dio e infanzia dell'uomo resterebbero irriducibilmente distanti – per quanto piccolissima si faccia la creatura, per quanto ella voglia ciecamente abbandonarsi – se la «*piccola via*», che si estende tra l'una e l'altra non fosse, in realtà, ontologicamente offerta in una concreta persona, essenzialmente filiale, la cui duplice natura umana e divina garantisce lo scambio realizzato tra l'infinita ricchezza di Dio e l'infinita povertà della creatura.

²⁹ S'intende sempre parlare del "*peccato commesso*" che documenta la povertà della creatura. Non del peccato che la creatura "*decide di commettere*" che documenta sempre e soltanto la sua orribile presunzione.

A noi sembra che la «piccola via» di Teresa (come tutta la sua vita dimostra) altro non sia che la sua progressiva e personalizzata assimilazione – dal versante femminile-mariano-ecclesiale – del mistero della «Divina e Umana Infanzia di Gesù, Figlio di Dio».

5.1. Davanti alla «Divina Infanzia» del Verbo eterno

È interessante riflettere anzitutto su questa affermazione fatta da Giovanni Paolo II a Lisieux:

Essere bambini, diventare come bambini vuol dire entrare proprio nel mezzo della più grande missione che attraversa il cuore stesso dell'uomo. Teresa, lei lo sapeva perfettamente. Questa missione trae origine dall'amore eterno del Padre. Il Figlio di Dio, come uomo, in maniera visibile, «storica», e lo Spirito santo, in maniera invisibile e «carismatica», la portano a compimento nella storia dell'umanità.³⁰

C'è dunque una *missione* che comincia nel cuore del Padre celeste e termina nel cuore di ogni creatura: un percorso impraticabile, se non fosse che il Padre lo ha *aperto* in maniera ineffabile decidendo la rivelazione e l'incarnazione del suo stesso Eterno Figlio.

I Padri della Chiesa amavano per questo parlare, con passione e riconoscenza, del «*Verbo abbreviato*», «*compendiato*», «*rappreso*»,³¹ «*fatto piccolo*»: è questo il mistero accaduto nel grembo della Scrittura e nel grembo della Vergine e che continua ad accadere nell'Eucaristia. È in tal modo che il Verbo resta disponibile al *grembo* di ogni creatura umana.

«Dio Padre ha inviato sulla terra un piccolo sacco pieno della sua misericordia», diceva san Bernardo³² usando con tenerezza un'immagine a noi meno perspicua.

³⁰ Omelia del 2 giugno 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III,1 (gennaio-giugno 1980), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 1661.

³¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La parola si condensa*, in «Communio. Strumento internazionale per un lavoro teologico», n. 35 (1977), pp. 31-35.

³² *Discorso 1 per l'Epifania*, 1-2; PL, 133,141-143.

L'Infinità di Dio nella piccolezza del Bambino: questo affascinava gli antichi scrittori cristiani. E non solo per ciò che si era manifestato sulla terra in seguito all'evento dell'Incarnazione, ma ancor prima per ciò che ormai sapevano presente nella stessa Trinità: il Figlio, il Bambino che contemplavano a Betlemme in grembo a Maria era in qualche modo tale anche "*in sinu Patris*". Anzi: in terra si svelava la sconosciuta eterna grandezza di Colui che da tutta l'eternità è anche Piccolo, Dipendente, Obbediente, Appartenente, Disponibile.

«La Parola eterna di Dio divenne figlio di uomo perché non fu e non sarà mai altro che il Bambino eterno del Padre», ha ricordato H.U. von Balthasar.³³

Ora, quando Teresa di Lisieux intuisce, per un dono datole dall'alto, che la Misericordia non è solo un attributo di Dio "motivato" dalla nostra fragilità e dalle nostre cadute, ma una proprietà intrinseca all'amore, ella sa in forza della sua esperienza interiore, senza forse saperlo precisare, ciò che in quegli stessi anni Péguy cerca di intuire e comunicare in forza del suo carisma poetico:

In Péguy Dio Padre è l'Antichissimo, il quale viene continuamente indotto dal Dio-Bambino all'amore misericordioso, e quindi alle lacrime che addolciscono la dura giustizia. L'Antichissimo dà ragione fino all'infinito al Bambino, e si fa vincere dalla infinita divinità del Bambino, che ha ragione perché è così giovane. Qui con questo quadro eccitante e commovente il poeta si interrompe, proprio come la piccola Teresa. La meditazione della fede lo accoglierà in sé profondamente e lo sorpasserà solo nella misura in cui riconoscerà, nella infanzia del Figlio, ultimamente il riflesso della eterna novità dell'intera vita trinitaria; dalla pienezza eternamente giovane e capace di generazione del Padre, e del «più giovane» in Dio: dello Spirito.³⁴

In realtà Teresa non si ferma all'intuizione poetica. Lei sa che Cristo è la misericordia del Padre.

³³ H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990², p. 223ss.

³⁴ *Ibid.*, p. 230.

L'abbiamo già visto commentando il suo *Atto di offerta all'amore misericordioso*, e ci siamo già sorpresi nel vedere con quanta soprannaturale naturalezza ella contempi il Cuore del Padre Misericordioso *contemplando il Volto stesso di Gesù*.

Non con le speculazioni teologiche, ma col movimento caritatevole del cuore e dello sguardo di fede, ella ha compreso il fondamento trinitario della misericordia: quando si immergeva nella contemplazione e nel *desiderio* di questa divina *qualità*, il Volto del Padre e quello del Figlio quasi si sovrapponevano davanti a Lei, e allora «*sapeva*» che la misericordia era radicata nel mistero della natura stessa di Dio, una natura posseduta in eterna consustanziale relazione paterna-filiale, nella comunione dello Spirito Santo: una relazione, tutta fatta di *dono*, in cui anche noi siamo da tutta l'eternità pensati e voluti, come figli.

San Giovanni della Croce aveva detto nelle sue *Romanze* trinitarie che ci permettiamo di parafrasare: noi siamo da tutta l'eternità «*regalati dal Padre al Figlio*» e quindi «*sostenuti e salvati dall'eterna filiale responsabilità del Figlio*».

5.2. Davanti alla Divino-Umana Infanzia di Gesù

I misteri dell'infanzia di Gesù hanno affascinato la piccola Teresa fino a diventare per lei quel «*nome proprio*» che ricevette con gioia alla grata del Carmelo quando aveva ancora nove anni.

Nella storia della agiografia non è raro trovare santi e sante così pieni di tenerezza per l'infanzia del loro Salvatore che vengono quasi sempre rappresentati col Bambino tra le braccia o accanto alla grotta di Betlemme o a colloquio col Divino Fanciullo. Ma non c'era mai stata una santa che avesse il suo stesso nome legato a quello «*di Gesù Bambino*», tutta immersa nei temi dell'Infanzia, sempre raffigurata però con un Crocifisso tra le braccia.

Questa singolarità della iconografia teresiana ci aiuta a ritrovare quella *particolarità* a cui abbiamo già più volte accennato.

Non dalle sue riflessioni, e nemmeno da speciali opzioni teologiche, ma dalla sua stessa esperienza, Teresa fu guidata a comprendere e amare *il mistero della permanente infanzia di Gesù*: da Betlemme al Calvario, al Cielo, all'Eucaristia.

Abbiamo già visto quanto precocemente si siano intrecciati per lei i misteri del Natale e quello Eucaristico, ambedue legati ai drammi della sua prima infanzia; come poi nel Carmelo ella abbia scoperto, nel volto del papà sofferente tornato bambino, i misteri dolorosi del Volto Santo del suo Gesù, e come infine ella si sia conformata alla *suprema infanzia* del Crocifisso, avvolto di tenebre e ferito d'amore.

C'è una *crisologia* di Teresa che merita di essere rievocata, tanto più che possediamo al riguardo un documento di grande originalità.

È una composizione teatrale scritta da Teresa nell'Avvento del 1894, l'anno in cui si è compiuto il sacrificio del papà e il momento in cui iniziano le sue più profonde «scoperte bibliche».

Per apprezzarla nel suo giusto valore, bisogna anzitutto ricordare che non si tratta di un esercizio letterario, ma di una composizione che nasce nell'obbedienza e per la carità.

È infatti tradizione nei Carmeli rallegrare la lunga veglia natalizia con qualche sacra rappresentazione, composta da qualche monaca su invito della Priora, e rappresentata da alcune sorelle davanti alla comunità riunita in ricreazione. I brani poetici venivano cantati sull'aria di alcune melodie in voga (sacre o profane).

In quell'anno la composizione venne affidata a Teresa; le novizie dovevano poi prestarsi alla messa in scena. La intitolò: «*Gli angeli al presepe di Gesù*».

Fu certamente inusuale la sua scelta di *svuotare* completamente il tradizionale "presepe", anche dai personaggi più cari.

Difatti sulla scena c'è un solo protagonista: *Gesù Bambino*; attorno a lui si muoveranno e parleranno solo cinque angeli.

Al centro c'è dunque una statua di gesso policromo del Divino Fanciullo, deposta su una mangiatoia: accanto, in stupita adorazione, sta sempre l'«*Angelo (custode) di Gesù Bambino*»: è Teresa in tunica bianca e atteggiamento dolce. Di fatto la figura di Maria (esclusa per l'unità della composizione) è comunque visivamente presente agli occhi di tutti.

Sulla scena seguiranno poi a ritmo serrato: l'*Angelo del Volto Santo*, l'*Angelo dell'Eucaristia*, l'*Angelo della Risurrezione* e infine l'*Angelo dell'Ultimo giudizio*: ognuno di essi porta le insegne dei misteri ricordati.

«*Verbo di Dio Gloria del Padre...*» è la prima solenne espressione che Teresa pronuncia in scena, e l'angelo custode canta lo stupore dei cieli e del creato

davanti all'insondabile mistero dell'«*Altissimo divenuto mortale*» per amore delle creature. Nulla c'è di più bello e di più degno di essere contemplato.

Ma ecco accostarsi l'Angelo che porta le insegne della passione: sul velo della Veronica c'è ora un Volto sofferente, eppure l'Angelo custode – che quasi credeva d'aver esaurito il suo stupore – confessa che mai avrebbe pensato possibile una così strana e nuova bellezza.

Canta l'angelo della passione: «Riconosco, o Gesù, in questa immagine / del tuo viso di Bimbo il puro splendore; / riconosco sul velo insanguinato / ogni tratto del tuo Volto divino» (PR 3r).

Come potranno gli uomini non amare una così dolorosa bellezza? si chiede Teresa-l'angelo custode, ma l'angelo della passione recita piangendo la lunga profezia di Isaia sul Servo di Jahvé disprezzato. E l'angelo custode-Teresa bacia il Bambino, quasi a ripagarlo di tante sofferenze che lo attendono, e di tanta umana ingratitudine.

L'unico conforto degli angeli è sapere che anche sulla terra ci saranno almeno alcune anime desiderose di passare la vita ad asciugare le lacrime di quel volto divino.

Ma che avverrà, chiede l'angelo-Teresa, «quando il grazioso viso di questo bambino sarà nascosto in una tomba? Allora chi lo vedrà? Chi sarà là per asciugare le sue lacrime? Maria stessa non potrà più contemplare i cari tratti del suo Figlio adorato!».

A consolare questo pianto diretto giunge l'*Angelo della Risurrezione*: a lui è dato già contemplarLo risorto: «Io vedo brillare di divini splendori / i tuoi occhi di Bimbo bagnati di pianto».

E quando sembra che il mistero sia compiuto (dalla Gloria dei cieli all'umiltà della terra, dal buio della tomba al Trionfo dei cieli) ecco che si spalancano nuove profondità. L'Angelo dell'Eucaristia annuncia che Gesù si farà «ancora più piccolo di un Bambino».

È «il grado massimo dell'amore»: Gesù vuole restare sulla terra per sempre, nascondendosi «sotto un velo più spesso ancora di quello della natura umana».

Le rivelazioni dell'amore sono state così ricche e travolgenti che l'Angelo del giudizio crede finalmente giunto il suo momento per annunciare un severo e conclusivo messaggio: «Voi tremerete abitanti della terra / voi tremerete nell'ultimo giorno».

Agli altri angeli non resta che ricorrere al piccolo Bambino, e si ode allora per la prima volta la sua voce: «Io ho fatto gli uomini per me stesso / creando in loro desideri immensi. / E la più piccola anima che m'ami / Diviene per me Paradiso».

Tutti gli angeli allora hanno grazie da chiedere al Bambino a favore degli uomini (quello dell'Eucaristia chiede: «bisognerebbe che i ministri dei tuoi altari ti toccassero con la stessa dolcezza con cui Maria ti avvolge nelle fasce»).

Solo l'Angelo del giudizio insiste sul fatto che l'amore può sì estendersi a dismisura, ma nemmeno Gesù può dimenticare «che alla fine il peccatore s'ha da punire!».

Gesù allora ribatte: «O bell'angelo, abbassa la tua spada! Non sei tu che devi giudicare / la natura che io ho risollevato / e che sono venuto a redimere. / Chi dovrà giudicare il mondo / sono io, e il mio nome è Gesù... / Trasmettendo la mia vita ai miei eletti / Io farò di loro altrettanti Dei!».

E lo stupore dei cinque angeli, davanti alla felicità promessa agli uomini, è così grande che confessano il loro desiderio – se fosse possibile! – di «lasciare l'angelica natura per diventare bambini».

Abbiamo creduto di dover citare lungamente quest'opera di Teresa proprio perché essa si conclude con quel «*diventare bambini*» che è il *leit-motiv* di tutta la sua esperienza e di tutta la sua dottrina: e perché un simile ideale – desiderabile perfino dagli angeli – è visto come grido che sgorga dalla contemplazione del *troppo grande amore* rivelato nell'intera vicenda di Cristo Gesù.

Si noterà che nel testo conclusivo, che abbiamo citato, «*diventare bambini*» non ha più nemmeno un senso strettamente spirituale: significa semplicemente “*essere uomini*”, appartenere a quella razza felice per cui l'intero mistero della Incarnazione-Passione-Morte-Resurrezione-Transustanziazione del Verbo di Dio (l'ultimo nascondimento nell'Ostia) è stato divinamente escogitato.

Si può quasi dire che, davanti a un Dio così misericordiosamente proteso sulla creatura umana, *misericordia è già essere uomini*: cioè, *suoi*.

5.3. Davanti all'«Infanzia eucaristica» di Cristo

Un altro aspetto che occorrerà sempre sottolineare, se si vuol comprendere la *piccola via* di Teresa, e l'infanzia di cui ella vuole parlare, riguarda l'Eucaristia, e il miracolo permanente che essa è nella Chiesa e nel mondo.

Si tratta di due “*meditazioni complementari*”.

– Da un lato l'Eucaristia è posta a difesa dell'infanzia di Cristo (nel senso che abbiamo ripetutamente spiegato): ciò che Cristo è nella sua stessa persona, fin nel seno della Trinità («*il Figlio eterno di Dio*»), ciò che Cristo è nella sua incarnazione («*un Figlio ci è stato dato*»), ciò per cui Cristo è venuto (a farci «*ridiventare bambini*»), tutto si rende adorabilmente *presente* nell'Eucaristia.

San Giovanni della Croce rende arditamente così il «dialogo trinitario» che precede la creazione, nell'eterno silenzio: «*Una Sposa che ti ami / Figlio mio, darti vorrei / che per tuo merito possa / restare in nostra compagnia / e mangiare alla mensa il mio pane / quel pane ch'io stesso consumo*».³⁵

Ed egli vede “l'eterna fonte trinitaria” che scorre nella notte del mondo e viene a sgorgare «*in questo pane vivo, per darci vita*». Ed è da questo luogo eucaristico che l'amore eterno «*chiama a sé le creature*» per dissetarle e nutrirle, «*benché sia notte*».³⁶

Teresa probabilmente non ha conosciuto questi testi poetici del suo Padre e Maestro, ma la sua vocazione all'*infanzia* le ha fatto comprendere la stessa dottrina e la stessa poesia, perché l'ha irresistibilmente condotta là dove tutti i misteri cristiani (da quello trinitario a quello della redenzione, a quello ecclesiale, a quello mariano) sono ontologicamente custoditi *su questa terra* e si offrono all'anima credente *bambina*: anche la “prima comunione” dei bambini (e Teresa piccina considerava cosa giusta darla già ai lattanti) è qualcosa di più che un avvenimento legato alla cronologia. È il momento in cui il Padre comincia a *nutrirci* e a farci crescere. Il momento in cui «*già tutto è compiuto*», anche se ancora ci resta da vivere.

³⁵ GIOVANNI DELLA CROCE, *Romance «de la creación»*, in *Obras completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1988, p. 51.

³⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe*, in *Obras completas*, cit., p. 72-73.

In un certo senso si può dire che, dopo la prima comunione, la vita cristiana è tutta destinata a prendere coscienza di ciò che è accaduto.

Teresa ebbe chiara coscienza che quel giorno la «*trasformazione totale*» era accaduta; gli anni che restarono le bastarono appena per ringraziare il suo Gesù e per celebrare quel dono, con tutte le fibre del suo essere, nell'anima e nel corpo.

Se si vuole trovare una formula semplice e quotidiana, per capire – da questo punto di vista – la relazione che Teresa vedeva tra l'Eucaristia e la sua esperienza/dottrina sull'«infanzia spirituale» ci basterebbe esprimerci così, con un linguaggio simile al suo: l'Eucaristia è per i figli di Dio quel che il latte è per i bambini: coloro che sono veramente, evangelicamente, bambini si protendono a essa con lo stesso istinto, con lo stesso bisogno, e trovandovi la stessa dolcezza.

– Dall'altro lato, l'Eucaristia è l'attuazione piena dell'invito di Gesù che chiede di poter «rimanere in noi» e che noi impariamo a «rimanere in Lui».³⁷

È l'Eucaristia che ci rende davvero simili a Maria Madre di Dio, capaci come lei di ospitare nel nostro grembo il Figlio di Dio incarnato.

È l'Eucaristia che ci rende davvero simili a Maria Immacolata, consapevoli come lei di essere stati noi generati dal Figlio, noi redenti dal suo sangue, noi *assimilati* dalla sua divino-umanità.

Teresa si commosse quel giorno che un'ostia cadde dalla mano del prete e lei la raccolse prontamente in grembo, tendendo lo scapolare: «mi è sembrato di essere, come Maria: ho portato Gesù Bambino tra le mie braccia!», disse con gli occhi che le brillavano di commozione.³⁸

Se anche per questo secondo aspetto vogliamo trovare una formula “teresiana”, semplice, espressiva della dottrina dell'«infanzia», possiamo esprimerci così: l'Eucaristia è lì a ricordarci che occorre sempre un tabernacolo per custodirla, un tabernacolo vivente per accoglierla con amore, una madre che se ne prenda cura come ci si prende cura di un bambino.

³⁷ Coloro che sono abituati a leggere il *Vangelo di San Giovanni* (cfr. soprattutto l'intero cap. 15) sanno come il verbo “*rimanere*” sia quello preferito dall'evangelista che lo usa con una insistenza amorosa, nella consapevolezza che questa piccola parola custodisce e attualizza il mistero dell'Incarnazione: «Chi rimane in me, ed io in lui, porta molto frutto» (Gv 15,5).

³⁸ CRG, p. 99.

È così che accade il mistero: da un lato l'Eucaristia ci fa crescere come figli, dall'altro essa resta in noi come un figlio che dev'essere generato: e Gesù diventa *tutto* per noi, e noi diventiamo *tutto* per Lui.

5.4. Davanti all'«infanzia immacolata» di Maria

La dottrina e l'esperienza dell'«infanzia spirituale» intendono poi collocare il cristiano davanti al materno e puro paradigma della Vergine Santa: non solo davanti alle sue virtù, non solo davanti alle sue grazie, ma davanti al purissimo mistero del suo essere tutta dono, tutta misericordia, tutta amata, tutta fatta da Cristo e per Cristo.

È lungo il pellegrinaggio della fede che l'uomo deve percorrere – e anche Maria lo ha percorso fin sul Calvario. Il discepolo sa che deve «imitare» Cristo e «seguirlo», passo passo, ma rischia sempre di sentirsi separato dal suo Maestro: di fronte a Lui, o al suo seguito, o al suo fianco. E a ogni scarto, a ogni vacillamento provocato dalla sua debolezza, egli rischia di sentirsi separato.

Teresa ha insegnato non solo che Egli è lì a sollevarci e a sorreggerci in ogni caduta, *ma che niente ci può separare da Lui*, perché da Lui noi veniamo non solo salvati, ma liberati da ogni traccia di debolezza e di peccato. E ciò per la natura stessa del nostro misericordioso Dio.

Maria *non poteva* soffermarsi sui suoi peccati neppure per un attimo: non ne avrebbe scorto nessuna traccia, perché il Dio misericordioso l'aveva anticipatamente prevenuta e liberata: guardando se stessa, Maria vedeva solo misericordia.

Teresa ha scoperto di poter anche lei, umilissimamente, gettare su se stessa questo «sguardo mariano»: perché la stessa Misericordia altro non cerca che togliere, a chiunque le si affida, «ogni traccia di peccato».

Il fatto che ella si sia sentita «prevenuta» (avvolta quasi dal manto immacolato della Vergine) le servì solo a guardarLa con più tenerezza, e a *comprenderLa*: ma ciò che comprese era un messaggio necessario a ogni anima, anche a quella più debole, anche a quella più peccatrice: la stessa misericordia che ha fatto di Maria, per sempre, l'innocente Bambina di Dio, agisce e si protende – dovunque le si permette di «abbassarsi» – a

bruciare, a inondare, ad attirare,³⁹ fino a distruggere ogni traccia di peccato.

È forse questa la migliore esegesi di ciò che san Paolo insegnava, benedicendo quel Dio «che in Cristo ci ha scelti, prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto» (Ef 1,4).

E se tutto questo appare troppo lontano dalla nostra misera condizione d'ogni giorno (proprio come può apparire lontano ogni discorso sull'Immacolata, rivolto a noi poveri e ostinati peccatori), Teresa ci contraddirebbe proprio su questo: la salvezza comincia quando la creatura, debole o peccatrice che sia, scopre⁴⁰ che cos'è l'Amore e intuisce le sue infinite possibilità.

In un simile «*istante di grazia*» la creatura ottiene già un'intuizione della sua immacolata identità originaria (tutta custodita nel cuore paterno e misericordioso di Dio) che gli fa già pregustare una gioia sconosciuta, mentre comincia ad attecchire nel cuore una nostalgia piena di dignità.

È l'istante in cui ogni uomo corrotto o divenuto malamente adulto, comincia a ritornare bambino, non per uno sforzo di purificazione, ma per una attrazione vittoriosa della grazia.

Lo sforzo poi ci sarà (perché la libertà deve dire di sì con tutte le sue energie), ma dovrà essere una questione d'amore.

5.5. *Davanti all'infanzia della Chiesa*

Anche la Chiesa, Sposa di Cristo, ha una sua perenne infanzia. La ritrova – spesso quasi costretta dal Mondo – quando deve «tornare alle origini»: non per la pretesa ideologica di chi le rinfaccia d'essere malamente cresciuta nella storia e di essersi allontanata da una mitica primitiva purezza, ma perché la Trinità Santa (ogni Divina Persona, ciascuna con la sua propria forza attraente) le chiede di contemplare nuovamente l'origine, di “*sentirsi nascere*” – per così dire – dall'Amore provvidente del Padre che tutta la

³⁹ Sono i verbi preferiti di Teresa, e rimandano tutti ai simboli da lei utilizzati.

⁴⁰ Anche, ad esempio, leggendo le pagine di Teresa. Per questo ella le ha scritte.

custodisce, dal Sangue del Figlio che tutta la purifica e la disseta, dal Dono dello Spirito che tutta la vivifica e la conduce.

Non è anche in questo caso un'origine cronologica: è l'origine che genera nella Chiesa, in ogni istante, ogni contemplazione e ogni azione.

È la Chiesa guardata «*nel cuore*».

Teresa ha insegnato a questo riguardo due cose.

C'è una prima «infanzia spirituale» (in questo caso: «ecclesiale») che non è chiesta a tutti: è una vocazione particolare, ma è data «*a bene di tutti*».

È l'«infanzia» delle anime vergini, e di quelle contemplative in specie:⁴¹ di quelle chiamate a sperimentare l'infanzia della Chiesa (di cui abbiamo appena parlato) perché a loro non è chiesto di «*guadagnare nulla*», di «*costruire nulla*», di «*badare a nulla*»: a loro è chiesto solo di *sprecarsi* agli occhi del mondo – come si spreca un profumo prezioso – per onorare la persona di Cristo.

È la vocazione a personificare la Chiesa in quanto essa è la Sposa dei Cantici – quasi una giovanissima fidanzata – tutta perduta a guardare il suo Sposo e ad «*aver tempo*» (tutto il tempo) per Lui. Una Sposa-Bambina capace di gioire e di soffrire, e che scopre nel volto di Lui i propri stessi drammi (ecclesiali). Una Sposa-Bambina capace del primo essenziale apostolato: dire al Mondo, con la propria stessa vita, che Lui c'è, che Lui è l'Amore e merita amore.

Una Sposa-Bambina che, quando sente i turbamenti che il mondo infligge alla Chiesa, e viene anch'essa presa dall'urgenza di *agire* e di *comunicare*, capisce per istinto quale «*azione*» immediata e insostituibile le è chiesta: *stringersi al suo Gesù con maggiore decisione*, come se non ci fosse al mondo compito più urgente.

C'è poi una «infanzia ecclesiale» proposta a tutti: è l'invito di occupare ciascuno il proprio posto (quello che Dio assegna, distribuendo vocazioni, ministeri, carismi...) con tutta la maturità e la determinazione necessarie,

⁴¹ Bisogna decidersi ad affermare con chiarezza che la «*vocazione alla verginità*» è per natura sua una «*vocazione contemplativa*». È vero che un/a *vergine* può successivamente dedicarsi o alla vita apostolica o alla vita contemplativa in senso stretto (secondo la propria specifica vocazione), ma non si dà *verginità cristiana* senza atteggiamento contemplativo.

ma con la strana capacità di tenere sempre la testa un po' voltata a guardare quel Signore nel cui nome si è inviati.

Si tratta indubbiamente di persone adulte, decise, generose, che non hanno paura di adempiere i compiti loro affidati, e di assumerne di nuovi appena possibile, ma che tuttavia mantengono uno spazio nel cuore per poter adattare a sé queste parole di santa Teresa di Lisieux:

capii subito che quel compito era al di sopra delle mie forze. Allora mi sono messa tra le braccia del buon Dio, come un bambino piccolo e, nascondendo il volto tra i suoi capelli, gli ho detto: «Signore, sono troppo piccola per nutrire le tue figlie; se per mezzo mio vuoi dare loro ciò che conviene a ciascuna, riempi la mia manina e io, senza lasciare le tue braccia, senza voltare la testa, darò i tuoi tesori all'anima che verrà a chiedermi il cibo» (Ms C, 22r-v).

Vorremmo osare dire che la Chiesa soffrirà per mancanza di «infanzia spirituale», finché tutti coloro che in essa hanno gravi e serie responsabilità non impareranno a dire queste parole, davanti a Dio, senza vergognarsi nemmeno delle immagini e dei diminutivi che Teresa usa.

5.6. *Bambini incontro al Padre*

La vita cristiana è un cammino che va dal Padre al Padre. Si nasce, ed è grazia se il grembo che ci accoglie ci fa percepire l'Origine buona e misericordiosa da cui veniamo; si vive, ed è grazia se incontriamo il Figlio di Dio che ci dona la sua immagine e somiglianza, e la Chiesa che maternamente ci educa.

E a ogni istante – prima e al fondo di ogni crescita – noi siamo *figli*: sempre bisognosi di *generosità*: sempre alla ricerca di chi aiuti e sostenga la nostra continua *generazione*.

Il peccato che noi commettiamo, quello che attorno a noi si commette e ci stimola al male, e quello che da ogni lato si solidifica in strutture che ci condizionano e tentano di pervertirci, altro non è che aggressione costante, violenta, diabolica alla nostra e all'altrui *filiatilità*.

In questo dramma noi attraversiamo la vita, e la Chiesa continua a far-sene carico, nonostante si senta anche lei aggredita, in ciascuno dei suoi membri e fin nelle sue stesse strutture.

Il miracolo per cui occorre pregare e lavorare è il miracolo della Santità: la testimonianza vissuta e insegnata che è possibile attraversare *filialmente* la vita, come bambini che recitano, giorno dopo giorno, il loro *Padre Nostro* e la loro *Ave Maria*.

Il test di questo miracoloso attraversamento è la crescente commozione che l'uomo prova a chiamare Dio: «*Padre*».

Un giorno entrai nella cella della mia cara sorellina e rimasi colpita della sua espressione di grande raccoglimento. Cuciva con abilità e, nello stesso tempo, sembrava immersa in una grande contemplazione. Le domandai: «A che pensi?». – «Medito il *Pater*, rispose, è così dolce chiamare Dio *Padre nostro...*». E due lacrime brillarono nei suoi occhi. Amava Dio come un figlio ama teneramente il padre. Durante la sua malattia giunse al punto che, parlando di Lui, prese una parola per un'altra e lo chiamò: «*Papà*». Noi ci mettemmo a ridere, ma lei, tutta commossa, disse: «È veramente il mio *Papà*, e mi dà tanta gioia dargli questo nome».⁴²

Ormai conosciamo bene la vicenda di Teresa, e conosciamo la terribile passione (nel corpo e nello spirito) dei suoi ultimi mesi: ma è proprio allora che ella fece questa tenera confessione.

Non è perché Dio ci preserva dalla sofferenza o dalla tragedia che noi impariamo a conoscerlo come Padre, ma perché ci attacchiamo fiduciosamente e ostinatamente alla sua mano, per quanto buio faccia.

Anzi, di solito, ai figli più amati, Egli chiede il compito più alto, più difficile, ma più caro al suo cuore di Padre: riprodurre nel mondo l'icona viva e sofferente (eppure già *risorta!*) del suo Gesù.

E i Santi dicono di sì.

E Teresa ha detto un sì intero, come una bambina saggia, a nome di tanti. Come la Vergine Santa lo ha detto un giorno *a nome di tutti*.

⁴²CRG, p. 94.

L'esperienza del «matrimonio spirituale»

Antonio Maria Sicari ocd

Il simbolismo coniugale è ben radicato nella Sacra Scrittura – nella bellezza del *Cantico dei Cantici*, nelle parabole dei *Profeti* e in quelle evangeliche – e fu subito utilizzato dai Padri della Chiesa per descrivere sia l'indissolubile legame che unisce il Signore Gesù alla sua Chiesa (e già prima la natura umana alla natura divina nella Persona stessa di Cristo), sia il vertice del cammino spirituale al quale tende ogni anima cristiana.

I grandi mistici ne hanno fatto l'esperienza e l'hanno descritto come «*matrimonio spirituale*», collocandolo nella dimora più intima del *Castello interiore* (santa Teresa d'Avila) o al termine di un ansioso cammino di ricerca e di un ininterrotto dialogo sponsale (san Giovanni della Croce), in cui, tuttavia, Dio resta sempre «*il principale amante*».

In essa accade «l'uguaglianza d'amore con Dio, che l'anima ha sempre desiderato naturalmente e soprannaturalmente, perché l'amante non può dirsi soddisfatto se non sente di amare quanto è amato»,¹ ma che può essere soltanto *grazia*.

Per cantare o raccontare («*contar y cantar*»)² questa sublime esperienza di trasformazione amorosa, i mistici non hanno mai temuto di usare il linguaggio amoroso degli amanti terreni e per questo sono stati spesso mal compresi o perfino derisi (come se si appropriassero di un linguaggio altrui sublimandolo malamente).

¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, 38,3.

² *Ibid.*, 14-15,2.

Ne abbiamo parlato commentando *Il «Divino Cantico» di San Giovanni della Croce*, che riprendiamo testualmente.

1. A chi appartiene il linguaggio d'amore³

Prima di addentrarci a contemplare la bellezza del “matrimonio spirituale” che sarà descritto con espliciti riferimenti all'esperienza dell'amore fisico, dobbiamo almeno accennare a quella critica ironica e distruttiva – volutamente pruriginosa – che è un'esclusiva di coloro che non possono nemmeno sentir parlare d'amore mistico senza sospettare «l'incidenza di un “bisogno sessuale-affettivo” inappagato, che i mistici soddisfano riversando le loro pulsioni in una vera passione erotica per le “persone divine”». ⁴

Le spiegazioni offerte da costoro spaziano dal campo della psicanalisi a quello della parapsicologia, a quello della patologia clinica, ma la conclusione è anticipatamente scontata, al punto da essere quasi sempre già una premessa. Se si parte dalla premessa che Dio non c'è (o comunque non è Amore e le Persone Divine “non sono” o “non sono relazioni d'amore” e se Egli, quindi, non ci ha amati fino a farsi nostro Redentore e Salvatore e perfino nostra Eucaristia), *non può trattarsi d'altro che* di fenomeni prodotti da una natura umana malata o insoddisfatta o alienata o spiritualmente drogata o falsamente sublimata.

Frugare in una ipotesi o nell'altra è solo divertimento malsano di pseudo-analisti e di pseudo-scienziati che negano per principio il fenomeno che dovrebbero analizzare.

E ciò vale, in parte, anche per coloro che – pur rispettando la natura propria dell'esperienza mistica – continuano tuttavia a pensare che il livello

³ Cfr. A.M. SICARI, *Il «Divino Cantico» di San Giovanni della Croce*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 261-264.

⁴ La formula citata non merita referenze perché è soltanto un condensato pseudoscientifico di pregiudizi.

erotico-sensuale sia «*lo primerísimo y lo obvio*» del loro messaggio, senza cui esso mancherebbe di «*senso vitale*».⁵

L'uomo carnale e ogni “mediocre spirituale” ragiona come se egli possedesse la realtà dell'esperienza e come se egli la concedesse benevolmente in prestito agli spirituali, per lasciar loro esprimere le proprie mistiche elucubrazioni, affascinanti certo, ma a prezzo dell'originario corposo realismo. Una poesia d'amore mistico sembra a essi destinata a essere sempre o un po' esangue o un po' ipocrita.

I veri mistici, invece, conoscono la verità: l'esperienza che essi descrivono è così totale e reale, così corporea e spirituale assieme, che essi possono ugualmente bene utilizzare o il linguaggio essenziale e metafisico o quello fisico e carnale. E chi tra loro ha la grazia di essere anche poeta – come il nostro Giovanni della Croce – riesce a comporli assieme nella sua creazione artistica. Spesso si parla, in questo caso, di poesia d'amore umano *vuelta a lo divino*, mentre bisognerebbe parlare piuttosto di poesia d'amore divino *vuelta a lo humano*, per condiscendenza. È dunque sempre sbagliato e fuorviante pensare che i mistici si occupino di sublimare immagini e impulsi erotici, quasi impauriti dalla propria stessa esigente carnalità.

Molto più feconda è, invece, la strada interpretativa di chi fa spazio a un'ipotesi assolutamente normale: quella di cercare una causa proporzionata al fenomeno e al linguaggio mistico.

Ecco una riflessione piena di buon senso:

Il cristiano dice: le creature non nascono con un desiderio, se di quel desiderio non esiste soddisfazione. Un bimbo ha fame: esiste il cibo. Un anatroccolo vuole nuotare: esiste l'acqua; gli uomini provano desiderio sessuale: esiste il sesso. Se trovo in me un desiderio che nessuna esperienza di questo mondo è in grado di soddisfare, la spiegazione più probabile è che io sono fatto per un altro mondo. Se nessuno dei miei piaceri terreni soddisfa questo desiderio, ciò non dimostra che l'universo è un inganno. Probabilmente i piaceri terreni non sono destinati a soddisfarlo, ma solo a suscitarlo, a indicare il suo vero oggetto. Se è così, devo guardarmi da un lato dal disprezzare queste benedizioni terrene o dal mostrarmi ingrato, e dall'altro dallo scambiarle per qualcosa di

⁵ Cfr. J.C. NIETO, *Místico, poeta, rebelde, santo. En torno a San Juan de la Cruz*, FCE, Madrid 1982, p. 7ss.

cui esse stesse sono una sorta di copia, un'eco, un miraggio. Devo tener vivo in me, senza lasciare che sia mai sopraffatto o messo da parte il desiderio della mia vera patria che troverò soltanto dopo la morte; andare verso questa patria e aiutare il prossimo a fare altrettanto dev'essere il fine principale della mia vita...⁶

Così nell'uomo si danno aspirazioni ed esperienze straordinarie fondate su qualcosa di straordinario che c'è già nella nostra natura e che s'illumina quando entra a contatto con la Rivelazione che Dio ci ha donato.

Simone Weil che, esagerando certo, diceva di considerare san Giovanni della Croce come «l'unico Maestro della Chiesa»⁷ percepiva in maniera esatta questo particolarissimo intreccio tra il corporeo e lo spirituale nell'esperienza dei mistici:

Gli amanti e gli amici desiderano due cose: di amarsi al punto di entrare l'uno nell'altro e diventare un solo essere e di amarsi al punto che la loro unione non ne soffra, quand'anche fossero divisi dalla metà del globo terrestre. Tutto ciò che l'uomo desidera invano quaggiù, è perfetto e reale in Dio. Tutti i nostri desideri impossibili sono il segno del nostro destino e diventano buoni per noi proprio nel momento in cui non speriamo più di realizzarli. L'amore fra Dio e Dio, che è esso stesso Dio, è questo legame che possiede una virtù duplice; questo legame che unisce due esseri al punto che essi non sono più separabili e sono realmente un essere solo; questo legame che annulla la distanza e trionfa della separazione infinita. L'unicità di Dio, in cui sparisce ogni pluralità, e l'abbandono in cui crede di trovarsi Cristo pur non cessando di amare perfettamente il Padre, sono due forme divine dello stesso Amore, che è Dio stesso.⁸

Perciò la stessa autrice, a chi pretendeva di accusare i mistici di strane e malsane sublimazioni, rispondeva: «Il desiderio di poter amare tutta la bellezza del creato in un solo essere umano è desiderio dell'Incarnazione. Solo l'Incarnazione può appagarlo. Perciò ha torto chi rimprovera ai mistici

⁶ S.C. LEWIS, *Il cristianesimo così com'è*, Adelphi, Milano 1997, p. 173.

⁷ Cfr. *Revista de Espiritualidad*, 1997, p. 326.

⁸ S. WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Torino 1968, pp. 171-172.

di usare un linguaggio d'amore. Essi ne sono i legittimi proprietari. Gli altri hanno solo il diritto di prenderlo in prestito».⁹

2. Un Dio che «prega»?

Qual è dunque lo scopo del «matrimonio spirituale»? Come vedremo, Teresa risponderà a lungo a questa domanda, fondando su di essa tutta la passione missionaria del suo Carmelo. Ma prima di ampliare così gli orizzonti, ella si preoccupa che noi restiamo ancorati al centro bruciante dell'esperienza. Si tratta di Amore. Un matrimonio può e deve avere la sua fecondità, la sua storia, le sue innumerevoli opere. Ma non avrebbe alcun senso se venisse meno l'amore dei due sposi. Così Teresa si sofferma a ricordarcelo.

Se nel cammino dell'orazione non ci fosse altro guadagno, se non quello di vedere con quanta premura Dio cerchi di comunicarsi a noi *e di come ci vada pregando* – sì, dico proprio pregando! – *di rimanere con Lui*, mi basterebbero, come compenso di tutti i travagli, questi tocchi del suo amore così soavi e penetranti (...). È da Lui, dall'interna dimora che Egli occupa nella nostra anima, che vi giunge quel messaggio, quel biglietto scritto con tanto amore (di cui voi soli potete comprendere la speciale scrittura), per conoscere quel che vi chiede. E voi – per quanto possiate essere occupate in cose esteriori o anche se siete in conversazione con qualche persona – non tralasciate in nessun modo di rispondere a Sua Maestà (...). Poiché la risposta dev'essere interiore, sarà molto facile dargliela mediante un atto d'amore o dicendo come san Paolo: «Che volete, Signore, che io faccia?». Allora il Signore v'insegnerà come riuscirgli gradite... (7M 3,9).¹⁰

Tale è la vita segreta dei due sposi: nell'intimità può accadere perfino *che sia Dio a pregare* l'anima di stare con Lui; e a mandarle biglietti segreti che raggiungono l'anima in mezzo al frastuono del mondo e la sollecitano subito alla risposta d'amore: «*Che vuoi, Signore, che io faccia?*». La visione

⁹S. WEIL, *Attesa di Dio*, p. 138.

¹⁰Cfr. *Le settimane dimore. Matrimonio spirituale*, in A.M. SICARI, *Nel Castello interiore di Santa Teresa d'Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 231-268. Il testo citato è alle pp. 255-256.

di un Dio che “ci prega” di restare con Lui è il più commovente segreto che Teresa ci abbia lasciato.¹¹

3. Gli sposi cristiani di fronte al “matrimonio spirituale”¹²

Santa Teresa d'Avila, e i mistici carmelitani in genere, hanno scelto il sacramento del matrimonio come simbolo privilegiato per raccontare le ultime e più decisive tappe del loro cammino interiore, che conduce prima al “fidanzamento spirituale” e poi al “matrimonio spirituale”. Ma, per coloro che sono sposati, il sacramento del matrimonio è molto più di un simbolo: è la loro strada verso la santità, quindi è la loro strada verso il «matrimonio spirituale».

Che cosa può significare, allora, per due coniugi, tendere al vertice mistico descritto da santa Teresa? A questa domanda, molti risponderebbero subito citando e applicando il celebre insegnamento di san Paolo nel capitolo V della *Lettera agli Efesini*, là dove si dice che l'uomo deve amare la sua donna come Cristo ama la Chiesa; e la donna deve amare il suo uomo come la Chiesa ama Cristo. E, infatti, è su questo testo biblico che si è sviluppata tutta la tradizionale riflessione sulla “spiritualità di coppia”.

Ma le cose non sono così semplici. Il testo di san Paolo viene troppo facilmente letto in chiave morale o vagamente spirituale, tralasciandone il fondamento mistico. Si può anzi porre il grave interrogativo se tutti i discorsi sulla spiritualità di coppia a cui siamo ormai assuefatti e la stessa tradizionale “teologia del matrimonio” (con tutto il relativo corredo delle scienze umane che fanno da supporto: psicologia, filosofia morale, sociologia, pedagogia e perfino letteratura) non si dimostrino così poco efficaci proprio perché manca “la radice assoluta” di tutta la questione.

¹¹ *Ibid.*, p. 256.

¹² *Ibid.*, pp. 264-268.

Chiamiamo qui “radice assoluta” proprio l'utilizzazione del simbolismo coniugale nella mistica. In tale “utilizzazione” è presa di mira soltanto “la persona”. Si tratta della sponsalità della propria anima (cioè della propria “persona”) rispetto a Cristo e rispetto all'intero mistero trinitario.

La più profonda e singolare identità di ogni battezzato (prima, durante e dopo il matrimonio) – e addirittura la più profonda e singolare identità di ogni creatura umana – consiste nel fatto che ciascuno “appartiene” da sempre, personalmente e amorosamente, a Cristo Sposo. Di conseguenza, ogni teologia del matrimonio e ogni spiritualità di coppia non hanno radici, se non è posto *prima* un duplice fondamento:

- che ciascun coniuge coltivi la propria originaria sponsalità;
- che il matrimonio sia l'aiuto e il sostegno che i due coniugi si scambiano, perché ognuno possa realizzare la propria sponsalità originaria.

Certamente anche la coppia ha in se stessa i suoi beni, le sue grazie, le sue esperienze e le sue ricchezze di comunione sponsale: ma tutto ciò è un effetto sovrabbondante che si riversa sulla coppia da una precisa sorgente.

La sorgente resta la sponsalità con Cristo dei due singolarmente presi, a un punto tale che – se uno dei due venisse meno al suo compito – potrebbero ancora riversarsi sulla coppia dei “beni sponsali” provenienti anche soltanto dalla fedeltà di uno solo alla sua vocazione originaria. Non è difficile trovarne qualche testimonianza nell'agiografia.

La trattazione di questi temi è impegnativa e si può tentare l'ipotesi che la tradizionale spiritualità coniugale avrebbe bisogno di essere interamente ripensata, a partire dalla mistica della persona. Non potendo qui fare un approfondimento sistematico dell'argomento, cercherò di offrire in maniera schematica almeno qualche punto di riferimento.

1. Ogni uomo è creato dalla Trinità e per la Trinità. Ogni uomo è creato da Cristo e per Cristo. Il cristiano è colui che accoglie questa *rivelazione costitutiva*, e vi si abbandona quotidianamente.

2. Di conseguenza, quel che Teresa ha descritto nelle Seste e Settime Dimore (cioè: la Trinità creduta e vissuta quasi a un passo dalla “visione” e l'U-

manità di Cristo amata e abbracciata fin quasi all'immedesimazione) sono il punto di arrivo del cammino spirituale di *ogni singolo cristiano*.

3. Ogni *singolo* cristiano deve perciò intraprendere, coraggiosamente e fiduciosamente, il cammino che conduce fino alla "stanza segreta della sua anima" dove dimora la Trinità Santissima e dove l'Umanità di Cristo diventa quasi sperimentalmente la vita e il sostegno della sua umanità. Il battesimo e l'Eucaristia garantiscono a ciascuno il diritto e la possibilità di compiere questo cammino, sotto la guida diretta dello Spirito Santo.

4. La comunione trinitaria è anche all'origine della comunione sponsale tra gli sposi: la coppia umana è stata immaginata e voluta da Dio a immagine della comunione trinitaria. Pertanto il riferimento della coppia (e dell'intera famiglia) alla Trinità non è né spiritualistico, né ideale, né sentimentale. È un riferimento reale ed efficace, senza cui l'unità della coppia resta oscura e indecifrabile.

5. Il cristiano, dunque, *da tutti i lati* – sia che si consideri come persona, sia che si consideri come coppia – vive già nell'ambito di una precedente e originaria "sponsalità" che lo lega a Cristo.¹³ Di conseguenza il matrimonio cristiano deve essere la strada che permette *a ciascuno dei due coniugi* di imparare e realizzare il proprio legame sponsale con Cristo. Da questo punto di vista, un coniuge deve offrire all'altro, nella sua propria carne, "un prolungamento dell'umanità di Cristo".

6. Nell'eventualità in cui uno dei due coniugi si sottraesse a questo compito di personificare Gesù e l'amore che Lui dona e chiede, l'altro deve recu-

¹³ Si noti bene: ciò che Teresa dice della «sposa» nelle Seste e nelle Settime Dimore del *Castello interiore* è ciò che tutti i cristiani (uomini o donne, fidanzati o fidanzate, sposi o spose) devono apprendere per attuarlo nel loro rapporto con Cristo. E c'è un certo livello di profondità spirituale in cui l'essere maschio o femmina non crea più alcuna difficoltà al fatto di considerare Cristo come proprio Sposo. Di san Francesco d'Assisi si dice che spesso «quando pregava nelle selve e nei luoghi solitari riempiva i boschi di gemiti, bagnava la terra di lacrime, si batteva con la mano il petto; e lì, quasi approfittando di un luogo più intimo e riservato, dialogava spesso ad alta voce con il suo Signore, rendeva conto al Giudice, supplicava il Padre, parlava all'Amico, *scherzava amabilmente con lo Sposo*» (TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda*, LXI, 95).

perare nella sua sofferta “nudità” e nella sua “immediatezza” il rapporto primario con Cristo, salvando in tal modo, e in ogni caso, almeno la sostanza indissolubile del suo matrimonio.

7. Tutti gli insegnamenti sostanziali offerti da santa Teresa d'Avila nel *Castello interiore* valgono interamente e totalmente anche per i coniugi, quando si tratta del rapporto personale che ciascuno deve intrattenere con Cristo-Sposo. Quando invece si tratta di indicazioni pedagogiche (ad esempio: inviti alla solitudine, al raccoglimento, alla penitenza, alla piena dedizione nel servizio di Dio), esse vanno riformulate a partire dallo stato di vita e dalle circostanze vocazionali proprie dei coniugi. Proprio il vertice descritto da santa Teresa nelle Settime Dimore – vertice di assoluta semplificazione – dimostra che l'unica cosa essenziale è la decisione di non discostarsi mai in nulla dalla volontà di Dio. Pertanto non possono mai essere contrarie alla Sua volontà quelle circostanze che dipendono dalla vocazione che Lui ha assegnato.

8. In particolare, è da sottolineare la continua insistenza di santa Teresa, secondo cui la verità di ogni esperienza mistica e di ogni progresso spirituale ha – come controprova – la crescita dell'amore del prossimo, vissuto «con ogni perfezione». Pertanto l'amore totale che i due coniugi devono al loro Dio e Signore non deve mai temere di confrontarsi e lasciarsi “provare” dall'amore esigente dovuto al “prossimo familiare o sociale” (cioè: nel lavoro), l'unico direttamente assegnato da Dio stesso. A tale scopo è importante che i coniugi abbiano chiara coscienza del fatto che “sacramento” non è soltanto l'atto che ha dato origine alla loro vita coniugale, ma l'intera esistenza familiare, nel suo insieme e nei suoi frammenti.

9. La legge che domina il “matrimonio spirituale” (scoprire, realizzare e gustare l'“inseparabilità” che ci lega a Cristo e alle Persone Divine) è la suprema legge per giudicare anche la qualità *morale* della vita affettiva di un cristiano. Dal primo sorgere dell'affettività, ai primi tentativi di esprimerla, alla prima seria scelta, alla decisione definitiva, bisogna imparare a (e insegnare a) tener d'occhio lo scopo ultimo. L'obiettivo finale della vita (fare

esperienza della “inseparabilità”, addirittura con Dio!) ci preavverte che è morale tutto ciò che conduce l’uomo a sapersi donare personalmente e irrevocabilmente; ed è, invece, immorale tutto ciò che – nel suo stesso prodursi – ha il carattere del gioco provvisorio, egoistico e irresponsabile.¹⁴

Vale dunque tra le creature che si amano – e immensamente di più tra la creatura e Dio – questo sincero riconoscimento che *“fa vegliare costantemente il cuore”*: nessun amante può essere felice, finché l’unione è imperfetta.

¹⁴ È incalcolabile quanto costi alla Chiesa e al mondo la crescente abitudine a considerare il matrimonio come provvisorio e dissolubile. Al di là delle rovine morali, si produce una rovina più radicale: l’incapacità a credere e ad amare (o anche solo “presagire”!) il mistero trinitario e il mistero della indissolubile sponsalità che lega Cristo a ogni cristiano e a ogni uomo.

Luigi e Zelia

Sposi e genitori incomparabili

Rodolfo Girardello ocd

La scena sa di romantico da metà Ottocento e insieme sembra poco autentica. Invece è vera. Nella primavera del 1877 Luigi e Zelia si incrociano sul Ponte S. Leonardo di Lisieux. Si conoscono appena. Lei di colpo sente nel cuore come una voce: «Quello io l'ho preparato per te». E di fatto soltanto tre mesi dopo sono all'altare di Dio a pronunciare il grande sì.

Luigi Martin conta ormai 35 anni e Zelia Guérin 28: un'età piuttosto alta a quei tempi per sposarsi. Lui non ha mai spasimato per un matrimonio; lei invece ha lavorato sodo proprio per prepararsi la dote e ha messo da parte 5.000 franchi, somma mediamente alta.

Alle spalle hanno entrambi una storia di nonni e padri fedeli alla patria e alle gloriose armi francesi. Ma Luigi, nonostante il suo fisico robusto e imponente e un procedere dignitoso quasi marziale, non ha alcuna tendenza alla vita militare; e Zelia, educata con una fermezza esagerata da una madre che è più militaresca del padre, ancor meno.

1. Lui tipo pensoso, lei ragazza concreta

Luigi da piccolo è un “ragazzo di caserma” in quanto è nato nel 1823 a Bordeaux negli accampamenti del padre e vi è stato cresciuto fino ai sette anni. Poi viene affidato ai Fratelli delle Scuole Cristiane di Alençon dove la famiglia si trasferisce con altri due figli che morranno presto. Riceve un'educazione solida, confermata da un padre dalla pietà profonda e da una madre molto devota della Madonna (come testimonierà la stessa nipotina Teresa) e sempre sollecita a raccomandare al figlio l'umiltà del cuore.

Luigi assimila bene i valori cristiani, magari con una venatura di gian-senismo non insolito nella Francia dell'epoca. È un giovane riservato, mite, riflessivo e anche abbastanza sognante, ma nient'affatto triste. È fortemente colpito dalla futilità delle cose – futilità che considera con uno sguardo più religioso che romantico-poetico. Scrive in quel tempo: «È triste vedere un bravo ragazzo come Mathey e molti altri perseguire il loro piccolo onesto cammino senza preoccuparsi di ciò che li aspetta», cioè la fine di tutto.

In definitiva è bisognoso di assoluto e per questo si alimenta di preghiera, di Bibbia, di letture impegnative come quelle di Chateaubriand e Lamartine. Ha un padre spirituale e si tiene in contatto con i sacerdoti della parrocchia, che rispetta senza soggezioni infantili. Disponendo di qualche possibilità economica, può concedersi tempi di riflessione e anche viaggi abbastanza frequenti, capace di guardarsi dentro e insieme di guardare il mondo.

Ha una passabile cultura da autodidatta curioso ed eclettico (si interessa molto del mondo animale, amando tenere qualche cane) e insieme si impegna nell'apprendimento del mestiere di orologiaio, che sembra attagliarsi molto al suo carattere. Contro l'impressione che ha la gente, via via che cresce non intende farsi né militare né prete, ma neppure si decide per farsi una famiglia, per quanto si capisce.

Per apprendere i segreti di orologiaio-gioielliere si porta a Rennes, a Strasburgo (dove impara il tedesco) e poi anche a Parigi, per quasi tre anni ospite di un amico di famiglia. Nella capitale gli occorre, come confermerà Zelia, «molto coraggio per uscire vittorioso da tutti i combattimenti», rischiando di cadere nella trappola della massoneria camuffata da circolo filantropico.

Nel 1845 durante un'escursione fa un tentativo di vita religiosa al Gran San Bernardo: i monaci gli mettono come condizione che impari il latino e il greco in vista del sacerdozio; ed egli per due anni, aiutato da un professore che deve pagare, si applica con tenacia ma a un certo punto, affaticato e bloccato, cade in depressione e abbandona grammatiche e dizionari, rinunciando al progetto.

Nel 1853 acquista al Ponte Nuovo di Alençon una casa con giardino dove vive con i genitori e tiene un negozietto di orologiaio che gli frutta bene. È laborioso e, con un buon amministratore, comincia a mettere da parte

liquidità e anche titoli che poi sa collocare in banca, recandosi a Parigi ogni tanto per sorvegliare i suoi affari.

È attento al guadagno, ma la domenica non tiene aperto, nonostante molti, anche il parroco, gli ricordino che con il mercato festivo farebbe migliori vendite: è rigoroso nel rispetto del riposo festivo come anche dei digiuni prescritti. Sa invece concedersi dei momenti di distensione soprattutto nel suo amato Pavillon (una torretta esagonale) che nel 1857 acquista in campagna, per andare a pescare nel torrente vicino e regalare le trote alle Clarisse.

Partecipa volentieri ai Circoli Cattolici che, secondo la signora Jeanne de Gaulle, nonna del futuro generale, «offrono conferenze di diritto, letteratura, medicina, ecc. e promuovono nei giovani lo sviluppo delle loro conoscenze cristiane e piacevoli: vi sono ammessi solo giovani cristiani che vogliono restare cristiani».

Sua madre spera sempre che si sposi (è una “perla”, addirittura un “santo” dice la gente), ma egli sa eludere i tentativi di incontri per fidanzamenti, insistendo sui ritmi di un’esistenza quasi monacale.

Ma quasi inaspettatamente entra nella sua vita Zelia. Quella ragazza brunetta dal viso armonioso e piacevole, nata alle porte di Alençon il 23 dicembre 1831, ha una sorella maggiore tra le visitandine di Le Mans e un fratello minore, preferito dalla mamma, che rischia di prendere una brutta piega a Parigi dove studia per diventare dottore, limitandosi poi a fare il farmacista, ma infine riuscendo a salvarsi.

Zelia, educata da una madre troppo severa che non le ha negato tenerezze e comprensione, potrebbe essersi incupita; invece è sostanzialmente serena e tranquilla. Scriverà un giorno al fratello Isidoro: «La mia infanzia, la mia giovinezza sono state tristi come una coltre funebre, perché se mia madre viziava te, con me invece era troppo dura: pur così buona, non sapeva prendermi».

Quando è tredicenne, nel 1844 si trasferisce con i suoi ad Alençon. Abita di fronte alla prefettura, nella casa di Rue S. Blaise dove nascerà la sua ultima figlia Teresa. Frequenta l’Istituto delle Suore dei Sacri Cuori, ricevendo una fine educazione che è piuttosto rara per una ragazza di provincia e che tornerà a vantaggio suo e delle sue figlie. Possiede una spiccata attitudine allo scrivere semplice e lucido, che le viene da una bella intelligenza e da sentimenti penetranti e scelti.

Non molto favorita nella salute, mostra peraltro un carattere fermo ma non duro, un temperamento ardente e un vivo desiderio di essere utile e anzi di consacrarsi – come intende fare tra le Visitandine di Le Mans sua sorella maggiore – nella vita religiosa. E infatti sui 18 anni si reca con sua madre dalle Suore di S. Vincenzo de' Paoli dell'ospedale e chiede di entrare da loro. La superiora, dopo un solo colloquio, considerando la sua poca salute e forse insospettita dalle reticenze della mamma, le suggerisce di rinunciare a quell'idea. Spiaciuta, rientra a casa, ma conserverà sempre una nostalgia per la vita religiosa.

Desidera lavorare e anche prepararsi la dote per un eventuale matrimonio, perciò segue un corso per apprendere l'arte del "punto d'Alençon": di derivazione veneziana, è un famoso merletto assai prezioso (un grammo vale un grammo d'oro), che richiede abilità, pazienza e sensibilità. E lei possiede tutte queste doti. Già nel 1853 è iscritta all'albo dei fabbricanti di questo prodotto e impianta nella sua casa un laboratorio che diventa un piccolo alveare: distribuisce tra varie "lavoranti" degli stoccaggi di trine che esse eseguono a domicilio; ogni giovedì lei verifica i risultati; con grande rapidità provvede a coordinare i singoli spezzoni e si interessa a piazzare il prodotto sul mercato, generalmente di Parigi.

La sua vita però è fatta anche di altro: iscritta alla Confraternita dello Scapolare, prega con buoni ritmi, si fa terziaria francescana e partecipa alle attività caritative della parrocchia. Intanto si guarda intorno per trovare la persona giusta della sua vita, fiduciosa nel Signore. E arriva appunto Luigi.

Dopo pochi incontri promossi dalla madre di Luigi che stima la famiglia Guérin, i due fidanzati dicono solennemente il loro "sì" a mezzanotte, ora insolita, in Notre-Dame di Alençon. Uniscono innanzitutto le loro vite e poi anche i loro risparmi abbastanza consistenti. Si installano a casa Martin al Ponte Nuovo, dove accanto all'orologeria di Luigi c'è il laboratorio di Zelia.

In quella cittadina di 14.000 abitanti, di cui scriverà anche H. de Balzac non trovandovi nessuna eleganza morale e sensibilità, iniziano la loro avventura con particolare spirito cristiano e umano.

2. Festa per la vita, pianto per i lutti

Durante i primi dieci mesi della loro unione, si prendono cura d'un piccolo orfano dei dintorni, mostrando di escludere ogni egoismo nella loro vita di coppia. Per loro conto tuttavia non pensano a dei figli, non già perché li escludano, ma per una ragione più alta, che può meravigliare positivamente.

Infatti, su proposta più probabilmente di Luigi, decidono di vivere da fratello e sorella o, meglio, come Maria e Giuseppe, secondo quanto hanno approfondito presso autori sicuri. Tra le carte di Luigi s'è trovato questo scritto:

Dottrina della Chiesa sul Sacramento del Matrimonio. Il vincolo che costituisce il sacramento è indipendente dalla sua consumazione. Abbiamo una prova lampante di questa verità nella Madonna e in S. Giuseppe, che hanno avuto come imitatori parecchi santi... Tali matrimoni avevano tutto quello che era essenziale alla loro validità e inoltre avevano sugli altri il pregio di rappresentare in maniera più perfetta l'unione casta e tutta spirituale di Gesù Cristo con la Chiesa.

Due sposi che prendano sul serio un simile proposito certamente non sono dei superficiali: mostrano qualcosa di non comune e di molto nobile.

Zelia all'inizio condivide le vedute di Luigi. Ma ella è mossa anche da altro: ella è ancora, alla sua età, poco informata sul mistero della vita e prova, per un pudore esasperato, una forte ripulsa del rapporto coniugale. Nessuno le ha spiegato niente. Santa Edith Stein, insegnando in un convitto femminile condotto da suore domenicane, le ammonirà che non si può nascondere a delle ragazze ciò che magari esse imparano malamente e alla macchia. E anche Zelia con le sue figlie sarà più attenta e insieme più serena su questo tema delicatissimo (con Teresa però non farà a tempo e la santina confesserà di avere avuto le spiegazioni, senza neanche cercarle tanto, osservando la natura, i fiori e gli uccelli).

Dopo dieci mesi di quella vita in comune, Zelia manifesta al confessore il desiderio vivissimo di avere dei figli, come ha sempre pensato dopo il tentativo di diventare suora. Con la mediazione di quell'uomo saggio, Luigi cambia le sue vedute e così entrambi si aprono al sacerdozio dell'amore co-

niugale e della vita nuova nei figli, augurandosi che magari questi diventino sacerdoti e missionari.

In questa vicenda nient'affatto risibile è certo che essi né hanno sbagliato a sposarsi tanto in fretta, né si fanno bloccare da un errato sospetto circa il corpo, ma accolgono nel concreto la volontà di Dio espressa dal bisogno naturalissimo e positivo di rendere feconda la loro unione, come il matrimonio cristiano prefigura. Essi che hanno saputo vivere la castità preconiugale (Zelia sentendosi importunata da un insegnante ha abbandonato anzitempo il corso per il merletto, Luigi ha superato le seduzioni di Parigi) sanno certamente vivere la castità coniugale.

Il 22 febbraio 1860 nasce Maria. Al suo battesimo Luigi rassicura il prete: «E non sarà l'ultimo». Infatti il 6 settembre 1861 arriva Paolina, che riceve, come tutti i figli e le figlie che seguiranno, anche il nome di Maria. È tanto sana e forte che Zelia si illude sulle creature che spera di avere in avvenire.

Ma già all'inizio ella deve ricorrere a una balia per nutrire Maria. La fragilità è più notevole in Leonia, la terza, che mostrerà anche carenze caratteriali e difficoltà nell'apprendimento. Tra il 1864 e il 1867 nascono Elena, Giuseppe Luigi e Giuseppe Gian Battista. Soprattutto sui maschietti gli attentissimi genitori fanno – troppo presto – dei bei castelli in aria, immaginandosi un giorno sacerdoti e missionari, mentre vivono solo pochi mesi, invece Elena muore a 5 anni.

Ogni volta che arriva la vita è una grande festa. Ma poi bussa sorella morte ed è un grande dramma al punto che Zelia, perdendo Elena, esce a dire e a scrivere: «La vita non m'interessa più» e per lei quella bellissima bambina continuerà a essere indimenticabile («Oggi Elena compirebbe 12 anni»). In casa Martin il senso di tutto è cristiano: «Se non abbiamo due sacerdoti, abbiamo due angeli».

Mentre il dolore umanissimo è tremendo, di fuori si nota poco perché anche in questo Zelia e Luigi sono misurati e si dedicano senza recriminazioni ai loro impegni di famiglia e di lavoro. Scrivendo però alla cognata, moglie di Isidoro che abita a Lisieux, la forte Zelia precisa: «Se è una grazia avere degli Angioletti in Cielo, è una pena angosciosa perderli: sono i grandi dolori della nostra vita». E anche: «Non mi sono mai pentita per le pene e le preoccupazioni sopportate per loro. Molti mi dicevano: "Sarebbe stato meglio non averli avuti". Io non potevo soffrire questo modo di parlare. Non

mi pareva giusto mettere a confronto le mie pene con la beatitudine eterna dei miei bambini». Evidentemente avere dei figli è per loro qualcosa che va oltre l'orizzonte naturale.

Viene qui molto a proposito il confronto di questa madre con la marchesa Adelaide Antici, madre di Giacomo Leopardi, in apparenza più credente di Zelia, ma in verità assai meno cristiana e umana, secondo il ritratto al cianuro che ne fa il figlio:

Io ho conosciuto intimamente una madre di famiglia che non era punto superstiziosa, ma saldissima ed esattissima nella credenza cristiana, e negli esercizi della religione. Questa non solamente non compiangeva quei genitori che perdevano i loro figli bambini, ma li invidiava intimamente e sinceramente, perché questi eran volati al paradiso senza pericoli, avean liberato i genitori dall'incomodo di mantenerli. Trovandosi più volte in pericolo di perdere i suoi figli nella stessa età, non pregava Dio che li facesse morire, perché la religione non lo permette, ma gioiva cordialmente; e vedendo piangere e affliggersi il marito, si rannicchiava in se stessa, e provava un vero e sensibile dispetto.¹

Al dolore per la morte dei suoi piccoli Zelia deve aggiungere – e Luigi le sta vicino – la scomparsa di suo padre il 3 settembre 1868 (mentre sua madre è deceduta già nel novembre 1859). Lo aveva accolto due anni prima in casa, seguendolo con grande dedizione e abituando le figliole a rispettarlo e amarlo. Adesso lo piange con grande afflizione: altro che allenata al dolore!

3. Ritmi serrati, tempi difficili

Per le due figlie maggiori, Maria e Paolina, il signor Luigi decide nel 1868 di mandarle in collegio alla Visitazione di Le Mans, affidandole all'affettuosa cura della loro zia suor Maria Dositea, perché ricevano un'educazione senza dubbio accurata. È una decisione assai sofferta per tutti, ma che si impone perché Zelia è troppo oberata dagli impegni sia domestici che di laboratorio e la sua

¹ *Zibaldone*, 25 novembre 1820.

salute comincia a vacillare. Vi resteranno vari anni, con ragionevoli pause e con abbastanza frequenti visite dei familiari. Quella decisione non ha nulla da spartire con il parcheggiare comodamente i figli, come è uso tante volte.

I ritmi della giornata dei coniugi Martin sono serrati. Al mattino verso le ore 5 essi lasciano a dormire le figlie, cui provvede semmai la fida domestica Maria Luisa, ed escono per la messa, accostando l'uscio con un leggero scrocco che fa dire ai vicini: «Sono i santi sposi Martin». L'Eucarestia è il fulcro della loro giornata, in cui la preghiera e i santi pensieri sono ancor frequenti; la carità poi è la leva concreta, espressa innanzitutto nei molti impegni verso la famiglia, verso i clienti e verso i vicini spesso bisognosi. Ormai anche per Luigi l'occupazione principale è quella del laboratorio per il merletto, dato che ha ceduto il suo negozio e aiuta stabilmente la moglie nel preparare i disegni e nel trattare le vendite. Fuori della porta campeggia una scritta: *Luigi Martin fabbricante di merletti*.

Come avviene in ogni famiglia sana, la regina della casa è questa mamma, vero centro stabile, cui volta a volta si aggiungono altri centri variabili secondo che l'attenzione di tutti si sposti su chi reca più gioia o più preoccupazione.

La prima preoccupazione dei Martin senza dubbio non è il lavoro, bensì la famiglia e la cura dell'educazione delle creature che il Signore ha loro date. In fondo è per questo che Luigi ha rinunciato al suo mestiere e ha adottato quello di Zelia. Ed è per amore alla famiglia e non per vuoto e meschino sentimento di guadagno che entrambi, Luigi e Zelia, sentono di doversi applicare quasi fino all'esaurimento al laboratorio, come geme soprattutto lei: «Quel maledetto punto di Alençon mi costa la vita: finirà con l'uccidermi»; e altrove: «Faccio merletti, senza sapere se venderò».

Alle figlie dedicano le loro migliori energie nelle forme più varie: Luigi con il suo modo saggio e intelligente di fare, con il prestarsi anche al gioco con i più piccoli (a Teresa riserverà in giardino ancor più tempo che agli altri) e soprattutto con la visione sempre soprannaturale della vita; Zelia con le sue affettuosità e le fatiche quotidiane, in cui per grazia di Dio, disponendo di qualche soldo, può farsi aiutare dalla domestica di turno (trattata sempre con rispetto e insieme con familiarità). La preghiera è uno dei gesti che vede unita tutta la famiglia nella giornata, soprattutto al mattino, ai pasti e alla sera; così pure qualche lettura cristiana.

Il 28 aprile 1869 arriva Celina, "il folletto buono", che vivrà 90 anni. Zelia anche per lei è costretta a ricorrere alla balia, la robusta Rosina di Semallé, donna umile e generosa che s'affeziona profondamente ai Martin. «Mi angustia soltanto», scrive a tarda notte Zelia con il suo stile fluido alla cognata, «di dover ancora affidare a una nutrice la mia creaturina: è tanto difficile trovare delle persone per bene! Mi piacerebbe anche tenermi la balia in casa, ma non è possibile, ho già troppa gente! Insomma, il Signore mi aiuterà: lui sa che non è la pigrizia che mi impedisce di allattare i miei bambini: io non ho paura dei fastidi».

Nel 1870 si trasferiscono in Rue S. Blaise, già casa dei Guérin. E torna la vita, cioè un'altra nascita; ma a ruota per la quarta volta irrompe la morte: infatti Melania Teresa, venuta alla luce il 16 agosto 1870, vive solo cinquanta giorni. «Era una bimba graziosa! Aveva due occhi bellissimi, come se ne vedono pochi nei neonati. Io ne sono affranta, l'amavo tanto. A ogni nuovo lutto mi sembra di amare più degli altri il figlio che perdo». E lo stesso prova Luigi, più silenzioso ma non meno sensibile e indotto al pianto diretto.

In simile clima Maria ha la semplicità di dire alla mamma che sarebbe molto bello se arrivasse un altro bébé. E Zelia non nasconde il desiderio coraggioso di diventare ancora mamma.

Veramente i tempi non sono i più propizi per avere nuovi figli, visto che la Francia sta attraversando un periodo di tragica incertezza, che diventa vera sciagura con la guerra franco-prussiana (luglio 1870-maggio 1871) e l'umiliante sconfitta di Sedan. Il conflitto interessa da vicino la Normandia, in particolare Le Mans dove studiano Maria e Paolina, e anche Alençon.

Aleggia perfino il pericolo che Luigi venga chiamato alle armi. Informa Zelia: «È molto probabile che facciano partire gli uomini dai quaranta ai cinquant'anni; quasi me l'aspetto. Mio marito quasi non se ne impressiona affatto e non inoltrerebbe nessuna domanda d'esonazione; dice anzi che, se fosse stato libero, si sarebbe subito arruolato tra i franchi tiratori».

Il 30 dicembre 1870 la solita Zelia annota: «Non si vede che tristezza e desolazione; mi si stringe il cuore a ripensarci. Siamo infelici come non mai». E quindici giorni dopo: «Tutti i nostri soldati della milizia mobile sono usciti a battersi contro i prussiani, a una lega dalla città... Era uno

spettacolo pietoso veder tornare i nostri poveri soldati, alcuni senza piedi, altri senza mani, altri ancora con il viso tutto insanguinato... I Prussiani hanno un apparato di guerra formidabile».

Alençon viene occupata e sottoposta a una dura rappresaglia, che tocca anche i Martin: «Lunedì verso le tre tutte le porte furono segnate per un certo numero di soldati da alloggiare... Un sergente ci ha imposto di accogliere nove soldati: non dobbiamo lamentarcene perché ad altri ne hanno imposto anche quindici o venti. Io non mi sento a disagio con loro: quando mi chiedono troppo, rispondo che non è possibile accontentarli... Se si dovesse raccontare ogni cosa, ci sarebbe da farne un libro».

A uno di quei soldati, meno duro e più triste per la lontananza da casa, Zelia passa di nascosto un pezzo di dolce. Luigi invece tiene vigili occhi e braccia per impedire requisizioni abusive e quando un prussiano tenta di rubargli degli oggetti della gioielleria, lo butta fuori e lo denuncia alle autorità militari occupanti, ma dato che quelle fucilano senza discutere per casi simili, ritira la denuncia.

Come tutta la popolazione, anche i Martin soffrono enormemente: «Mio marito, scrive Zelia il 17 gennaio 1871, è triste e non riesce né a mangiare né a dormire: ho paura che mi si ammali». Tale è il sentimento patriottico di Luigi e la partecipazione alla grande sventura.

Invece, come succede in simili circostanze, c'è chi «balla sulle tombe», stando a un'espressione di Zelia: c'è gente che, appena passato il peggio, si permette feste e mascherate che urtano vivamente i Martin. E per di più da Parigi monta in tutto il paese un'ondata di anticlericalismo e, come reazione, si contrappone un fronte di conservatorismo cattolico, che promuove pellegrinaggi polemici a Chartres, ai quali partecipa anche Luigi, per cui si parlerà di "due France".

Dopo la morte di Melania Teresa, che è passata come una stella filante per la casa, un'amica di Zelia dirà a quest'ultima: «Il Signore ha visto senza dubbio che non avreste potuto cavarvela a crescere tanti bambini e allora ve ne ha portati quattro in Paradiso». Zelia reagisce: «Io non intendo le cose a questo modo», mostrando che vive su un'altra lunghezza d'onda: «Dio è padrone dell'universo e non doveva certo chiedermi dei permessi. Però finora ho sopportato benissimo tutte le fatiche della maternità, confidando nella sua Provvidenza».

4. «Dovrò perdere anche questa?»

È senza dubbio per questa serena e forte fiducia che nel 1872 Zelia resta incinta per la nona volta: lei ormai di 41 anni, Luigi di quasi 50. Sono felicissimi e trepidanti. E il 2 gennaio 1873 nasce la piccola-grande Teresa Martin, cui danno anche i nomi di Maria e Francesca. Anche fisicamente è il frutto più bello del loro amore e promette di essere robusta “come un maschietto”.

Invece viene aggredita quasi subito da febbri violente. «Dovrò perdere anche questa?», si chiede Zelia, che purtroppo non ha abbastanza latte mentre il medico ripete che ci vuole l'allattamento naturale. Ella si affligge: «Penso spesso alle madri che hanno la consolazione di allattare i loro bambini; io invece devo vedermeli morire tutti uno dopo l'altro».

La soluzione è di affidarla alla solita balia Rosina e gliela porta di sera tardi lei stessa a due leghe di distanza. «Mio marito era assente e non volevo confidare a nessuno l'esito del mio tentativo. Su un sentiero deserto ho incontrato due uomini che mi ispiravano una certa paura, ma dicevo a me stessa: anche se mi uccidessero non me ne importerebbe nulla. Avevo la morte nell'anima».

La piccola Teresa esce di casa a un mese e mezzo e vi rientra stabilmente soltanto a 15 mesi. È la delizia di tutti. «È fine come l'ambra, molto fine e molto schietta». Tenera, intelligentissima, si rivela presto anche un tipetto che, garantisce Zelia, «quando dice no non c'è niente che le faccia cambiare idea».

Come è noto dalla *Storia di un'anima* di Teresa stessa, tanto papà quanto mamma le dedicano la massima attenzione anche perché è la figlia che viene a coronare la loro storia d'amore. Luigi la chiama presto la sua “reginetta” e più avanti la “orfanelle della Beresina” con allusione alla campagna napoleonica di Russia, ma presto anche con allusione alla morte di Zelia.

Teresa e Zelia godranno una dell'altra solo per quattro anni e mezzo. Zelia infatti è già minata da un cancro al seno, provando da tempo delle fitte dolorose che però minimizza per non allarmare, come spesso fanno le madri della sua tempra.

Nel dicembre 1876 il male si manifesta in tutta la sua pericolosità. Zelia, dopo la visita da uno specialista di Lisieux, il dottor Notta, sente di «dover dire tutto in casa». E succede «una scena desolante: tutti piangono». Lei

come reagisce? «Il Signore mi fa la grazia di non spaventarmi». Invece «mio marito è inconsolabile: ha lasciato il passatempo della pesca, ha portato le canne in solaio e non va più al circolo Vital, è come annientato». Sono due tipi diversi, con ruoli diversi: molto umani e insieme cristiani.

Il pensiero di entrambi è principalmente per le cinque figlie, soprattutto per la piccola e graziosa Teresa e per la difficile e introversa Leonia, sulla quale la domestica Luisa sta esercitando un influsso negativo al punto da metterla contro la stessa madre. Quando Zelia, che non ha mai usato metodi duri e ancor meno repressivi, se n'accorge, decide con la sua serena fermezza: «Morta io, quella donna deve andarsene subito»; e Luigi le dà pienamente ragione.

«Sono davvero necessaria alla mia bambina», pensa Zelia a proposito di Leonia e per questo, nell'altalena dei sentimenti e degli stati d'animo, coltiva qualche speranza di guarigione. «Mi sembra quasi impossibile che io debba andarmene», confida alla cognata. Ma a Paolina scrive: «Noi dobbiamo metterci nella disposizione di accettare generosamente la volontà del Signore, qualunque essa sia, perché sarà sempre quanto di meglio egli può disporre di noi».

È in questo tempo che Paolina manifesta il proposito, che peraltro Zelia ha già intuito, di farsi suora. La mamma se ne rallegra vivamente, anche se in quel momento potrebbe pensare che quella brava figliola sarebbe molto utile in casa. In lei è cresciuto a dismisura il coraggio in forza della fede. Alla cognata scrive: «Se il Signore permette che io muoia di questo male, mi sforzerò di rassegnarmi meglio che saprò e di prenderlo con molta pazienza».

La primavera e l'estate 1877 segnano il punto più alto della sofferenza dei coniugi Martin, delle figlie e dei parenti più stretti. È il momento della preghiera. Luigi e Zelia sono assai devoti della Madonna e hanno seguito la storia delle apparizioni di Lourdes, anzi Zelia ha tenuto contatti con Mons. Peyramale, parroco di Bernadette. Nasce l'idea di un pellegrinaggio fin laggiù, a circa mille chilometri di distanza.

Zelia accetta e parte con Maria, Paolina e Leonia. Il periodo però, giugno 1877, è infelice per il caldo torrido e il viaggio è massacrante. La malata sopporta ogni disagio e il crescere del dolore con grande serenità. A Lourdes prega intensamente e si immerge più volte e a lungo nella pi-

scina, augurandosi che la Madonna guarisca lei, ma anche la sua Leonia e pure gli altri pellegrini malati per i quali riserva la sua attenzione e compassione.

Torna a casa peggio di prima, ma con una riserva di fede ancor più grande: «Non c'è dubbio, la Madonna non mi vuole guarire. Se non mi guarisce è segno che il mio tempo è compiuto». Suo fratello Isidoro si permette di dirle brutalmente: «Ti resta solo un mese di vita».

È ridotta a letto in modo continuo. «Il povero Luigi ogni tanto mi prende in braccio come una bambina», informa lei in una lettera. Luigi infatti non la lascia un momento e non trova esagerato che ella, appoggiandosi a lui, voglia recarsi ancora in chiesa per confessarsi e comunicarsi nel primo venerdì del mese.

Zelia spira serenamente e santamente la mattina del 28 agosto 1877.

5. I Buissonnets a Lisieux

Le reazioni di Luigi e delle figlie, inclusa la piccola Teresa che a quattro anni e mezzo vede tutto e capisce molto, sono di una compostezza straordinaria. Dopo 20 anni esatti di matrimonio Luigi deve ripartire da capo e si accinge a questa seconda fase (che abbraccerà 17 anni) con estremo senso di responsabilità. Finora è stata soprattutto Zelia a occupare la scena; adesso tocca a lui, anche se è sempre stato molto presente con la sua carica umana e con la sua fede.

Già per Zelia, che però s'è trattenuta dal dirlo per non forzare la volontà del marito, era bene che si trasferissero tutti a Lisieux vicino alla famiglia di Isidoro. Gli amici e il confessore stesso sconsigliano Luigi, che molto equibratamente si appella alle figlie maggiori, le quali accettano. Teresa scriverà che non ha provato dispiacere a lasciare Alençon.

Isidoro affitta una casa che pare costruita su misura, battezzata subito "I Buissonnets", dove le ragazze si sistemano nel mese di novembre e il papà, che tutte chiamano ormai il Re, un poco dopo, dovendo ultimare le faccende del laboratorio.

Lisieux è una cittadina già aggredita dall'industria, ma i Martin, in particolare Teresa, la adottano come loro seconda patria. Arrivano sconosciuti e

vi vivranno abbastanza appartati, a volte confusi con un'altra famiglia Martin di dubbia fama.

A ciascuna figlia papà assegna una precisa mansione da svolgere sotto la direzione di Maria, la "perla", e con la collaborazione della domestica Vittoria. Ma il vero centro è lui, mente e cuore di quella famiglia esemplare, dove la vita si svolge con ritmi sereni e pieni di laboriosità. Durante il giorno chi deve frequentare la scuola all'Abbazia delle Benedettine, come Leonia e Celina, ci va fedelmente, chi deve ricevere dalle sorelle maggiori le prime nozioni di lingua o matematica, come Teresa, le riceve con regolarità e puntualità, passando poi anche lei all'Abbazia per cinque anni scolastici.

Durante la giornata Luigi lavora nel giardino oppure si ritira, se può, nella zona chiamata Belvedere, dedicandosi alla contabilità e all'amministrazione dei risparmi e dei suoi beni, che restano consistenti e per i quali si porta anche a Parigi, giocando anche in borsa, ma con la preoccupazione di evitare l'agiotaggio e le speculazioni illecite. Come sempre, dedica molto tempo alle letture più varie, desideroso di approfondire i temi religiosi, ma anche temi filosofici e letterari e avviando le figlie a fare altrettanto.

La sera dirige la preghiera e poi si intrattiene con le figlie, raccontando, leggendo, cantando e anche giocando con loro. Sono previsti momenti di passeggio, alcune sortite in campagna specialmente in autunno, qualche viaggio ad Alençon sulla tomba di Zelia oppure a Trouville sul mare. Teresa nei pomeriggi con papà arriva anche al monastero delle Carmelitane, dove nel 1883 entra la sua prima "mammina" Paolina e nel 1887 la seconda "mammina" Maria.

Luigi è di una dolcezza straordinaria, ma non per questo è meno fermo anche con la sua reginetta. Lo dimostra l'episodio della mezzanotte di Natale del 1866, quella della "conversione" di Teresa, che viene bruscamente avvisata che a 14 anni non può pretendere di essere trattata come una bambina, come tenderebbero a fare le sue sorelle; e appunto da quel momento ella esce decisamente dall'infanzia e ritrova la serenità e giovialità che aveva perdute con la morte della mamma.

Iscritto alla Conferenza di S. Vincenzo, Luigi è assai attento ai poveri e insieme allena alla carità verso di loro tutte le figlie come già nel passato ha

secondato le iniziative di Zelia e ha accolto in casa molti indigenti. È particolarmente sensibile tanto alla causa delle missioni, cui destina consistenti somme fisse, quanto al problema degli increduli: perché è la gloria di Dio la sua grande passione.

Guardandolo in silenzio, non solo Teresa capisce come pregano i santi, ma tutte le sue figlie e anche gli estranei che lo vedono assiduo alle celebrazioni in parrocchia. Verso i sacerdoti mostra un sincero rispetto, sapendo coprire i loro difetti, come nel caso dell'intransigente cappellano delle carmelitane Delatroëtte.

Nel momento stesso che Paolina e Maria sono importanti per l'andamento della casa non esita a concedere loro il permesso perché entrino in monastero. Concede a Leonia, prendendosene tutta la responsabilità, di tentare presso la Visitazione e accetta il duplice fallimento temporaneo della difficile figlia.

Quando poi è la sua reginetta Teresa a chiedergli di potersi donare al Signore a quindici anni, egli si comporta in modo commovente già quel pomeriggio di Pentecoste del 1877 e poi nei mesi successivi allorché, per sostenere il desiderio della figlia, l'accompagna dal cappellano, poi dal Vescovo e infine a Roma dal Papa. La generosità di quest'uomo congiunta a quella della sua santa figlia finiscono perfino sui giornali francesi.

Segue tutte le figlie con un amore soprannaturale pari alla capacità di offrirle al Signore, soffrendo e insieme godendo. Nel 1888 anche Celina gli fa comprendere di voler seguire le sorelle al Carmelo ed egli esclama: «Vieni, andiamo insieme davanti al SS.mo Sacramento a ringraziare il Signore per i doni che accorda alla nostra famiglia e per l'onore che mi fa scegliendo le sue spose in casa mia».

Non è che intanto rinunci alle semplici gioie della vita: va ancora a pesca, frequenta gli amici, soprattutto fa ancora dei lunghi viaggi, portandosi in Europa Centrale e arrivando fino al Bosforo. A Teresa offre, dopo la grande avventura del viaggio in Italia, un pellegrinaggio in Terra Santa dove egli ha sempre desiderato di andare, ma ella, tutta protesa verso il monastero, rifiuta. Qualcuno ha sospettato che in quell'offerta si nascondesse il tentativo d'un padre di distogliere Teresa dal suo proposito: niente di più assurdo.

6. «Il Signore sceglie le sue pose in casa mia»

Teresa entra al Carmelo il 9 aprile 1888, come racconta lei stessa in modo sobrio e insieme commosso: «Il babbo non diceva quasi nulla, ma il suo sguardo si posava su di me con tenerezza infinita... Mi misi in ginocchio davanti al mio impareggiabile Padre, chiedendogli la benedizione; per darmela si inginocchiò anch'esso e mi benedisse piangendo».

Il giorno dopo Luigi scrive a un amico: «La mia Reginetta è entrata ieri al Carmelo. Solo Dio può esigere un simile sacrificio: Egli mi aiuta così potentemente che, in mezzo alle lacrime, il mio cuore sovrabbonda di gioia». Lo ammirano in molti e uno lo paragona ad Abramo che sacrifica Isacco. Lui risponde vivacemente: «Sì, ma confesso che avrei alzato il coltello molto lentamente, sperando nell'angelo e nell'ariete».

Nel novembre 1888 la primogenita Maria lo assicura: «Non credo che ci siano molti padri amati e venerati come te» e questo potrebbe ascriversi anche a merito delle figlie: ma Teresa nello stesso periodo gli scrive: «Allorché il mio ricordo vola a te, caro babbo, penso istintivamente al Signore, perché mi sembra impossibile vedere qualcuno più santo di te sulla terra. Sì, tu sei certamente santo». Esagerazioni di figlie che potrebbero intaccare l'umiltà che sua madre gli raccomandava quand'era giovane?

Con tutte queste sue figlie, cui riserva definizioni piene di ammirazione (Maria "il diamante", Paolina "la perla preziosa", Leonia "la buona", Celina "la coraggiosa", Teresa "la reginetta di Francia e di Navarra"), mostra un rispetto e una rara capacità di capirle, di incoraggiarle e valorizzarle senza suscitare gelosie e senza vuota adulazione. Ed esse lo ricambiano nel modo più sentito, con la motivazione più convincente: «Non hai impedito il loro volo verso Dio», per usare le parole di Maria.

Or ecco che proprio Maria nel 1888 ha dei presentimenti oscuri su questo padre incomparabile che molti chiamano "patriarca" e che certamente nel profondo intuisce che il Signore gli va preparando qualcosa di forte; gli scrive: «Caro papà, quando penso al tesoro messo in serbo per te, ho quasi paura». Già la sua Reginetta a sette anni ha avuto come una profezia quando, un pomeriggio che papà era a Parigi, l'ha visto invece passare verso la lavanderia, tutto stanco e curvo come colpito da un male misterioso.

7. Cinque anni di martirio

Dopo l'esaurimento e la depressione al tempo dello studio faticoso del latino e greco, egli non ha mai sofferto seri malanni e ha potuto ignorare medici e medicine. Ma a 64 anni ha un crollo quasi verticale. Qualche avvistaglia l'ha avuta attorno all'entrata in monastero della sua Reginetta. Poco dopo arriva tremenda un'arteriosclerosi galoppante con un'umiliante perdita di controllo e di dignità, proprio a lui così fine e addirittura aristocratico in tutto. In un momento di lucidità dirà: «Io non ho mai avuto umiliazioni nella vita e me ne occorreva una». Umiliazione che tocca vivamente anche le figlie e le purifica.

Complessivamente sono cinque anni in cui il caro Luigi entra in un tunnel di oscuramento della ragione da rassomigliare al tunnel della prova della fede che toccherà alla sua Teresa. Nei non rari squarci di tregua egli confida a Celina: «Mi aggrappo ancora alla vita, non per me, ma per le mie figliole» tant'è vero che si propone di comprare la proprietà dei Buissonnets (finora avuta in affitto).

Ma la brutale congestione cerebrale non gli dà scampo. Il 12 febbraio 1889 lo accompagnano per una rapida visita al Carmelo dove lascia il solito cestino di pesce, ma non gli permettono di vedere nessuna delle tre figlie per evitargli ogni emozione; e poi lo trasferiscono a Caen, nella casa di cura "*Bon Sauveur*" e ci starà per tre anni, «tre anni di martirio», preciserà Teresa.

Si tratta di un centro che accoglie millesettecento malati, provvisto di begli ambienti e dotato di mezzi e metodi d'avanguardia. Delle religiose garantiscono un clima di sentita religiosità.

Luigi, rifiutando a mente lucida un appartamento privato, che pure potrebbe permettersi, sceglie di stare con gli altri malati. In mezzo a loro si mostra quello che è sempre stato: meno che nelle crisi incontrollabili, è sereno, affabile, generoso nel distribuire le cose buone che gli vengono portate, ancora desideroso di osservare le astinenze e i digiuni prescritti, assiduo nel farsi portare nella devota cappella.

Verso il settembre 1890, quando non può assistere alla velazione di Teresa, perde completamente l'uso delle gambe ed è ridotto in carrozzella.

Si rende sempre più conto che deve spogliarsi di tutto. Ma non vuole chiedere a San Giuseppe la guarigione: «No, non bisogna chiedere questo:

bisogna solo domandare la volontà di Dio». Quanto al distacco dai suoi beni, ha una prima violenta reazione quando un legale di Isidoro, non avendo ben capito, gli propone di firmare la rinuncia all'amministrazione del suo patrimonio che egli vuole difendere per le figlie; chiarito poi il malinteso, recupera la pace chiedendo perdono dello sfogo.

È un recluso e se ne rende conto, ridotto a obbedire a tutti: «Sono sempre stato abituato a comandare ed ora eccomi a dover obbedire: è dura». Tipo piuttosto riservato, deve trattare con tante persone estranee e magari incredule. Una suora gli dice che così può fare del bene a tanti miscredenti e lui: «È vero, ma avrei preferito essere apostolo altrove piuttosto che qui. Ma, se è volontà di Dio, l'accetto per umiliare il mio orgoglio».

A consolarlo ci sono Leonia e Celina, che tuttavia, pur alloggiando vicino per qualche mese, possono visitarlo solo una volta la settimana, per cui a un certo punto tornano a Lisieux e poi passano ospiti nella tenuta La Musse dello zio Isidoro; e Luigi generoso esclama: «Tanto meglio. Non voglio che tornino per me. Qui sto bene, proprio bene!».

Arrivano inoltre le lettere tenerissime delle tre carmelitane, Teresa in testa, che nella sua estrema sensibilità soffre moltissimo, vedendo che «il nostro carissimo padre ha da bere il più amaro, il più umiliante di tutti i calici». Ella sa bene che c'è un disegno divino da parte di Gesù che «ci ha percosso con un gran colpo, ma un colpo d'amore». Sa pure che le è permesso soffrire e insieme conservare la pace perché «chi dice "pace" non dice gioia, o almeno "gioia sentita": per soffrire in pace basta volere ciò che Gesù vuole».

E a Celina ella precisa con il grande equilibrio che ha attinto da un autore: «Noi vorremmo soffrire generosamente, eroicamente... Celina, che illusione! Vorremmo non cadere mai. Che importa, Gesù, se cado ad ogni istante? Io vedo così la mia debolezza e per me è un gran guadagno». Comunque circa il suo Re scrive: «Non riesco ad abituarci a vedere il nostro caro papà così ammalato. Me lo immagino sempre qual era tra noi quando ci parlava da vero patriarca».

Luigi perde progressivamente le forze, smagrisce moltissimo, ha sempre più frequenti crisi di pianto e di angoscia, pur restandogli ancora momenti di lucidità nei quali riaffiora la sua vera personalità e i richiami alla fede lo risollemano.

Ormai immobilizzato e senza più il pericolo, come è avvenuto all'inizio, che nelle crisi tenti di scappare, nell'estate 1893 viene portato alla tenuta di La Musse. La nipote Maria lo incanta con la sua bella voce, il semplice ascolto di un usignolo lo commuove, la preghiera poi è la sua grande risorsa.

Riceve l'Estrema Unzione una prima volta nel maggio e una seconda volta nel luglio 1894. E, assistito dai suoi, si spegne serenamente la domenica 29 luglio 1894. I suoi funerali vengono celebrati a Lisieux il 2 agosto seguente, con grandissima partecipazione e subito, come già per Zelia, si leva il coro commosso di lodi di chi ammira questo incomparabile sposo e padre cristiano.

Si può senz'altro dire che Luigi e Zelia sono stati quelli che hanno vissuta in anticipo la spiritualità di santa Teresa e in un certo modo l'hanno trasfusa nella figlia: la visione soprannaturale della vita, la bellezza della fede, il fervore della carità verso Dio e verso il prossimo, la gioia dei sacramenti, l'entusiasmo per la Chiesa, la volontà di servire con fedeltà il Signore nella concretezza dell'esistenza, l'accettazione della sofferenza, la prudenza nel trattare persone e cose, specialmente nell'educare le cinque figlie, la ricerca continua della gloria e quindi della volontà di Dio, insomma il desiderio vivo e continuo della santità.

Potrà sembrare dettato da un affetto filiale che esagera e trasfigura, ma il giudizio della Piccola Santa resta sicuramente decisivo e ha condotto la Chiesa a elevare agli onori degli altari Luigi e Zelia: «Il Signore mi ha dato un Padre e una Madre più degni del cielo che della terra».

Breve bibliografia

A. BASSANETTI, *Quattro figli in cielo. L'incomparabile esempio di Zelia Guérin Martin*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 120.

CENTRO INTERPROVINCIALE OCD, *Famiglia Martin, una scuola di santità*, Edizioni OCD, pp. 64.

CENTRO NAZIONALE CARMELITANO VOCAZIONI, *Luigi e Zelia. Genitori che generano santi*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 64.

MARIA CELINA MARTIN, *Incomparabili genitori. Ricordo filiale della sorella di santa Teresa di Gesù Bambino*, Edizioni OCD, Roma 2009, pp. 205.

S.G. PIAT, *Storia di una famiglia. Una scuola di santità*, Edizioni OCD, Roma 2009, pp. 424.

G. RICCIARDI, *Una sola carne, un solo spirito. I beati coniugi Martin*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 208.

TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, Edizioni LEV-OCD, Roma 2010, pp. 1618.

Z. GUÉRIN MARTIN, *Lettere familiari*, Edizioni OCD, Roma 2011, pp. 592.

Antropologia pedagogica del matrimonio e della famiglia

Antonio Bellingreri

Capita spesso al pedagogo, conducendo incontri di formazione per genitori, di sentirsi porre la domanda sul perché i giovani di oggi non vogliono più sposarsi e tanto meno generare figli. A ben vedere, secondo le statistiche annuali relative al nostro Paese, non risponde a verità che si rifugga completamente dal matrimonio. In realtà, ci si sposa e si vive l'esperienza della genitura, anche se è un dato ricorrente tanto l'aumento costante dell'età dei nubendi quanto la tendenza ad avere solo un figlio.

È possibile però percepire lo stesso nella domanda evocata qualcosa di vero: quasi un'insinuazione, un po' ingenua e insieme provocatoria, resa toccante da una buona dose di sofferenza che essa contribuisce a esternare. L'intenzione di chi la formula è probabilmente diversa, nel senso che forse il problema che angustia alcuni (molti?) genitori andrebbe reinterpretato in altro modo: probabilmente essi si stanno interrogando sul perché i giovani non scelgano il matrimonio e la famiglia come *ideale di vita*, un progetto e una scelta *prioritaria* per l'esistenza.

Prima di porre in forma il più possibile oggettiva il quesito non va dimenticato, in avvio di discorso, che una tale domanda può essere comunque quella che si pongono i genitori (in generale, forse, gli educatori). I giovani, dal canto loro, soffrono altri problemi e, con ben altro tipo di candore, s'interrogano piuttosto sul perché si debba scegliere come ideale e progetto di vita proprio il matrimonio e la genitura. *Perché* sposarsi, *anziché non* sposarsi? E *perché* generare figli? Per *trasmettere* loro che cosa? Non basta applicarsi semplicemente ad amare? Non deve essere questa la scelta, minimale e insieme massimale, per l'esistenza: senza bisogno di "istituzionalizzarla" e senza dover pensare che necessariamente il sentimento e la scelta abbiano

solo certe forme canoniche, consacrate dal tempo e dalle tradizioni (in prevalenza “religiose”), *per realizzarsi?*

Il pregio più evidente di queste ultime formulazioni è la maggiore schiettezza. C'è però molto di più; sembra emergano con esse altre istanze, meno immediate ma più radicali, nel senso letterale del termine: pare chiedano a tutti, genitori e giovani, educatori e pedagogisti, di dover andare *alla radice* delle cose. Ora, la radice è qui *la ragione*, antropologica e insieme pedagogica, che possa disporre, col matrimonio e la famiglia, a un impegno per tutta l'esistenza.

Le sfide e le provocazioni delle domande dei giovani vanno accolte e pensate nella loro radicalità. Forse oggi non può essere diversamente: sembra infatti che le vedute di quelle correnti di pensiero che, a partire dalla fine degli anni Sessanta, hanno espresso giudizi negativi in merito alla sopravvivenza stessa di istituzioni “desuete” come il matrimonio e la famiglia, stiano ormai diventando presupposizioni correnti, condivise in modo quasi spontaneo dalla maggior parte dei giovani, almeno nelle società attuali di tipo occidentale, come quella italiana contemporanea. Certo, sarebbe utile leggere con attenzione, in proposito, le indagini psico-sociali, per giudicare le esatte proporzioni del fenomeno. Comunque il pedagogista, che riflette sul rilievo formativo per la persona del matrimonio e della famiglia, percepisce che questi termini ormai per molti sono diventati per se stessi problematici: matrimonio e famiglia sono intesi da un numero crescente di giovani in Occidente piuttosto come *mète problematiche* che “natural approdo”.

D'altronde pare la stessa sorte tocchi molte altre parole che formano il vocabolario essenziale d'ogni persona: esse sembrano diventare per lo più equivoche. Più in generale, non pare resistano a lungo, per la generazione dei figli, quelle che i padri hanno a lungo considerato “evidenze elementari”. Nella vita personale le situazioni più semplici si presentano piuttosto ambivalenti, possibilità di segno contrario; mentre si osserva che, nella più ampia vita sociale, vanno acquistando carattere strutturale (nel senso in cui questo termine si oppone a sovrastrutturale) innanzitutto questioni squisitamente etiche.

La pedagogia della famiglia, in questo passaggio epocale, ha il compito di accogliere le sfide educative relative alla vita matrimoniale e familiare, in tutta la loro *portata radicale*. Utilmente, pertanto, il discorso va riportato

anche sul piano “fondamentale” e svolto innanzitutto (non esclusivamente, certo) come *antropologia pedagogica* del matrimonio e della famiglia.

1. I giovani e la promozione in senso estetico dell'esistenza

Il quinto Rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia «all'inizio del nuovo secolo» evidenzia un dato sintetico sintomatico: i giovani che tendono a non scegliere il matrimonio e la famiglia come ideale di vita e impegno duraturo per l'esistenza, amano però l'amore, così come in generale privilegiano i rapporti di «socialità ristretta».¹

Ma chi sono veramente questi giovani del Rapporto? Sono innanzitutto i “post-adolescenti”, quanti cioè, pur avendo varcato la soglia dei vent'anni, non hanno ancora risolto i problemi che si sono posti per loro con l'inizio dell'adolescenza; ma sono anche quanti attraversano, per l'età e per i problemi che vivono, la prima o la piena o anche la tarda giovinezza. Essi in generale «non hanno fretta di crescere» e vivono il loro tempo esistenziale come una lunga moratoria, sperimentando stili nuovi di approssimazione alla vita adulta. Tendono per lo più a mettere al primo posto, tra i valori che privilegiano, l'“autorealizzazione”; e si capisce, dal contesto di tutte le interviste presentate nel Rapporto, che si fa riferimento piuttosto a una riuscita di tipo professionale, con l'attenzione rivolta ai fattori che incrementano le gratificazioni personali e un certo successo economico. Fanno riferimento alla famiglia, ma è in primo luogo quella di appartenenza; mentre sono inferiori di numero le preferenze accordate alla scelta di sposarsi e di procreare – al matrimonio e alla famiglia appunto «*come istituzioni*».

C. Buzzi, uno dei curatori dell'opera, in un altro suo testo in cui tentava un'interpretazione sintetica di un precedente rapporto IARD, aveva designato un profilo di questi giovani a cavallo dei due secoli. Vorrei richiamare qui, tra le diverse «propensioni caratteristiche», quelle che questo autore

¹ Si veda per questo il contributo di A. DE LILLO, *Il sistema dei valori*, in C. BUZZI – A. CAVALLI – A. DE LILLO (a cura di), *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 41-48.

ha proposto di chiamare principio della «reversibilità delle scelte» e «rifiuto dell'assunzione di responsabilità».²

Sono, a mio modo di vedere, i tratti che servono a denotare un tipo umano segnato da una prevalente percezione *estetica* dell'esistenza. Il termine sottolineato è qui impiegato nel significato che lo oppone a *etico*, costituendo entrambi i poli di una vera e propria alternativa di vita. Può essere infatti così intesa una figura dell'esistenza, definita da una ininterrotta esplorazione del possibile, che non parrebbe mai destinata a finire; che non impegna mai, veramente, la persona e non implica pertanto l'assunzione di nessuna responsabilità. La realtà è identificabile piuttosto con le immagini della realtà e la vita si presenta al soggetto come un insieme di possibilità sempre aperte: il passato vissuto diviene una sorta di archivio del poter essere, mentre il futuro si rappresenta come un vero e proprio caleidoscopio di immagini nuove sempre cangianti.

È questo il giovane «esteta» che sembra oscillare «tra evasione e impegno» (altro tratto del profilo tracciato da Buzzi); anche se, al fondo, un rifiuto di massima ad assumere con serietà la vita dispone a concepire anche l'impegno nel senso di una costante promozione estetica dell'esistenza. Allora, dal momento che, per questa coscienza, nulla resta in piedi ben saldo, tutto si presenta relativo, parziale, frammentario, in una perfetta forma di eraclitismo ontologico e morale.³

Riportando tutto nella prospettiva della pedagogia: che ne è, con questi «giovani del nuovo secolo», dell'educazione? Nei diversi ambiti educativi, nonostante le buone intenzioni degli educatori, l'agire che non arrivi ad attivare l'istanza etica delle persone e non si innesti in essa, è quasi condannata a restare, nel migliore dei casi, istruzione *tecnica*: produzione di *performance* tecnicamente ben costruite e riuscite. Non può essere forse diversamente. Il soggetto dell'azione educativa è, in senso proprio e adeguato, il giovane che, all'interno di una relazione interpersonale empatica, è messo

² Sto citando C. BUZZI, *Giovani, affettività, sessualità. L'amore tra i giovani in una indagine IARD*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 13-18; e ho presente il commento pedagogico che ne fa N. GALLI, *Pedagogia della famiglia ed educazione degli adulti*, Vita e Pensiero, Milano 2000, alle pp. 323-364.

³ È evidente qui il richiamo alla prospettiva dispiegata da Kierkegaard, nella sua concezione degli «stadi nel cammino dell'esistenza»: cfr., per tutte, l'opera S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller [Aut-Aut]*, trad. dal danese, 5 tomi, Adelphi, Milano 1976-1989 (in particolare il tomo quarto).

nella condizione di poter trovare e scegliere qualche aspetto almeno del suo *autentico* poter essere. Ora, se ogni ricerca è da lui intesa e vissuta solo come esplorazione di possibilità, nel senso estetico prima evocato, senza altra tensione etica, dell'educazione per lui probabilmente non ne è mai niente: si resta confinati sempre in una fase *preliminare* del lavoro e della crescita educativa, condizione necessaria certo, mai però sufficiente.

Questo specifico difetto di educazione è forse causa e, nello stesso tempo, effetto dell'atteggiamento esistenziale prevalente tra i giovani; siamo in grado, già a questo punto dell'analisi, di qualificarlo semplicemente come educazione *morale distorta*. Ed è interessante notare come la prima conseguenza di questa distorsione (quando non è mancanza completa) sia il tendenziale smarrimento, nel giovane, del senso stesso dell'essere e dell'universo personale. Ci si percepisce piuttosto come semplici individui segnati da un'inerziale tensione a ricercare un'«autorealizzazione», che significa quasi esclusivamente vivere «per conto proprio»; ci si preoccupa per lo più (quasi potesse fare la differenza) d'accumulare «esperienze» o spesso forse solo d'incrementare la quantità, nella propria vita, di «contenuti tecnologici». Probabilmente è qui, in questo concepirsi come individui che mirano alla promozione di se stessi, la radice della scelta a vivere da *single*, anche quando si è sposati o ci si trova ancora in famiglia (scelta, che, peraltro, esige sempre molto coraggio, anche se non pare più essere controcorrente).

Si deve aggiungere, nella prospettiva degli studi sociologici, che la percezione di sé come individui impegnati per lo più in un processo d'intensificazione della propria esistenza singolare è l'esito di una progressiva perdita del senso di un'etica comunitaria. In effetti, la «soggettivizzazione delle norme» e l'«accresciuta sfiducia nell'altro», così come la «prevalenza dei canali a doppia moralità» e la stessa «debolezza delle intenzionalità», sono tutti fenomeni che dicono di soggetti non più definiti dall'esser «parte vivente di comunità viventi».⁴ Si potrebbe sintetizzare affermando (quasi uno slogan) che «ogni uomo è un'isola»: ospiti fissi, nella vita quotidiana,

⁴ Sto ricordando altri tratti descritti da C. Buzzi, nel suo disegno delle «propensioni prevalenti» dei giovani: C. BUZZI, *Giovani, affettività, sessualità. L'amore tra i giovani in una indagine IARD*, pp. 15-16.

di ribalte mass-mediali, dove l'appartenenza è solo a platee virtuali e dove comunque, a dispetto di tutto, si resta *sempre fundamentalmente soli*.⁵

Tanto i genitori quanto gli insegnanti con un minimo di preoccupazione educativa registrano un certo fallimento, con la riconosciuta incapacità a trasmettere una vita e una tradizione storica. È un altro aspetto del *deficit* di educazione morale: i giovani sembrano segnati in prevalenza da una «coscienza puntuativa»: proiettati solo nel presente, senza memoria e senza speranza. Si eclissano, anche in ragione di ciò, i valori e i modelli di riferimento forti; per poi magari ricomparire, talvolta, all'orizzonte (stelle improbabili!), come «lettere morte».

Forse è sbagliato dire che la crisi epocale in cui siamo coinvolti «cancelli tutti i valori»; questi, a ben vedere, subiscono una radicale *trans*-mutazione di senso in un generale processo di indebolimento che li porta a divenire piuttosto, da «grandi», valori «piccoli-piccoli». «Nel tempo delle povertà», per ricordare la parola del poeta, una sostanziale deprivazione di senso *assoluto/dell'assoluto* si dissimula, mediante la sua attribuzione a significati *relativi* che piuttosto lo mascherano.⁶

2. La famiglia e la possibilità di dimorare eticamente nel mondo

Non soltanto dal quinto Rapporto IARD, ma da quasi tutte le indagini psico-sociali, condotte a diverso livello e con campioni diversamente significativi, emerge sempre lo stesso dato: i giovani, mentre mostrano d'amar l'amore, rifuggono da ogni forma di «istituzionalizzazione». Tendono pertanto a privilegiare, con percentuali in costante crescita, forme di convi-

⁵ Interessanti analisi in tal senso è dato trovare in Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi* (trad. dall'inglese), Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 45-50.

⁶ Giudizio che è presente nel testo di I. VACCARINI, *L'atteggiamento esistenziale dominante nelle società occidentali contemporanee*, in I. VACCARINI – F. MARZANO – F. BOTTURI, *Gli assoluti morali nell'epoca del pluralismo*, Paoline, Milano 2001, pp. 9-46. Il verso citato in questo capoverso è «Weiss ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?», di Hölderlin, contenuto nell'Elegia del 1801 *Brot und Wein* (F. HÖLDERLIN, *Poesie*, ed. italiana di G. VIGOLO con testo a fronte, Milano, Mondadori 1971⁴, p. 140).

venza più o meno durevoli nel tempo; e il patto coniugale è spesso quello di amarsi «senza matrimonio».⁷

Il profilo dei post-adolescenti e dei giovani adulti ci pone davanti a persone impegnate, in maggioranza, nell'impresa di una promozione in senso estetico dell'esistenza. Ora, scegliendo di assumere questo tratto come quello saliente e discriminante dei nuovi giovani, forse si comprende già subito una ragione di fondo della loro difficoltà ad assumere come *compiuto* ideale di vita e impegno *stabile* il matrimonio e la famiglia, in quanto *realità etiche in senso eminente*.

Certo, molto spesso la giovinezza tende a diventare quella «lunga moratoria psico-sociale» di cui nel Rapporto IARD, a motivo della difficoltà, per un numero crescente di giovani e in forme e con percentuali diverse nelle aree del nostro Paese, a trovare un impiego (minimamente) stabile e in molti casi per la penuria di abitazioni, in special modo nei grandi centri. La tendenza però a procrastinare nel tempo le scelte percepite dai soggetti come irreversibili è un dato generale che interessa tutte le tipologie di giovani, emergente con evidenza dalle indagini: interessa pure (e, bisogna aggiungere, *soprattutto*), le aree e le categorie sociali di giovani «più ricchi» (anche solo nel senso che sentono come meno gravoso il peso dei problemi strutturali).⁸ È più esatto allora affermare che si tratta di un vero e proprio *atteggiamento esistenziale* «estetizzante», indotto o liberamente assunto che sia; elemento definitorio di una condizione giovanile che così si va configurando nelle società occidentali della tarda modernità.

Vorrei, in questo saggio, concentrare l'attenzione solo su una delle cause che conduce a un tale diffuso *way of being and thinking*. Si tratta di una semplice ipotesi di lettura; la scelgo tra le tante perché può permettere forse di visualizzare, di questo fenomeno ormai generalizzato in Occidente, la sua componente più tipicamente educativa: esso invero può essere inteso anche nel suo rilievo *sociale*, ma nella misura in cui sia tenuto e interpretato innanzitutto come problema *pedagogico*. Ora, questa ipotesi vede e in-

⁷ Per un'analisi di queste «nuove dinamiche di coppia», rimando a P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 294-318.

⁸ F. SARTORI, *La giovane coppia*, in C. BUZZI – A. CAVALLI – A. DE LILLO (a cura di), *Giovani del nuovo secolo*, cit., pp. 187-228.

tende la *radice* delle difficoltà a compiere il passaggio da un atteggiamento esistenziale in prevalenza estetico a uno segnato dalla scelta etica, in un fondamentale *deficit* di educazione familiare: in breve, l'educazione morale incompiuta o malintesa *va ricondotta ad una sottostante distorsione o mancanza di educazione familiare*.

Il nesso tra educazione morale e educazione familiare può essere quasi intuitivo; si deve qui evidenziarne, con l'argomentazione pedagogica, l'essenzialità, il suo carattere non accidentale o semplicemente contingente. Possiamo pertanto formulare la tesi, qui assunta come strutturale per l'antropologia pedagogica, che la famiglia è il luogo originario idoneo, nella vita di ogni persona e in tutte le società umane, a formare un sentimento etico dell'esistenza e una percezione etica del reale. Di conseguenza (si dovrebbe scrivere "di necessità"?) l'educazione familiare adeguatamente intesa è educazione morale, in senso (in corrispondenza alla denotazione delle diverse fasi proposta da L. Kohlberg) preconvenzionale, convenzionale e post-convenzionale.⁹

Per tale ragione, l'assenza o anche solo l'inadeguatezza dell'educazione familiare dispone il soggetto a essere influenzato e formato/deformato da un senso comune che oggi tende a coincidere senza residui con l'opinione pubblica mass-mediale. Il sostanziale *deficit* di educazione morale viene mascherato dall'assunzione di *pattern* di pensiero e di condotte ritenute «ovvie» forse perché riconducibili in ultima istanza al «mass-medialmente corretto»; ma si tratta per lo più di comportamenti «senza *ethos*» o comunque vissuti come «moralmente indifferenti».

Ho scritto altrove di una sostanziale adiaforia pedagogica, vera e propria insensibilità all'universo e alle preoccupazioni educative. Essa sta diventando moneta corrente in una società percorsa da altre, altrettanto esiziali, forme adiaforiche: quella etica e quella veritativa. Si tratta di un portato del relativismo e della tolleranza programmatici che alla lunga conducono solo, nella vita delle persone e delle comunità, all'indifferenza. Di certo molti genitori (ma, si dovrebbe aggiungere, molti insegnanti e molti edu-

⁹ Il riferimento è alle opere di L. KOHLBERG, *Essays on Moral Development. I: The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, San Francisco/CA, 1981; ID., *Essays on Moral Development. II: The Psychology of Moral Development*, ibi, 1984.

catori) sembra abbiano abdicato al *compito stesso* di educare, dissimulando con concessioni all'ideologia permissiva oggi prevalente una sostanziale *malafede dell'intelligenza*.¹⁰

La vita di famiglia *in primis* può diventare ambito di autentica educazione morale se i coniugi scelgono di vivere il loro matrimonio come realtà etica in senso eminente. Il patto coniugale è fondato sulla scelta di essere definiti dalla cura benevolente perché l'altro, accolto – corpo e spirito – nella sua alterità irriducibile, possa fiorire. Scegliere allora di essere compagno/compagna «di destino» aiuta a formare la coscienza della propria esistenza come dotata di un senso, di una «destinazione» buona e desiderabile.

Ma realtà etica in senso eminente è chiamata a essere la genitura: essa può esser fondata solo sulla stessa scelta di benevolenza e di cura perché altre persone pervengano a una vita ben riuscita. L'altro/gli altri sono i figli che chiedono di essere accolti – nel corpo e nell'anima – assumendo il radicale carattere di invio e di appello che costituisce il loro avvento, con l'inizio della vita, nell'essere. La responsabilità del loro destino dona un senso buono e desiderabile al patto genitoriale.¹¹

In ragione del patto coniugale e di quello genitoriale la vita di famiglia diventa, per i figli ma non meno per i genitori, spazio e tempo esistenziale di formazione del senso originario delle parole che strutturano il vocabolario essenziale di ogni persona. Esse formano delle evidenze elementari coincidenti con la prospettiva originale aperta sul reale: l'universo personale nel quale di fatto ciascuno dimora. La scelta di non vivere più per se stessi come individui e isole, ma per la cura e la benevolenza, per la fioritura della vita di altre persone, forma quel senso e quelle evidenze, mentre *dispone a dimorare eticamente nel mondo*.¹²

¹⁰ Cfr. A. BELLINGERI, *Il superficiale, il profondo. Saggi di antropologia pedagogica*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 221-242.

¹¹ Per la nozione di patto, cfr. E. SCABINI – V. CIGOLI, *Il familiare. Legami, simboli e transizioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 3-64.

¹² Per l'interpretazione esistenziale delle categorie di spazialità e temporalità, cfr. V. IORI, *Fondamenti pedagogici e trasformazioni familiari*, La Scuola, Brescia 2001, p. 83ss., 93ss.; per la progettualità come «categoria ontologica» della persona umana, cfr. L. PATI, *Progettare la vita. Itinerari di educazione al matrimonio e alla famiglia*, La Scuola, Brescia 2004, pp. 13-41.

La psicologia relazionale e la psicologia del sé ci aiutano a comprendere come avviene, con lo sviluppo biologico e psichico del soggetto, l'elaborazione del senso. L'universo personale è relazionalità, vita e sistema di relazioni. Ora, la famiglia è struttura primordiale *generatrice di relazioni sociali*; e le relazioni primarie da essa poste in essere sono, rispetto alle altre, *costitutive* innanzitutto perché formano la matrice di un senso *transindividuale e transgenerazionale* dell'esistenza personale: una sorta di oggettiva riserva «archeologica» cui il soggetto torna costantemente ad attingere, con la possibilità di trarre sempre da essa «cose antiche e cose nuove». Va subito notato che in ragione di ciò le relazioni personali intrafamiliari sono *già sempre* fisiche e spirituali: la capacità di generare un mondo strutturato di significati rende la famiglia, che custodisce la nostra vita, un *ethos*, luogo in cui la «natura» è originariamente segnata dalla «cultura».¹³

La vigilanza e il lavoro educativo dei coniugi, in quanto coniugi e in quanto genitori, può/deve trasformarla in una vera e propria «*microcomunità etica*», dove ogni legame diviene innanzitutto parentela elettiva; e la famiglia viene a costituire nella struttura personale di ognuno dei suoi membri un *esistenziale*. *L'originario* allora può lasciar intendere, in trasparenza, *l'essenziale*: sponsalità, paternità/maternità, filialità e fratellanza/sorellanza denotano sempre legami biologici assolutamente determinati, nella misura in cui sono iscritti nel nostro corpo di carne; ma insieme rivelano strutture antropologiche, alla stregua di «quasi-trascedentali» dell'esistenza umana.¹⁴

Si tratta, a ben vedere, di categorie che in tanto sono antropologiche in quanto sono insieme originariamente pedagogiche. La generazione in cui è questione nella microcomunità familiare (come del resto in tutti gli ambiti educativi) coincide con l'avvenimento stesso della persona; la famiglia, in modo specifico e affatto caratteristico, è chiamata, attraverso le relazioni

¹³ Cfr. H.S. SULLIVAN, *The Psychiatric Interview*, W.W. Norton, New York 1954; e S.A. MITCHELL, *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi: per un modello integrato* (trad. dall'inglese), Bollati Boringhieri, Torino 1993. Per questa prospettiva, cfr. M. CONCI, *La psicoanalisi interpersonale. Da H.S. Sullivan a S.A. Mitchell*, in S.A. MITCHELL - R. MENARINI - L. ANCONA - C. PONTALTI - M. CONCI, *Le matrici relazionali del sé*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1992, pp. 59-72.

¹⁴ Cfr. X. LACROIX, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore* (trad. dal francese), Dehoniane, Bologna 2005, p. 163ss.

che istituisce, a formare, custodire e trasmettere nella persona un sentimento autenticamente etico dell'essere e dell'esistenza. Anzi, si potrebbe dire che l'educazione morale nella famiglia consista originariamente in una formazione «ortopatica»: e voglio intendere con questa dizione il «retto sentire», che si genera grazie all'innesto dell'istanza etica veritativa e spirituale della cura benevolente nel desiderio spontaneo di ogni soggetto di *vivere* e di vivere *in pienezza*. Non ci sarà mai, naturalmente, nessuna formazione adeguata del sentimento, se la famiglia non diviene atmosfera etica o «*clima empatico*». L'essere conosciuti e amati – corpo e anima – in ciò che siamo e in ciò che possiamo essere è alla radice della personale capacità di conoscere e amare; e permanendo nello sguardo aperto sul mondo dell'altro, si attiva una disposizione abituale a conoscersi e a scegliersi.

La virtù dell'educazione consiste forse nell'acquisto di questo speciale *insight* che altrove ho proposto di chiamare «*interiorità personale oggettiva*» e che ci consente di vederci e di sceglierci attraverso il nostro esser visti da chi ci conosce e ci ama nel modo della predilezione.¹⁵

3. *Convenientia* del matrimonio e della famiglia

La tesi che l'educazione familiare adeguatamente intesa coincida con un'autentica formazione morale della persona può essere assunta, da una pedagogia della famiglia, come prima affermazione di tipo assiomatico. Sopra ho fatto riferimento alla quasi necessità, nel tempo presente, che questa venga innanzitutto svolta come antropologia pedagogica: la condizione umana nelle società occidentali della tarda modernità è percorsa in modo non accidentale da istanze radicali, che obbligano in qualche modo a andare alla radice delle cose e, quanto all'educazione e alla pedagogia della famiglia, a riproporre questioni antropologiche fondamentali. Un generale disorientamento, spesso estremo al punto di generare l'indifferenza, sembra in effetti rendere poco evidente, a tratti opaca, la verità che la famiglia, vissuta come microcomunità etica, debba costituire la struttura formativa

¹⁵ Il riferimento qui è a A. BELLINGRERI, *Per una pedagogia dell'empatia*, Vita e Pensiero, Milano 2005, *passim*.

essenziale e insostituibile perché le persone siano educate a cercare e a scegliere il proprio autentico poter essere.

Ora, l'antropologia pedagogica, in quanto riflessione teoretica e poetico-pratica, assume come compito prioritario quello di mostrare che il matrimonio e la famiglia soddisfano *istanze costitutive* della persona.

È in gioco in primo luogo il compimento del bisogno *psicologico* fondamentale di *intimità*. Quando la vita matrimoniale e familiare realizzano una «microcomunità empatica», il soggetto fa esperienza di una crescita psicologicamente sana ed equilibrata. L'esperienza dell'essere abbracciati e riconosciuti nel corpo e nell'anima, la certezza di esser percepiti preziosi e infungibili attiva e sostiene la motivazione allo sviluppo: alimenta un forte sentire che feconda l'intelligenza e dona energia all'azione. Tale certezza è, in sostanza, alla radice della personale capacità di amare.

Si tratta in secondo luogo della risposta al bisogno *spirituale* fondamentale di *significato*, di cercare e riconoscere un significato esistenziale personale. L'empatia intesa e vissuta come virtù etica e dianoetica fonda, in seno alla famiglia, dei legami che sono innanzitutto di ordine spirituale. Una nuova parentela, questa volta *elettiva*, innesca processi di riconoscimento reciproco, che rendono possibile per ogni membro di pervenire gradualmente a intravedere, anche solo in trasparenza, il proprio profilo personale. Il processo non è facile ed è segnato anche da offuscamenti e da scacchi. Il sostegno educativo della microcomunità familiare risulta però ancor più prezioso proprio nei momenti di *impasse*: a una crescita umana della persona, tesa a attingere un significato vero per l'esistenza, non è estranea la negatività.

Ne va, da ultimo e sinteticamente, del bisogno *etico* fondamentale di vivere una *vita pienamente riuscita*. In parte questo aspetto lo abbiamo già incontrato: l'*ethos* istituito dal patto coniugale e genitoriale è la cura benevolente del sé; compimento della tensione etica fondamentale è pertanto la verità dell'amore oblativo, che appare alle persone come una verità *assoluta*: riconoscere la vita, la totalità dell'essere e dell'esistenza, *proprio come un dono*, che si apprende ogni giorno a ricevere e a rioffrire. All'interno della microcomunità etica questo riconoscimento avviene, tra i coniugi, nel loro rapporto di sponsalità; inoltre, attraverso quello di maternità/paternità e di filialità, tra genitori e figli; oppure in quello di fratellanza/sorellanza, quando sia dato.

Il processo di formazione morale si può invero paragonare a un composto, assai complesso lavoro di cosignificazione, attraverso il quale le persone acquisiscono gradualmente, mentre compiono i bisogni di intimità, di significato e di una vita vissuta in pienezza, una fondamentale percezione etica del reale. La cura benevolente del sé può essere allora assunta come cifra dell'esistenza; dividerne l'evidenza, nella modalità della convivenza quotidiana, rende possibile alle persone di abitare eticamente un mondo *comune*.

Il passaggio dallo stadio estetico a quello etico dell'esistenza avviene quando una persona decide di compiere consapevolmente e lietamente una scelta di vita ed è disposto ad assumerne, con responsabilità, tutte le implicazioni. Ora, il tratto costitutivo di questo stadio è la «ripresa»: la verità e il bene personale che, in un'«ora» impegnativa, si scelgono come significato autentico per l'esistenza chiedono di essere custoditi ogni giorno in modo vitale, con il corpo, la mente, il cuore. È questa disposizione virtuosa a render veramente *interiore* ciò che si sceglie. Nella vita matrimoniale, poi, la ripresa aiuta gli sposi a formare la coscienza della propria esistenza come una *storia*: ritrovando ogni giorno la *stessa* scelta, ma in contesti sempre cangianti che la rendono insieme sempre *nuova*.¹⁶

Resta, per i coniugi e per i genitori, come possibilità aperta, l'ulteriore passaggio dallo stadio etico a quello religioso. La maggior parte delle culture nella storia ha sempre connesso al matrimonio e alla famiglia un nesso con il *sacro*. Sembra, nella prospettiva degli uomini religiosi, che non possa trovarsi compimento personale e comunitario senza un'invocazione e un ascolto del mistero. L'amore sponsale porta per se stesso questa speciale apertura al sacro: gli sposi sanno che sono stati voluti e amati da Dio l'uno per l'altro. La scelta di generare può disporre a ricevere, con l'avvento dei figli e custodendone il destino, «la voce che arriva dall'alto».

La vita e la cultura cristiana riprendono e approfondiscono la semplice prospettiva religiosa, innalzando il matrimonio e la famiglia al livello ontologico e assiologico più eccelso. Il sacro che questi attingono è piuttosto ora

¹⁶ Per il concetto di «ripresa» e la sua essenzialità in una dialettica autentica della libertà, cfr. S. KIERKEGAARD, *La ripresa* in ID., *Timore e tremore e la ripresa* (trad. dal danese), Edizioni di Comunità, Milano 1971, pp. 147-259.

sacramento: essi sono, in questa nuova veduta, i fenomeni che di più, nel cosmo, rappresentano realmente la stessa vita trinitaria.

Nella religione dell'incarnazione Dio ha assunto forma umana in Gesù di Nazareth; gli sposi cristiani sono consapevoli che ne riflettono i tratti: possono, se vogliono, riconoscere il volto di Cristo, vedendosi reciprocamente nel loro esser visti dall'altro.

Legami familiari nella letteratura del '900

*I romanzi di Steinbeck, Bernhard,
Böll e McCarthy*

Piero Rizza ocd

Introduzione

Se si volesse privare tutto il panorama letterario delle opere nelle quali fosse presente un qualsiasi tipo di legame familiare, probabilmente ben pochi volumi resisterebbero a questa operazione. Questo dato che non necessita di ulteriori prove, ci mette di fronte alla centralità della famiglia, aspetto imprescindibile dell'esistenza.

Ciò dimostra inoltre come la vita umana sia all'origine della letteratura e che quest'ultima ci presenta la vita conferendole un ordine e una forma, portando in superficie esperienze vissute quotidianamente ma che rischiano di scivolar via inosservate e, quindi, incomprese.

La letteratura costituisce, dunque, un'ottima verifica dello stato del mondo familiare in quanto ne registra i mutamenti nel corso del tempo, le fasi positive o negative, le gioie e i dolori, le crisi, la messa in discussione e quant'altro attraversi il nucleo familiare.

Qual è allora il servizio che si chiede alla letteratura nella sua rappresentazione della famiglia? Di essere se stessa: letteratura e nient'altro. Specchio della vita e non raccolta di pie e edificanti esortazioni o di giudizi morali o, peggio ancora, moralistici. A questo proposito è illuminante ciò che afferma la scrittrice francese Sylvie Germain quando fornisce gli elementi per definire "cristiano" uno scrittore, ma che riteniamo possano essere utili per qualsiasi tipo di letteratura:

Un romanziere non deve esporre la sua fede in maniera militante e dimostrativa, altrimenti i suoi romanzi non saranno altro che sermoni travestiti, maldestri e noiosi. Ma può invece affrontare questioni legate alle domande per lui essenziali senza sacrificare nulla alle esigenze del romanzo. La dimensione spirituale di un romanzo deve emanare dall'insieme del racconto, dal «corpo» del testo, del ritmo della scrittura, della complessità e dallo spessore dei personaggi, e non esservi appiccicata sopra. La potenza di scrittori cristiani così diversi come Bernanos, Claudel, Mauriac, Tolstoj, Dostoevskij, Wiechert, o di cineasti come Dreyer, Bergman, Bresson, Tarkovski, riguarda la loro capacità di aver trattato temi cristiani in forme molto originali; le loro opere non sono mai «prediche», ma splendide, spesso oscure, rappresentazioni dell'uomo in lotta con le sue proprie passioni, con il male, la sofferenza e il silenzio di Dio. Se si osserva il mondo con uno sguardo intriso di cristianesimo, tutta l'opera che ne verrà porterà traccia di questa visione del mondo. Sarebbe stupido e sciocco, terribilmente sconsiderato, rinunciare a tutto questo, censurarsi e voler negare se stessi.¹

Oseremmo dire che la letteratura è uno strumento privilegiato per comprendere le trasformazioni che la famiglia ha subito nel tempo, ma anche per capire se i rapporti familiari costituiscano ancora un valore oppure se si possa farne a meno. Attualmente i quesiti rivolti alla famiglia e soprattutto gli attacchi cui è fatta oggetto diventano sempre più numerosi e pressanti, collocandola all'interno di un alveo non del tutto sicuro e non del tutto scontato.²

Attraverso questo breve contributo si vuole indagare se esistano ancora dei punti fermi che, nonostante tutto, resistono al caos. Ciò non vuol dire censurare gli aspetti negativi. Questi ultimi, probabilmente, collaborano a

¹ L. FAZZINI, *Un colloquio con Sylvie Germain. Fede cristiana, infanzia dello spirito*, in *Avvenire*, 21 agosto 2008.

² Come non ricordare tutte le questioni legate alla bioetica e alla morale, campi nei quali si esigono risposte chiare che definiscano cos'è una vera famiglia e i rapporti all'interno di essa: che ruolo rivestono i genitori? Maternità e paternità sono soltanto biologiche oppure sono caratterizzate da prerogative che superano la pura generazione fisica? Perché il matrimonio non può definirsi tale se si uniscono persone dello stesso sesso? Sono solo alcune domande che dicono lo stato di confusione e di incertezza che gravitano attorno alla famiglia. Siamo convinti che il testo letterario possa contribuire allo studio e alla ricerca del teologo, del moralista, del filosofo e di tutti coloro che si trovano impegnati alla risoluzione di queste domande particolarmente urgenti, spinose e in continua evoluzione.

conferire maggior luce a ciò che di positivo viene rappresentato nei testi esaminati. È un confronto a volte doloroso ma certamente proficuo perché la seria e autentica letteratura è capace di agitare un cuore che si lasci ancora interrogare dalle questioni fondamentali della vita.

I. Solo distruzione?

È emblematico in senso parzialmente negativo il romanzo *La valle dell'Eden*³ (1952) dello statunitense, vincitore del Premio Nobel nel 1962, John Steinbeck (1902-1968). In esso, la malvagia Cathy Ames si fa portavoce di un superamento di valori tradizionali mettendo in discussione l'autorità dei genitori e, in seguito al suo atteggiamento, ciò che sembrava scontato non regge più all'urto con una personalità ribelle. Il seme destabilizzatore è generato all'interno della stessa famiglia, come annota lo stesso autore: «Io credo che capiti a certi genitori di generare dei mostri».⁴

La scintilla scatenante la distruzione è sprigionata dal rifiuto di Cathy di continuare a frequentare la scuola. Il padre tenterà pur «riluttante a fare quello che doveva fare»⁵ e a riaffermare la propria autorità: «Tenne un sermone alla figlia. Le parlò dei suoi doveri, dei suoi obblighi, dell'amore naturale per i genitori»⁶ ma «verso la fine del discorso si accorse che non lo stava a sentire. Questo lo mandò in bestia e allora cominciò a minacciare. Parlò dell'autorità datagli da Dio su sua figlia e come questa autorità era rinforzata dallo Stato».⁷ Davanti alla figlia che lo guarda con un lieve sorriso, costringendolo a distogliere lo sguardo da lei, il padre «le ordinò di smetterla con quelle sciocchezze» e «la minacciò vagamente di frustarla se non avesse obbedito».⁸ Ecco gli unici mezzi che il padre crede di avere a disposizione per far obbedire la figlia: punizione corporale e assenza di ra-

³J. STEINBECK, *La valle dell'Eden*, Mondadori, Milano 1994.

⁴Id., *La valle dell'Eden*, cit., p. 89.

⁵*Ibid.*, p. 102.

⁶*Ibid.*

⁷*Ibid.*

⁸*Ibid.*

gioni. Inoltre, è bene ricordarlo, si tratta di un uomo che fundamentalmente si è sempre disinteressato della famiglia.

Cathy, a parole, mostrerà di obbedire e Ames dirà alla moglie «con una sicurezza che era ben lungi dall'averne: "Vedi, basta un po' d'autorità. Forse siamo stati troppo remissivi. Ma ha fatto la brava bambina. Forse si era dimenticata chi è che comanda qui. Un po' di severità non ha mai fatto male a nessuno". Voleva poter credere alle sue parole».⁹ In queste affermazioni è contenuto tutto l'imbarazzo verso provvedimenti e valori di cui viene messa in dubbio l'efficacia anche da chi dovrebbe applicarli. Cathy confermerà queste incertezze del padre scappando di casa la mattina dopo. Il dramma si consumerà dopo che Cathy viene ripresa e frustata dal padre e dove, ancora una volta, l'indecisione prende il sopravvento: «Credo le abbia fatto bene. Mi sembra del tutto cambiata. Forse non avevamo piegato abbastanza il ramo. Abbiamo risparmiato la verga. Forse abbiamo fatto male»,¹⁰ sono le parole del padre dopo la punizione. La figlia riprenderà la vita in famiglia con apparente sottomissione, ma in realtà sotto questa falsa facciata coverà e progetterà un terribile proposito che attuerà con l'incendio della casa nella quale periranno i genitori. Una distruzione che potenzialmente coinvolge tutti coloro che assistono alla tragedia: «Gli astanti fissavano quel gigantesco braciere ardente e all'improvviso videro se stessi e i propri figli là dentro, si sentirono il cuore in gola e palpitarono di orrore».¹¹

Ritroveremo Cathy quando, decisa a prostituirsi, contatterà il tenentario di bordelli Edwards. Quest'uomo perderà la testa per lei e la manterrà fin quando non ne scoprirà il passato e la abbandonerà dopo averla picchiata a sangue.

Cathy continuerà la sua opera di distruzione delle figure familiari e di se stessa sposando Adam, che l'aveva ritrovata e curata perché quasi in fin di vita dopo il pestaggio subito da Edwards. Già il motivo che porterà Cathy al passo del matrimonio parla da sé; sposerà Adam perché «aveva paura. Aveva bisogno di protezione e di soldi. Adam poteva darle questo e quello.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹¹ *Ibid.*, p. 107.

E lei lo aveva in mano, lo sapeva benissimo. Non si voleva sposare ma per il momento aveva un rifugio».¹²

Anche la nascita di due gemelli non muterà il suo modo di fare rifiutando i figli: «Buttali in uno dei tuoi pozzi»¹³ dirà al marito quando questi cerca di convincerla a tornare indietro sulla decisione di abbandonare la famiglia; decisione che confermerà sparando al marito perché continua a opporsi alla sua partenza. Tornerà a fare la prostituta giungendo a prendere possesso della casa di tolleranza nella quale lavorava e infine morirà suicida.

Abbiamo tentato una lettura simbolica di alcuni fatti della vita di Cathy, personaggio che attraversa il romanzo destabilizzando gli aspetti salienti della famiglia: figliolanza e rapporto con la famiglia di origine, matrimonio e maternità. Lo si potrebbe definire il lato oscuro della famiglia, cioè il male che intacca la bellezza dei rapporti familiari ma che, nonostante tutto, non possono venire rimossi (un padre rimane sempre padre, un figlio sarà sempre figlio di quei genitori e così via). Tuttavia, è innegabile anche il ripensamento dei legami familiari e la denuncia di valori che ormai lasciano il tempo che trovano. È una domanda che emerge tra le righe e chiede una seria riflessione.

2. «Siamo privi di uno scopo, per cui sempre più perdiamo l'orientamento»¹⁴

Ancora più in profondità si spinge *Perturbamento*¹⁵ (1967) dell'austriaco, anche se nato in Olanda, Thomas Bernhard (1931-1989) nel quale si raffigura con estrema lucidità il disorientamento che pervade l'esistenza. Non si può semplicemente parlare di un attacco alla famiglia; tuttavia, in un panorama dove tutto è messo in dubbio è chiaro che anche la famiglia non possa esserne esclusa. Anzi, le immagini familiari sono usate per esprimere un disagio dilagante e irrefrenabile.

¹² *Ibid.*, p. 147.

¹³ *Ibid.*, p. 243.

¹⁴ T. BERNHARD, *Perturbamento*, Adelphi, Milano 2007, p. 162.

¹⁵ *Ibid.*

Il romanzo consiste in due parti e vede tre principali protagonisti: un padre con il figlio e il principe Saurau. Il figlio, che per motivi di studio vive in un'altra città, è andato a trovare il padre medico per parlargli di persona delle difficoltà che intercorrono nei loro rapporti; difficoltà che coinvolgono anche la sorella del giovane. Il figlio aveva già avvisato il genitore per mezzo di una lettera, ma a questa missiva non è seguita una risposta: «Alle domande che gli ho posto nella lettera mio padre non potrà mai rispondere»;¹⁶ ma non ci si ferma soltanto al mancato scambio epistolare: durante il corso della giornata, nella quale il figlio accompagnerà il padre nella visita ad alcuni pazienti, non ci saranno né accenno alla lettera né ci sarà alcun chiarimento tra i due. Il figlio, tornati a casa, stende una cronaca di ciò che è accaduto, o meglio, di ciò che è stato detto. Di questo resoconto la parte più consistente è la seconda che occupa più di metà del libro e nella quale si assiste al lungo monologo del principe Saurau, ultimo paziente visitato dal medico.

Sono alcune affermazioni del principe gli elementi di comprensione di un processo di distruzione che, a nostro parere, si fonda in primo luogo sull'«insensatezza delle relazioni umane».¹⁷ La sensazione che accompagna la lettura non è quella di una difficoltà nelle suddette relazioni, ma quella dell'impossibilità: «Gli uomini camminano insieme, parlano insieme, dormono insieme, ma non si conoscono. Se gli uomini si conoscessero non camminerebbero insieme, non parlerebbero insieme, non dormirebbero insieme».¹⁸ Secondo il principe, gli uomini sono «gente che va alla deriva e si guarda indietro per l'ultima volta [...] una mostruosa comunità di morituri»¹⁹ e il mondo non è altro che «un palcoscenico sperimentale»²⁰ dove gli uomini sono attori che imparano una parte ma «la vita è una scuola, nella quale si insegna la morte».²¹ «Quando cerchiamo una persona è pro-

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷ C. MAGRIS, *Perturbazione*, in G. BAIONI – G. BEVILACQUA – C. CASES – C. MAGRIS (edd.), *Il romanzo tedesco del Novecento*, Einaudi, Torino 1973, p. 563.

¹⁸ T. BERNHARD, *Perturbamento*, cit., p. 160.

¹⁹ *Ibid.*, p. 157.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

prio come se, per cercarla, ci aggirassimo a lungo in un immenso obitorio»²² dirà ancora il principe, fino a giungere alla terribile scoperta «che il mondo è totalmente incapace di amore. L'amore è un'assurdità che in natura non c'è». ²³ Non sembra così assurdo affermare che questo è il cuore da cui prende le mosse l'intero romanzo e il relativo pessimismo che lo sostiene e, date queste premesse, una verifica sicura la si può ricercare e ritrovare nella famiglia. Ecco allora che medico e figli non si conoscono, che la figlia si è già «troppo allontanata da noi perché noi la si possa ancora raggiungere»²⁴ e che «ciascuno di noi è completamente isolato in se stesso, anche se tra noi il legame è strettissimo. La vita intera non è altro che un tentativo ininterrotto di ritrovarci». ²⁵

In questo clima generale i figli rivestono un ruolo che comporta solo fastidio per i genitori ed estraneità da chi li ha messi al mondo perché «è probabile che i genitori concepiscano e trascinino nel mondo i loro bambini con la più grande noncuranza possibile e immaginabile e unicamente per il gusto di vederli soffrire». ²⁶ Il principe rincara la dose affermando di essere stato «generato da una madre ignara»²⁷ così come le sorelle «che sono state generate contro voglia, come me. Mio padre ha tentato spesso di convincermi del contrario, e così pure mia madre. Ma in quei casi io avevo un improvviso terrore di tutti e due». ²⁸ Non soddisfatto di ciò, più avanti dirà: «All'inizio mia madre mi ha considerato un delitto commesso ai suoi danni, poi un delitto commesso da lei stessa, poi le ho dato fastidio, poi ha cominciato a disprezzarmi, ad amarmi, a odiarmi, perché era sempre costretta a identificarsi con me. Per i genitori avere dei figli è come avere una piaga insanabile che li deturpa per tutta la vita», ²⁹ affermando, pur inconsapevolmente e in maniera negativa, una grande verità e cioè che il legame tra genitori e figli non può essere in alcun modo annullato.

²² *Ibid.*, p. 159.

²³ *Ibid.*, p. 174.

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

²⁵ *Ibid.*, p. 46.

²⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

²⁷ *Ibid.*, p. 168.

²⁸ *Ibid.*, p. 198.

²⁹ *Ibid.*, p. 212.

Non costituisce quindi una sorpresa la scena nella quale il principe, davanti a tutti i suoi familiari, arriverà a un'agghiacciante consapevolezza, «qualcosa di tremendo, forse la cosa più tremenda che esista: io sono il padre!».³⁰

3. La ricostruzione

Sfiducia totale nella famiglia, disperazione angosciante, rappresentano il naufragio nel quale Bernhard sembra sia incappato e dal quale sia impreparato a uscirne. Ma nel marasma generale riscontrato finora si pongono degli ancoraggi che con una forza straordinaria riescono a vincere tutte le correnti contrarie e conducono a comprendere che, dopotutto, la famiglia non è né da "bruciare" né da considerarsi come un groviglio d'isole prive di collegamento.

Käte e Fred, i due sposi protagonisti del romanzo *E non disse nemmeno una parola*³¹ (1953) di Heinrich Böll (1917-1985), si collocano su questa scia dicendoci che, al contrario di Thomas Bernhard, il mondo non è totalmente incapace di amare. Lo scrittore tedesco, Premio Nobel nel 1972, pone i suoi personaggi nel contesto della Germania del dopoguerra e precisamente a Colonia, sua città natale. Un panorama di miseria, incertezza e disperazione che s'insinua anche nelle strutture familiari, come dimostrato da Fred che ha lasciato la moglie e i tre figli perché incapace di sopportare ancora a lungo la povertà che si concretizza nella convivenza all'interno di un monolocale. Questo disagio lo aveva indotto anche a picchiare i figli quando, rientrato a casa stanco, non aveva tollerato di sentirli cantare. Adesso vive a zozzo, dorme dove gli capita, lavora come centralinista negli uffici della Curia di Colonia e dà lezioni private.

Ciò che non è sconfitto è l'amore per la moglie e i figli che, in situazione di normalità, non avrebbe subito scosse. Il matrimonio non viene minima-

³⁰ *Ibid.*, p. 133.

³¹ H. BÖLL, *E non disse nemmeno una parola*, Mondadori, Milano 1983.

mente messo in dubbio, ma anzi viene affermato con ancora più decisione: una fedeltà incrollabile a una promessa che non viene meno.

Fondamentale è il ruolo della moglie Käte, splendido personaggio che con la sua forza e abnegazione compensa la debolezza di Fred mantenendo viva la fiamma di questo legame. Capace di accoglienza e di perdono, di subire umiliazioni per amore del marito e dei figli, di sopportare il ricordo della morte di due gemelli sfiniti da stenti e malattie, comprende che non può sottrarsi al proprio compito: mostrare al mondo che il matrimonio può essere segno crocifisso, ma non per questo sconfitto o falso. C'è un'invincibile speranza, sostenuta da due passaggi che fanno compiere alla storia un balzo verso l'alto, liberandola dal rischio di una lettura sentimentale e da una risoluzione delle questioni dovuta a un esclusivo sforzo umano. In questi "due cuori" del romanzo emerge il Böll cristiano-cattolico che, tra l'altro, denuncia un cristianesimo di facciata vissuto da alcuni personaggi che appaiono nella vicenda.

Il primo episodio è offerto da un canto che Käte ascolta mentre è affaccendata nelle pulizie della casa:

Ma oggi è domenica, e mi troverò con Fred. Il piccolo dorme, Clemens è andato con Carla alla processione, e dal cortile sento riecheggiare i suoni di tre funzioni religiose, di due concerti di musica leggera, di una conferenza, e il rauco canto di un negro, che emerge su tutto il resto e mi tocca, lui solo, il cuore. «...*and he never said a mumbling word...*» – «...e non disse nemmeno una parola...» [...]. Odo ancor sempre il grido rauco e soave del negro, lo distingo attraverso due prediche acquose, e sento l'odio salirmi alla gola, l'odio contro quelle voci che col loro cicaleccio penetrano in me come un flusso di marciume. «...*dey nailed him to the cross, nailed him to the cross*». «...lo inchiodarono alla croce, lo inchiodarono alla croce». Sì, oggi è domenica, e la nostra camera è piena dell'odore di arrosto, e quest'odore basterebbe a farmi piangere, piangere sulla gioia dei bambini, che mangiano carne così di rado. «*and he never said a mumbling word*» canta il negro. «...e non disse nemmeno una parola». ³²

³² *Ibid.*, pp. 67-68.

La sofferenza di Käte è amore incondizionato che partecipa alla Croce di Gesù Cristo. Una sofferenza accettata quindi, non fine a se stessa ma aperta alla speranza e accolta non da una vittima rassegnata e stanca.

Come si può notare dal brano citato, Käte deve incontrare Fred e infatti i due, quando è possibile, continuano a vedersi per tener viva la loro intimità. In questa occasione l'appuntamento è fissato in un albergo di infima categoria e Käte dovrà anche subire l'umiliazione di essere scambiata per una prostituta, ma è proprio in questo episodio che si trova il secondo punto focale del romanzo. Quando i due sono nella camera dell'albergo, nella quale rimarranno soltanto a parlare fra di loro, Käte dirà a Fred:

Sì, t'invidio perché non sei una donna incinta. Tu puoi svignartela, e io riesco persino a capirlo. Te ne vai a spasso per ore e ore nei cimiteri, ti ubriachi di malinconia, quando non hai soldi per comprarti l'acquavite. Ti ubriachi del dispiacere di non vivere con noi. So bene che ami i bambini, e anche me: tu ci ami molto... ma non pensi mai che una situazione che ti riesce così insopportabile da farti fuggire, per noi rappresenta una morte lenta, perché tu non ci stai vicino. E non pensi mai che soltanto la preghiera potrebbe giovare. Tu non preghi mai, vero?³³

E, continuando nei loro discorsi, Käte insisterà ancora sulla necessità della preghiera con un'affermazione fortemente influenzata dalla santa carmelitana Teresa di Gesù Bambino:

«Dovresti pregare» suggerì. «Sul serio. È l'unica cosa che non possa mai annoiare». «Prega tu per me» dissi. «Una volta sapevo pregare, ora non mi riesce più bene». «Ci vuole molto allenamento. Devi essere ostinato. Ricominciare sempre daccapo. E non bere, se no è inutile». «Quando sono ubriaco, certe volte, riesco a pregare abbastanza bene».

Non va, Fred. Per pregare bisogna essere sobri. È come trovarsi all'entrata di un ascensore e aver paura di saltarci dentro: devi sempre tornare a prendere la rincorsa, ma poi improvvisamente ti trovi nell'ascensore e quello ti porta in alto. Certe volte lo sento proprio, Fred, quando la notte veglio nel letto e

³³ *Ibid.*, p. 180.

piango, e finalmente tutto è silenzio: allora spesso sento proprio che mi sto aprendo una strada. Tutto il resto, allora, mi diviene indifferente, l'alloggio e la sporcizia, anche la miseria, persino il fatto che tu non ci sia in quei momenti non m'importa nulla. Non deve mica durare a lungo, Fred, ancora trenta, quarant'anni, e fino allora dobbiamo resistere. Io penso, anzi, che dovremmo provare a resistere insieme.³⁴

Come afferma Guido Sommovilla, i due sposi sono «sinceramente convinti che non è tanto il dormire insieme quanto il pregare insieme a tenerli uniti»,³⁵ e infatti «lei invece tace [al contrario di Fred che si sfoga e si lagna della situazione di povertà] o al più piange e non condanna. E non smette, ciononostante, di pregare e al marito che invece ha smesso dice: "Tu non preghi, lo si vede: sembri invecchiato"³⁶». ³⁷ Ciò dimostra che

Fred e Käte, per il cattolico Böll, sono veramente uniti da un Sacramento, e lo sentiamo per pura forza intuitiva, senza argomentazioni morali o teologiche. Una notte «bianca» come quella che i due passano nel loro avvilente alberghetto rinunciando all'incontro dei sensi [...], ma recuperando, nei lunghi colloqui, nelle intime confidenze, la piena dimensione del loro immenso amore ormai segnato da tante ferite ed esperienze in comune, è tra le pagine più alte che la letteratura di questi decenni abbia dedicato a uno dei fenomeni più sconcertanti del cosmo: il rapporto d'amore tra un uomo e una donna.³⁸

La Croce e la preghiera sono le due forti intuizioni di Böll che «legge la storia di Fred e di Käte anche e forse soprattutto come una pagina che porta in filigrana il segno della Croce»³⁹ e fa della preghiera l'unico mezzo che salva un legame ferito ma non sconfitto.

Segno di salvezza e di speranza sono la scoperta della gravidanza di Käte proprio in questa memorabile notte passata con Fred e il commovente e delicatissimo finale nel quale Fred incontrerà casualmente la moglie e la

³⁴ *Ibid.*, p. 183.

³⁵ G. SOMMAVILLA, *Peripezie dell'epica contemporanea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 101.

³⁶ H. BÖLL, *E non disse nemmeno una parola*, cit., p. 180.

³⁷ G. SOMMAVILLA, *Peripezie dell'epica contemporanea*, cit., p. 101.

³⁸ I.A. CHIUSANO, *Introduzione*, in H. BÖLL, *E non disse nemmeno una parola*, cit., p. 8.

³⁹ *Ibid.*, p. 9.

seguirà senza essere visto e dove ancora una volta ci sarà un fondamentale riferimento alla preghiera:

Mentre la seguivo lungo la strada, essa continuava ad apparirmi a un tempo estranea e conosciutissima; mia moglie, con la quale avevo trascorso tutta la notte precedente, con la quale sono sposato da quindici anni. [...] Käte si fermò davanti al banco di una fioraia, vidi le sue mani, la vidi distintamente, lei, cui mi univano più legami che a qualunque altra persona al mondo: con la quale non solo avevo dormito, mangiato, parlato per dieci anni di fila, senza interruzione... a lei mi legava qualcosa che unisce due creature più che il dormire insieme: c'era stato un tempo in cui avevamo pregato insieme. [...] Vidi ancora le sue piccole mani, quando allungò sul banco alcune monete, prese il resto e se lo ficcò nella borsa: minimi gesti che ben conoscevo ma che ora mi trafiggevano il cuore con acuti spasimi. [...] E la vidi andarsene un'altra volta, mia moglie, che avevo abbracciata innumerevoli volte, senza mai conoscerla.⁴⁰

Fred comprende così il reciproco amore che li lega e quando, nelle ultime battute padre Serge che conosce Fred, essendo anch'egli all'interno della Curia, gli dirà «dovete andare a casa», Fred potrà rispondere: «“Sì”, mormorerai, “a casa”». ⁴¹

Non si può non restare meravigliati e stupiti davanti alla bellezza del messaggio dello scrittore tedesco considerando anche il fatto che tutta questa bellezza fiorisce in un contesto certamente non ideale come quello del dopoguerra.

⁴⁰ H. BÖLL, *E non disse nemmeno una parola*, cit., pp. 212-215.

⁴¹ *Ibid.*, p. 217.

4. Un padre e un figlio

Cosa accade se il caos è totale? Se si supera il limite già estremo di *Perturbamento* quando nelle ultime righe il principe *Saurau* constatava amaramente: «Noi due, mio figlio ed io, non siamo mai stati capaci di parlarci. In Inghilterra lui si è abituato a usare frasi estremamente brevi, un modo di parlare che addolora, che uccide. L'educazione che gli ho dato, penso, è servita a fare di lui il mio distruttore. [...] Tutte le volte in cui io avrei dovuto avvicinarlo a me, l'ho allontanato da me, da dentro di me. Ma ogni educazione è sempre un'educazione completamente sbagliata. Tutto quello che lui ha fatto lo ha sempre fatto contro di me»?⁴²

Sembra alquanto strano ma, in un panorama disperato, la custodia e la rinascita di un'umanità stremata e giunta quasi alla fine sono affidate al legame tra un padre e un figlio. È questa la prospettiva proposta dallo scrittore statunitense Cormac McCarthy (1933) che lascia intuire, attraverso un quadro catastrofico, il tunnel che può imboccare l'umanità nel XXI secolo. Il romanzo in questione è *La strada*⁴³ (pubblicato nel 2006 e vincitore del *Pulitzer* 2007), opera che si pone come segno di speranza anche nella sua visione familiare che, pur limitata al solo rapporto padre-figlio, riconosce un'identità di ruoli non facilmente individuabile nella nostra epoca, considerato l'affermarsi di un progressivo smarrimento del concetto di famiglia.

I due protagonisti, dei quali fino al termine non si conosceranno i nomi, si muovono all'interno di uno scenario apocalittico generato probabilmente da un'esplosione atomica o da una guerra nucleare che si protrae da parecchio tempo. In questo clima tutto contribuisce a rendere palpabile la desolazione e l'angoscia: in primo luogo l'assenza di colore, che l'Autore visualizza usando principalmente i termini bianco, nero, grigio quando descrive i paesaggi, gli oggetti e quasi tutto ciò che si presenta agli occhi di padre e figlio. Il clima è dominato da nebbia, pioggia, neve e da un sole pallido. I pochi esseri umani superstiti sono per la gran maggioranza predoni, dediti al cannibalismo, senza un briciolo di pietà e di legge morale, per i

⁴² T. BERNHARD, *Perturbamento*, cit., p. 221.

⁴³ C. MCCARTHY, *La strada*, Einaudi, Torino 2007.

quali anche una nuova creatura che viene alla luce ha come scopo quello di sfamare gli altri.⁴⁴

In questo quadro aberrante l'uomo con il suo bambino mostrano che non tutto è perduto, cominciando dal padre che riconosce il suo compito di genitore e accetta la vocazione che gli è affidata: «Io ho il dovere di proteggerli. Dio mi ha assegnato questo compito».⁴⁵ Egli è fedele e non viene meno a ciò che la moglie ormai esasperata da questa situazione e probabilmente prossima al suicidio in un certo senso gli profetizzerà: «L'unica cosa che posso dirti è che non sopravviverai per te stesso. [...] Dargli il soffio della vita e convincerlo a proseguire con parole d'amore. Offrirgli ogni minima briciola e proteggerlo dal male con il proprio corpo».⁴⁶ Sono infatti numerosissimi i passaggi nei quali emerge la tenerezza, anche fisica, verso il figlio con gesti quali l'abbraccio, il bacio, il tenerlo per mano, il lavarlo e il vestirlo, in altri termini una cura che McCarthy rende visibile in maniera reale facendo assaporare al lettore l'amore che il padre nutre per la sua creatura.

Non cedere alla catastrofe e alla disperazione è ciò che l'amore di padre e figlio invita a fare. Ecco che allora il padre racconta «vecchie storie di coraggio e giustizia»⁴⁷ come a voler conservare e trasmettere una tradizione che porta in sé valori che danno dignità all'umanità. L'ostinazione a voler custodire l'identità di uomini è asserita nel continuo ripetersi che loro sono i buoni e che portano il fuoco: «Ce la caveremo, vero, papà?». «Sì. Ce la caveremo». «E non ci succederà niente di male». «Esatto». «Perché noi portiamo il fuoco». «Sì. Perché noi portiamo il fuoco»;⁴⁸ fuoco che diviene simbolo del bene inestinguibile. Ancora una volta, pur nella lotta per la sopravvivenza, non si tralascia ciò che sono il bene e il bello perché «tutte le cose piene di grazia e di bellezza che ci portiamo nel cuore hanno un'origine comune nel

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 148-151. In queste pagine viene descritto il raccapricciante episodio in cui i due protagonisti, dopo avere avvistato una donna incinta in compagnia di tre uomini, il giorno dopo saranno testimoni di una scena disumana: uno spiedo nel quale è messo a cuocere un neonato decapitato e sventrato.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 64.

dolore»:⁴⁹ affermazione che mostra una notevole intuizione a proposito dei frutti che nascono dal dolore; anche il figlio, con la sua sola presenza, è un richiamo continuo a ciò che c'è di inestirpabile nel cuore di ogni uomo: «A volte, mentre guardava il bambino dormire, gli capitava di scoppiare in un pianto incontrollabile, ma non era il pensiero della morte. Non sapeva bene cosa fosse però gli sembrava che avesse a che fare con la bellezza o la bontà. Cose a cui non aveva più modo di pensare».⁵⁰ Ma non soltanto questo: il figlio è anche giudizio per il padre quando lo esorta a non uccidere oppure a prendersi cura di un altro bambino che hanno intravisto o a occuparsi dei miserabili che incontrano per strada.

Tuttavia, una lettura più attenta rivela un interessante motivo di sottofondo. Tutto il cammino, gli incontri, le riflessioni sono intessuti da fili che invitano a volgere lo sguardo verso l'alto. Oseremmo dire che si scorge un livello biblico-teologico sul quale si sostiene e da cui prende forma tutto il racconto. È la sorgente che spiega il rapporto di amore padre-figlio e dà forza e speranza in un mondo che inviterebbe a calare il sipario sulla devastazione incombente scrivendo la parola fine. Al contrario, questa prospettiva, stimola a spalancarsi verso una salvezza che non ci si può dare con le proprie mani, fosse anche l'amore reciproco mostrato dai due protagonisti, destinato a estinguersi se non avesse un alimento superiore, elargito da chi dona la capacità di amare.

Assistiamo così a un rapporto con Dio a volte tormentato, come dimostra la difficile preghiera del padre, un vero e proprio grido di rabbia ma, nello stesso tempo, invocazione dolorosa: «Poi si inginocchiò nella cenere. Alzò il viso verso il pallore del giorno. "Ci sei?", sussurrò. Riuscirò a vederti prima o poi? Ce l'hai un collo per poterti strangolare? Ce l'hai un cuore? Sii stramaledetto per l'eternità, ce l'hai un'anima? Oh Dio. Oh Dio».⁵¹ Oppure l'esclamazione «Bestemmia Dio e muori»,⁵² una sorta di rilettura del *Libro di Giobbe* nel quale la moglie dice al marito Giobbe: «Rimani ancor fermo nella tua integrità? Benedici Dio e muori» (Gb 2,9), quando lo vede soffe-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.

⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

⁵² *Ibid.*, p. 87.

rente, dilaniato da numerose piaghe; vengono anche annotati lo sguardo al cielo dal quale non c'è niente da aspettarsi e il voler farsi vedere da Dio con il quale sembra si sia separati da una distanza incolmabile. Una preghiera-grido che è bilanciata da quella del figlio il quale, apprestandosi a mangiare il cibo trovato in una casa deserta, con la semplicità dell'infanzia ringrazierà, pur non conoscendoli, coloro che lo avevano conservato sperando che siano «sani e salvi in Paradiso vicino a Dio».⁵³

Contemporaneamente, lo sguardo verso il figlio riallaccia il padre all'opera di Dio, fino al punto che l'uomo, con forte richiamo evangelico, potrà dire: «Se non è lui il Verbo di Dio allora Dio non ha mai parlato»;⁵⁴ così come la capigliatura bionda del figlio gli appare come un «calice d'oro buono per ospitare un dio»,⁵⁵ mentre più avanti lo vedrà «radioso come un tabernacolo in quella desolazione».⁵⁶ Queste due ultime espressioni sono anche attestazione di come il bambino abbia le caratteristiche di un'umanità nuova perché capace di essere un "tabernacolo" e di "ospitare un dio". Sembra che McCarthy evochi il compito di ogni uomo che consiste nel salvare l'umanità: per affermare la forza dell'amore dei due protagonisti, lo scrittore si serve del *Cantico dei Cantici*⁵⁷ offrendoci un brano che fa, nel medesimo tempo, comprendere come l'amore sia il desiderio di ogni uomo. Ciò si evince dalla frase: «"Secondo me forse ci stanno guardando", disse. "Cercano tracce di una cosa che neanche la morte può disfare, e se non la vedono ci volteranno le spalle e non torneranno mai più"».⁵⁸

Non sfuggono altri due richiami alla Sacra Scrittura che confermano ancora una volta il rapporto di amore sussistente tra padre e figlio. Nel primo, quando il padre prende per mano il figlio invitandolo a entrare insieme a

⁵³ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁷ Ct 8,6-7: «Mettimi come sigillo sul tuo cuore, come sigillo sul tuo braccio; perché forte come la morte è l'amore, tenace come gli inferi è la passione: le sue vampe son vampe di fuoco, una fiamma del Signore! Le grandi acque non possono spegnere l'amore né i fiumi travolgerlo. Se uno desse tutte le ricchezze della sua casa in cambio dell'amore, non ne avrebbe che dispregio».

⁵⁸ C. MCCARTHY, *La strada*, cit., p. 160.

lui in un luogo buio,⁵⁹ riecheggia il Salmo 22: «Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male perché tu sei con me» (22,4); in questo caso il Padre celeste affida a un uomo la custodia di una sua creatura: la paternità terrena è figura di quella celeste. Nell'altro episodio il padre dirà al bambino che si appresta a reggere una lampada per rischiarare il buio: «Ok. È così che fanno i buoni. Continuano a provarci. Non si arrendono mai».⁶⁰ In questo caso non si può non pensare a Gesù che invita a perseverare con le lampade accese oppure esorta i cristiani a non nascondere la lucerna, perché essi sono la luce del mondo.⁶¹

Infine, alla morte del padre, il figlio gli rimarrà vicino vegliandolo per tre giorni e proprio al terzo giorno si realizzerà l'incontro con i "buoni" che lo accoglieranno tra di loro. L'uomo che lo troverà riferirà che tra di essi ci sono già due bambini: un maschio e una femmina, lasciando intendere che si è all'inizio di una nuova creazione e quindi di una umanità rinnovata.

Non sembra inoltre un caso che il bambino venga accolto da una donna, e qui azzardiamo l'idea della Chiesa-madre, rafforzata dal fatto che questa donna gli parlerà di Dio; e al bambino, che gli farà presente la propria difficoltà a parlare con Dio preferendo dialogare con il padre, risponderà che «andava bene così. Diceva che il respiro di Dio è sempre il respiro di Dio, anche se passa da un uomo all'altro in eterno».⁶² È un'allusione non troppo oscura allo Spirito Santo che, unita alle parole di padre e figlio che nel corso di tutta la storia dicono di portare il fuoco, ci riporta all'idea cristiana dell'uomo "tempio dello Spirito Santo" e all'opera della Terza Persona della Trinità vitalizzatrice di ogni unione.

È un percorso arduo quello di McCarthy, tuttavia non privo di fascino perché ridona certezze a un mondo che rischia il naufragio se non si riappropria dei legami familiari e di Colui che ci ha amati per primo, costituendo il fondamento di ogni amore a cominciare dalla famiglia e dai rapporti che la caratterizzano.

⁵⁹ *Ibid.*, cfr. p. 156.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁶¹ Cfr. Mt 5,13-16; 25,1-13; Mc 4,21-22; Lc 8,16-17; 11,33-36; 12,35.

⁶² C. MCCARTHY, *La strada*, cit., p. 217.

In primo luogo è la speranza ciò che caratterizza l'andamento della vicenda. A riprova di questo proponiamo la bellissima scena nella quale si ricorda la nascita del bambino posta in primo piano in un quadro dal fondale catastrofico. Ciò è segno di non rassegnazione e serve a ricordare che ancora vale la pena nascere:

Qualche sera dopo partorì nel loro letto alla luce di una torcia elettrica. Guanti di quelli per lavare i piatti. L'improbabile apparizione del cocuzzolo della testa. Striata di sangue e di capelli neri e flosci. L'odore rancido del meconio. Le grida di lei per lui non significavano nulla. Oltre la finestra solo il freddo crescente, gli incendi all'orizzonte. Sollevò il corpicino rosso e scarno, così vulnerabile e nudo, tagliò il cordone con un paio di forbici da cucina e avvolse suo figlio in un asciugamano.⁶³

In definitiva, nel panorama di una distruzione incombente, è messa in luce la speranza di un'umanità che torni a essere quello che è proprio a partire da paternità e figliolanza.

5. Conclusione

Come si può facilmente notare dai testi esaminati, non è semplice o scontato dare un giudizio su ciò che la letteratura ha prodotto nei riguardi della famiglia, rappresentata da scrittori del secolo scorso e di quello che muove ancora i primi passi.

C'è un'oscillazione tra il crollo di molte certezze, che potremmo definire una fase distruttiva, e una fase costruttiva nella quale non ci si arrende a quello che è il modo comune e ormai scontato d'immaginare la famiglia. È un dato innegabile il fatto che la famiglia non possa essere espulsa dall'esistenza; ci si può ribellare ad essa e ai legami che essa comporta, si può tentare di distruggerla o far finta che non ci impegni, tuttavia continuerà, positivamente o negativamente, a influenzarci. È ovvio che anche la letteratura ne abbia fotografato le crisi ma, nello stesso tempo, all'interno del

⁶³ *Ibid.*, p. 46.

caos, si nota il tentativo di non cedere le armi, di arroccarsi intorno ad alcuni punti fermi, segno che la famiglia non può essere spazzata via a cuor leggero. Questa operazione di difesa induce a un'ulteriore riflessione che offriamo in forma di domanda: come mai tutti gli aspetti positivi rilevati dagli scritti analizzati prendono ispirazione dall'opera di Dio e dalla comunione che l'uomo desidera avere con Lui? Non si vuol forzare il giudizio o far dire agli autori quello che non avrebbero voluto dire, tuttavia, senza voler essere faziosi, è bene tentare una risposta: ribadendo la tesi che la letteratura sia rappresentazione della vita e non invenzione arbitraria, ci sentiremmo di affermare che, dopo tutto, il cuore dell'uomo desidera ancora il bene e il bello e che la bontà e la bellezza della famiglia non cessano di affascinarci e di farci provare nostalgia verso ciò che è uscito dalle mani di Dio il quale vide che era cosa buona, come recita il racconto della Creazione nella Sacra Scrittura.⁶⁴

⁶⁴ Cfr. Gen 1-2.

Metamorfosi della famiglia

Da cellula di base della società a cellula di base dell'individuo

Giacomo Gubert ocd

Introduzione

In questo articolo intendiamo descrivere sommariamente lo stato della “rivoluzione demografica” in Occidente e offrire alcune ipotesi interpretative sulle conseguenze di questo cambiamento epocale su ciò che in prima approssimazione chiamiamo la “simbolica sociale familiare”, cioè la modalità collettiva di esperienza delle fondamentali esperienze umane dell’essere figlio, essere genitore, padre e madre. In questa ricognizione ci gioveremo dell’opera del compianto sociologo francese Paul Yonnet, prematuramente scomparso.¹

Il linguaggio sarà un po’ meno tecnico e preciso del dovuto per favorire la semplicità dell’esposizione. Presenteremo i dati demografici, insieme ad alcune ipotesi interpretative, così come sono, tralasciando la descrizione di tutto il difficile lavoro di ricerca che si cela dietro agli uni e alle altre. Non ci interessiamo specificatamente a un caso nazionale, trovandoci in presenza, in Occidente, di un unico grande processo demografico con una serie di varianti minori nazionali, su cui qui non ci soffermiamo.

¹ P. YONNET, *La ritirata della morte. L'avvento dell'uomo contemporaneo*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere 2011.

1. Dove siamo?

In Italia, come ben prima nella maggior parte del mondo occidentale (con la Francia che funge da capofila storico dei maggiori processi demografici), siamo da almeno quattro decenni nella terza fase del processo di mutamento che i demografi hanno chiamato “transizione o rivoluzione demografica”. A una prima fase storica di stabilità caratterizzata da alta natalità e alta mortalità infantile (e materna), segue generalmente una fase di forte mutamento e crescita della popolazione contraddistinta da una caduta dei tassi di mortalità infantile (e materna) e una sostanziale tenuta dei tassi di natalità. La terza fase si distingue per tassi molto bassi sia di natalità che di mortalità infantile e materna. Benché il modello classico di transizione demografica predicesse il raggiungimento di un equilibrio in questa terza fase, tutto porta ormai gli studiosi a ritenere che l’Occidente vada incontro invece a una fase di de-popolazione (i cui effetti storici sono solo ritardati dall’apporto dell’immigrazione): a una mortalità sotto i quarant’anni avviata alla quasi sparizione corrispondono tassi di natalità stabilmente ben al di sotto della soglia di equilibrio demografico di 21 nati ogni 10 donne. Anche il contributo dell’immigrazione all’innalzamento della natalità, innegabile e importante, è tuttavia temporaneo per effetto di un fenomeno di adattamento abbastanza rapido (a seconda della fase della transizione demografica in cui si trova il paese d’origine) ai modi e alle condizioni del paese d’arrivo.

Numero medio di figli per 100 donne in Italia. Anni 1960-2009

ANNO	1960	1970	1975	1980	1990	2000	2009		INDICE DI VARIATIONE AL 2009 (1960=100)
							ITALIANA	STRANIERA	
	240	243	221	168	136	126	131	223	59

Fonte: Nostra elaborazione su dati Istat 2011. “ITALIANA”: DA MADRE ITALIANA; “STRANIERA”: DA MADRE STRANIERA.

2. Che cosa è successo?

La transizione demografica è grosso modo concomitante con mille altre trasformazioni sociali, economiche, culturali, politiche, scientifiche nelle società occidentali, tanto che si potrebbero stilare lunghi elenchi di fattori che hanno influenzato il comportamento delle coppie e delle famiglie nel costituirsi e nel trasmettere la vita, senza poter distinguere con certezza tra cause, effetti, condizioni indipendenti, dipendenti, interdipendenti, della rivoluzione demografica. Nel campo sociale tanti fattori sono causa, in qualche modo, di tanti altri essendone al contempo, in modo diverso, anche effetto. Per non perdersi in questo mare di considerazioni eterogenee, in cui navigano i discorsi comuni, le scienze sociali preferiscono selezionare alcune cause dei fenomeni sociali presi in esame, e specialmente quelle prossime agli attori sociali, le coppie in questo caso, e ai risultanti ma indipendenti "meccanismi" sociali. Avendo a che fare, nel campo sociale, con soggetti più che con oggetti, le "cause" (o meglio ragioni) esplicative ricercate dovranno includere essenzialmente l'interpretazione dei fatti sociali propri agli attori sociali. Queste cause vicine e contestuali, rinunciando a spiegare tutto, dicono, almeno plausibilmente, qualcosa in grado di illuminare il nostro stesso vivere associato.

Nel modello esplicativo della "transizione demografica", il fattore che è reputato quasi universalmente come assolutamente centrale è il mutamento intervenuto secolarmente nei tassi di mortalità e quindi, in senso più ampio, l'esperienza sociale della morte. Per Yonnet si tratta di un vero e proprio "arretramento della morte" e persino di una "morte della mortalità".

3. L'arretramento della morte

Sarebbe difficile trovare un fenomeno sociale di maggiore portata, soprattutto sulle psicologie individuali (cioè sull'interpretazione della propria esistenza associata), sulle decisioni e sui comportamenti legati alla trasmissione della vita, dell'esperienza quotidiana della morte e, specularmente, della sua sparizione, o meglio, del suo arretramento. Una vera e propria "esplosione atomica" nel cuore del vivere sociale.

Alcuni dati sommari ci aiuteranno a valutare l'ampiezza di questa deflagrazione. Nel XVIII secolo, la metà dei nati moriva prima di raggiungere l'età di dieci anni e la mortalità materna raggiungeva l'11,5% (in Francia). In presenza di una media di 5 parti a donna, ne consegue che si può stimare al 6% la porzione delle donne che moriva di parto o in seguito al parto, in Francia, mentre la media europea sfiorava l'8%. In Italia la mortalità infantile nel primo anno di vita dal 1872 al 2008 è scesa da 219 morti per 1000 nati vivi a circa 3,5 riducendosi di 62 volte. In Francia tra la metà del XVIII secolo e la fine del XX secolo, la mortalità materna si divide per 96 volte e la mortalità infantile per 59 volte. In due secoli e mezzo, con un'accelerazione molto forte nella seconda metà del XX secolo, assistiamo allo sradicamento della mortalità infantile e materna con una concentrazione della morte nell'età adulta. Per la prima volta nella storia dell'umanità, la morte invecchia e la mortalità sembra sempre più morire: più dell'80% dei decessi avviene dopo i 60 anni, circa la metà dopo gli 80 con una chiara tendenza di allungamento ulteriore della speranza di vita. La morte, che un tempo era al centro della vita come il cimitero era al centro del villaggio, è stata relegata al centro della sola vecchiaia. Questo arretramento della morte sconvolge la psicologia individuale, le relazioni familiari, la collocazione degli individui nella società, la costituzione della personalità adolescente.

4. Nascita del bambino

Secondo il modello esplicativo della transizione demografica, a un abbassamento della mortalità infantile (e materna) segue, con un ritardo non breve che segna un periodo di forte crescita della popolazione, una notevole diminuzione delle nascite. Le coppie nel trasmettere la vita si adattano alle nuove condizioni d'esistenza che percepiscono dagli effetti che esse producono nel corso degli anni e delle generazioni. L'industria chimica comincia nel frattempo a fornire alle coppie strumenti di controllo della procreazione sempre più potenti.

L'ipotetico lento adeguamento della natalità alla mortalità soffre tuttavia di un'eccezione molto significativa ed evidente: la Francia, dove la natalità comincia a scendere con largo anticipo, già dal 1750, ben prima che la

popolazione possa reagire all'arretramento della morte. Questa eccezione, molto evidente nel caso transalpino, offre l'occasione per un arricchimento generale del modello demografico della transizione con altri elementi più qualitativi che gli storici sociali hanno voluto indicare con l'espressione di "nascita del bambino" o "scoperta dell'infanzia". Dagli albori del XVIII secolo, se si deve indicare una data, il bambino, questo piccolo essere, è valorizzato in se stesso, diventa oggetto di crescenti attenzioni specifiche, le sue esigenze educative sono studiate e pubblicamente discusse: un grande lavoro ideologico e culturale di personalizzazione e individualizzazione dei nuovi nati è messo in opera. Il più celebre tra i numerosi trattati pubblicati in questa fase di "invenzione dell'infanzia" fu *L'Emilio, o dell'educazione* in cui Jean Jacques Rousseau chiedeva di proteggere il bambino da ogni contatto con la società sino all'età di 15 anni per favorirne l'emergere della sua personalità in tutta la sua singolarità.

Altri fattori decisivi della precoce denatalità francese furono: il disciplinamento dei costumi raggiunto dalla riforma cattolica, che operò direttamente (con forte coloritura giansenista) e anche indirettamente come forma di reazione alla volontà ecclesiastica di controllo dei costumi, e l'assolutismo che dissuase l'*élite* sociale dalla ricerca del potere politico orientandola invece a investire nell'avvenire privato della propria progenie. La Rivoluzione agì da catalizzatore del fenomeno e diffondendolo gli conferì la vasta portata che ebbe prima in Francia e poi in tutto l'Occidente.

5. Allontanamenti, separazioni

L'effetto più paradossale della crescita dell'interesse per il bambino e del prolungamento dell'infanzia (e del suo sentimento) fu, sin dal XVII secolo, un crescente, sistematico, protratto allontanamento del bambino dai suoi genitori (o precettori domestici, sottoposti all'autorità dei genitori) e dall'ambiente domestico in generale ed una progressiva chiusura in strutture educative separate, gestite da corporazioni relativamente indipendenti dall'autorità dei genitori. L'allievo non è più immesso direttamente nel mondo adulto, dove imparava la vita per contatto diretto, ma è consegnato a luoghi che per analogia non polemica possiamo chiamare "prigioni edu-

cative” dove egli deve essere istruito. Quanto più cresce la coscienza, anche attraverso la riscoperta del relativismo culturale, che il nuovo individuo, la cui personalità è malleabile, potrebbe diventare tutto, tanto più si desidera limitare questo spazio di libertà attraverso l’interiorizzazione di norme, saperi e pratiche sociali. Si afferma una via di compromesso tra la precedenza del collettivo sull’individuo e il riconoscimento della libertà di scelta all’individuo. Compromesso evidentemente lontano dall’individualismo radicale di Jean-Jacques Rousseau, il cui fine, opposto a quello liberale borghese, non è quello di liberare l’individuo, facendo emergere il suo io unico e irripetibile, per immergerlo in una competizione generalizzata nella quale sarebbe inevitabilmente scomposto nelle sue capacità misurabili, dove le qualità dell’individuo sparirebbero nel regno della quantità.

6. Il figlio del desiderio di un figlio

Accade di comprendere un secolare processo sociale alla luce di ciò che esso fa emergere e che, a lunga distanza, appare a ognuno con evidenza. Appartiene ormai ai luoghi comuni da tutti acriticamente accettati il fatto che i figli debbano essere desiderati dai loro genitori. Tutte le politiche di pianificazione familiare, sia nazionali sia internazionali, mirano a ridurre o persino eliminare la porzione di nascite non desiderate o non ancora desiderate: l’ideale sociale dominante e indiscusso sembra dunque essere che vedano la luce solo bambini che siano frutto di un desiderio dei loro genitori. La grave ambiguità di una tale concezione può essere facilmente mostrata, a condizione di uscire dalla struttura di pensiero che, banalmente ma perfidamente, opera questa distinzione tra tutti i concepiti, tra desiderati e non desiderati. Per uscire non sarà allora senza significato capire come siamo entrati in una tale ambiguità. L’arretramento della morte ha creato uno spazio di possibilità che, allontanando la necessità di una generosa trasmissione della vita per la sopravvivenza delle famiglie (e quindi della società), lascia libero il campo ad altre cause, motivi e ragioni del procreare, contraddistinte da maggiore controllo e consapevolezza dei processi di riproduzione sociale in atto, che precedentemente funzionavano in modo ampiamente latente.

Un tempo i bambini non erano propriamente né desiderati né indesiderati: erano di fatto i figli che rimpiazzavano per anticipazione i vuoti che una mortalità onnipresente creava nella prole (oltre che tra le madri). Oggi il figlio è vissuto come il frutto di una riproduzione pianificata, voluta, liberata dal rischio della morte. Si può riconoscere in questo “figlio del desiderio di un figlio” una secolarizzazione per sostituzione della verità propriamente cristiana della Creazione per amore. Dio dona per amore l'esistenza alle sue creature, e in particolare ad ogni singola persona umana, unica e irripetibile. Il cristiano crede che nessuno è frutto del caso ma di una volontà buona di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Capiamo allora come mai il Cristianesimo sia storicamente il crogiolo dell'individualismo di cui quest'ultimo instaura un'analoga struttura di pensiero: afferma che l'individuo è uno e che è sulla terra perché è stato desiderato e che l'individuo può vivere la sua individualità perché è il frutto di un desiderio di amore. Peccato che, sia detto per inciso, al desiderio di Dio si sostituisca il desiderio della coppia, ossia che i pro-creatori si considerino creatori! Analizzeremo ora le conseguenze sulla famiglia di questa surrogazione del desiderante.

7. E i non desiderati?

Non è possibile descrivere la situazione della famiglia nell'Occidente contemporaneo dimenticando la triste sorte di milioni concepiti non desiderati e dunque soppressi. È una ferita aperta nel cuore di innumerevoli uomini e donne delle nostre società. Nell'epoca dell'aborto legalizzato ogni nato rischia di essere un sopravvissuto della nuova mortalità infantile creata dalla spietatezza del desiderio. Ciò che importa in questa sede è tuttavia mostrare come in Occidente un'unica logica, quella del “figlio del desiderio di un figlio”, governi i fenomeni della nascita, del controllo delle nascite e dell'aborto nelle sue varianti chimiche o chirurgiche. Henri Leridon, autore di un corposo studio sulla “seconda rivoluzione contraccettiva” in Francia (1950-1985), lo afferma con grande chiarezza concludendo il suo lavoro: il ricorso all'aborto rimane molto elevato anche nelle nazioni, come la Francia, ai primi posti nell'uso dei metodi contraccettivi, anche nel caso del primo rapporto sessuale, incidendo in maniera più forte proprio tra le donne me-

glio formate in campo contraccettivo perché «le coppie desiderano meno figli e, visto che ne desiderano meno, incrementano le pratiche contraccettive e sono più disposte, in caso di fallimento contraccettivo, a ricorrere all'aborto».² E aggiunge: «Più si utilizza la contraccezione, meno gravidanze accidentali si avranno, ma più si ricorrerà all'interruzione di gravidanza nel caso essa si presenti».³ Una società che fonda la trasmissione della vita sul desiderio di figli della coppia ha strutturalmente bisogno dell'aborto, in quale forma esso si pratichi, pubblica o privata, chirurgica o chimica, tardiva o precoce, eugenetica o meno.

8. I tre stadi della riduzione della fecondità

Gli studiosi individuano tre stadi nella riduzione della fecondità: il primo è caratterizzato dalla riduzione attraverso il ritardo del matrimonio ed è tipico di società in cui sussiste ancora un legame forte tra matrimonio, esercizio lecito della sessualità e procreazione. Il secondo stadio è la riduzione della fecondità che avviene nel matrimonio, in presenza di strumenti di controllo delle nascite più evoluti. Il terzo stadio è quello dominato dalla logica del figlio del desiderio, in presenza di una forte diffusione delle pratiche contraccettive, di un ricorso "facile" e legale all'aborto e di una tendenziale separazione non solo della sessualità dal matrimonio ma anche di quest'ultimo dalla procreazione. Quest'ultimo stadio vede una rarefazione sia delle nascite desiderate e pianificate, sia delle nascite accettate (in quanto mal pianificate), sia infine di quelle non desiderate. Il matrimonio e l'interdizione di rapporti sessuali precoci perdono la loro funzione storica di regolatori della fecondità.

² Cfr. H. LERIDON, *La Seconde révolution contraceptive*, INED, Paris 2000, pp. 267-281.

³ *Ibid.*

9. Inversioni

Le separazioni storiche tra matrimonio, sessualità e procreazione, con la seguente trasformazione emozionale del legame di coppia che perde largamente i connotati di alleanza sociale tra famiglie, hanno portato a un'inversione radicale nell'ordine dei fattori in gioco. Dall'ordine istituzionale storico (matrimonio, sesso, figlio) si è passati per inversione all'ordine prodotto dal desiderio (sesso, figlio, matrimonio), non senza qualche resistenza, sempre più debole, sull'inversione tra matrimonio e procreazione in paesi come l'Italia, dove nel 2009 siamo alle percentuali di nascite fuori dal matrimonio della Francia del 1972 (30%), mentre attualmente siamo a una porzione quasi doppia.

Percentuali dei nati vivi fuori dal matrimonio in Italia.
Anni 1971-2009

ANNO	1971	2005	2006	2007	2008	2009	INDICE DI VARIAZIONE AL 2009 (1971=100)
%	2,3	17,3	18,7	20,8	22,2	23,7	1030

Fonte: Nostra elaborazione su dati Istat 2010.

Il legame matrimoniale diventa sempre più precario (più di metà delle crisi avviene entro il decimo anno di unione, quasi un terzo nei primi cinque anni), totalmente sospeso al consenso sentimentale mentre quello di filiazione, personalizzandosi, caricandosi d'affettività, appare sempre più incondizionato, tanto è legato all'esistenza stessa dell'altro. L'idea d'indissolubilità abbandona il consenso coniugale, storicamente difeso dalla Chiesa anche contro il potere delle famiglie e della società, per ricollocarsi nel rapporto con il figlio del desiderio di un figlio. Nel decennio 1998-2009 la porzione di persone che vive in situazioni familiari non tradizionali è quasi raddoppiata, grazie soprattutto al contributo dei "singles" e delle "libere unioni".

“Nuove famiglie” per tipo in Italia. Anni 1998 e 2009

PER 1000 ABITANTI	SINGLES NON VEDOVI	LIBERE UNIONI	FAMIGLIE RICOSTITUITE CONIUGATE	MADRI/PADRI SOLI NON VEDOVE/I	TOTALE
1998	39	17	20	33	109
2009	69	42	33	54	200

Fonte: Nostra elaborazione su dati Istat 2011.

10. Primo, il figlio

Possiamo a questo punto rileggere, non senza un'ironia dolorosa, quanto affermava G.K. Chesterton⁴ sulla straordinaria rivoluzione portata nella storia da Gesù, Maria e Giuseppe: alla famiglia umana formata da padre, madre e figlio si aggiunse la Santa Famiglia dove è primo il Figlio, segue la madre, chiude il padre. Commentava Antonio M. Sicari:

Quando nasce il bambino, ogni padre cristiano, sull'esempio di Giuseppe, va volentieri all'ultimo posto – quello del servizio, della custodia, della totale dedizione (al figlio, e alla madre in vista del figlio) – se comprende che il figlio «è di Dio». La sua autorità non ne esce sminuita, ma egli si sente chiamato ad un regale servizio, e sa esigere da se stesso tutto ciò che la sua missione paterna gli chiede.⁵

«Se comprende che il figlio “è di Dio”», appunto! Nel caso contrario, là dove il figlio è figlio del desiderio di un figlio, egli è certamente il primo della famiglia, forma senza dubbio con la madre la coppia di forze che trasforma la famiglia e la società e che fa arretrare “nell'ombra” i maschi adulti, nella famiglia e nella società. L'uomo, in un Occidente tormentato dallo sbocciare degli ideali della persona, è culturalmente portato a sostenere una tale

⁴G.K. CHESTERTON, *L'uomo eterno*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 60.

⁵A.M. SICARI, *Ci ha chiamati amici*, Jaca Book, Milano 2001, p. 53.

evoluzione, tanto più che può sperare di trarne significativi benefici: avvicinare dominato e dominante, trasformare la donna in partner, separare la sessualità dalla procreazione, aprire il campo della ricerca amorosa e sessuale, liberare la sessualità, aumentare i suoi piaceri, fondare l'alleanza coniugale sul consenso, condividere il suo carico di lavoro con la donna senza poter assumere che marginalmente quelli propri alla madre, assecondare la crisi del divieto ritirandosi dall'esercizio della responsabilità paterna.

11. Nuova psicologia dell'infanzia

Il figlio del desiderio di un figlio è frutto di una procreazione pianificata, voluta, liberata dal rischio della morte e dalla sua stessa presenza, che cresce senza l'ostacolo della quantità, in una famiglia dalle dimensioni ridotte. Se non è unico, ha pochi fratelli e sorelle, "unici" come lui: la necessità di collaborare diventa per lui meno stringente mentre aumentano le occasioni di concorrenza e di crescita separata. La fierezza di appartenere a una famiglia, una stirpe, una comunità, una religione, che compensava l'umiltà indotta dalla minaccia della morte (surrogata dalla ipermedicalizzazione, da una tecnica cioè senza umiltà) e dal sentimento di non essere che uno tra tanti, è sostituita dalla fierezza di essere se stesso, se stesso e nulla d'altro, di essere una piccola personalità.

In qualsiasi modo il figlio del desiderio di un figlio s'interroghi sul fondamento del suo essere al mondo, troverà il desiderio dei suoi genitori. "Perché ti opponi a ciò che io voglio fare, al mio desiderio, visto che mi hai desiderato?". Questa sarà allora la domanda subliminale che domina le relazioni educative e quotidiane con i suoi genitori. E i genitori si porranno la domanda inversa: "Perché oppormi al desiderio del figlio visto che l'ho desiderato?". Ecco una delle fonti della crisi del divieto in cui si dibattono le nostre società.

Ma c'è di più. Il figlio del desiderio di un figlio è obbligato a diventare quanto prima autonomo (o più esattamente, a credersi autonomo): solo così egli prova sperimentalmente a se stesso, ai suoi genitori, agli altri, che è stato veramente concepito per nessun altro fine che per essere se stesso. Questa ossessione educativa dei tempi moderni, oltre a essere un'altra causa

decisiva della crisi del divieto e sorgente di un dolore psicologico specifico dato da una separazione forzata e precoce dai genitori, conduce a una grave ambiguità nella fase adolescenziale.

12. Neotenia adolescenziale

L'età della vita più importante, in quanto maggiormente prolungata, del figlio del desiderio di un figlio è l'adolescenza: essa inizia precocemente (anche per effetto dei mezzi di comunicazione di massa, come ha ben evidenziato Neil Postman nel suo libro sulla "scomparsa dell'infanzia") e termina tardivamente con l'entrata, posticipata il più possibile, nel mondo reale dell'autonomia (finanza, lavoro, statuto sociale e figli).

Per descrivere questo fenomeno tipico della situazione della famiglia in Occidente, Paul Yonnet introduce il termine biologico di "neotenia" che indica il fenomeno evolutivo per cui negli individui adulti di una specie permangono, spesso senza alcuna necessità evidente, alcune caratteristiche morfologiche e fisiologiche delle forme giovanili: nelle famiglie e nella società si opera affinché i figli del desiderio di un figlio costruiscano precocemente un "me" unico, autonomo, spesso ipertrofico, a volte tirannico ma al contempo la famiglia e la società sospende indefinitamente l'uso sociale utile di questa stessa "personalità". Da un lato i bambini e gli adolescenti diventano titolari di diritti assoluti (assoluti come il desiderio che li ha generati e che fonda il loro esistere), al pari degli adulti; dall'altro, sempre per la logica del desiderio, che non sopporta di perderli, sono impediti nell'esercitare pienamente questi diritti, in un'adolescenza senza fine in forza di un sentimento d'immortalità, dato dalla quasi scomparsa della morte al di sotto dei 40 anni. L'adolescenza diventa l'età del diritto al divertimento ("Vi siete divertiti", chiede l'adulto all'eterno adolescente), diritto alla festa senza un domani, diritto alla vertigine per la vertigine, età del protrarsi delle esperienze ludiche (lo sport, praticato o seguito), dell'energia illimitata: nulla deve essere serio, stabile, grave: ci sarà ancora tempo per tutto ciò, un domani, quando vi saremo costretti, quando quel tempo dovrà proprio arrivare.

Al contempo, in questa neotenia adolescenziale, sparisce il genio proprio dell'adolescenza: quel breve momento in cui il giovane, uscito dall'in-

fanzia ma non ancora inghiottito dalle regole sociali, vigoroso, ma senza responsabilità, indipendente e nudo, rivolgendosi a coloro che lo avevano preceduto, ai genitori, alle istituzioni, annunciava con bocca colma di rimproveri, d'incanto e d'assoluto, verità brutali, socialmente eccessive, capaci di generare disordine e di prefigurare un nuovo ordine. Solo cinquant'anni fa la cultura adolescente testimoniava invece una straordinaria serietà. Si pensi solo a Malraux che a 33 anni aveva già scritto *I conquistatori*, *La via del re*, *La condizione umana* e Camus *Lo straniero*, *Le nozze*, *Caligola* e *Il mito di Sisifo* mentre alla stessa età i nostri scrittori contemporanei sono capaci solo di parlarci dei loro problemi sentimentali e affettivi.

13. Famiglia cellula dell'individuo

Quando la Rivoluzione francese (e tutta la critica ideologica alla famiglia che ne seguì) attaccò la famiglia, scrive Paul Yonnet, lo fece per promuovere i diritti dell'individuo che la famiglia vessava. Il Codice civile del 1804, in Francia, la restaurò, cementificata a spese degli individui. A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso cominciò una vasta riforma del diritto di famiglia tesa a riabilitare la donna in quanto sposa e madre. Si credette che si trattasse di fare uguaglianza tra i due sessi. Ma fu un inganno. Ciò che era in ballo era la rifondazione della famiglia sulla base del diritto di ognuno degli individui che la compongono. Il figlio è divenuto titolare di una serie di diritti, sino a quello, recente (2002), di frequentare i suoi nonni. Ha persino "diritto" a una vita familiare, come lo stipula la Convenzione europea dei diritti dell'uomo. Si pensava che l'individuo non si sarebbe mai potuto realizzare che sulle rovine della famiglia. Ma essa non è sprofondata. Ha subito una metamorfosi. Non s'impone più agli individui. È diventata un diritto. Questa nuova famiglia, non più cellula della società, è ora cellula dell'individuo. Essa decide in profondità i rapporti che i suoi membri costituiranno con la società, con gli altri. Ovunque, nel mondo sviluppato, la famiglia programma, sotto la copertura dell'accesso all'autonomia, questo essere totalmente nuovo, terribile e seducente che chiamiamo individuo. Essendo egli nato dal solo desiderio dei suoi autori, i genitori, si considera increato da tutti gli altri, a cui dunque non deve nulla. Questo nuovo in-

dividuo, affettivamente e psicologicamente ben equipaggiato, scarica sulla collettività tutta una serie di funzioni: la formazione, l'educazione, la salute, la protezione, il controllo sociale. La società è pregata di mettersi al suo servizio e non il contrario.

14. Conclusioni

Articoliamo le conclusioni in tre punti: il primo concerne una valutazione dell'apporto dell'opera di Paul Yonnet, che qui abbiamo sommariamente recensito, alla luce della metamorfosi della famiglia in Occidente. Nel secondo punto tenteremo di esporre sinteticamente quanto scritto dal punto di vista di coloro che possiamo considerare i vinti del processo di trasformazione in atto. Nell'ultimo e terzo punto faremo un confronto con l'ambiente metafisico della realtà sociale.

Il merito di Paul Yonnet è stato di avere messo in piena evidenza due punti centrali della questione: la morte della mortalità e la logica del desiderio. Resterebbe da valutare e indagare meglio come essi operino nelle singole società occidentali, interagendo con una molteplicità di fattori secondari d'ordine economico, politico e culturale.

I principali vinti della logica del desiderio, che abbiamo brevemente e oggettivamente messo a nudo, sono le nuove generazioni e, in subordine, le donne. A livello strutturale queste sconfitte potranno essere mutate in vittorie, a profitto di tutte le famiglie e della società, solo rivoluzionando profondamente il sistema scolastico e ripensando le politiche di uguaglianza tra i sessi.

Resta infine tutta da esplorare la frontiera tra questa sociologia della famiglia, che tratta primariamente di credenze efficaci, e le continuamente operanti verità sull'uomo in figlio, genitore, amante e amato. Deve essere chiaro che il figlio del desiderio di un figlio non cessa di essere in realtà un dato e un dono e questa sua verità continua ad interagire con ogni tipo di credenza sociale, anche la più distante, la più potente nella distruzione o costruzione del legame sociale. Questa ricerca "transfrontaliera" (cioè più trans-disciplinare che multidisciplinare o interdisciplinare) è terra vergine.

Biblioteca carmelitana

GIOVANNI MOIOLI, *Itinerario di comunione. Il Castello interiore di Teresa di Gesù*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 102.

Nelle sue meditazioni sul *Castello interiore* di santa Teresa d'Avila, Giovanni Moioli espone la spiritualità dell'opera della mistica spagnola, dimostrando efficacemente l'originalità della sua struttura logica e dottrinale. A differenza di altri autori spirituali, infatti, santa Teresa non segue lo schema delle tre vie (purgativa, illuminativa e unitiva), ma, piuttosto, uno schema binario, riconducibile alle categorie di "naturale" e "soprannaturale". Così le prime tre dimore condensano il primo momento del cammino spirituale, in cui si è chiamati a compiere tutto ciò che è in nostro potere. Dalla quarta dimora in poi, è Dio a prendere l'iniziativa, guidando l'uomo nel processo di partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo. È Cristo il Signore del castello, l'uomo-Dio glorificato, nel quale la nostra umanità esprime in modo umano la divinità di Dio, grazie al suo innestarsi nella stessa Trinità. La riscoperta contemporanea del Cristo Risorto, però, sottolinea Moioli, non ci deve far dimenticare il valore permanente della Passione di Cristo. Risulta, quindi, fortemente attuale l'itinerario spirituale di Teresa, che prende le mosse dalla sconvolgente ispirazione del Cristo piagato. L'umanità di Cristo funge da principio di attrazione verso l'interiorità dell'uomo. Si tratta di un viaggio dentro se stessi, che approda, allo stesso tempo, all'incontro con Dio. In merito a quest'opera di interiorizzazione Teresa non fornisce stratagemmi "tecnici" con i quali ottenere l'unificazione dell'anima. È un cammino, sottolinea Moioli, che investe globalmente la persona, ogni volta che si protende a Dio nella preghiera, nell'esercizio delle virtù e, soprattutto, nell'abbandono di sé all'"onda" della volontà divina. (*Paolo Benedetti ocd*)

GIOVANNI MOIOLI, *Centro dell'anima è Dio. La Fiamma d'amor viva di Giovanni della Croce*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 100.

Le meditazioni di Giovanni Moioli su san Giovanni della Croce raccolte nel libretto intitolato *Centro dell'anima è Dio* si compongono di un'introduzione e di una riflessione sulle strofe della *Fiamma d'amor viva*. Punto di partenza per chi si accosta all'universo spirituale del santo spagnolo è la considerazione del Nulla e del Tutto, che, nella loro contrapposizione dialettica, rimandano al dramma dell'uomo diviso tra un'immagine illusoria di sé del mondo e di Dio e un'immagine autentica delle stesse realtà. Dell'uomo Giovanni della Croce individua il suo essere una tendenza, che va verso il Tutto, verso Dio e verso se stesso. In questo permanente anelito esistenziale, l'uomo trova nella fede il criterio con cui discernere il vero volto di Dio. Un Dio altrettanto attivo nel cercare l'uomo per trasformarlo attraverso il suo amore misericordioso. È nel quadro di una vita teologale che, secondo Moioli, va compreso il rapporto del cristiano con Gesù Cristo, al cui dinamismo di morte e risurrezione egli prende parte, con un coinvolgimento che tocca le tre potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà. Il teologo milanese invita ad assumere un approccio contemplativo nei confronti del simbolismo di cui sono impregnate le opere *sanjuaniste*. È in maniera simbolica – e non meramente allegorica – che, per esempio, va intesa l'immagine della notte: è un'esperienza vissuta che comunica immediatamente le sue molte sfaccettature: momento di calma o di tempesta, di insicurezza o di intimità. È questo il contesto propizio alla fecondità della fede, fondata sulle parole degli autori sacri, tratteggiati dal santo spagnolo come mistici ispirati dall'alto. Nel commento alla *Fiamma*, Moioli approfondisce queste linee interpretative, seguendo Giovanni della Croce mentre scava in quelle "caverne del pensiero e dell'affetto" che costituiscono il potenziale di ogni uomo incamminato verso la ricchezza di Dio. (*Paolo Benedetti ocd*)

GIOVANNI MOIOLI, *Fiumi di grazie. Gli Scritti di Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo*, Edizioni OCD, Roma 2010, pp. 112.

È un ritratto insolito di Teresa di Lisieux quello che ci viene presentato da Giovanni Moioli nelle sue meditazioni sugli *Scritti* della santa francese. Il

teologo milanese mostra come la santità non costituisca soltanto una meta morale, ma si ponga come un problema esistenziale, che innesca in Teresa una ricerca dal sapore filosofico. C'è un'inquietudine che la anima, mentre cerca la strada migliore per perseguire la perfezione. Quella che Moioli definisce una «necessità impossibile» si rivela, in realtà, un cammino che tutti possono percorrere. Grazie alla relativizzazione del contesto della santità e, quindi, delle opere ad esso legate, Teresa insegna che l'opera fondamentale è quella dell'amore di Dio, intesa, da parte dell'uomo, come restituzione della grazia ricevuta. La santa francese è particolarmente attratta dal «*vrai de la vie*», da quella verità che ella indaga, nello sforzo di trovare le risposte ultime. «Tutto», infatti, «dà a pensare», anche una realtà semplice come un fiorellino. Una ricerca aperta, quella di Teresa, che evita ogni risposta pregiudiziale. Ecco perché il suo riflettere diventa immediatamente un interrogativo rivolto all'Interlocutore divino, con cui nasce un dialogo fecondo, capace di condurre la santa alle acquisizioni illuminanti della sua spiritualità. Il pregio di queste pagine di Moioli è non solo di aver identificato tali acquisizioni, ma anche di aver colto la metodologia spirituale e teologica impiegata dalla santa di Lisieux. (*Paolo Benedetti ocd*)

ROBERTO FORNARA (ed.), *Testimoni dai processi di beatificazione. Elisabetta della Trinità*, Edizioni OCD, Roma 2009, pp. 288.

Le Edizioni OCD hanno pubblicato nel 2009 un secondo volume della collana “*Testimoni*” dedicato ai processi di beatificazione di Elisabetta della Trinità (1880-1906). Il libro, che in 288 pagine presenta, in tutto o in parte, le relazioni di ventidue testimoni di cinque diversi processi (quello informativo ordinario di Digione, quelli rogatoriali di Agen e di Tolosa, e quelli apostolici di Digione e Parigi), conferma l'utilità di questo tipo di produzione agiografica, e le sue ragioni. Questo genere di divulgazione rende inoltre un servizio se possibile ancora maggiore al caso di Elisabetta Catez, meno amata e conosciuta della consorella di Lisieux: se infatti da un lato la fortuna di Elisabetta, della sua opera, dei suoi scritti, della sua “esistenza teologica” fu quella di essere ben presto recepita da un buon numero di teologi, tra i maggiori e i più competenti, che hanno saputo interpretarla profondamente evidenziando l'importante missione ecclesiale

che Dio le confidò; d'altro lato a questa sua fortuna teologica non è seguita una comparabile sorte nel sentire e nel credere del popolo di Dio, che ha continuato in larga parte ad ignorare Elisabetta della Trinità, percepita forse come "troppo teologica", adatta a preti, religiosi e, per l'appunto, agli studiosi di scienze sacre.

Nella scelta delle relazioni dei testimoni, i cui quattro principali criteri sono esposti nell'introduzione del volume, si avverte pertanto l'intenzione di riequilibrare, con le soggettive esperienze di coloro che conobbero personalmente la beata di Digione, questo sbilanciamento "dottrinale". Già possediamo gli *Scritti* di Elisabetta per conoscere la sua esistenza: ciò che ancora mancava ai più era di essere posti in contatto con la sua vita. Scrive il curatore Roberto Fornara: «Si sono privilegiati i testi che raccontano la vita vissuta, le caratteristiche umane e spirituali, gli aneddoti curiosi, rispetto alle questioni dottrinali o più strettamente attinenti al processo». Grande attenzione è stata di conseguenza prestata ai ventuno anni di vita e santificazione laicale di Elisabetta che, certa della sua vocazione sin dall'infanzia, dovette, come è noto, a lungo dubitare sulla possibilità di realizzarla su questa terra. Adeguato spazio, infine, è stato dato anche alle poche voci che tentarono di opporsi alla Causa (mentre resta tutta da scrivere la storia della negligenza del caso "Elisabetta della Trinità").

Il volume è arricchito da uno stralcio, di quasi 50 pagine, della *Informatio super virtutibus*: una presa di posizione, in riferimento alle virtù teologali, a quelle cardinali, alla povertà, castità e obbedienza e al loro eroico esercizio, sui risultati del processo che avrebbe trovato una collocazione più logica alla fine del volume e che invece è inserito all'inizio «per offrire un panorama completo delle testimonianze raccolte ai Processi di Beatificazione della Serva di Dio Elisabetta della Trinità».

Concludiamo riportando le parole con cui il curatore descrive l'obiettivo di questo suo lavoro editoriale: «Servirci degli occhi dei testimoni, che hanno visto Elisabetta vivere, pregare, lavorare, amare, soffrire, per giungere ad incontrare il suo stesso sguardo d'amore. E, attraverso l'incontro col suo sguardo, ridonarle la possibilità di compiere quella che lei stessa considerava la propria missione dal cielo: educare le persone al raccoglimento, alla vita interiore, alla fede certa nel Dio tutto Amore che abita in noi, dentro di noi». (*Giacomo Gubert ocd*)

CONRAD DE MEESTER, *Elisabetta della Trinità*, Paoline, Milano 2010, pp. 928.

Con una buona misura di coraggio, le Edizioni Paoline hanno pubblicato nel 2010 la grande biografia di Elisabetta della Trinità. L'opera è davvero imponente, 928 pagine, ma si legge con facilità, anche grazie alla bella e quasi impeccabile traduzione che non fa rimpiangere il piacevole francese di padre Conrad De Meester, carmelitano belga della Provincia delle Fian-dre, esperto conoscitore, oltre che della beata Elisabetta, di Teresa di Gesù Bambino e di fra Lorenzo della Risurrezione.

Nello scrivere questa biografia, l'Autore ha consultato le fonti già note (le opere complete di Elisabetta della Trinità, i Processi di beatificazione, i ricordi dal Carmelo di Digione) e ne ha raccolte di altre, in buona parte inedite, che promette di pubblicare in un futuro volume dal titolo *Elisabetta della Trinità, vista e ascoltata dai testimoni*. Esso conterrà tre epistolari incompleti (le lettere che parlano di Elisabetta, le lettere ricevute da Elisabetta, le lettere di condoglianze), alcuni compiti scolastici di Elisabetta, una serie di documenti di madre Germana, priora, di Maria della Trinità, sotto priora, e di suor Agnese di Gesù Maria, consorella di Elisabetta. A ciò si aggiungono i documenti raccolti da due noti studiosi di Elisabetta (il domenicano Philipon e il carmelitano Poinset) e infine il *Diario* dell'amica Luisa Recoing.

Sostenuto da una tale ricchezza di dati, De Meester racconta con grande maestria la vita di Elisabetta introducendo il lettore, paziente, nei concreti e vitali sviluppi di questa esistenza teologica, anno per anno, mese per mese e, in alcuni casi, giorno per giorno. Assistiamo così in maniera nuova ad alcuni episodi chiave della vita di Elisabetta: la sua prima comunione che la "sfamò" e le diede la forza di dominare quasi completamente i suoi "eccessi di collera"; la decisione di abbandonarsi incondizionatamente alla volontà concreta di Dio (pienamente maturata nel dicembre 1897, quando la speranza di entrare al Carmelo sembrò svanire); lo sconvolgente dolore e l'abbraccio della croce, per ricordarne solo tre.

L'Autore ha suddiviso il racconto biografico in 30 capitoli: i primi 15 coprono 21 anni della vita di Elisabetta, sino alla sua entrata nel Carmelo di Digione, gli altri 15, un po' più brevi, descrivono i 5 anni di vita monastica della beata. I capitoli dedicati agli eventi fondamentali della sua vita (la na-

scita, la prima comunione, l'assenso materno alla sua entrata al Carmelo...) si alternano con altri che descrivono piuttosto la sua maturazione interiore (la lotta contro la collera, la malinconia intrecciata con la gioia della sua giovinezza, l'adesione alla Volontà di Dio, il distacco dalla madre e dalla sorella) e con altri ancora dedicati agli incontri fondamentali (l'incontro con gli scritti di Teresa di Lisieux, con il domenicano p. Vallée, con la priora Germana, con il fratello del cognato don André Chevignard...). La seconda parte, di 420 pagine, ha un andamento in parte diverso, che asseconda il nuovo ritmo della vita da carmelitana: in 6 capitoli De Meester racconta il cammino di Elisabetta verso la professione alla quale segue un periodo di pace e di calma nel quale irrompono quattro grandi eventi: la chiamata a essere la "lode della sua gloria", il ritiro del novembre 1904 in seguito del quale Elisabetta compone "O mio Dio, Trinità che adoro" e infine la malattia e la morte, alle quali sono dedicati gli ultimi tre capitoli della biografia.

L'opera di De Meester è una biografia, di vasto raggio, critica e obiettiva innervata da un'unica ipotesi interpretativa sul significato dell'esistenza di Elisabetta che il carmelitano belga esprime in questi termini, annunciando un nuovo volume in cui tratterà in modo organico la sua dottrina spirituale: «Penso che Elisabetta della Trinità appartenga alla categoria dei profeti della nuova alleanza. Ha vissuto fin dall'infanzia l'esperienza molto forte della potenza dell'amore di Dio. Elisabetta porta ossigeno al nostro rapporto con Dio, sottraendoci al pericolo di soffocare nel pane quotidiano, nella sua lotta e nella sua tentazione. E ci invita ad arricchire il contatto con Dio attraverso le dimensioni della gratuità e della lode. È l'esempio di un amore che genera una felicità profonda e duratura». (*Giacomo Gubert ocd*)

AMATA RUFFINENGO (ed.), *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino. Dai processi di Beatificazione e Canonizzazione*, Edizioni OCD, Roma 2004, pp. 300.

Con la pubblicazione di *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino. Dai processi di Beatificazione e Canonizzazione*, le Edizioni OCD hanno colmato una larga lacuna nella divulgazione in lingua italiana delle fonti sulla vita e sul messaggio di Teresa Martin, la Santa di Lisieux.

Certo, la Facoltà Teologica del *Teresianum* aveva già pubblicato nel lontano 1973, in occasione del centenario della nascita di santa Teresa di Gesù Bambino, l'originale francese dei Processi canonici, il primo Processo pubblicato in edizione critica integrale; ma si trattava pur sempre di un'opera che supera le 1300 pagine, redatta in una lingua incomprensibile ai molti.

Già padre Albino Marchetti, in vero, per lo stesso Editore (l'allora Centro Interprovinciale dei Carmelitani Scalzi di Firenze Arcetri) nel 1977, nel 50° di proclamazione di santa Teresa di Gesù Bambino a Patrona delle Missioni Cattoliche (1927), aveva preparato il prezioso libro: *S. Teresa di Gesù Bambino come la videro gli altri*, che si giovava di molte testimonianze contenute nei Processi. Scriveva p. Albino, introducendo il suo lavoro: «La pubblicazione delle testimonianze originali fatte nei Processi non è accessibile a tutti perché voluminosa, e per ora solo in lingua francese. Nell'interesse dei devoti di S. Teresa abbiamo raccolto e presentiamo in questo libro le testimonianze più significative, ordinate in modo da illuminare tutta la sua vita». Il libro di p. Albino Marchetti è oggi tuttavia difficilmente reperibile: ne sarebbe stata necessaria una ristampa se non persino una radicale revisione, che mirasse a una presentazione più completa e più scientifica delle testimonianze del Processo. P. Albino aveva infatti voluto scrivere come un'altra vita di santa Teresa, complementare a quella scritta da lei stessa, integrando in un unico racconto biografico spezzoni di differenti risposte di diversi testimoni del Processo, quasi che esse potessero essere unificate senza fallo in un unico sguardo degli altri (o dell'Altro) sulla vita di Teresa.

Non bisogna infine dimenticare che la totalità delle informazioni sulla vita di Teresa che il lettore potrà apprendere da *Testimoni di Teresa di Gesù Bambino...* non sono nuove: esse erano già state pubblicate in parte nella stessa *Storia di un'anima*, nei *Consigli e Ricordi*, nei *Novissima Verba* e in parte nelle centinaia di altre pubblicazioni sulla Santa di Lisieux, apparse in lingua italiana negli ultimi quarant'anni. Questi precedenti tuttavia, utilizzando in differenti modi, le testimonianze dei Processi, come è proprio di una letteratura secondaria, non davano completamente ragione del loro carattere proprio, che è invece quello di essere vere e proprie fonti, pur complementari alla grande fonte degli *Scritti* della Santa. Nelle pagine dei Processi leggiamo non solo come la vita e le opere di Teresa Martin furono viste dagli altri ma anche, e soprattutto, come questi altri, così importanti nella

sua vita (le quattro sorelle, le consorelle in monastero, la cugina, la novizia, la catechista della prima comunione, i sacerdoti che la conobbero in vita, coloro che sperimentarono la sua azione dal Cielo...), liberamente, in piena coscienza, davanti a Dio e alla Chiesa, si sono confrontati con la sua fama di santità, cioè con un giudizio teologale, con il riconoscimento *post facta* della presenza dello Spirito Santo in colei che era stata per loro sorella, cugina, allieva, discepolo, penitente, maestra, consolatrice e guida. Scriveva p. Albino sui Processi: «Le testimonianze sulle quali si basò il giudizio della Chiesa si leggono con vero godimento spirituale. Come dice l'*Osservatore Romano* dal 5 agosto 1973, "è come trovarsi a contemplare le fresche e abbondanti sorgenti di un fiume, erompendi dalla roccia di una montagna"».

Da quanto scritto, apparirà evidente che l'opera che attendeva di essere pubblicata era la traduzione integrale dei Processi, più che un'antologia: come preferire infatti un ruscelletto alle "abbondanti sorgenti di un fiume"? Ma, lo sappiamo, i tempi sono duri per i libri, i lettori e i santi. Possiamo dunque essere grati alle Edizioni OCD per aver pubblicato questa buona antologia dei Processi il cui unico difetto, oltre a quello costitutivo di essere solo una selezione, è un numero non trascurabile di errori di stampa. (*Giacomo Gubert ocd*)

JUAN MANUEL MORILLA DELGADO, *Conosciti in me. Itinerario mistico esperienziale in Teresa d'Avila*, San Paolo, Milano 2010, pp. 179.

L'autore, J.M. Morilla Delgado, è uno specialista sia in campo filosofico che teologico. I fondamenti della teologia spirituale, la mistica e la sua relazione con la filosofia e la metafisica sono i suoi principali settori di indagine che emergono anche in questo saggio nel quale spiega molto bene *Il Castello interiore* di santa Teresa d'Avila. Il valore dell'opera è ben definito da Arnaldo Colasanti quando nella prefazione scrive: «La lettura del pensiero di santa Teresa diventa un racconto di esperienza e un viaggio dentro noi stessi».

Una lunga introduzione, che parte da un fondamentale quesito esistenziale «Conosci te stesso», termina affermando che la vera conoscenza personale sta nella relazione (io-tu). Tuttavia, l'A. non si ferma qui perché constatata che l'*io* della persona non è un *io* originario in sé, ma è un *io* dato e ogni singolo *tu* «è una breccia aperta sul Tu eterno» (Martin Buber). Perciò

è vero che in nessuna relazione si compie mai la perfezione dell'incontro se non in quella con il Tu eterno che, per essenza, non può mai diventare altro da se stesso. È qui che si fa strada la concezione della mistica teresiana che dimostra quell'*io* che viene da un Tu (Dio) e si conosce nel "Tu" di Cristo. Infatti, «Conosciti in me» è un invito che Teresa d'Avila riceve da Cristo ed è in questo invito che si colloca, secondo il Delgado, la chiave interpretativa della sua concezione della conoscenza di sé.

Altra preziosa novità: nella prima parte del libro, viene presentata la mistica di santa Teresa d'Avila nel contesto di valori del *Siglo de Oro* della Spagna, sottolineando soprattutto la letteratura cavalleresca dell'epoca. In tal senso l'A. fa un interessantissimo confronto tra i valori della nostra Santa e quelli del *Don Chisciotte* di Cervantes. Tutto ciò per dimostrare che in Teresa d'Avila avvenne «un'identificazione del suo spirito idealista ed eroico con la narrazione dei libri di cavalleria e con lo spirito di un Impero che faceva rivivere valori morti nel resto d'Europa».

Successivamente l'A. spiega la vita della Santa di Avila in tre periodi, mostrando in ognuno di essi i punti rilevanti sulla conoscenza di se stessa. A questo punto ogni lettore sarà pronto ad affrontare la seconda parte che, inaspettatamente, è anche la conclusione del libro. In essa viene proposta l'analisi delle *sette dimore*, argomento del *Castello interiore* di santa Teresa, che, come gradi in crescendo, sviluppa la dottrina teresiana della conoscenza di sé. Tale dottrina ci indica che l'anima deve imparare a conoscersi non mediante un'analisi diretta di se stessa, ma attraverso la luce di Dio che risplende dalla dimora più profonda. Ecco il perché della formula teresiana della conoscenza di sé: «Conoscere Dio per conoscerci». Quindi, «non si tratta di una conoscenza di sé statica ma dinamica e cristica... è conoscenza di un Dio personale che trova il fondamento nel Tu concreto e singolare di Cristo, unico mediatore di quella conoscenza di Dio come Padre da cui deriva la possibilità della conoscenza di sé... Si tratta dunque di una conoscenza di sé che implica una tensione verso l'unione d'amore con Cristo». È in questa tensione verso l'unione d'amore con Cristo che la persona scopre pian piano il mondo nuovo nella propria interiorità (difetti e dignità) e, nello stesso tempo, l'amore e la misericordia di Dio che si manifestano nelle grazie multiformi che fluiscono attraverso l'orazione. In questo modo il prezioso magistero di santa Teresa d'Avila, fuori da ogni

possibile sospetto di gnosticismo e di esoterismo, ravviva la più sicura dottrina mistica cattolica.

È un libro che indica al pellegrino spirituale di oggi la strada teorico-pratica di Teresa; la novità della vita mistica teresiana che evidenzia soprattutto le più sottili e strutturali “geografie interiori” dell’anima. Arrivato alla fine di questo saggio si può sentire risuonare nel cuore il grido del beato Giovanni Paolo II: «*Non abbiate paura, spalancate le porte a Cristo: lui solo sa cosa c'è dentro l'uomo!*». (Hermann Ramanantoanina ocd)

ANTONIO MARIA SICARI, *Nel “Castello interiore” di santa Teresa d'Avila*, introdotto da *L'inaccessibile castello. Da Franz Kafka a santa Teresa*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 270.

Il presente volume è certamente un'opera di notevole portata. A partire dalla preziosissima opera mistico-dottrinale che Teresa d'Avila compone per descrivere il cammino spirituale del cristiano e per condurre l'uomo verso il centro dell'anima dove abita Dio, Antonio Maria Sicari offre al lettore l'opportunità di comprendere quanta corrispondenza spirituale esista tra le intuizioni mistiche di Teresa e la vita di ogni credente. Non è, pertanto, un'opera rivolta esclusivamente ai consacrati ma a tutti coloro i quali desiderano incontrare Dio.

È nell'introduzione che rintracciamo le linee portanti di quest'opera. Una duplice narrazione che all'inizio mette a confronto *Il Castello interiore* di S. Teresa d'Avila scritto nel 1577 e *Il Castello* di Franz Kafka scritto nel 1922. «Una doppia avventura – spiega l'Autore – [...]. Il triste viaggio dell'uomo che sente d'essere chiamato alla felicità, ma non riesce mai a rintracciare l'ingresso del suo Castello né a farvisi ospitare [...], e l'avventura travolgente e dolcissima di una donna (ma è l'avventura offerta ad ogni “anima”) che si è sentita invitare nell'intimità stessa di Dio e vi ha scoperto il mistero più profondo del suo stesso cuore (il suo “interiore Castello”)».

Un primo indiscutibile merito della riflessione proposta da Antonio Maria Sicari è di aver saputo mostrare il fascino e l'attualità del messaggio teresiano. Scrive: «*Il Castello interiore* di Santa Teresa, anche se scritto alcuni secoli prima, continua ad avere il valore di una risposta “graziosa” anche per l'uomo moderno: una risposta, cioè, piena di grazia. [...] Non è

più l'uomo moderno e contemporaneo che interroga un testo del passato, ma è il testo "antico" che chiama a sé l'uomo di oggi e si offre a lui come risposta, come promessa, come salvezza e speranza; come futuro verso cui si è incamminati. È esattamente questo che accade quando si legge Santa Teresa d'Avila».

Per andare al cuore dell'itinerario spirituale teresiano bisogna guardare a Cristo come al vertice interiore della nostra umanità; esperienza che l'Autore pone in risalto offrendo una serie di preziosissimi spunti relativi alla preghiera e alla contemplazione, insieme a un'importante indicazione di metodo di grande valore. «Le Dimore – chiarisce Sicari – sono essenzialmente un'esperienza di preghiera: ognuna di esse stabilisce, per così dire, *un centro*, un punto d'incontro tra l'uomo e Dio, centro che viene determinato dall'intensità dell'amore. [...] Nella preghiera, insomma, l'anima deve imparare a soffermarsi sulla bellezza e sulla ricchezza dei doni che Dio vuole farci. Bisognerà, perciò, imparare ad "apprezzare" Dio e i suoi misteri: non scorgerli via frettolosamente, ma soffermarsi su di essi, scandagliarli, assaporarli, non allo scopo di "molto pensare", ma allo scopo di "molto amare"».

L'Autore, infine, in un ampio intermezzo, propone un *breve metodo carmelitano per la preghiera mentale*.

Il libro si articola in due parti. Nella prima (lo accennavamo all'inizio) l'Autore mette a confronto le opere di Teresa e Kafka e il differente destino dell'uomo descritto nelle loro narrazioni. La seconda parte presenta l'itinerario spirituale indicato da S. Teresa d'Avila, dove «l'uomo (ogni uomo) vi è descritto come abitazione nobile e sacra, in cui tutto è predisposto per l'incontro sponsale tra la creatura (l'io profondo di ciascuno) e il Dio che la attrae verso la *Dimora più interna*, per un *dialogo amoroso* sempre più avvolgente e unificante».

I sette capitoli di questa seconda parte dell'opera contengono i temi principali delle sette dimore descritte da S. Teresa nel *Castello interiore* che l'Autore ha voluto esplicitare attribuendo a ciascuno di essi un titolo che potesse dettagliare sinteticamente il tema proposto: *Conoscere se stessi, Lotta e perseveranza, Imparare la gratuità, Il raccoglimento e l'abbraccio, Trasformazione, Fidanzamento spirituale, Matrimonio spirituale*.

Il volume, per la profondità delle riflessioni messe a tema, merita una lettura attenta.

«In fondo – conclude l'Autore – quello che Teresa racconta come esperienza non è altro che l'attuazione della promessa fatta da Gesù a tutti i discepoli: "Se uno mi ama osserverà la mia Parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a Lui e prenderemo dimora presso di Lui" (Gv 14,23), una promessa che comincia già a realizzarsi, per tutti, al momento del battesimo e che si approfondisce ad ogni comunione eucaristica». (*Michelangelo Nasca*)

FRANCESCO SALVARANI, *Edith Stein. La grande figlia d'Israele, della Chiesa, del Carmelo*, Ares, Milano 2009, pp. 564.

«Generosa testimone della fede... eminente figlia d'Israele e figlia fedele della Chiesa». Con queste parole Giovanni Paolo II, nell'ottobre del 1998, sintetizzò la straordinaria figura di santa Teresa Benedetta della Croce, la carmelitana scalza morta nel campo di sterminio di Auschwitz – Birkenau il 9 agosto del 1942.

Francesco Salvarani, sacerdote di Reggio Emilia, docente di Lettere e Filosofia, ha voluto probabilmente trarre spunto dalle parole di Giovanni Paolo II per titolare il suo libro: *Edith Stein. La grande figlia d'Israele, della Chiesa e del Carmelo*. L'Autore ha delineato, in un corposo volume, la vicenda biografica di questa grande santa, allieva del filosofo Edmund Husserl e protagonista della cultura filosofico-teologica del secolo scorso. «Più che una biografia – rivela don Salvarani in un intervento pubblico – è un'autobiografia, perché ho voluto far parlare lei, la santa, rifacendomi costantemente alle sue opere, ai suoi scritti». Il testo, infatti, rispecchiando fino in fondo l'impronta metodologica che l'Autore ha voluto imprimere nella sua opera, racconta l'intera esistenza della giovane Stein: gli anni dell'infanzia, gli studi filosofici, la conversione al cattolicesimo, l'ingresso nel Carmelo di Colonia, la deportazione ad Auschwitz e il martirio. Salvarani offre al lettore la possibilità di coniugare in Edith Stein produzione filosofica ed esperienza di vita, mostrando il volto di una donna coraggiosa e volitiva, capace di oltrepassare qualsiasi limite culturale pur di abbracciare la verità.

L'Autore descrive gli aspetti forse meno noti della vita di Edith Stein, come per esempio gli avvenimenti che precedono il battesimo, l'ateismo e l'indifferenza religiosa, e non tralascia gli stati d'animo e alcune scelte di

vita importanti che porteranno Edith Stein ad intraprendere il cammino di ricerca della verità, la conversione dall'ebraismo al cattolicesimo, l'impegno culturale e filosofico verso le intuizioni di una fenomenologia dell'essere e dell'essere divino come persona.

Salvarani mette in rilievo il misterioso legame tra chiamata alla fede cattolica e vocazione carmelitana. Egli, infatti, precisa nel suo testo: «Edith cercava la Verità e ha scoperto che la Verità è l'amore, è Dio stesso e che Cristo ne è la rivelazione. [...] Se quella chiamata alla fede cattolica, già in sé misteriosa, riservava altro mistero da svelare, Edith non era il tipo da tirarsi indietro: si può supporre infatti che, nell'approfondire il significato del battesimo, abbia avvertito che la sua chiamata alla fede cattolica includeva pure, nell'affidamento a Teresa d'Avila, la sua vocazione al Carmelo. Si trattava di una rivoluzione globale nella sua vita, la soprannaturalizzazione, nel modo più completo, di tutto il resto della sua esistenza».

Ma la vera svolta culturale e religiosa vissuta da Teresa Benedetta della Croce è l'incontro con Cristo. In questa nuova dimensione Edith Stein percepisce un rinnovato senso di corresponsabilità che il Carmelo le permette di vivere con pienezza. Alla morte del maestro e amico Husserl – commenta Salvarani – «Edith era certa dell'onestà intellettuale e morale del grande filosofo, che aveva seguito, amato e difeso, pur non condividendo la svolta neokantiana che in lui aveva preso la fenomenologia. Ma la scoperta di Cristo, e di tutto ciò che consegue, le aveva dato quel senso di corresponsabilità che nutriva soprattutto per le persone verso le quali si sentiva in debito di riconoscenza. Nel Carmelo la responsabilità la viveva in universalità e pienezza». (*Michelangelo Nasca*)

ANGELO BELLONI, *L'arte della preghiera secondo santa Caterina da Siena e santa Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 2008, pp. 248.

Il titolo scelto dall'autore, *L'arte della preghiera*, riprende la felice espressione della Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*, scritta dal beato Giovanni Paolo II al termine del grande giubileo dell'anno duemila. L'intenzione del Belloni è quella «di rispondere all'appello del santo Pontefice» facendo conoscere meglio l'esperienza, la pedagogia e l'insegnamento di santa Caterina da Siena e di santa Teresa d'Avila. Per raggiungere il suo intento, l'Autore

lascia parlare i due Dottori della Chiesa, servendosi di brani tratti dalle loro opere. Ciò permette al lettore non solo di familiarizzarsi con i loro scritti, ma di entrare in dialogo con esse. Espediente che si rivela centrato soprattutto nei confronti di santa Teresa in quanto il dialogo è la chiave segreta dei suoi scritti: in essi infatti la Santa dialoga con i lettori, scrive parlando, con l'intenzione di coinvolgerli nel suo dialogo con Dio.

Scorrendo l'indice del libro si apprezzano la chiara impostazione e il logico susseguirsi dei temi dei sette capitoli. Nei primi due il lettore è condotto alla conoscenza dell'esperienza della preghiera di santa Caterina. Seguono tre capitoli dedicati a santa Teresa, dove trova posto la trattazione dell'argomento fondamentale della spiritualità teresiana, cioè la santa Umanità del Verbo. Di particolare interesse appare il capitolo in cui l'Autore confronta l'orazione delle due Sante. Infine, l'ultimo capitolo è dedicato all'attualità del messaggio teresiano e cateriniano sulla preghiera che diventa la risposta eloquente alla domanda che oggi abbiamo sul come dar contenuto alla preghiera.

L'Autore affronta il tema della *cella del conoscenza proprio* quale ambiente che rende possibile, fa nascere e crescere l'orazione: è il luogo per pregare. La conoscenza di se stessi «è per Caterina la base dell'edificio spirituale che si consuma nell'amore» ed è anche il «mezzo indispensabile per giungere all'amore». I fondamenti della preghiera sono l'umiltà e la carità e «queste due virtù si acquistano con la grazia di Dio e per mezzo della fede, in quell'operazione conoscitiva su se stessi». Ma la conoscenza di sé è sempre legata indissolubilmente alla conoscenza di Dio e nessuna delle due deve mancare, altrimenti si cade, mancando la prima, nella superbia e nella disperazione perché non si alza lo sguardo verso Dio. Per santa Caterina la conoscenza di Dio conduce a vivere nella *carità profonda* e conduce alla preghiera come esercizio dell'amore di Dio. In definitiva, per la Vergine di Siena la cella del conoscenza proprio è il luogo della presenza di Dio. Il punto di partenza della preghiera per Caterina è «il desiderio dell'amore che è quello che muove e guida ogni espressione orante»; un desiderio «ardente, infuocato, impetuoso e incontenibile poiché nasce dall'unione amorosa con il Crocifisso». Sia ai laici che ai religiosi insegna che il «desiderio dell'amore» è la sostanza del pregare: «il primo modo di pregare è l'orazione continua cioè il continuo e santo desiderio di Dio», un desiderio ardente,

infuocato. Il desiderio è «il canale privilegiato attraverso il quale Dio vuole operare in ogni uomo secondo la grandezza del suo amore». Lo studio sulla preghiera, che santa Caterina considera «opera divina nell'uomo», si basa sulla lettura trasversale dei suoi scritti, giacché la santa senese non ha composto trattati sulla preghiera.

I capitoli terzo e quarto descrivono l'arte della preghiera. In santa Teresa la preghiera non è un aspetto della vita cristiana, perché coinvolge la vita in tutte le sue dimensioni. Infatti, ella parla della preghiera come della storia di amicizia tra Cristo e l'anima; un'amicizia che è chiamata a crescere fino ai massimi vertici d'amore, quando l'amicizia diventa unione o *matrimonio spirituale*, comunione cioè con la Santissima Trinità. Dall'alto di questa esperienza insegnerà a pregare, a vivere in comunità di oranti, unendo così il duplice comandamento dell'amore cristiano. La pedagogia teresiana sulla preghiera potrebbe essere sintetizzata così: educazione a riconoscere lo sguardo di Dio sull'uomo e lo sguardo dell'uomo che cerca il volto del suo Sposo e Signore.

Il sesto capitolo mette a confronto le due esperienze e dottrine di preghiera per evidenziare sia l'originalità di ciascuna sia i relativi aspetti comuni. Nel capitolo conclusivo, *Attualità del messaggio di Caterina e Teresa*, è stato giustamente scritto che «dopo Caterina e Teresa, non solo la storia della Chiesa non è più la stessa, ma anche la dottrina spirituale e tutti gli insegnamenti di carattere storico, teologico e pastorale a livello istituzionale o meno, devono sempre fare i conti con questi due giganti della santità». L'*Appendice* è interessante e utile in quanto presenta in modo schematico il confronto tra le due *arti* della preghiera. (*Fabio Pistillo ocd*)

ANGELA TAGLIAFICO, *Ignazio di Loyola e Teresa d'Avila: due itinerari spirituali a confronto*, Edizioni OCD, Roma 2009, pp. 484.

Il testo percorre una traiettoria suddivisa in cinque corposi capitoli. Il primo illustra la *situazione sociale ed ecclesiale europea e spagnola nel XVI secolo*: è il modo migliore per capire la persona e le opere dei due santi. In questa cornice, l'Autrice esamina – nei due capitoli successivi – l'ambiente sociale, culturale ed ecclesiale di ciascuno dei due santi e traccia il profilo del loro itinerario spirituale (il secondo capitolo è dedicato a sant'Ignazio, santa Teresa

è protagonista del terzo). Nel quarto capitolo è esposto l'argomento centrale: la Persona di Cristo quale fondamento delle esperienze mistiche di Ignazio e Teresa. Il quinto capitolo esamina la particolarità della preghiera dei due santi che si situa come risposta dell'uomo che accoglie l'iniziativa di Dio.

Il secolo in cui vissero i due santi è universalmente conosciuto come il *Siglo de oro* a motivo della ricchezza che invade tutti gli strati della complessa società spagnola. A livello religioso, il secolo è contraddistinto dalla *Riforma*. Si tratta di un movimento spirituale anteriore al Concilio di Trento (1543-1565), caratterizzato da tre idee basilari ben evidenziate dall'Autrice: «Il richiamo alla vita interiore, il culto dell'orazione mentale e la forte spinta verso le alte zone della vita mistica».

Scorrendo queste pagine il lettore è condotto ad ammirare il grande mosaico della spiritualità del Cinquecento e soprattutto a dare contenuto alla parola "riforma" così spesso usata in maniera non appropriata in alcuni ambiti culturali. Interessanti i paragrafi in cui si trattano le figure dei nostri santi in relazione ad Erasmo e Lutero. Non manca l'accento alla religiosità popolare spagnola: «Ignazio concepisce la Compagnia di Gesù come un'istituzione estremamente attenta al popolo e alla sua edificazione spirituale»; a Teresa è dato il dono di un'esperienza mistica che comprende tutti gli aspetti della religiosità del Cinquecento, che rimandano all'unione con Cristo attraverso i suoi misteri: unione a cui tutti siamo chiamati.

La conoscenza del panorama sociale nella quale si innestano i nostri due santi è preziosa in quanto consente di illuminare sia i principali riferimenti storici del loro cammino spirituale, sia il loro rapporto con le realtà ecclesiali. Nel caso di Teresa quest'aspetto è molto ricco ed esteso. Infatti, soprattutto durante la sua attività di fondatrice, queste relazioni abbracciano realmente tutta la società: dai più poveri ai nobili giungendo fino al Re Filippo II, dai sacerdoti all'Inquisizione, dalla Giunta cittadina al Consiglio Reale di Madrid.

Concludendo questo sguardo l'Autrice esprime il suo preciso giudizio: «Ignazio e Teresa sono attuali ancora oggi, poiché la loro modernità non si radica tanto nella loro condizione di povere creature legate alla storia degli uomini e dell'epoca in cui sono vissuti, quanto nel loro essere persone ricolme di Dio e di quella logica e potenza che non si esaurisce nel tempo, ma che rende il tempo spazio delle meraviglie del Signore».

Il lettore che ha seguito il cammino proposto della Tagliafico, nelle pagine centrali scopre che tutto potrebbe non aver senso se in Teresa e Ignazio non ci fosse la certezza che Dio è l'unico protagonista. Infatti, come già riferito, il quarto e quinto capitolo trattano della centralità della persona di Cristo nella loro esperienza, e del rapporto tra orazione e apostolato. Qui il confronto è possibile perché ambedue «testimoniano il fatto che non vi può essere autentica esperienza di Dio che non sia naturalmente missionaria, né può esistere una autentica missionarietà che non affondi le sue radici nell'esperienza intima di Dio».

La lettura del libro rappresenta una buona introduzione agli scritti di Ignazio e Teresa. I due santi Fondatori offrono una dottrina solida e una testimonianza mistagogica sull'esperienza cristiana in tutte le sue dimensioni fondamentali. (*Fabio Pistillo ocd*)

ANTONIO MARIA SICARI, *Il "Divino cantico" di S. Giovanni della Croce*, Jaca Book-Edizioni OCD, Milano/Roma 2011, pp. 490.

Il noto Autore ci dona questo nuovo studio a lungo pensato, senz'altro impegnativo anche per lettori preparati. È non una semplice sintesi ma una forte rielaborazione originale della dottrina di S. Giovanni della Croce. Si hanno diciassette capitoli abbastanza disuguali per ampiezza, in cui si riprende tutto il messaggio che espone il grande dottore mistico carmelitano, riesaminando temi vecchi e nuovi sia della teologia in generale che della spiritualità in particolare.

Già l'indice indica quanta varietà di temi si toccano. Nelle prime 200 pagine si esaminano i testi per così dire previ al *Cantico Spirituale*, che poi viene analizzato in 140 pagine successive, mentre altre 120 vengono dedicate alle opere *Salita del Monte Carmelo*, *Notte oscura* e *Fiamma d'amor viva*. L'Autore si impegna in una traduzione personale dei testi poetici (*Romanze*), concedendosi qualche inevitabile licenza e non riuscendo a evitare certe imprecisioni quando trascrive lo spagnolo (*Vincente* invece di *Vicente*, *appetitos* invece di *apetitos*, ecc).

Nell'introduzione - *La santità di S. Giovanni della Croce come missione* - è subito individuato il dramma della Chiesa al tempo di Giovanni (e anche di oggi), quello vissuto da Lutero, che ha dimenticato e quasi espunto dal suo

sistema il principio trinitario, fondamentale e proprio della fede cristiana, non comprendendo l'abisso d'amore che ne scaturisce.

Nel primo capitolo – *L'esilio della Trinità* – si evidenzia come Lutero, spodestando la carità («Maledetta sia la carità» è la sua espressione mostruosa) per fare posto alla «sola fede», si priva di un'autentica visione trinitaria, arrivando poi a svuotare e svilire il *Cantico dei Cantici* e anche la narrazione dei Vangeli *Sinottici* e il *Prologo* del Vangelo di Giovanni. La teologia luterana, impregnata suo malgrado di nominalismo, presenta la sovranità di Dio come segnata da un arbitrio impenetrabile e angosciante. Sull'uomo si ha la ricaduta di un pessimismo tragico perché la grazia viene sentita come un'aggiunta solo esterna. Evidentemente tutto questo contrasta con il dogma cattolico e con quanto proporrà il dottore mistico carmelitano.

Nel secondo capitolo – *Dall'amore si nasce* – si recuperano alcuni elementi biografici dell'infanzia di Giovanni della Croce che, nonostante le penose traversie familiari, trova nella sua coraggiosa e forte madre terrena tutta la tenerezza di Dio e anche quella della Vergine.

Nel terzo capitolo – *Incontro con la Chiesa Sposa: S. Giovanni della Croce e S. Teresa di Gesù* – la Riformatrice del Carmelo, mentre trattiene il piccolo frate carmelitano dal farsi certosino, è l'ardente sposa di Cristo che dà al giovane religioso una precisa e sicura immagine della Chiesa come Sposa, in una visione piena di nuzialità ariosa.

Il capitolo quarto – *...E la carne si fece Verbo* – evidenzia come Giovanni della Croce, proprio nel momento che è incarcerato e duramente provato, manifesta con pienezza e maturità il suo Io poetico in una forma stupenda, immergendosi nel mistero di Dio-Trinità in una forma altamente artistica.

Il capitolo quinto – *La Patria Trinitaria* – è tra quelli più lunghi perché analizza nove *Romanze trinitarie* composte da S. Giovanni della Croce durante la sua prigionia. Da esse sarebbe legittimo e bello impostare un esauriente trattato sulla Trinità dato che il santo spagnolo riscrive sapientemente e saporosamente i testi fondamentali del *Prologo* di Giovanni e dei racconti dell'infanzia nei Vangeli. Se Lutero ha amato Cristo con il trasporto totale del peccatore disperato, Giovanni della Croce lo ama come uno che è trascinato dal Figlio nel seno del Padre.

Nel sesto capitolo – *Anche se è notte* – è studiato il piccolo gioiello poetico *La Fonte* che riprende i misteri della SS. Trinità e del *Corpus Domini*.

Inoltre si analizza la *Decima Romanza* che riprende il Salmo 137 *Super Flumina Babilonys*, in cui il santo di Fontiveros si abbeverava alla fonte dell'Amato e si offre a Dio a costo di tutto.

Con il capitolo settimo – *La ri-scrittura del Cantico dei Cantici* – si entra nel vivo dello studio di Sicari. Con il suo genio poetico Giovanni della Croce riprende il messaggio del testo biblico che Lutero non ha per niente capito, dotandolo di uno slancio nuovo. Giovanni, che pure non nutre pretese artistiche, raggiunge vette straordinarie anche dal punto di vista letterario con la sua sobrietà e immediatezza di stile, tanto che la sua ispirazione poetica sembra, come affermano i commentatori, derivare dallo Spirito Santo.

I successivi capitoli VIII-XIV vengono dedicati all'esame del *Cantico Spirituale* (chiamato anche *Divino Cantico*) del mistico spagnolo, seguendo una suddivisione suggerita dalle varie tematiche svolte nel poema. Al capitolo ottavo, *La Sposa nel Cantico dei Cantici* (strofe 1-12), si ha la purificazione che l'Anima-Sposa vive nello struggimento e nella ricerca dell'Amato fin quando non giunge alla "fonte cristallina".

Verso l'unione d'amore (strofe 13-21), capitolo nono, mostra lo slancio mistico dell'anima che cerca con grande ansia l'Amato, imparando cos'è Amore. *Le dolci braccia dell'Amato* (strofe 22-29), capitolo decimo, analizza i cari misteri dell'Incarnazione con la sazietà che viene all'anima per opera dello Spirito Santo, essendo la sua vocazione soltanto l'Amore.

Nel capitolo undicesimo – *Mattinate d'Amore* – (strofe 30-34) e nel capitolo dodicesimo – *In tua bellezza a contemplarci andiamo* – (strofe 35-38) si sviscera il mistero dell'amore di Dio che nessuno può meritare, ma che è concesso alla creatura; e nello stesso tempo si ricorda il "folto" del mistero della Croce, mistero insondabile nella sconvolgente nudità che comporta.

Il *Cantico spirituale* con l'ultima strofa, capitolo quattordicesimo, lascia aperto il problema della fragilità umana esposta alle insidie del Nemico-Satana, ma insieme evidenzia la vocazione di ogni uomo alle stupefacenti vette dell'amore: «Piaccia al Signore Gesù, dolcissimo sposo delle anime fedeli, condurre a questo sublime stato tutti coloro che invocano il suo nome». In maniera indubitabile S. Giovanni afferma la vocazione universale dei credenti all'unione mistica.

Di seguito poi egli commenta la *Salita del Monte Carmelo* (capitolo quindicesimo), la *Notte oscura* (capitolo sedicesimo) e la *Fiamma d'amor viva*

(capitolo diciassettesimo), intese giustamente come opere strettamente legate al *Cantico spirituale*. Penetranti come sempre le osservazioni e le sottolineature, sempre dentro al principio espresso dall'Autore con la frase: «Dalla parte della Trinità». Trinità e Amore Sponsale, è questo il messaggio di Giovanni della Croce, il suo carisma e la sua missione nella Chiesa. Ogni altra maniera di leggere le opere del grande dottore del Carmelo sarebbe riduttiva e fuorviante. Sicari lo dimostra benissimo e noi lo ringraziamo. (*Rodolfo Girardello ocd*)

Indice

<i>Aldino Cazzago ocd</i>	
Introduzione	3
Sommario	15
<i>Fabio Silvestri ocd</i>	
Fratelli, di «lettera» e Spirito	19
Storia, fondazione e legami della fraternità cristiana e carmelitana	
<i>Marco Paolinelli ocd</i>	
L'essere femminile in Edith Stein	61
<i>Stefano Conotter ocd</i>	
Elia profeta, ovvero la conversione del padre	83
<i>Ermanno Barucco ocd</i>	
Tipologie sponsali del <i>Libro di Ester</i> in san Giovanni della Croce	105
<i>Antonio Maria Sicari ocd</i>	
La «piccola via dell'infanzia spirituale»	143
<i>Antonio Maria Sicari ocd</i>	
L'esperienza del «matrimonio spirituale»	177
<i>Rodolfo Girardello ocd</i>	
Luigi e Zelia	187
Sposi e genitori incomparabili	

Antonio Bellingreri

Antropologia pedagogica

del matrimonio e della famiglia

207

Piero Rizza ocd

Legami familiari nella letteratura del '900

I romanzi di Steinbeck, Bernhard, Böll e McCarthy

221

Giacomo Gubert ocd

Metamorfosi della famiglia

Da cellula di base della società a cellula di base dell'individuo

241

Biblioteca carmelitana

255