

La Beata Elisabetta “nella luce dell’eternità”

Editoriale

Dopo il numero 21/2004, anche il presente volume di *Quaderni Carmelitani*, è in gran parte dedicato allo studio della dottrina della Beata Elisabetta della Trinità. La scelta è motivata essenzialmente dal desiderio di fornire un'ulteriore occasione per approfondire tematiche presenti negli scritti della carmelitana digionese. Pensiamo così di offrire un piccolo contributo in occasione della celebrazione dell'anno centenario che si aprirà ufficialmente l'11 giugno 2006, festa della SS.Trinità.

Come dimostrano in misura diversa gli articoli di Roberto Fornara, Angelo Lanfranchi e Valentino Macca, la Beata Elisabetta non si è nascosta in Dio Trinità per fuggire dalla realtà e dai problemi della vita quotidiana, ma per vedere e valutare nella loro vera consistenza le cose del mondo e le vicende della vita. «[...] Alla luce dell'eternità, l'anima mia vede le cose nel punto giusto», scriverà nel settembre 1906 (*Lettera*, n. 266) e lo ripeterà in molte altre circostanze. Alla signora De Sourdon, che le manifestava tutta la sua infelicità, rispose: «Ah, se potessi insegnarti il segreto della felicità come il buon Dio l'ha insegnato a me! Tu dici che io non ho preoccupazioni né sofferenze, ed è vero che sono quanto mai felice, ma se tu sapessi come si può essere del tutto felici pur in mezzo alle contrarietà! Bisogna sempre tenere lo sguardo rivolto verso il buon Dio» (*Lettera*, n. 179). In definitiva il segreto della sua felicità coincideva con la sua vocazione al Carmelo e con ciò che di carismatico esso le offriva. «La vita del Carmelo è una comunione con Dio dal mattino alla sera e dalla sera al mattino. Se non fosse lui a riempire le nostre celle e i nostri chiostri, come tutto sarebbe vuoto! Ma noi lo scorgiamo in tutto perché lo portiamo in noi, e la nostra vita è un cielo anticipato» (*Ivi*).

Nella «luce dell'eternità» Elisabetta ha vissuto anche la realtà della Chiesa in quanto corpo mistico di Cristo. Per lei, nella Chiesa, tutto dovrebbe vivere e scorrere secondo un clima e un respiro trinitario. Relazioni interpersonali, sacramenti, preghiere, comunione con i beati e con i defunti sono momenti in cui il credente è chiamato ad sperimentare sempre lo stesso amore di Dio Trinità. L'articolo di Mons. Anders Arborelius, oggi vescovo di Stoccolma, offre a questo proposito interessanti motivi di riflessione.

Non sarà inutile ribadire qui che si tratta di un tema che nella Chiesa riguarda tutti: gerarchia e laici. Nel cristianesimo le verità fondamentali della fede non sono state pensate per una specifica categoria di persone, ma per quel fedele che viene prima di ogni successiva e necessaria specificazione vocazionale. Gli insegnamenti della Beata Elisabetta sono pertanto un punto di confronto e di aiuto per tutti i cristiani. Le parole che Giovanni Paolo II pronunciò il 24 novembre 1984 durante l'omelia per la beatificazione sono a

questo proposito assai significative: «Il suo [di Elisabetta] messaggio si diffonde oggi con una forza profetica. Noi la invochiamo: discepola di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce, che ella ispiri e sostenga tutta la famiglia del Carmelo; che aiuti molti uomini e donne, nella vita laica o consacrata, a ricevere e a condividere i frutti e le "onde" di carità infinita che ella attingeva alla "Fontana della Vita"».

I brevi contributi, provenienti dai monasteri di Venezia e di Verona, offrono invece una testimonianza sulla presenza degli insegnamenti della beata Elisabetta nella vita di due comunità religiose carmelitane.

Dopo gli articoli sulla Beata Elisabetta il lettore troverà alcuni scritti attinenti a tematiche assai diverse. Due articoli, quelli di Aldino Cazzago e di Jean-Marie Hennaux, sono stati scelti per ricordare, almeno nei temi trattati, l'importante anniversario del quarantennio della chiusura del Concilio Vaticano II. Se è vero che il tema della Chiesa è stato oggetto della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, non è meno vero che anche tutti gli altri temi dell'assise e i documenti che ne sono scaturiti, sono stati pensati ed elaborati dai padri conciliari nel più ampio orizzonte ecclesiologico tracciato dalla costituzione sulla Chiesa. Se il Concilio fu convocato e avviato da Giovanni XXIII, toccò a Paolo VI condurlo al suo compimento. Col passare dei decenni risulta sempre più chiaramente il debito che la Chiesa ha nei confronti dei due pontefici.

L'importante anniversario non è ovviamente passato inosservato al nuovo pontefice Benedetto XVI. Di quell'avvenimento egli è testimone autorevole perché, come teologo del cardinale Frings e come perito, ebbe modo di partecipare direttamente ai lavori conciliari. Nell'omelia dell'8 dicembre 2005 egli ha rievocato con queste parole quanto a proposito della figura di Maria venne deciso al Concilio: «Resta indelebile nella mia memoria il momento in cui sentendo le sue [di Paolo VI] parole: "*Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae*" - "dichiariamo Maria Santissima Madre della Chiesa", spontaneamente i Padri si alzarono di scatto dalle loro sedie e applaudirono in piedi, rendendo omaggio alla Madre di Dio, a nostra Madre, alla Madre della Chiesa». Il 22 dicembre egli ha dedicato oltre la metà del lungo discorso in occasione degli auguri natalizi alla Curia Romana ad una autorevole rilettura dell'intero evento conciliare. Ci permettiamo di riportare qui le domande con cui egli si introduceva al tema del Concilio: «Qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare?».

Il quaderno si chiude con due ultimi contributi. Marco Paolinelli prosegue nella ricostruzione dell'influsso degli scritti di alcune carmelitane francesi di inizio '900 nella formazione di Edith Stein; egli esamina proprio quelli della Beata Elisabetta della Trinità e della meno nota Maria della Trinità. Aldino Cazzago individua alcune delle ragioni storiche ed ecclesiali che sono all'origine dell'inaspettato interesse in ambito italiano per le tematiche e i teologi ortodossi, dopo che molte Chiese dell'Est sono tornate ad una più favorevole stagione di libertà di espressione e di culto.

Il “faccia a faccia nelle tenebre”

L'esperienza del Dio nascosto secondo Elisabetta della Trinità

Nell'agosto del 1901, quando Elisabetta Catez varca la soglia del monastero carmelitano di Digione, le viene consegnato - come ad ogni postulante - un questionario per conoscerne la personalità e la spiritualità¹. Alla domanda sulla virtù preferita, la giovane carmelitana indica la purezza, citando la beatitudine evangelica dei puri di cuore, che «vedranno Dio» (cfr. Mt 5,8). Rimanere sempre «sotto la grande visione» - secondo un'espressione forse mutuata dal p. Vallée - costituisce, del resto, una delle sue grandi aspirazioni al Carmelo², come pure quella di «fissare senza sosta nella semplicità»³ lo Sposo, sulle orme del profeta Elia, il «grande veggente»⁴. Nulla di strano, sia per la sensibilità estetica e contemplativa della carmelitana francese (si rileggano ad esempio le sue descrizioni giovanili del lago di Annecy)⁵, sia perché la metafora visiva è una delle costanti più ricorrenti nel linguaggio mistico per parlare dell'esperienza di Dio. Non ci stupiamo, pertanto, di leggere in Elisabetta che - se il fatto di possedere

¹ NI 12. Citerò i testi di Elisabetta in una mia traduzione dall'edizione critica francese curata da C. De Meester (*Oeuvres complètes*, éd. Du Cerf, Paris 2002), indicando fra parentesi quadra - qualora vi sia corrispondenza - la citazione dell'edizione italiana degli Scritti (Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1967). Utilizzerò le sigle seguenti: B = *Biglietti a persone diverse*; CF = *Il cielo nella fede*; E = *Elevazione alla SS.ma Trinità*; GV = *La grandezza della nostra vocazione*; L = *Lettere*; NI = *Note intime*; P = *Poesie*; UR = *Ultimo ritiro*.

² Cfr. L 107 [L 134].

³ P 123. Cfr. anche CF 43 [CF 10,2]. In UR 16 [UR 6], Elisabetta ha presente anche la necessità di fissare di Dio con l'"occhio semplice" (chiaro) di cui parla Mt 6,22, che rende tutto il corpo luminoso.

⁴ P 94 [P 91].

⁵ P 63 [P 63].

Dio è già motivo di stupore - la possibilità che Egli si renda visibile lo è molto di più⁶, né di vederla citare spesso l'espressione del Sal 34,6: «Guardate a lui e sarete raggianti»⁷. Anzi, è più santo - afferma citando Ruisbroec, che ha da poco iniziato a leggere, nel giugno 1906 - colui che guarda di più verso Dio⁸.

L'esperienza di «vedere Dio», in lei come nella Scrittura o nei mistici di ogni tempo, è caratterizzata da un'insistenza sull'ambiguità della visione: è un vedere senza vedere, una possibilità di *intravedere* il Mistero rivelato, un'anticipazione della visione piena e definitiva. La copresenza dei due termini opposti dell'esperienza (visibilità e non-visibilità divina) permette agli autori biblici e ai mistici di sviluppare un linguaggio fortemente evocativo, che salvaguardi allo stesso tempo il realismo dell'esperienza e la trascendenza del Mistero⁹. La mistica di Digione ricorre frequentemente a simili accorgimenti espressivi. Nelle sue lettere, ad esempio, descrive talvolta l'adorazione eucaristica nel coro del monastero in questi termini: «Eravamo nell'oscurità perché la grata era aperta, e tutta la luce veniva da Lui (...) Quando apro la porta, entrando mi sembra che sia il Cielo che si schiude»¹⁰. La vita cristiana è pertanto il paradosso del «vivere... al di là del velo»¹¹, felici se Dio fa cadere il velo che ci separa da lui, per poter contemplare la sua Bellezza «in un faccia a faccia eterno», ma vivendo nell'attesa «nel cielo della fede», al centro della propria anima¹².

L'ombra della fede

Fedele discepolo di san Giovanni della Croce, la giovane carmelitana sa che la via privilegiata per l'esperienza di Dio, l'unica possi-

⁶ P 90.

⁷ Si vedano in particolare la L 283 [B 16] e UR 17 [UR 7].

⁸ Citato espressamente in L 288 [L 241]; cfr. anche L 293 [L 278].

⁹ Ho tentato uno studio del fenomeno, limitatamente alla Bibbia ebraica, nel mio lavoro *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, Analecta Biblica 155, Roma 2004.

¹⁰ L 109 [L 100] e L 137 [L 114]. Traduco con "schiudersi" il verbo francese *s'entrouvrir*, che esprime bene la dialettica fra rivelazione e nascondimento, fra luce e oscurità (cfr. anche la conclusione di P 77 [l'ultima strofa non è riportata nella traduzione italiana di P 89] e P 85 [P 82]). Quest'ultima composizione riprende anche la metafora biblica della nube luminosa, che proietta sull'umanità la sua luce.

¹¹ L 250 [L 220].

¹² Cfr. L 274 [L 233]. Non è difficile scorgere in queste immagini un'eco del *Cantico spirituale* e della *Fiamma d'amor viva* di san Giovanni della Croce.

bilità di incontrarlo e sperimentarlo, è, appunto, la fede («Il Cielo sei tu, nella fede, il mistero», esclamerà - rivolta a Cristo - in una poesia per la Pasqua del 1902)¹³. Avere fede significa per Elisabetta credere sempre all'Amore; per mezzo della fede si può avere un'esperienza viva di Dio, lo si può toccare, stringere, si può vedere attraverso tutto la sua azione divina¹⁴. «È il segreto della vita al Carmelo - scrive nel giugno 1902 -: la vita di una carmelitana è una comunione con Dio dal mattino alla sera, e dalla sera al mattino. Se Egli non riempisse le nostre celle e i nostri chiostri, ah! come sarebbe vuoto, ma attraverso tutto lo vediamo perché lo portiamo in noi, e la nostra vita è un Cielo anticipato»¹⁵. La fede è uno sguardo su Dio, lo sguardo «semplice» che contempla il «Mistero nascosto» nel cuore¹⁶, un atteggiamento esistenziale, un modo di guardare cose, eventi, persone. Dal p. Vallée, il priore dei domenicani di Digione che a lungo ha intessuto rapporti con la comunità carmelitana, Elisabetta attinge la citazione di santa Caterina da Siena: «Apri l'occhio della tua anima sotto la luce della fede»¹⁷.

La fede (solo la fede) è la luce in grado di illuminare il cammino. Nello stesso contesto della citazione di santa Caterina, la carmelitana ribadisce uno dei fondamenti essenziali del proprio cammino di fede: l'esperienza di quel «cielo anticipato» che consiste nel lasciarsi illuminare dalla fede nell'Amore e nel non uscire più dal suo irraggiamento. È cosciente che a quest'unica luce si deve rischiarare il cammino verso lo Sposo: «Ecco la fede, la bella luce della fede, che mi appare. È essa sola che mi deve rischiarare per andare davanti allo Sposo»¹⁸. Per la familiarità con san Giovanni della Croce e per la stessa esperienza personale, sa benissimo che questa luce è - il più delle volte - nascosta. Proseguendo la sua meditazione, si lascia infatti interpellare da un'apparente contraddizione. Secondo Sal 18,12, Dio «si avvolgeva di tenebre come di velo», mentre nel Sal 104,2 egli appare

¹³ P 77 [P 89].

¹⁴ Così si esprime nella P 95 [P 92].

¹⁵ L 123 [L 179].

¹⁶ Cfr. P 106 [P 102].

¹⁷ L 199 [L 166]. Vivendo l'esperienza della malattia, ne riconosce il peso e la difficoltà, ma aggiunge: "questo, è lo sguardo umano! e ben presto "apro l'occhio della mia anima sotto la luce della fede", e questa fede mi dice che è l'amore che mi distrugge, che mi consuma lentamente, e la mia gioia è immensa e mi abbandono a lui come una preda" (GV 7 [L 268]). Cfr. anche L 194 [L 160], in cui invita la signora Angles a lasciarsi trasportare dallo Spirito d'Amore, per poter cantare fin d'ora - "sotto la luce della fede" - l'inno d'amore che i beati cantano eternamente davanti al trono dell'Agnello.

¹⁸ UR 10 [UR 4].

«avvolto di luce come di un manto». La contraddizione viene risolta accogliendo l'invito ad entrare nella «tenebra sacra» (espressione tipica di Ruusbroec e di tanta mistica apofatica): facendo il vuoto e la notte delle proprie potenze, la luce che avvolge il Maestro avvolgerà anche lei, perché lo Sposo desidera che la sposa sia luminosa e splendente della sua stessa luce. Per ottenere questo è necessario entrare nella notte della fede.

È comprensibile, pertanto, che la luce della fede divenga anche - nell'espressione poetica - «l'ombra della fede»¹⁹. Nella poesia composta per il Natale del 1901, rilegge nel mistero dell'Incarnazione questo paradosso della vita cristiana: la carne del Verbo rivela il mistero del Dio invisibile, che nessuno ha mai visto, ma nello stesso tempo lo nasconde e lo custodisce. La nuova incarnazione, per la quale non siamo più noi a vivere, ma Cristo vive in noi (Cfr. Gal 2,20), fa sì che possiamo già sperimentare la «visione», il «faccia a faccia», ma sempre mediante «l'ombra della fede». Non si comprende bene la dottrina della contemplativa di Digione senza valorizzare l'accentuazione della dialettica fra l'esperienza di Dio e il fatto che questa luce reale, splendente, meravigliosa richieda in realtà un'accettazione dell'oscurità. La fede - sono espressioni ricorrenti nelle sue pagine - permette semplicemente di «sollevare il velo» sulla realtà di Dio. Di fronte alle sofferenze della vita, alle difficoltà, ai lutti che diventano incomprensibili alla ragione umana, occorre «sollevare il velo per mezzo della fede»²⁰; è l'unico atteggiamento che ci rende possibile entrare in comunione con le regioni divine della pace e della luce, mentre i defunti vedono ormai tutto alla luce di Dio²¹.

Parlando di se stessa, dell'aggravarsi delle proprie condizioni di salute, per cui aveva creduto di morire, Elisabetta utilizza la stessa immagine: per il momento «Dio non ha ancora voluto rompere la tela» che la separa dall'incontro con lui, ma la creatura può - per mezzo della fede - sollevare il velo, e questo significa già vivere «con Lui nella sua eternità»²². In tutto ciò, la Scrittura ha una parte importante, soprattutto i suoi maestri, Paolo e Giovanni: «Ieri san Paolo, sollevando un po' il velo, mi permetteva di immergere il mio sguardo nella "eredità dei santi nella luce" (...), oggi è san Giovanni, il discepolo

¹⁹ P 75 [P 76].

²⁰ L 163 [L 164].

²¹ Cfr. L 237 [L 209].

²² Cfr. P 100 [P 94].

che Gesù amava, che mi schiuderà [il francese usa di nuovo il verbo *entrouvrir*] "le porte eterne" perché possa riposare la mia anima nella "santa Gerusalemme, dolce visione di pace!"²³.

Il «faccia a faccia nelle tenebre»

La dialettica di rivelazione e nascondimento appare chiaramente dall'importanza che Elisabetta attribuisce ad una definizione della fede, che non si deve a lei, ma ad una lettera ricevuta (ignoriamo da quale mittente) nel corso del 1903. Al chierico Chevignard racconta appunto di aver ricevuto da pochi giorni un pensiero molto bello, che desidera condividere con lui: «La fede è il faccia a faccia nelle tenebre». E commenta: «Perché non potrebbe essere così anche per noi, dal momento che Dio è in noi...?»²⁴. La definizione, che riecheggia forse le espressioni paoline di 1Cor 13,12, pone attraverso la figura retorica dell'ossimoro un elemento fondamentale del cammino di fede. Parlare di «faccia a faccia» implica chiaramente una dimensione di comunione, di rapporto interpersonale, evoca l'incrociarsi eloquente degli sguardi, suppone la chiarezza della visione e l'intimità del rapporto. D'altra parte, collocare questo evento di comunione in una prospettiva di oscurità ridimensiona in maniera radicale l'esperienza della percezione di Dio. Ognuno dei due termini serve, pertanto, a relativizzare l'altro: l'esperienza di fede non è ancora la pienezza della visione «faccia a faccia», e l'oscurità in cui accade il cammino di fede non è un'oscurità totale, che impedisca l'esperienza viva del divino.

Se è vero che i defunti contemplano Dio «in un eterno faccia a faccia»²⁵, e se questa è in modo particolare l'eredità dei santi nella luce eterna²⁶, è altrettanto vero per Elisabetta della Trinità che questo incontro è già possibile fin da questa vita. «Così dunque - scrive citando il *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce - la fede ci dona Dio fin da questa vita, rivestito, è vero, del velo con cui lo copre, ma

²³ UR 9 [UR 4]; cfr. anche UR 20.23 [UR 8.9]. Le citazioni fra virgolette si riferiscono a Col 1,12; al Sal 24,7.9, e all'inno liturgico *Caelestis urbs Jerusalem* (dai vesperi del comune della dedicazione di una chiesa).

²⁴ L 165 [L 138]. Si comprende che l'espressione abbia potuto colpire e affascinare Elisabetta, che già qualche mese prima definiva la fede "il Cielo nelle tenebre" (L 162 [L 135]). Lo stesso pensiero viene condiviso l'anno successivo, in una lettera al reverendo Jalliet (cfr. L 193 [L 98]).

²⁵ L 192 [L 159]; cfr. inoltre L 200 [L 167].

²⁶ Cfr. L 184 [L 184].

pur sempre Dio stesso»²⁷. E la fede viva è quella che ci fa entrare pienamente in lui, lasciandoci portare da lui al di sopra delle cose, dei gusti sensibili, «nella tenebra sacra» (altro riferimento a Ruusbroec)²⁸. Elisabetta sa cogliere e sperimentare l'essenziale di ogni autore con cui entra in contatto: il suo attingere alle fonti crea una sorta di empatia spirituale che sa accogliere e valorizzare, oltre che personalizzare, tutto e solo ciò che è in grado di parlare della propria esperienza e alla propria esperienza. Anche nel nostro caso, la carmelitana di Digione si inserisce in una scia di maestri e di testimoni che, partendo dalla rivelazione biblica, attraversano la storia della mistica cristiana.

«...Come se vedesse l'invisibile»

Il carattere paradossale dell'esperienza di fede risiede inoltre nel fatto che lo sguardo del credente è chiamato ad un supplemento di percezione. Credere è saper vedere al di là delle apparenze, nel cuore della realtà, è sviluppare una capacità di penetrazione del reale che sfugge ad uno sguardo superficiale e comune. La carmelitana - scrive Elisabetta in una poesia - è chiusa a ciò che passa, alle cose di quaggiù, ma completamente aperta e illuminata «per contemplare ciò che l'occhio non vede»²⁹. Perciò, abituata a contemplare e gustare i vasti orizzonti dell'oceano e delle montagne durante le vacanze estive trascorse con la famiglia, non li rimpiange: al Carmelo possiede orizzonti ancora più vasti³⁰. La vita di fede non va passata nella ricerca delle cose visibili, che sono passeggiare, ma di quelle invisibili, che portano il sigillo dell'eternità (Cfr. 2Cor 4,18)³¹. Elisabetta prende coscienza di questa verità anche di fronte all'imminenza della propria morte, nelle ultime settimane della propria esistenza: citando nuovamente l'espressione paolina, dice la propria felicità nel pensare che il Maestro stia per venire a prenderla, perché la morte è ideale per coloro che non hanno cercato le cose visibili, ma quelle invisibili, che durano per l'eternità³².

²⁷ Cfr. 19 [CF 6,1].

²⁸ Cfr. CF 14 [CF 4,1].

²⁹ P 83 [P 81]. L'ultima strofa della poesia aggiunge che la carmelitana "ha la sua Beatitude, / la sua Visione con gli splendori della fede (*aux clartés de la foi*)".

³⁰ Cfr. L 144 [L 121].

³¹ Cfr. L 238 [L 208] e L 278 [L 234].

³² Cfr. L 331 [L 282]. Elisabetta della Trinità vive talmente immersa in questo atteggiamento di fede, che invita le persone che ama a partecipare di questo sguardo contemplativo: alla sorella Guite chiede espressamente di contemplare con uno sguardo totalmente semplice il "Mistero nascosto" che accade nel suo cuore (cfr. P 93 [P 90]).

L'orizzonte di questo sguardo di fede è eminentemente cristologico. Lo testimonia in modo particolare la pagina iniziale del ritiro *Il cielo nella fede*. Meditando la preghiera sacerdotale di Gesù («Voglio che anche quelli che mi hai dato, siano con me dove sono io»: Gv 17,24), si lascia guidare dal *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce (1,3): il luogo in cui è nascosto il Figlio è il seno del Padre, invisibile ad ogni sguardo mortale, per cui il profeta poteva dire che il Dio d'Israele è veramente un Dio che si nasconde³³. «Tuttavia - aggiunge Elisabetta alle riflessioni di san Giovanni della Croce - la sua volontà è che noi siamo fissi in Lui, che dimoriamo dove Egli dimora, nell'unità d'amore, che siamo per così dire come la sua stessa ombra»³⁴. Il raccoglimento si nutre di questo sguardo interiore per cercare il volto di Cristo e rimanere in comunione con lui. L'ideale contemplativo - non bisogna mai dimenticarlo quando si parla dell'esperienza di Elisabetta - è fatto di atti concreti, di esperienze quotidiane, di piccoli mezzi che possono aiutare a sviluppare questo sguardo interiore. Nella visita della priora all'infermeria, ad esempio, l'ammalata è cosciente di ricevere una visita divina, un «tocco» del Salvatore, ma per non disperdere la luminosità della fede in tale esperienza, chiude per bene gli occhi «per vedere meglio al di dentro il Volto del Signore»³⁵. Il cammino è lastricato anche di un forte impegno ascetico, perché la ricerca dell'interiorità «suppone una grande mortificazione», in particolare «quella purezza che mette come un velo su tutto ciò che non è Dio e che ci permette di aderire senza sosta a Lui per mezzo della fede»³⁶.

Ma è soprattutto la presentazione della fede di Mosè nella lettera agli Ebrei ad attirare l'attenzione di Elisabetta: Mosè «per fede lasciò l'Egitto, senza temere l'ira del re; rimase infatti saldo, *come se vedesse l'invisibile*» (Eb 11,27). Nei due ultimi ritiri, maturati nel mese di agosto 1906, la carmelitana si lascia affascinare da questo programma di vita. Quando una persona «sa credere a quell'"amore troppo grande" (Cfr. Ef 2,4) che è su di lei, si può dire come è detto di Mosè: "Era incrollabile nella sua fede come se avesse visto l'Invisibile"»³⁷. Allora non si lascia più condizionare dai gusti o dai sentimenti, dal sentire o non sentire la presenza di Dio, relativizza il fatto di essere

³³ Cfr. Is 45,15.

³⁴ CF 1 [CF 1,1].

³⁵ P 108 [P 113].

³⁶ L 278 [L 234].

³⁷ CF 20 [CF 6,1].

nella gioia o nel dolore: continua a credere nell'Amore, e la sua fede incrollabile è la sicurezza del suo cammino. Salda nella fede, come se vedesse l'invisibile, incrollabile nella sua fede al «troppo grande amore»: tale dev'essere l'atteggiamento di una *lode di gloria*³⁸.

Nello splendore della Trinità

L'orizzonte in cui si sperimenta il «faccia a faccia nelle tenebre» è, nell'immaginario di Elisabetta, fondamentalmente radioso e luminoso. Non è difficile cogliere nei suoi scritti l'accentuazione della dimensione positiva dell'esperienza, soprattutto se si presta attenzione all'uso frequente del vocabolo francese *clarté*, traducibile - a seconda dei contesti - con «chiarezza», ma anche con «luce, luminosità» o con «splendore». Nella Trinità «tutto è *splendore* e carità», e i beati nell'eternità la possono contemplare appunto nella pienezza del suo splendore⁴⁰, ma attraverso tutto fin da questa terra è possibile contemplare Dio con la luce della fede (*aux clartés de la foi*)⁴¹. La luce della fede è di una chiarezza sfolgorante, perché permette di vedere al di là delle apparenze, per cui guardando le due nipotine da un punto di vista umano, esse appaiono piccolissime e fragili, ma uno sguardo con la luce della fede (*aux clartés de la foi*) permette di intravedere in loro l'opera eterna di Dio⁴². È un itinerario graduale, caratterizzato da un processo di trasfigurazione, secondo le parole di san Paolo: «Noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,18). Negli scritti di Elisabetta questo è quasi un ritornello costante: «di splendore in splendore», «di luce in luce» (*de clarté en clarté*). Così l'Onnipotente conduce i piccoli⁴³, e così dev'essere il nostro cam-

³⁸ Cfr. UR 10 [UR 4].

³⁹ P 74 [P 75]. È quello splendore che Elisabetta chiede alla benedizione sacerdotale del reverendo Chevignard: «voglia benedirmi e far scendere nella mia anima la *clarté* del Padre, del Verbo e dello Spirito» (L 250 [L 220]).

⁴⁰ Cfr. P 80 [P 80].

⁴¹ P 91 [P 88]. I ritornelli successivi della poesia accentuano il realismo e la concretezza dell'esperienza, dicendo che la fede permette di «toccare» e di «stringere» l'Eterno.

⁴² Cfr. L 240 [L 203]. È l'unica lettera che possediamo indirizzata direttamente dalla beata alle nipotine, nell'agosto 1905 (Élisabeth ha poco più di un anno e Odette non ha ancora quattro mesi).

⁴³ Cfr. P 81. Il testo francese gioca sul contrasto fra l'Onnipotente (*le Tout-Puissant*) e i «piccolissimi» (*les tout-petits*).

mino quotidiano, «di splendore in splendore», aspirando alla luce del «pieno giorno», in cui tutto il mistero invisibile sarà svelato e noi potremo contemplare la sua bellezza⁴⁴.

Coloro che vivono nella gloria - scrive nelle pagine dell'*Ultimo ritiro* - contemplano Dio con la semplicità dello sguardo intuitivo e sono trasformati, «di splendore in splendore», in quella stessa Immagine. Ne deriva l'invito a vivere fin d'ora lo stesso atteggiamento dei beati, nella semplicità dello sguardo che fissa l'oggetto divino, risplendendo di quella «scienza della *clarté* di Dio», di cui parla san Paolo, perché permette all'Essere divino di riflettersi in noi⁴⁵. Questa luce appare evidente nel mistero dell'Incarnazione, perché il Verbo fatto carne è venuto non solo per rivelare il mistero, svelandoci tutti i segreti del Padre, ma soprattutto per condurci «di splendore in splendore fino al seno della Trinità»⁴⁶. Il dono del Verbo dev'essere accolto con un cuore ed uno spirito mariano, poiché la Vergine fedele rimaneva unita a Dio con una preghiera incessante, «in un profondo silenzio, un'ineffabile pace», «l'anima tutta invasa dagli splendori eterni»⁴⁷. Perciò anche Elisabetta desidera abitare «sotto l'irraggiamento degli splendori» del Volto di Dio⁴⁸.

La luce splendente dell'Incarnazione è lo stesso fulgore che risplende nel mistero della passione, della croce e della risurrezione. I glorificati, prima di essere trasformati «di splendore in splendore» nell'immagine divina, «sono stati conformi a quella del Verbo incarnato, il Crocifisso per amore»⁴⁹. La luce che rischiarava il credente non è semplicemente quella del volto trasfigurato, ma anche quella del volto sfigurato dalla sofferenza e dal dolore. Perciò è bello vedere nel percorso umano e spirituale di Elisabetta la coerenza che la porta, a poche settimane dalla morte, a scrivere a Clémence Blanc, un'ex-postulante del Carmelo di Digione, citando ancora una volta le parole di 2Cor 3,18, che la morte imminente la porterà a contemplare «l'Ideale Bellezza nel suo grande splendore»⁵⁰.

⁴⁴ Cfr. P 103 [P 96].

⁴⁵ Cfr. UR 7-8 [UR 3]. La citazione paolina si riferisce a 2Cor 4,6: "E Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo".

⁴⁶ P 75 [P 76].

⁴⁷ P 79 [P 78].

⁴⁸ Cfr. P 109 [P 103].

⁴⁹ UR 12 [UR 5].

⁵⁰ L 331 [L 282].

Fra tempo ed eternità

Proprio questo riferimento escatologico costituisce una delle caratteristiche fondamentali dell'esperienza di Dio per la mistica di Digione: il rapporto di continuità fra la visione nel tempo e il «faccia a faccia» eterno. È vero che la visione eterna costituisce un'aspirazione altissima («come sarà bello quando il velo finalmente cadrà, e noi godremo del faccia a faccia con Colui che amiamo...!»)⁵¹, e che soltanto in quel giorno «alla sua luce vedremo la luce» (secondo l'espressione di Sal 36,10)⁵², una luce senza tramonto, che non avrà più ombra⁵³, mentre il cammino del credente sulla terra è intessuto di silenzio e di fede⁵⁴. Ma è altrettanto vero che per Elisabetta il tempo «è l'eternità cominciata, ma sempre in divenire»⁵⁵; perciò l'esperienza presente di Dio è già un «Cielo nella fede aspettando la visione del faccia a faccia!»⁵⁶, è già l'«uno» come in cielo⁵⁷. È quasi un ritornello costante nei suoi scritti: Colui che adoriamo nella fede è lo stesso che i beati contemplano faccia a faccia⁵⁸; salvo la visione, lo possediamo già come loro⁶⁰, per cui non c'è nulla da invidiare al cielo⁵⁹, né dobbiamo aspettare che appaia la gloria per poter contemplare come i beati⁶¹. Quelle ricchezze divine che si contemplano nella luce divina (*dans la grande clarté de Dieu*) le possediamo sostanzialmente per mezzo della fede⁶². Anzi, in certi testi Elisabetta sembra quasi voler relativizzare la visione nell'aldilà, con l'intento di sottolineare la ricchezza dell'esperienza di fede. Dopo la morte, infatti, potremo vedere Dio senza alcun velo ma così come lo abbiamo posseduto per tutta la nostra vita, pur senza poterlo contemplare faccia a faccia⁶³.

⁵¹ L 107 [L 134]. Questo desiderio costituisce l'apice della celebre Elevazione alla SS. Trinità: "... in attesa di venire a contemplare nella vostra luce l'abisso delle vostre grandezze" (NI 15 [E]). Cfr. anche CF 44 [CF 10,2]; L 269 [L 228]; L 293 [L 278]; L 297 [L 275]; L 312 [L 279].

⁵² Cfr. L 200 [L 167]; UR 39 [UR 14].

⁵³ Cfr. L 340 [L 285]. È la "visione chiara" di cui parla CF 19 [CF 6,1].

⁵⁴ Cfr. P 87 [P 85].

⁵⁵ CF 1 [CF 1,1].

⁵⁶ L 104 [B 3]. Cfr. L 122 [L 107]: il giorno in cui Elisabetta ha compreso questa realtà, tutto si è illuminato per lei.

⁵⁷ Cfr. L 203 [L 170].

⁵⁸ Cfr. L 124 [L 171]; L 137 [L 114].

⁵⁹ Cfr. L 62 [L 56]; NI 12.

⁶⁰ Cfr. P 90.

⁶¹ Cfr. P 85 [P 82].

⁶² Cfr. L 268 [L 230].

⁶³ Cfr. L 238 [L 208].

La poesia 80 [P 80] è particolarmente significativa da questo punto di vista. L'autrice vi intesse un dialogo fra una voce del cielo ed una voce della terra. La prima riecheggia l'esperienza dei glorificati che sono immersi nella luce, «sotto gli splendori (*clartés*) del Volto di Dio». A loro ogni giorno appare più radioso: anche l'eternità - in un certo senso - vi appare *in divenire*! D'altra parte, la voce della terra chiarisce che attraverso tutto, fin da quaggiù, è possibile accedere alla «radiosa Visione». Nella luce della fede, tutto il mondo invisibile si fa vicino, ed è possibile stabilire tra i due mondi una profonda comunione d'amore⁶⁴. Con stupore, Elisabetta si chiede quanto dovrà essere splendido il «faccia a faccia» definitivo, nello splendore divino, se le esperienze di comunione sono già così profonde nella notte della fede⁶⁵.

In un programma di vita spirituale, dunque, la Trinità (che sarà un giorno la visione nel cielo) può essere fin d'ora il nostro chiostro, in cui perderci, entrando nella profondità del Mistero⁶⁶. Nella prospettiva della morte, Elisabetta la può pertanto vedere come un volarsene «nelle regioni infinite per contemplare senza velo quella Trinità che fu la mia dimora già quaggiù»⁶⁷. Lo riconosce apertamente negli ultimi giorni della sua vita terrena: la morte apre la prospettiva di una «Visione in cui sto per perdermi per sempre!»⁶⁸. Sono queste ultime settimane di vita che la portano a riconoscere una verità fondamentale: solo alla luce dell'eternità il buon Dio aiuta a comprendere molte cose, poiché solo alla luce (imminente) dell'eternità si vede ogni realtà con lo sguardo divino, dal vero punto di vista⁶⁹. La preghiera, una preghiera incessante, è il mezzo necessario per arrivare a questo sguardo sulle cose, «poiché essa possiede ciò che sarà un giorno la sua Visione, la sua Beatitudine!»⁷⁰.

Cristo, Splendore del Padre

Un'altra caratteristica del modo con cui Elisabetta della Trinità affronta l'esperienza luminosa del Dio nascosto è la forte concentra-

⁶⁴ Cfr. L 142 [L 120].

⁶⁵ Cfr. L 332.

⁶⁶ Cfr. L 158 [L 133]; L 172 [L 148].

⁶⁷ L 278 [L 234]. La Trinità "fu il mio Cielo già quaggiù", scrive in una variante della L 271 [L 232].

⁶⁸ L 341 [L 286].

⁶⁹ Cfr. L 324 [L 276]; L 333 [L 266]; L 335 [L 280]; L 340 [L 285].

⁷⁰ L 166 [B 7].

zione cristologica del suo messaggio. È il Verbo «l'Eterno Splendore» del Padre⁷¹, soprattutto in quanto Parola fatta carne. Anche per esigenze di vita comunitaria, Elisabetta ha lasciato diverse composizioni poetiche incentrate sul mistero del Natale, povere in quanto a valore artistico, ma dense di contenuto e di teologia contemplativa. Vi traspare l'intima convinzione - di matrice giovannea - che il Verbo fatto carne sia in modo particolare il Rivelatore, colui che ci fa partecipi dei segreti del cuore di Dio. Se Dio restava nascosto nella sua luce inaccessibile, Cristo è il segreto rivelato⁷²: attraverso il Bambino che adoriamo a Natale, possiamo realmente vedere l'Invisibile⁷³. Il vero contemplativo non cerca una luce derivante dal pensiero umano, ma si apre alla luce della Parola fatta carne⁷⁴; in particolare, la carmelitana vede tutte le cose illuminate dalla luce che promana da Cristo: è questo «il Cielo sulla terra»⁷⁵.

Quando si incontrano negli scritti della Beata simili espressioni, occorre evitare di pensare a derive di sentimentalismo e tener presente invece il loro fondamento cristologico. Anche attraverso la sofferenza, che Elisabetta non nega di sperimentare («non posso dire che il mio cuore non abbia sofferto...»), se lo sguardo rimane fisso su Cristo, «Astro luminoso», tutto il resto scompare e ritorna - pur in mezzo alla sofferenza - la pace del cuore⁷⁶. Da qui l'invocazione rivolta al Figlio nella celebre *Elevazione*: «Voglio fissarti sempre e rimanere sotto la tua grande luce»⁷⁷. Anche questo proposito richiede, d'altra parte, un impegno ascetico e di rinuncia: «Se voglio che la mia città interiore (...) riceva la grande illuminazione di Dio, bisogna che spenga ogni altra luce», perché l'Agnello sia l'unica lampada⁷⁸. Solo

⁷¹ P 84 [P 83]; cfr. P 86 [P 84]; P 88 [P 87]. Elisabetta arriva a definirlo "Splendore abbagliante" (éblouissante); cfr. P 116 [P 99].

⁷² Cfr. UR 29 [UR 12].

⁷³ Cfr. P 96 [P 93]. Il ritornello della poesia cambia in un crescendo continuo: "è nostro, l'Emanuele... è nostro, il Dio del Cielo... è la mia vita, è il mio Cielo".

⁷⁴ Cfr. L 158 [L 133]. Elisabetta riferisce qui un pensiero del p. Vallée, che recepisce come un invito a far crescere la "passione di ascoltare" il Verbo, rimanendo sotto la luce che emana dal suo Volto.

⁷⁵ Cfr. L 133 [L 112].

⁷⁶ Cfr. L 190 [L 158].

⁷⁷ NI 15 [E]. Detto in altri termini: "contempliamo (...) questa Immagine adorata, teniamoci senza sosta sotto la sua irradiazione perché si imprima in noi" (CF 27 [CF 8,1]); "fissiamo il nostro Maestro, e questo sguardo di fede semplice e amoroso ci separi da tutto e metta come una nube fra noi e le cose di quaggiù" (L 307 [B 12]).

⁷⁸ UR 9 [UR 4].

Cristo deve risplendere e il cammino di fede ci rende possibile l'accesso allo «splendore del suo Volto»⁷⁹. Nel silenzio della preghiera è possibile mendicare questa «scienza dello splendore di Dio» che risplende sul Volto di Cristo (Cfr. 2Cor 4,6)⁸⁰.

Elisabetta della Trinità è ben cosciente del carattere paradossale di questa esperienza di Dio. Se, da una parte, il Verbo fatto carne rivela il Dio nascosto, dall'altra la sua carne contribuisce a nascondere il Volto, e la sua luce non si impone con evidenza. Dalla Scrittura, dai pochi mistici che ha letto, e soprattutto da san Giovanni della Croce, assimila il senso esperienziale di questa dialettica di rivelazione e nascondimento. In termini pratici, non basta fissare lo sguardo sul Bambino che commuove e intenerisce il cuore. «Esperienza di Dio» significa avere «gli occhi del cuore» sempre orientati verso il Crocifisso, per potersi conformare a tale Immagine divina⁸¹. Lo afferma con convinzione nei mesi della malattia: «Nella nostra cara solitudine, vivendo in contatto continuo con Dio, vediamo ogni cosa alla sua luce, l'unica vera; e questa luce ci indica che il dolore, sotto qualunque forma si presenti, è il più grande pegno d'amore che Dio possa dare alla sua creatura»⁸². L'Eucaristia, in particolare, è «il cielo sulla terra» che permette la piena identificazione con il Cristo crocifisso e risorto; è «il Cielo nella fede in attesa della visione del faccia a faccia tanto desiderata». Ora ci alimentiamo del pane che nasconde la Presenza; un giorno ci sazieremo della visione di questa Presenza (Cfr. Sal 17,15). E l'adorazione eucaristica è un «angolino del Cielo» in cui possediamo la visione: «è proprio lo Stesso che i beati contemplanò nella gloria (*clarté*) e che noi adoriamo nella fede»⁸³.

Entrare nella dinamica di rivelazione e nascondimento significa inoltre accettare che Dio si nasconda, amare l'oscurità e le tenebre, andare a lui attraverso la fede pura. Quando lo si è sperimentato molto vicino - confessa pochi mesi prima di entrare al Carmelo - è duro accettare che si nasconda, ma la fede le dice che egli è presente nel suo nascondersi, e avere fede significa cercare lui solo, non i suoi gusti o le sue consolazioni⁸⁴. Per diversi giorni, a causa di un versa-

⁷⁹ È questa un'espressione ricorrente negli scritti; cfr. P 89 [P 86] (*éclat*); P 120 [P 107] (*clarté*). In quest'ultima poesia l'illuminazione è possibile se si scende fino all'ultimo posto, per essere più simili a Gesù-Sposo.

⁸⁰ Cfr. L 231 [L 198].

⁸¹ Cfr. L 324 [L 276].

⁸² L 315 [L 265].

⁸³ L 165 [L 138].

⁸⁴ Cfr. L 53 [L 47].

mento di liquido sinoviale, è confinata in casa, impedita di recarsi in chiesa e privata dell'Eucaristia, ma capisce che in quel momento il vero sacramento è il nascondimento di Dio. A che varrebbe ribellarsi o sognare l'incontro con lui, se quell'incontro è possibile nella propria interiorità abitata, nella volontà che Dio le manifesta?⁸⁵ «Non bisogna fermarsi di fronte alla Croce e guardarla in se stessa, ma, raccogliendosi sotto gli splendori (*clartés*) della fede, bisogna salire più in alto e pensare che essa è lo strumento che obbedisce all'Amore divino»⁸⁶. Le citazioni in proposito si potrebbero moltiplicare. Due sembrano particolarmente significative per sottolineare, da una parte, la gratuità dell'amore, e dall'altra l'essenzialità della fede: «Sono più contenta di non godere della sua presenza, per far godere Lui, [del mio amore]. «Che importa all'anima, che si è raccolta sotto la luce (*clarté*)» che viene dalla fede «di sentire o di non sentire, di essere nella notte o nella luce, di godere o di non godere...?»⁸⁷.

Con Maria di Magdala, nell'aurora di Pasqua

Se si vuole rintracciare un'icona evangelica che incarni in sé simbolicamente tutto il percorso fin qui delineato, è facile individuarla in Maria di Magdala nell'atto di recarsi al sepolcro il mattino di Pasqua, uscendo all'alba, quand'è ancora buio (Cfr. Gv 20,1.11-18). Il racconto evangelico, modellato sul poema di Ct 3,1-4, mette in rilievo la dinamica di rivelazione e nascondimento, di visibilità e non-visibilità, che Elisabetta della Trinità coglie e con cui si sente pienamente identificata. La desidera imitare spiritualmente, come esprime in una poesia: «In questo bel giorno, in questa dolce aurora / fuggiamo, Sorella mia, fuggiamo alla sua tomba. / Voglio vederlo, quel Maestro che adoro»⁸⁸. La poesia prosegue ribadendo che la fede può tutto; perciò, ai poveri che amano è dato di vedere oggi il Risorto: è l'incontro degli sguardi, è il «faccia a faccia divino». A suor Agnese di Gesù-Maria scrive invece: «Viviamo come Maddalena attraverso tutto, il giorno [e] la notte, nella luce [*clarté*] o le tenebre, sempre sotto lo sguardo dell'Immutabile Bellezza che vuole affascinarci, avvincerci, di più, deificarci!»⁸⁹.

⁸⁵ Cfr. L 62 [L 56]. Simili considerazioni vengono sviluppate nella L 136 [L 113].

⁸⁶ L 129 [L 110].

⁸⁷ Rispettivamente: L 298 [L 252] e UR 11 [UR 4].

⁸⁸ P 77 [P 89].

⁸⁹ L 121 [B 6].

Quanto Elisabetta sia in sintonia con il personaggio evangelico lo possiamo desumere dal modo con cui racconta il fascino della celebrazione pasquale, ambientata nello stesso momento della giornata, l'aurora, in cui luce e tenebre si confondono ancora (la Messa di risurrezione veniva celebrata alle 5 del mattino, ed era seguita da una processione attraverso il giardino del monastero): «Tutto era così calmo, così misterioso, sembrava che attraverso i viali solitari il Maestro stesse per apparirci come un giorno a Maddalena, e se i nostri occhi non l'hanno visto, almeno le nostre anime lo hanno incontrato nella fede. È così bella la fede, è il Cielo nelle tenebre, ma un giorno il velo cadrà e noi contempleremo nella sua luce Colui che amiamo»⁹⁰.

Maria Maddalena è il simbolo unificante, la tipologia che permette di raccogliere nell'unità le dimensioni della fede, dell'amore e della speranza. È lo sguardo contemplativo che accetta la dinamica di rivelazione e nascondimento, l'amore che crede alla Presenza del Cristo risorto nel suo stesso nascondersi, «l'occhio dell'anima rischiarato dalla luce della fede»⁹¹, la donna innamorata che sa vedere l'Invisibile: Maria «aveva riconosciuto il suo Dio sotto il velo dell'umanità»⁹², aprendo il proprio cuore all'ascolto della parola del Maestro⁹³. È precisamente questa «passione di ascoltare» Cristo il modo concreto di vivere l'esperienza della visione di Dio, nel «cielo della fede». Allora l'occhio interiore, «aperto sotto le luci (*clartés*) della fede, scopre il suo Dio presente, vivente» dentro di sé. Allora possono sopravvenire ostacoli e tempeste dall'interno o dall'esterno, Dio si può nascondere e può ritirare le sue grazie sensibili, ma il credente, semplificato e unificato, diviene «il trono dell'Immutabile»⁹⁴.

⁹⁰ L 162 [L 135].

⁹¹ L'espressione, citata in UR 4 [UR 2] è di santa Caterina da Siena; cfr. L 199 [L 166].

⁹² UR 4 [UR 2].

⁹³ Era comune fino a pochi decenni fa confondere le figure evangeliche di Maria di Magdala, della peccatrice anonima e di Maria di Betania (cfr. Lc 10,38-42, cui si fa riferimento in questo contesto).

⁹⁴ UR 5 [UR 2].

Angelo Lanfranchi ocd

"Die ac nocte in lege Domini meditantes"

Elisabetta della Trinità,
contemplativa della Parola di Dio

Tutti i commentatori della *Regola* carmelitana, antichi e moderni, concordano nel riconoscerne il "cuore" e la nota caratteristica nel seguente precetto, tutto impregnato di reminiscenze bibliche: «A meno che non sia occupato in altre legittime attività, ciascuno rimanga nella sua celletta o accanto ad essa meditando giorno e notte la legge del Signore [cfr. *Sal* 1,2; *Gs* 1,8] e vegliando in preghiera [cfr. *1 Pt* 4,7; *Col* 4,2; *Ef* 6,18; *Lc* 21,36]»¹.

Nel suo studio inedito sulla *Regola*, A. Sicari nota che «l'espressione "meditare notte e giorno la Legge del Signore" era ricorrente nella spiritualità cristiana, per indicare una dedizione instancabile allo studio della Scrittura e alla preghiera. (...) Gli esperti medievalisti spiegano che – al tempo in cui la nostra *Regola* venne scritta – meditare significava "leggere con tutto il proprio essere" (J. Leclercq). Si partiva da un testo sacro, soprattutto dai Salmi: le parole venivano pronunciate in modo che le labbra le assaporassero, le orecchie le udissero obbedientemente, la memoria le trattenesse gelosamente, il cuore le amasse, l'intelligenza le comprendesse, la volontà decidesse di metterle in pratica. Tutto l'essere era dunque teso ad esercitare una "memoria totale" (...). Le espressioni della Scrittura, in tal modo, finivano per imprimersi nella memoria al punto tale che esse pian piano sostituivano le espressioni profane e comuni, e costituivano un vero e proprio nuovo linguaggio».

¹ «*Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes, et in orationibus vigilantes, nisi aliis iustis occasionibus occupentur*».

Tale è lo spirito con cui la Parola di Dio è ricevuta e meditata al Carmelo. Ciò è evidente fin dalle sue origini più remote – allorché il profeta Elia impara a riconoscere il Signore che «passa» nella «voce di un silenzio sottile» (1 Re 19,12), da cui deve lasciarsi istruire sul senso della sua missione per Israele – come pure dalla testimonianza dei primi documenti spirituali, quali la *Regola* di S. Alberto di Gerusalemme e l'*Institutio primorum monachorum*². Si tratta di testi mistici veri e propri, in cui la Sacra Scrittura non è citata come *auctoritas* o abbellimento spirituale, ma è impastata essenzialmente con l'esperienza di Dio che essi intendono comunicare e insegnare, cosicché diventa quasi impossibile scorporare il testo biblico dal resto. Anzi, la Parola ispirata prende il sopravvento e acquista la prerogativa di «misurare» su se stessa la verità di quanto viene detto, secondo la significativa espressione di S. Francesco di Sales: «Quando utilizzo le parole della Scrittura, non è sempre per spiegarle, ma per spiegarmi attraverso di esse»³.

L'urgenza di mantenere viva l'«esigenza carmelitana di accostarsi alla Parola di Dio per esserne nutriti a livello contemplativo e per esserne illuminati a livello dell'esperienza della fede e a livello delle generosità apostoliche» – poiché «la Parola di Dio infiamma, la Parola di Dio stimola, la Parola di Dio conduce, la Parola di Dio nutre, la Parola di Dio consuma»⁴ – si manifesta soprattutto quando la moltiplicazione delle *parole* rischia di spegnere persino il desiderio di udire l'unica e definitiva Parola che Dio Padre ha pronunciato per il mondo: suo Figlio Gesù Cristo⁵.

Nei momenti cruciali della storia, lo Spirito suscita «amici di Dio e profeti» (Sap 7,27) affinché questa Parola risuoni in modo inedito, suscitando nuove risonanze, rimettendo in movimento l'amore dei singoli battezzati e la vita di tutta la Chiesa. Ciascuno dei Santi fioriti nel giardino del Carmelo ha letto e «respirato» la parola di Dio secondo il metodo della «*memoria totale*», con una varietà di accentuazioni e di modulazioni legate all'ambiente, all'epoca, agli strumenti culturali di cui la persona disponeva, ma soprattutto alla missione ecclesiale che Dio le aveva affidato⁶.

² Su quest'ultimo testo, cfr. gli articoli di A. Lanfranchi e S. Conotter in *Quaderni Carmelitani* n. 18 (2001), 77-111.

³ *Introduction à la Vie dévote*, ed. d'Annécý, t. 3, 2.

⁴ Anastasio Ballestrero, *Alla fonte del Carmelo*, Torino 1996, 88.

⁵ Cfr. S. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 22,4-8.

⁶ Esiste ormai un'abbondante bibliografia sulla lettura della Bibbia fatta dalla Regola o dai singoli autori, ma a quanto sappiamo nessuno si è ancora impegnato in uno stu-

Nell’ambito limitato di questo contributo, vorremmo soffermarci su alcuni aspetti dell’esperienza e del messaggio di Elisabetta della Trinità, che ci sembra costituire un esempio particolarmente interessante del rapporto intessuto dal Carmelo con la Scrittura, dato che il suo linguaggio è forgiato – forse più di molti altri autori carmelitani – da una penetrazione straordinaria della Parola di Dio. In lei si realizza in modo sorprendente e ricco quanto scriveva il grande biblista J.-D. Barthélemy: «Le realtà indifferenti al cuore non rimangono ospiti fedeli della memoria. Perché una voce sia riconosciuta, non basta averla *sentita*... ma occorre che, almeno con il suo accento, essa abbia *parlato*. Colui che non avrà individuato l’accento della Parola di Dio nella sua vita, non potrà dunque decifrare una sola parola di Dio nella Scrittura. Non giungerò mai a sintonizzarmi sulla lunghezza d’onda in cui la sua voce può essere riconosciuta, se quella lunghezza d’onda non è residenza abituale del mio silenzio d’amore»⁷.

Elisabetta della Trinità e la Parola di Dio

L’impressionante familiarità con cui Elisabetta tratta la Scrittura è stata studiata dal P. Patrick-Marie Févotte nell’ambito di una ricerca condotta presso la Facoltà teologica di Strasburgo, e i cui risulta-

dio sistematico del rapporto che il Carmelo ha vissuto con la Parola di Dio attraverso i secoli. Tale studio dovrebbe rispondere al seguente interrogativo: esiste un approccio ermeneutico peculiare, espressione costante – nonostante, o meglio attraverso tutte le varianti sopra ricordate – di un medesimo carisma spirituale? Si tratterebbe di sviluppare ed applicare al carisma carmelitano il principio enunciato dalla Costituzione dogmatica *Dei verbum* n. 12, secondo la quale «la Sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta». Ci si può legittimamente attendere che la “caratterizzazione carismatica” – storica, ecclesiale, sociale e personale – dell’azione dello Spirito Santo nella Chiesa, imprima un *carattere* anche alla lettura della Scrittura fatta all’interno di un alveo carismatico determinato. A questo proposito notiamo che H. de Lubac, al termine della monumentale opera *Exégèse Médiévale*, sottolinea che all’«esegesi benedettina» che ha nutrito tutto il medioevo, segue un vero rinnovamento grazie all’«esegesi carmelitana», di cui l’*Institutio primorum monachorum* e l’opera di Giovanni della Croce sarebbero i primi, luminosi esempi. Tale esegesi – tipica della “via mistica” – è caratterizzata da «uno sguardo sintetico straordinariamente potente, che appare come il privilegio essenziale dei santi in presenza della Bibbia ispirata» (cf. *Exégèse Médiévale*, Seconde Partie, tome 2, Paris 1963, 498-505). In particolare, per Giovanni della Croce non si tratta di «raffinare un’esegesi allegorica già costituita, bensì a rinnovarne i metodi e a scoprire delle nuove vie di approfondimento nella libertà dello Spirito» (*ibid.*, 501).

⁷ *Dio e la sua immagine*, Milano 1980⁴, 28.

ti sono stati pubblicati in forma ridotta nel volume *Aimer la Bible avec Élisabeth de la Trinité*, pubblicato nel 1991 presso le Editions du Cerf. Dalle prime pagine di questo studio – in cui l'autore raggruppa in alcuni grandi capitoli e analizza i testi biblici più citati da Elisabetta – apprendiamo che la giovane carmelitana di Digione ha avuto accesso ad una lettura limitata della Bibbia, molto dipendente dal contesto dell'epoca. Infatti, il *Manuale del cristiano* in dotazione ad ogni Carmelitana comprendeva solo il Nuovo Testamento e i Salmi, oltre che l'*Imitazione di Cristo*, per un totale di circa 1500 pagine. Dell'Antico Testamento – la cui lettura era stata vietata ai cattolici nel contesto della gravissima situazione conflittuale attraversata dagli studi biblici alla fine del XIX secolo – Elisabetta non conosceva che alcune citazioni tratte più o meno casualmente dalle sue letture.

Ciò non deve indurci a sottovalutare la sua conoscenza dell'insieme della Scrittura, documentata dall'estrema varietà dei testi citati, che appaiono senza un ordine prestabilito, ma piuttosto in relazione con l'influenza più o meno forte di una lettura in un periodo determinato della sua vita⁸. In Elisabetta contano non tanto le nozioni bibliche che dimostra di possedere e la capacità di sfruttarle in modo organico, quanto la straordinaria capacità di ascolto che le permette di cogliere e sviluppare alcune idee-forza, che si coagulano attorno ad alcuni testi che ritornano con un'insistenza particolare.

Elisabetta non esita ad "attualizzare" la Scrittura secondo il contesto e il destinatario delle sue lettere, utilizzando diversi accorgimenti⁹, poiché la concepisce come una realtà viva che attraversa e plasma tutta la sua persona: la sua intelligenza, la sua immaginazione, la sua sensibilità. Févotte sottolinea che nel suo pensiero «vi è una tale dipendenza dalla Parola di Dio che certe lettere non sono altro che una serie di citazioni. (...) Passando da un testo all'altro, da un versetto all'altro, costruisce la sua dottrina lasciandosi plasmare dalla Parola

⁸ P. Patrick-Marie Févotte, *op. cit.*, 44. In Elisabetta l'accuratezza della datazione dei singoli testi acquista un'importanza fondamentale, dato che la frequenza di una determinata citazione corrisponde a una tappa dell'itinerario spirituale che non dev'essere confusa con altre. Il P. De Meester lo sottolinea nel quadro della valutazione dell'attendibilità storica dei *Souvenirs* di Madre Germana: «Dans cet itinéraire, si tout est un peu partout, tout n'est pas partout de la même façon!» (*Élisabeth de la Trinité. Œuvres complètes*, Paris 1996³, 40).

⁹ Sostituzione del genere maschile col femminile, del plurale col singolare, aggiunta di una parola per dare una particolare forza a un versetto, fusione di più testi citati a memoria, ecc.

della Vita»¹⁰. Su questo versante, si può applicare senz'altro anche ad Elisabetta quanto il papa Benedetto XVI dice della Madre del Signore, a conclusione della sua prima enciclica: «Lei nella Parola di Dio è veramente a casa sua, ne esce e vi rientra con naturalezza. Ella parla e pensa con la Parola di Dio; la Parola di Dio diventa parola sua, e la sua parola nasce dalla Parola di Dio. Così si rivela, inoltre, che i suoi pensieri sono in sintonia con i pensieri di Dio, che il suo volere è un volere insieme con Dio»¹¹.

Introducendo il suo saggio su Elisabetta della Trinità pubblicato nel 1952, H. U. von Balthasar aveva già percepito quest'affinità tra l'esperienza mariana e la prospettiva spiccatamente *adorante* in cui la giovane mistica si muove leggendo la Bibbia: «Ella non si sente teologa. Il suo compito non è affatto la speculazione e l'elaborazione di teorie con il materiale dei concetti rivelati. La sua forza sta nel considerare (*speculari*), nel contemplare (*theorein*), nell'affondare lo sguardo nelle profondità della semplice Parola che la appaga pienamente e di cui non riesce a scandagliare gli abissi. Alla Parola ella lascia intatta la sua forza originale e, mentre la pronuncia con spirito di adorazione, le si spalancano le sue dimensioni infinite. Al massimo accosta parola a parola o collega le parole come anelli di una catena o traduce il senso dell'Antico Testamento – specialmente dei salmi – nella mentalità del Nuovo. I suoi tentativi esegetici restano timidi, non si sviluppano. Elisabetta non vuole teologia, ma adorazione; adorazione della Parola in quanto rivelata, e per questo è necessaria una contemplazione della Parola stessa, sostenuta da quel "senso di Dio", che viene infuso nel credente»¹².

¹⁰ *Op. cit.*, 41.

¹¹ *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 41.

¹² *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1974, 265. Nella prospettiva inaugurata da von Balthasar, s'inscrive il volume di A. Sicari sulla beata carmelitana, intitolato significativamente: «*Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*». Nella presentazione l'Autore scrive: «Non si tratta di una biografia nel senso tradizionale del termine. È piuttosto il racconto di una teologia vissuta. Certamente Dio ha parlato "una volta per tutte" nel suo Verbo incarnato e scritto, ma continua a spiegare la sua Parola nell'esistenza di tutti coloro che accettano di assimilarla come pane di vita. E la scienza teologica deve ormai imparare a tener conto di questa specie di "prolungamento della rivelazione". (...) L'esistenza di questi eletti viene allora amalgamata, come in un crogiuolo, con l'oro della sua Parola. La Verità-già-rivelata viene allora pronunciata ancora, come se si rifacesse carne, come se Essa si scegliesse e costruisse da sé il corpo in cui nuovamente manifestarsi. (...) L'esistenza di Elisabetta della Trinità riversa totalmente se stessa nel cuore di chi ascolta, e non sa farlo che *descrivendosi* con la Parola stessa di Dio. Tuttavia è proprio l'esatto contrario di qualunque pericoloso soggettivismo: è

Von Balthasar parla evidentemente dell'esegesi intesa secondo l'accezione corrente di studio sistematico e metodologicamente coerente della Scrittura, ma non intende affatto sminuire «l'incredibile forza della forma interiore» della missione teologica di Elisabetta, quasi che l'*adorazione contemplativa* non fosse che un surrogato mediocre della scienza esegetica. Al contrario, il messaggio affidato da Dio ad Elisabetta appartiene a quella categoria eccezionale di «messaggi contemplativi» il cui scopo è di «manifestare la vita nascosta in Dio»¹³.

Nell'ambito di questa che è una vera e propria missione apostolica «sulla frontiera tra il visibile e l'invisibile» – ogni «missione» trascende il bene del singolo fedele ed è orientata a quello di tutta la Chiesa e del mondo, destinatari ultimi del «Vangelo»! – Elisabetta deve essere appunto «testimone dell'invisibile, parlandone espressamente e dandone una formulazione precisa»¹⁴. Per von Balthasar, questa peculiare maniera di «fare teologia» non è stata recepita da Elisabetta della Trinità come un capitale inerte o completo in se stesso, da amministrare prudentemente; ella ha sperimentato invece una crescita progressiva di Dio nel suo intimo, fino agli ultimi mesi della sua vita, quando l'azione dello Spirito Santo ha compiuto in lei

un riscontro talmente oggettivo, che è piuttosto lei a sentirsi «raccontata» dalla Parola che la precede, la avvolge, la educa, la attende. Elisabetta non spiega la Parola: si sente spiegata da essa, con umile gratitudine. I misteri della fede illuminano, a lei e a noi, il mistero della sua vita. Ma, alla fine, la sua esistenza è tutt'intera una riflessione degna della migliore teologia» (*Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Milano 2000, 21-22).

¹³ La convergenza profonda delle due prospettive è attestata anche dal Vangelo di Giovanni. Nel Verbo i due movimenti di *rivelazione* e di *adorazione* si implicano vicendevolmente: Egli, immerso sin «dal principio» nell'adorazione del Padre (*eis ton kolpon tou patros*), è al tempo stesso Colui che «ne fa l'esegesi» (*exegesato*) (Gv 1,18) e ne comunica filialmente la «gloria (*doxa*) piena di grazia e di verità» (Gv 1,14; cf. Gv 17,22). Anche Elisabetta vede le cose in questo modo, quando si inginocchia dinanzi al «dolce Agnello, questo Piccolissimo» che è «l'eterna e vera luce, Colui che regna nel seno del Padre e viene a dirci tutto di Lui» (Poesia - P 75), e contempla in se stessa «la preghiera di Gesù Cristo, il divino adorante; essa mi porta verso le anime e il Padre, poiché questo è il suo duplice movimento» (P 88).

¹⁴ *Op. cit.*, 265-266. Nel 1939, il domenicano Marie-Michel Philipon era stato il primo a cimentarsi in un tentativo di sintesi dottrinale dei testi di Elisabetta, assecondando la felice intuizione derivatagli dalla lettura giovanile dei *Souvenirs* di Madre Germana. Il suo volume *La doctrine spirituelle de Sœur Élisabeth de la Trinité*, benché imperfetto e lacunoso in molti punti e talora forzato nella strutturazione manualistica dei temi, ha senz'altro aperto degli orizzonti nuovi sullo spessore dottrinale degli scritti elisabettiani. Il P. Conrad de Meester dedica alla presentazione critica di quest'opera diverse pagine dell'*Introduzione generale* all'edizione critica degli scritti di Elisabetta da lui curata (*Élisabeth de la Trinité. Œuvres complètes, op. cit.*, 46-53).

– anche attraverso la terribile prova della malattia – la purificazione di quanto ancora era superficiale e artificioso e «tutto è un fuoco ardente, capace di infiammare molti all'adorazione, alla glorificazione e al servizio di Dio»¹⁵. Proprio questo è il modo in cui Elisabetta vede e comprende l'adorazione: «Mi sembra che si possa definirla: l'estasi dell'amore. È l'amore schiacciato dalla bellezza, la forza, la grandezza immensa dell'Oggetto amato, e cade in una specie di mancamento, in un silenzio pieno, profondo... È la lode più bella, poiché è quella che si canta eternamente nel seno della tranquilla Trinità, ed è anche l'ultimo sforzo dell'anima che sovrabbonda e non sa più che dire' (Lacordaire)»¹⁶. A partire dal suo centro profondo, trinitario e cristologico, l'adorazione è dunque un invito che Dio rivolge alla sua creatura amata e redenta, affinché questa partecipi attivamente all'adorazione eterna del Figlio incarnato; Egli è inviato nel mondo dal Padre, affinché riveli il Suo Volto anche all'ultimo peccatore e lo riconduca nella Casa dell'Amore. La dimensione "cattolica" ed ecclesiale dell'adorazione concepita in tal maniera risulta evidente.

Il dinamismo vitale del rapporto di Elisabetta con la Parola di Dio, che la "possiede" e plasma sempre di più fino a realizzare in lei una conformità sempre più piena a Gesù, Sposo crocifisso, è ben messo in luce da Févotte; commentando l'utilizzazione di uno dei suoi testi preferiti – Gal 2,20a: «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» – egli lo presenta come esempio nitido della crescita spirituale di Elisabetta attraverso tutte le fasi della sua vita. Dalle prime citazioni un po' generiche e 'di circostanza', Elisabetta giunge fino all'appropriazione intima di questa parola, che le permette di situarsi realmente come soggetto di questa "morte mistica", descritta nell'*Ultimo Ritiro* composto meno di tre mesi prima della morte: «O beata morte in Dio! O soave e dolce perdita di sé nell'Essere amato che permette alla creatura di esclamare: "Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me!"» (UR 16). Qualche giorno prima, nel ritiro *Il cielo nella fede* (CF) composto per la sorella Guite, Elisabetta aveva abbozzato il ritratto dell'anima il cui amore è purificato e unificato in conformità

¹⁵ *Op. cit.*, 271.

¹⁶ *Ultimo Ritiro* (UR), 21. La traduzione dei testi di Elisabetta è nostra, condotta sull'edizione critica curata dal P. Conrad de Meester: *Élisabeth de la Trinité. Œuvres complètes*, Paris 1996³. La numerazione segue quella proposta dalla medesima edizione.

a quello di Gesù, interamente docile al volere del Padre: «Il beneplacito divino dev'essere il suo nutrimento, il suo pane quotidiano; essa deve lasciarsi immolare da tutte le volontà del Padre ad immagine del suo Cristo adorato; ogni circostanza, ogni avvenimento, ogni sofferenza così come ogni gioia è un sacramento che le dà Dio. (...) "Io muoio ogni giorno" [1 Cor 15,31], diminuisco [cfr. Gv 3,30], rinuncio a me stessa ogni giorno di più affinché in me Cristo cresca e sia esaltato; io rimango piccolissima al fondo della mia povertà, vedo il mio nulla, la mia miseria, la mia impotenza, mi vedo incapace di progresso, di perseveranza, vedo la moltitudine delle mie negligenze, dei miei difetti, mi vedo nella mia indigenza, mi prostro nella mia miseria; riconoscendo la mia povertà, la espongo dinanzi alla misericordia del mio Maestro; (...) Non sono più io che vivo, è Lui che vive in me [Gal 2,20]: non voglio più vivere la mia propria vita, ma essere trasformata in Gesù Cristo affinché la mia vita sia più divina che umana e che il Padre, chinandosi su di me, possa riconoscere l'immagine del Figlio benedetto nel quale ha posto tutta la sua compiacenza [cfr. Mt 17,5]» (CF 10.12).

Elisabetta espone ampiamente tale trasformazione, trascrivendo lunghi passaggi dagli scritti di san Giovanni della Croce e dalle opere di Ruysbroek, scoperte da poche settimane appena¹⁷. Queste influenze si intrecciano con quelle scritturistiche, in un discorso che – sebbene non proprio originale dal punto di vista letterario – riverbera l'autentico "sentire" dell'anima di Elisabetta che «trasale» contemplando il «segreto nascosto» nel cuore del Padre, il suo «troppo grande amore» (CF 20). Sono espressioni che riprendono a memoria un passaggio della lunga lettera inviata il 5 agosto 1906 dal P. Vallée, che le diceva: «Noi, noi abbiamo creduto all'amore che Dio ha per noi, e vi abbiamo creduto. (...) Credere che siamo amati così, è il grande atto della nostra fede, è il mezzo per rendere al nostro Dio crocifisso amore per amore, è "il segreto nascosto" nel cuore di Dio da prima dei secoli e infine svelato, e tutto il nostro cuore trasale sotto la vita che lo sopraffà e per la quale egli è fatto».

¹⁷ Dietro suggerimento di Madre Germana, la mamma le ha appena inviato il volume con le opere del mistico fiammingo del XIV secolo (*Ruysbroek l'Admirable (Oeuvres choisies)*, trad. Ernest Hello, Paris 1902) (cf. Lettera – L – 288 del 24 giugno 1906). In realtà, molti dei testi citati da Elisabetta non appartengono al Maestro, bensì a uno dei suoi discepoli, Godfried van Wevel (+ 1396). L'errore di attribuzione risale a Surius, che nel 1552 curò l'edizione dell'*opera omnia* di Ruysbroek.

La rivelazione dell'Amore – «L'amore chiama l'amore»

La lettera del P. Vallée giungeva come risposta al biglietto che Elisabetta gli aveva inviato il 2 agosto, in occasione del quinto anniversario della sua entrata in monastero (L 304). Vi troviamo un mirabile intreccio di temi, reminiscenze, espressioni, che costituiscono un'impressionante sintesi dei temi essenziali della "teologia adorante" di Elisabetta, maturati nel corso degli ultimi anni: «Ho bisogno, Padre, di chiedere la sua preghiera, affinché io sia tutta fedele, tutta desta, e salga il mio calvario come sposa del Crocifisso. "Quelli che Dio ha conosciuti nella sua prescienza, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del suo divin Figlio". Oh! come amo questo pensiero del grande san Paolo! È il riposo della mia anima. Penso che nel suo troppo grande amore Egli mi ha conosciuta, chiamata, giustificata e, nell'attesa che mi glorifichi, voglio essere la lode incessante della sua gloria. (...) Sarei così felice di ricevere qualche riga da parte sua, nella quale potrebbe dirmi come realizzare il piano divino: essere conforme all'immagine del Crocifisso. Addio, mio Reverendo Padre, le chiedo di benedirmi nel nome dei Tre e di consacrarmi ad Essi come una piccola ostia di lode».

Particolare risalto assume la citazione di Rm 8,29-30, in cui Elisabetta trova enunciato il «piano divino», che non si accontenta però di contemplare con venerazione; essa vuole «realizzarlo» in tutte le sue tappe, dato che lo considera semplicemente come la vocazione che Dio ha assegnato *proprio a lei*. Elisabetta è cosciente di essere stata *personalmente* «conosciuta da Dio, predestinata, chiamata, giustificata»¹⁸. Ciò che ancora le manca è l'ultimo passo, quello della «glorificazione», che sa strettamente legata alla totale e dolorosa «conformazione all'immagine del Crocifisso». Come potrà varcare – fin d'ora, senza attendere la morte che tuttavia si avvicina in maniera ineluttabile – questa soglia tanto desiderata? Il P. Vallée – il Padre Domenicano che l'aveva tanto incoraggiata agli inizi della sua vocazione – non retrocede di fronte a questa domanda temibile, anzi l'asseconda e l'incoraggia a «rendere amore per amore» al Dio crocifisso. Per spalancare la

¹⁸ CF 26-27 espone «il mistero della predestinazione, il mistero dell'elezione divina», quale «appare allo sguardo illuminato dell'Apostolo», come una realtà di grazia che è *già* in atto tramite il battesimo, i sacramenti e la fede. La glorificazione resta una «volontà» di Dio *non ancora* adempiuta, che si realizzerà «nella misura in cui noi saremo stati conformi all'immagine del suo Figlio divino».

porta del «“segreto nascosto” nel cuore di Dio da prima dei secoli e infine svelato» [allusione al denso brano di Ef 3,5-12] ci vuole una chiave: «credere che siamo amati così».

Ma come Dio ci ha amati? E cosa significa «credere» a questo amore?

Nella L 280 (12 giugno 1906), Elisabetta scrive alla mamma: «Oh, vedi, c'è una parola di san Paolo che è come il riassunto della mia vita, e che si potrebbe scrivere su ciascuno dei suoi istanti: “Propter nimiam charitatem”. Sì, tutti questi torrenti di grazie, sono “perché mi ha troppo amata”». Ci soffermiamo un istante sulla maniera in cui Elisabetta legge Ef 2,4 – il testo che ricorre con maggiore frequenza sotto la sua penna, in particolare durante gli ultimi mesi di vita. Elisabetta aveva tra le mani la versione francese del Nuovo Testamento, ispirata alla *Vulgata* latina. Secondo certi esegeti, san Girolamo ha forzato indebitamente il testo greco quando ha tradotto «*dia ten pollen agapen autou*» (a causa del suo *molto* amore) con «*propter nimiam caritatem*» (a motivo del suo *troppo*, *eccessivo*, *smodato* amore). Tuttavia dobbiamo riconoscere che tutta la lettera agli Efesini è imbevuta della percezione entusiasta della «sovrabbondanza» e della «ricchezza» dell'azione di Dio (es. 1,8.19; 2,7; 3,9.16.19.20), «secondo la misura del dono di Cristo» (4,8); questo fatto basta a giustificare ampiamente la traduzione della *Vulgata* e, di conseguenza, l'uso che ne fa Elisabetta.

Ci colpisce la coincidenza quasi verbale tra la convinzione di Elisabetta di aver trovato «il riassunto della propria vita» nel testo paolino e quella della piccola Teresa, a proposito dell'«Io scelgo tutto!»: «Questo piccolo fatto della mia infanzia è il riassunto di tutta la mia vita» (Ms A 10r^e). Per entrambe queste “sorelle nello Spirito” l'orizzonte adeguato per cogliere il mistero della vita è soltanto il «tutto»: nell'incontro tra la totalità dell'amore preveniente di Dio – che non può comunicarsi se non in misura *divina*, secondo la «ricchezza della Sua misericordia» (Ef 2,4a) – e la risposta altrettanto radicale da parte della creatura amata, espressione di una generosità scevra di calcoli e riserve. Teresa di Lisieux ne aveva tratto la conclusione logica: «Mio Dio, io scelgo tutto. Non voglio essere una *santa a metà*, non mi fa paura soffrire per te». Da parte sua, Elisabetta confida al canonico Angles: «Sì, è vero ciò che dice san Paolo, “Egli ha troppo amato”, troppo amato la sua piccola Elisabetta. Ma l'amore chiama l'amore ed io non chiedo più nulla al buon Dio se non di comprendere questa scienza della carità di cui parla san Paolo e della quale il mio cuore vorrebbe sondare tutta la profondità» (L 219).

La scoperta o meglio: la *rivelazione dell'amore* di Dio per lei, nei termini di quest'amore che le appare «eccessivo», al di là di ogni mi-

sura e attesa, ha coinciso per Elisabetta con l’approfondimento del mistero dell’Incarnazione¹⁹. Nella lettera appena citata, Elisabetta ha espresso all’amico sacerdote e confidente l’ansia di «comprendere questa scienza della carità», di «sondarne tutta la profondità», al fine di poter corrispondere adeguatamente all’infinito Amore da cui lei – «la sua piccola Elisabetta» – si sente amata.

Ebbene, l’unica via per accedere a tale conoscenza le sembra essere quella dell’accoglienza amorosa della «santa ebbrezza» con la quale il Padre dà il suo Figlio adorato «ai figli che ha troppo amati» (P 75, per il Natale 1901)²⁰. In questa poesia – come anche nella P 88, composta per il Natale del 1903 – Elisabetta sviluppa una riflessione acuta e articolata. «C’è uno che conosce tutto il Mistero, Uno che l’abbraccia da tutta l’eternità», poiché «Costui è lo Splendore del Padre, è la sua Parola e il suo Verbo incarnato. Nella carità che lo [il Padre] spinge [cfr. 2 Cor 5,14], in un divino eccesso d’amore, ecco il Figlio della sua tenerezza, che Dio ci offre in questo gran giorno» (P 88). In P 75, Elisabetta aveva già detto: «Egli viene a rivelare il mistero, a trasmettere tutti i segreti del Padre, per portarci di luce in luce [cfr. 2 Cor 3,18] fino al seno della Trinità». Il Verbo discende nella natura umana, ma è anche la «scala» (cfr. Gv 1,51) che le consente di risalire verso l’Origine di tutto²¹. Allo scambio nuziale in questa Notte Santa, anche la «fidanzata»-Elisabetta intende partecipare attivamente: «Ella ha fame di mangiare il suo Maestro, soprattutto di essere mangiata da Lui, di dargli tutto il suo essere affinché tutto sia preso in lei». Ella passa con naturalezza dalla contemplazione adorante della Parola del Padre che si è fatta carne, alla dolce visione del «sublime mistero della nuova incarnazione» nella sua anima, grazie alla quale si realizza fin d’ora la “sostituzione mistica” («Non vivo più io, Egli vive in me», cfr. Gal 2,20); analogamente, il desiderio di nutrirsi di questo Pane vivo invoca la fame di «essere mangiata da Lui»²², per diventa-

¹⁹ S. Giovanni della Croce, autore amato e ben conosciuto da Elisabetta, annovera questo Mistero fra le «opere maggiori» del Creatore: *Cantico B*, 5,3.

²⁰ Si tratta della prima ricorrenza in ordine cronologico di Ef 2,4 negli scritti di Elisabetta.

²¹ Il tema ritorna più volte, con diverse sfumature, nelle *Romanze trinitarie* di S. Giovanni della Croce. Cfr. anche *Cantico B*, 39,4, in cui il Santo descrive la trasformazione trinitaria dell’anima «in potenza, in sapienza e in amore».

²² Si veda l’impressionante, lunga citazione di Ruysbroek in CF 18, posta a commento della frase di Gesù: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me e io in lui» (Gv 6,56). Cristo «ha una fame immensa, che vuole divorarci assolutamente»; dopo essersi «fatto in noi il Suo proprio pane... arriva come un avvoltoio che vuole divorare tutto. Vuole consumare la nostra vita, per mutarla nella sua... Se i nostri

re la Sua «vivente ostia consumata da Lui sulla Croce». In tal modo, tramite l'evocazione del Mistero eucaristico si celebra l'unione indissolubile tra il Natale e il Mistero pasquale, poli cruciali di questa liturgia ininterrotta, cui Elisabetta partecipa «da dentro» con tutta la sostanza del proprio essere, ormai divenuto tutto disponibile a offrirsi come «un'umanità aggiunta» a Cristo, ove Egli stesso possa «rivivere tutto il suo mistero».

Elisabetta intuisce che non basta guardare al Dono del Padre con sentimenti di infinita umiltà e gratitudine; questi esige di essere accolto da un'anima «invasa, che non è più in grado di fare altra cosa che amare», decisa a «passare la sua vita ad ascoltare il Verbo», desiderosa di essere «sempre pacificata nella fede, adoratrice attraverso tutto»²³, sul modello di Gesù Cristo «il divino adorante» (P 88)²⁴, per partecipare alla sua missione di Salvatore. L'adorazione di Dio in se stessa («sono il suo santuario»), che la «imprigiona e l'incatena per sempre», si apre alla partecipazione della missione del Verbo incarnato: «Essere Salvatore con il mio Maestro».

La prospettiva trinitaria e cristologica della poesia si arricchisce nell'ultima strofa della P 88 con una nota mariana, in cui confluiscono in un respiro profondo tutte le linee di forza del poema: «Madre del Verbo, oh, dimmi il tuo mistero. Fin dall'istante dell'Incarnazione, dimmi come tu passasti sulla terra, sepolta nell'adorazione. In una pace tutta ineffabile, un silenzio misterioso, tu penetrasti l'Essere Insondabile, portando in te "il dono di Dio". Sotto il divino abbraccio, custodiscimi sempre; che io porti l'impronta di questo Dio tutto Amore».

In CF 38-40, Elisabetta – riferendosi alla Samaritana (Gv 4,10) – spiega che «il dono di Dio» è Gesù stesso. Molti l'hanno ignorato o misconosciuto, ma «c'è una creatura che conobbe questo dono di Dio,

occhi fossero abbastanza buoni per vedere quest'avidità di Cristo, che ha fame della nostra salvezza, tutti i nostri sforzi non c'impedirebbero di volare nella sua bocca aperta. Ciò appare un'assurdità; coloro che amano comprenderanno!».

²³ Sono espressioni che ritroveremo quasi letteralmente, un anno dopo, nell'*Elevazione alla Trinità* (Nota intima – NI – 15).

²⁴ L'adorazione, sulla quale abbiamo già riflettuto, trova qui nuovi e decisivi accenti: Cristo è, «Lui solo, il vero Adoratore del Padre in spirito e verità» (CF 33). In questo testo, Elisabetta riflette sulla natura della vera adorazione, rivelata da Gesù alla Samaritana (Gv 4). Gesù ne è il modello supremo, in quanto per primo ha «dato gioia al Cuore [del Padre] avendo «il cuore e i pensieri fissati in Lui, lo spirito pieno della sua conoscenza con la luce della fede» (ciò significa adorare *in spirito*), e facendo «sempre ciò che piace al Padre» (l'adorazione *in verità* è infatti caratterizzata dalle «opere, poiché è soprattutto mediante gli atti che noi siamo veri»).

una creatura che non ne perdettesse nemmeno una particella, una creatura che fu talmente pura, talmente luminosa, da sembrare la Luce stessa». Grazie alla discesa del Verbo in lei, la Vergine «fu per sempre la preda di Dio» e restò sempre, attraverso tutto, «l'adorante del dono di Dio». In tal modo, la Vergine Maria è la “piena di grazia”, attirata interamente nella *conoscenza* viva del Mistero trinitario, cui partecipa tramite il suo amore totalmente trasparente.

La Vergine rappresenta nel grado più elevato la qualità e l'intensità della risposta *personale* all'Amore che si rivela, che rinnova *per me* tutta la storia della salvezza e la fa accadere *hic et nunc*.

Quest'aspetto è condensato nel ritornello che sigla la conclusione di ogni strofa della P 88: «*Amo Christum*». Il motto era inciso sul retro del braccio orizzontale del Crocifisso di Professione di tutte le monache del Carmelo di Digione; anche quello di Elisabetta lo riporta, in relazione con la frase incisa sul braccio verticale «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2,20a). All'incrocio dei due bracci della croce, è fissato un piccolo stemma in rame che raffigura un cuore sormontato da una fiamma, trafitto da un pugnale e circondato da una corona. Quest'iconografia, che ricorda la dedicazione del Carmelo di Digione al Cuore agonizzante di Gesù e al Cuore trafitto di Maria, visualizza lo scambio necessario tra l'amore ricevuto (il versetto paolino citato continua infatti con: «mi ha amato e ha dato la sua vita per me») e l'amore ridonato.

Come abbiamo già visto, il P. Vallée ha insegnato ad Elisabetta a «rendere amore per amore», e il primo gesto di gratitudine che ella può compiere è proprio quello di «credere all'amore» (cfr. 1Gv 4,16). Da parte sua, Elisabetta sa che può «credere» davvero solo a condizione di impegnare tutta il proprio essere, dicendo il suo *fiat* «tutta intera, tutta desta nella sua fede, tutta adorante, tutta abbandonata all'Azione creatrice... tutta ammaestrabile» (NI 15), sul modello della Vergine Maria.

Se l'Incarnazione del Verbo ha dato ad Elisabetta la chiave di comprensione del «troppo grande amore di Dio», questo stesso Mistero – contemplato nell'adempimento supremo del Calvario – le offre ugualmente il criterio della sua risposta sponsale all'Amore che «arriva continuamente, sempre per la prima volta come se non fosse mai venuto» (CF 17). L 156, indirizzata alla Sig.ra Angles il 15 febbraio 1903, a un mese di distanza dalla Professione di Elisabetta, è una testimonianza particolarmente eloquente della sua chiarezza di giudizio: «Chi potrebbe dire la gioia del mio cuore quando, contemplando il Cristo che avevo ricevuto dopo la mia Professione e che la nostra Reverenda Madre ha posto “come un sigillo sul mio cuore” [cfr. Ct 8,6], ho potuto dirmi:

“Finalmente è tutto mio, ed io sono tutta Sua, non ho più che Lui, è per me Tutto”. Ed ora non ho più che un desiderio, amarlo, amarlo sempre, zelare il suo onore come una vera sposa, fare la sua gioia, renderlo felice preparandogli una dimora e un riparo nella mia anima, perché vi possa dimenticare a forza d’amore tutto ciò che i cattivi compiono d’abominevole. (...) Guardo il Crocifisso e quando vedo come *Lui* si è dato per *me*, mi sembra che *io* non posso fare per *Lui* meno che spendermi, logorarmi, per rendergli un po’ di quanto mi ha donato!»²⁵.

Con un anno di anticipo rispetto alla prima citazione esplicita (14 febbraio 1904), il riferimento a Gal 2;20b è palese: «Mi ha amato, ha dato se stesso per me». Secondo Févotte, «l’abbinamento dei due verbi “amare” e “darsi”, utilizzati da san Paolo, concide esattamente con quanto Elisabetta comprende della sua missione. Come una sposa, ella non vuole rifiutare nulla a Colui che l’ha chiamata»²⁶. L’amore, il «troppo grande amore» rivelato dal Padre celeste nel Figlio crocifisso, ha una logica stringente, che esige di essere svolta fino alla fine. Il contesto immediato di Gal 2,20b dice infatti: «Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato la sua vita per me». Esso appare come un prolungamento della meditazione sull’amore di Dio, e allo stesso tempo l’espressione dell’unica risposta possibile al “troppo grande amore” di Dio: «Mi sembra che tutta la dottrina dell’amore, quello vero e forte, sia racchiusa in queste poche parole» (L 250); «Ecco il *termine dell’amore*: darsi, versarsi tutti interi in Colui che si ama» (L 194; cfr. L 278); «L’amore deve *giungere* al sacrificio» (L 291).

²⁵ Il P. Sicari fa quest’annotazione importante: «Per Elisabetta, non si è seri verso il mistero dell’Incarnazione se non se ne traggono due conseguenze: che essa coinvolge permanentemente l’umano, in modo che *essere uomini significa costituzionalmente offrire la propria umanità al Dio incarnato* (in questo senso Maria è il tipo “umano” previsto da Dio; che *l’uomo diviene il luogo del miracolo trinitario*: accogliendo in sé Cristo, egli diventa il “luogo” dei rapporti trinitari. *Credere* significa perciò offrirsi come spazio vivo perché Dio possa abbandonarsi a Dio (e trascinare in questo ogni altro abbandono). *Amare* significa offrirsi come spazio vivo perché Dio possa amare Dio (e trascinare così ogni altro amore). *Pregare* significa lasciare che, in se stessi, Dio-Figlio parli con Dio-Padre e che essi si comprendano nell’amore dello Spirito, mentre tutte le nostre parole vengono es-audite. Perciò, in ogni creatura che si offre all’Incarnazione, Colui che è l’unico Adoratore, si rivolge al Padre, e Colui che è l’unico Salvatore si rivolge ad ogni creatura, e Colui che è l’unico Riparatore restaura nuzialmente tutti i legami fra Dio, gli uomini e il mondo. Si realizza così con Cristo quello che la creatura (Elisabetta) ha chiesto al Padre e allo Spirito: essere una umanità aggiunta a quella di Lui» (op. cit., 201).

²⁶ P.-M. Févotte, *Aimer la Bible...*, op. cit., 57.

«Dinanzi al trono dell’Agnello»

Proprio questo è, per Elisabetta della Trinità, l’orizzonte reale e scevro da ambiguità della vocazione ad essere «lode di gloria»²⁷ (cfr. Ef 1,6.12.14). Dati i limiti imposti al nostro studio, non possiamo dilungarci sull’analisi approfondita delle oltre 56 citazioni dell’inno di Ef 1,3-14, in cui Elisabetta riflette sulla grandezza infinita e sulla modalità del progetto di salvezza in cui il Padre ci ha inseriti («prima della creazione del mondo»). In esso ci è stato riservato («predestinato») un posto da «figli adottivi in Cristo». In questo testo straordinario – per molti aspetti complementare a Rm 8,29-30, cui abbiamo già accennato – Elisabetta scopre il proprio «nome nuovo», sigillo apocalittico che segna le anime che vivono «al di dentro», «nel cielo della propria anima» (CF 44). In CF 43 ella ci offre una lunga, magnifica definizione di quest’«anima che dimora in Dio», che «si dà pienamente, perduto, fino a non volere più altra cosa che ciò che Dio vuole». La missione di *Laudem gloriæ* si colloca sul confine tra tempo ed eternità: si può già viverla qui, ma la si vivrà perfettamente nell’aldilà.

Nel pensiero di Elisabetta, la frontiera tra cielo e terra è stata aperta una volta per tutte dalla discesa del Verbo di Dio nella nostra carne umana: «O profondità, insondabile mistero, è l’Eterno che si china su di me. Attraverso tutto io posso, fin da questa terra, unirmi a Lui, toccarlo con la fede!»²⁸ (P 91, 25 dicembre 1904). Tra la dimensione della «fede» – in cui possediamo la verità nello stato di oscurità – e quella della «chiara visione»²⁹ esiste perciò una continuità, che corrisponde all’«ultima volontà di Cristo», alla sua «preghiera suprema»: «Egli vuole che là dove è Lui, siamo anche noi, non soltanto durante l’eternità, ma già nel tempo che è l’eternità iniziata, eppur sempre in progresso» (CF 1).

Un altro testo significativo è L 269 (a Guite, verso la fine di aprile 1906), nella quale Elisabetta parla della sua vocazione ad essere *Laudem gloriæ*, che intende condividere con la sorella anche oltre la propria morte: «Tu sarai “la lode della sua gloria”, ciò che avevo so-

²⁷ Per un approfondimento, cfr. Févotte, *op. cit.*, 101-105; A.M. Sicari, *op. cit.*, 205-217.

²⁸ Gli altri ritornelli dicono: «O profondità, insondabile mistero, l’Essere increato si orienta verso di me. Attraverso tutto io posso, fin da questa terra, contemplarlo nelle luci della fede (...) O profondità, insondabile mistero, l’Essere infinito si seppellisce in me. Attraverso tutto io posso, fin da questa terra, perdermi in Lui, stringerlo nella fede».

²⁹ Cfr. S. Giovanni della Croce, *Cantico B*, 12.

gnato di essere sulla terra. Sei tu che mi sostituirai; io sarò “*Laudem gloriæ*” dinanzi al trono dell’Agnello, e tu “*Laudem gloriæ*” al centro della tua anima; questo, sorellina, sarà sempre l’*uno* tra di noi».

Ormai lo sguardo di Elisabetta è tutto immerso nell’«eredità dei santi nella luce» (Col 1,12), «per vedere qual è la loro occupazione e per cercare di conformare il più possibile la sua vita alla loro» (DR 9). Assecondando il suggerimento della Madre Priora, durante l’*Ultimo ritiro* Elisabetta annota i «buoni incontri» che va facendo. Tra questi, un posto privilegiato tocca all’apostolo Giovanni, le cui visioni apocalittiche nutrono la sua meditazione durante diversi giorni. Il discepolo prediletto da Gesù le «socchiude un po’ le porte eterne, affinché possa riposare la sua anima nella santa Gerusalemme, dolce visione di pace» (*ibid.*). Al cuore della sua contemplazione, ecco l’Agnello in piedi sul monte Sion, e con lui i centoquarantaquattromila che cantano un cantico nuovo. «Essi sono vergini e seguono l’Agnello dovunque va» (Ap 14,1-4). Per Elisabetta è possibile incontrare delle anime «che fin da quaggiù appartengono a questa generazione pura come la luce e portano già sulle loro fronti il nome dell’Agnello e quello di suo Padre», grazie alla loro «somiglianza e conformità» con Cristo. Esse lo seguono «non soltanto nelle vie larghe e facili da percorrere, ma nei sentieri spinosi, tra i rovi del cammino»; questa è la loro *verginità*: «Esse sono libere, separate, spogliate, libere da tutto fuorché dal loro amore, separate da tutto e soprattutto da se stesse, spogliate di tutte le cose sia nell’ordine soprannaturale che in quello naturale» (DR 15). Due testi paolini – tra i preferiti di Elisabetta – vengono a sigillare questa intensa meditazione sul discepolo divenuto tutto conforme al Maestro. Innanzi tutto, Col 3,3 («Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio») l’aiuta a spiegare che si tratta di «vivere abitualmente nell’Essere divino», con un amore capace di «dimorare». La citazione completa di Gal 2,20³⁰ («Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me; e la vita che ho in questo corpo di morte, io l’ho nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e si è consegnato per me») chiude finalmente il cerchio del «troppo grande amore», che non attende dall’amata che una cosa sola: che essa segua lo Sposo dovunque egli va.

Se cerchiamo una chiave per entrare nella comprensione intima del rapporto che Elisabetta della Trinità ha vissuto nei confronti del-

³⁰ Secondo la traduzione francese che Elisabetta poteva leggere nel suo *Manuale*.

la Parola di Dio, è proprio qui che la troviamo, dinanzi al trono dell'Agnello immolato.

I brani che abbiamo analizzato mostrano che Elisabetta – lettrice perspicace e sottile interprete della Scrittura – è andata ben al di là di una relazione estrinseca, "utilitaristica" rispetto alla Parola ispirata; per lei, la Bibbia non è un pozzo inesauribile di citazioni, di figure, di emozioni: essa è Gesù Cristo «il suo Cristo amato, crocifisso per amore», che è anche «il Verbo eterno, la Parola del suo Dio» (NI 15). L'«esegesi» di Elisabetta è marcatamente cristocentrica, non solo quanto ai contenuti e alle preferenze tematiche, ma quanto alla sua stessa struttura e al metodo. Per questa ragione ella può riprendere più volte i medesimi testi biblici, gustandoli, facendoli risuonare di sfumature sempre differenti, applicandoli con naturalezza a contesti disparati, con la stessa tenerezza con cui si posa lo sguardo sul volto amato, senza stancarsi. Leggere la Scrittura e portare «un semplice sguardo su Cristo» è per lei la stessa cosa.

A conclusione di queste note, riportiamo lo splendido giudizio di H.U. von Balthasar, che sintetizza la concezione biblica di Elisabetta. «Pensare e parlare cristianamente vuol dire pensare e parlare nell'ambito del pensiero e del discorso del *Logos* divino, incarnatosi nelle parole della Scrittura (...) Ogni parola della Scrittura sembra sopraffarla, superare ogni sua aspettativa, prostrarla in un silenzio adorante; in ognuna riconosce Dio, verso ognuna porta lo stesso rispetto che ha per il Figlio di Dio. Nella preghiera ha preso familiarità con la parola, sa come suona, dove si trova, come si possa aggiungere senso a senso, parola a parola, in quella soprannaturale arte di composizione, che Dio permette ai suoi figli di praticare (...) Tutto il suo pensiero è rimasto, anzi è diventato sempre più pensiero biblico. E se la sua mancanza di formazione teologica non le consente di approfondire la parola biblica, deducendone, mediante procedimenti teologici, verità ancora nascoste, riesce tuttavia a penetrare con il pensiero nell'intimo della parola – cosa che è la vera funzione della contemplazione orante – per far risplendere con non minor sicurezza la pienezza di verità, di grazia, di impegno in essa racchiusa. Quanto più ella risponde con la propria vita a questa verità, tanto più splendente diventa la luce nascosta»³¹.

³¹ *Sorelle nello Spirito*, op. cit., 344-345.

La Chiesa, mistero di comunione e di amicizia, in Elisabetta della Trinità

Una beatificazione o una canonizzazione non sono un fatto di devozione, ma un messaggio dottrinale a tutta la Chiesa. La persona beatificata, in questo caso Elisabetta della Trinità, ha incarnato un aspetto della vita e del mistero di Cristo. La santificazione personale della beata Elisabetta testimonia la forza trasformatrice del Vangelo. Nella sua persona la vita e la dottrina cristiana si sono amalgamate in un'unità fruttuosa. Pochi cristiani, in effetti, sono stati identificati con tale portata in un singolo dogma come la beata Elisabetta nella *Trinità*. Il dogma di cui si tratta è, s'intende, quello dell'inabitazione della Santissima Trinità nella persona umana. Questo mistero della fede, a un tempo assolutamente centrale e in qualche misura dimenticato e trascurato, è stato ampiamente «divulgato» da Elisabetta. Grazie al carattere di testimonianza dei suoi scritti, molti cristiani - e anche non credenti - hanno scoperto la vera natura del Dio trino e unico. Questo ha grande importanza, specialmente nella contemporanea situazione pastorale, nella quale una verità di fede sembra avere maggiori possibilità di essere accolta quando è proclamata da chi ne ha avuto un'esperienza personale e autentica.

L'esperienza spirituale della beata Elisabetta può essere così di grande aiuto alla Chiesa nell'attuale situazione pastorale e teologica, in cui si tende a trascurare il mistero della Trinità. Elisabetta è davvero una memoria vivente dell'essere più riposto di Dio. Qui ci possiamo concentrare solo su un aspetto della sua visione trinitaria, quello delle sue implicazioni ecclesiastiche. O piuttosto, possiamo toccare uno dei molti aspetti ecclesiali della sua esperienza e visione della Trinità. Si può addirittura affermare che una vasta parte del materiale su

Ecclesia de Trinitate va trovata negli scritti della beata Elisabetta della Trinità. Non è certo un semplice caso che qui si scelga questo aspetto: proprio come il mistero della Trinità sembra essere spesso dimenticato, così si tende a trascurare o addirittura a svalutare quello della Chiesa. Perfino molti di coloro che asseriscono di essere cristiani hanno un senso di estraneità nei confronti di questa. L'esperienza di Elisabetta può aiutarli a scorgere la natura reale della Chiesa e quella di Dio stesso, il mistero della comunione e dell'amicizia.

Queste nozioni di comunione e amicizia sono realmente essenziali per comprendere la personalità e gli scritti di Elisabetta. Da tale punto di vista ella risponde al desiderio contemporaneo di amicizia e comunità, ma fornisce a questa aspirazione antropologica e spesso vaga «solido fondamento dottrinale», grazie alla sua concezione trinitaria ed ecclesiale¹. Questa sua intuizione non è in alcun modo elaborata come sistema dottrinale esplicito, tuttavia è sorprendentemente simile alla concezione del Concilio Vaticano II su *Ecclesia de Trinitate* come viene formulata nei suoi documenti, ad esempio *Lumen Gentium*, 2-4 e *Ad Gentes*, 2-4.

I fatti indicati sembrano giustificare il nostro tentativo di considerare l'esperienza che Elisabetta compie della Chiesa nella relazione di questa con la Trinità sotto le intestazioni di «comunione» e «amicizia». C'è evidentemente il rischio di un uso esagerato di formule di questo tipo in teologia, specialmente nel nostro tempo di semplificazione e propaganda. Dall'altra parte nella teologia contemporanea c'è anche la reale necessità di *Kurzformeln*². Come si verifica per tutte le altre scienze, anche la teologia minaccia di frantumarsi in innumerevoli branche e questo comporta il rischio di perdere di vista l'unità fondamentale. Un tale esito sarebbe disastroso per la teologia, e per la fede nel suo complesso, in virtù del suo carattere universale e del suo tentativo di comprendere ogni cosa, cercare cioè di descrivere il mistero inconcepibile della comunione che

¹ Per quel che concerne l'esistenza di una «dottrina» negli scritti di Elisabetta cfr. l'opinione di C. DE MEESTER, *Thèse de Lisieux et Elisabeth de Dijon*, in *Carmel* (1981), 12, secondo il quale è meno esatto parlare di una «dottrina» in Elisabetta che in Teresa di Lisieux. Quest'ultima presenta l'elaborazione di un maggiore numero di elementi e una maggiore originalità di pensiero. Conclude: «Mais nous préférons parler chez Elisabeth d'un solide soubassement doctrinal, d'harmoniques théologiques et d'un climat scripturaire néotestamentaire».

² Cfr. K. RAHNER, [Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1977, pp. 430-440] *Corso fondamentale sulla fede, Introduzione al concetto di Cristianesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello 1990, pp. 569-582.

unisce l'Essere infinito e increato chiamato Dio e quello creato e radicalmente finito detto uomo.

Le nozioni di comunione e amicizia e l'uso che di esse compie Elisabetta sono inoltre in completa armonia con la tradizione carmelitana, soprattutto nella sua forma teresiana. Non desideriamo intraprendere una discussione sull'essenza della spiritualità carmelitana, se sia *sacrificio* o *intimità divina*³. In una certa misura devono essere inclusi entrambi gli aspetti, «passione e contemplazione»⁴, proprio come il mistero pasquale di Cristo stesso, fonte di tutte le varie forme e aspetti della spiritualità cristiana, consiste di croce e risurrezione. Questo diventa assolutamente evidente in una poesia della beata Elisabetta, in cui ella riassume che cosa significhi essere carmelitana:

La carmelitana è un'anima data,
alla gloria di Dio immolata.
Con il suo Cristo è crocifissa,
ma il suo calvario è luminoso!
Guardando la divina Vittima
una luce nella sua anima è sgorgata
e, comprendendo la sua missione sublime,
il suo cuore ferito ha esclamato: «Eccomi»⁵.

Attraverso la vera e propria immolazione di Elisabetta in unione con il Cristo crocifisso risplende la gloria di Dio e, allo stesso tempo, ella realizza la propria missione: proprio come nel vangelo di san Giovanni, che lei ama tanto profondamente, c'è un'armonia fondamentale tra *theologia crucis* e *theologia gloriae*. Attraverso la propria comunione nell'immolazione o nell'amicizia sacrificale con Dio, por-

³ Secondo Erich Przywara SJ la nozione di *sacrificio* è il nocciolo della spiritualità carmelitana. Cfr. gli articoli di L. ARÓSTEGUI, *La gloria de la Cruz*, in Erich Przywara, in *Revista de Espiritualidad*, 35 (1976), 275-300 e *El Carmelo, como símbolo teológico*, in Erich Przywara nella stessa rivista 41 (1982) 613-634. Il titolo di due famose opere scritte da Carmelitani nel Novecento sembrano rivelare un altro aspetto: *Intimità divina* di Gabriele di Santa Maria Maddalena e *Voglio vedere Dio* di Maria Eugenio del Bambin Gesù.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, [Schwestern im Geist, Einsiedeln 1970, p. 9] *Sorelle nello spirito*, Milano 1974, p. 9.

⁵ Le citazioni dagli scritti della beata Elisabetta sono dall'edizione B. Elisabetta della Trinità, *Opere*, Edizione italiana a cura di Luigi Borriello, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993. Per indicare le opere si utilizzano le abbreviazioni di tale edizione: CF: *Il cielo nella fede*; D: *Diario*; GV: *La grandezza della nostra vocazione*; L: *Lettere*; LA: *Lasciati amare*; NI: *Note intime*; P: *Poesie*; UR: *Ultimo ritiro*.

ta frutto per la Chiesa e per il mondo; diventa una sposa, proprio come Maria, secondo ciò che le piaceva dire⁶. L'esperienza ecclesiale di Elisabetta viene così a essere intessuta in una rete di varie componenti e implicazioni: trinitaria, cristologica, mariologica ecc. O piuttosto dovremmo forse esprimerci nella direzione opposta: la sua comunione con la Santissima Trinità, con Cristo e Maria ha anche dimensioni ecclesiali. La Chiesa non è un tema centrale nella sua riflessione sulla fede. Dio è l'unico contenuto della sua contemplazione. Ma già dal 1897, e specialmente dal 1899, quando prende parte a una missione predicata dai padri redentoristi a Digione, emerge un impegno apostolico evidente nei suoi scritti⁷.

Benché la Chiesa non catturi l'attenzione di Elisabetta nella stessa misura in cui questo avviene per Teresa di Avila e Teresa di Lisieux, essa rimane presente costantemente, ma discretamente, nella sua coscienza. Attraverso la sua comunione crescente con la Santissima Trinità, che comprende un'intensificazione della sua amicizia sponsale con Cristo, le valenze mariana ed ecclesiale dell'adorazione e del servizio si incarnano in lei.

Sinteticamente, il suo modo di accostarsi al mistero della Chiesa può venire descritto come una conformazione interiore e una identificazione con l'ideale ecclesiale⁸. Il clima spirituale di «interiorità», così tipico di Elisabetta, si può percepire con chiarezza nella sua disposizione verso la Chiesa. Gradualmente il mistero della Chiesa è sempre più integrato e interiorizzato nel suo essere stesso.

IN COMUNIONE CON LA TRINITÀ

Si potrebbe dire che la Santissima Trinità è l'atmosfera, il clima spirituale in cui vive la beata Elisabetta della Trinità. La sua intera vi-

⁶ La dimensione sponsale è un tema costante nelle opere di Elisabetta, forse la sua espressione più intensa si trova in NI 13. Cfr. anche VALENTINUS DI S. MARIA, «Conforme à sa mort», *Elisabeth de la Trinité, Epouse du Christ Crucifiée*, in *Carmel* (1961) 47-60.

⁷ Cfr. C. DE MEESTER, *Thérèse de Lisieux et Elisabeth de Dijon* in *Carmel* (1981) 117-119.

⁸ Un aspetto simile dell'esperienza ecclesiale di Teresa di Avila è stato descritto così: «la Chiesa come intimo regno di Dio nelle anime» da Tomás de la Cruz, O.C.D., *Santa Teresa de Jesús, contemplativa*, in *Ephem. Carm.* 13 (1962) 41. Cfr. anche A. APARICIO, *Sor Isabel y los grandes maestros del Carmelo*, in «*Alabanza de gloria*», *Isabel de la Trinidad*, (Estudios Monte Carmelo, 7) Burgos 1984, p. 159 e F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu, Compendio de Teología espiritual*, Madrid 1978, pp. 158-160.

⁹ Non tutti gli autori sembrano accettare completamente questo punto di vista. Così l'importanza dello Spirito Santo è considerata ancora più rilevante da H. U. VON

ta spirituale e la sua dottrina hanno il loro fondamento nella Trinità⁹. Non possiamo naturalmente attenderci una dottrina trinitaria elaborata da parte di una persona priva di una formazione teologica vera e propria. Questo mistero fondamentale della fede diventa comunque una realtà esistenziale nella sua vita personale e nella sua esperienza spirituale. Questo mistero, che raramente occupa nell'animo dei cristiani il posto centrale che gli compete, domina il suo intero modo di vedere e tutto il suo essere. Elisabetta vuole vivere tutta la sua vita nella Santissima Trinità, perché «si sta bene nella Trinità, / tutto è splendore e carità» (P 74).

La nostra autrice è così convinta della presenza in lei di Dio, Santissima Trinità, che gradualmente tutta la sua vita si concentra attorno a questo tema: «A poco a poco l'anima si abitua a vivere nella sua dolce compagnia, comprende di essere un piccolo cielo in cui il Dio d'amore ha stabilito la sua dimora. Allora, essa respira un'atmosfera divina, direi perfino che non c'è più che il suo corpo sulla terra mentre la sua anima vive al di là di ogni nube e di ogni velo, in Colui che è l'Immutabile» (L 249)¹⁰. Qui Dio è considerato come una realtà interiorizzata nell'anima e, allo stesso tempo, l'anima è considerata vivente al di là di se stessa, nella sfera trascendente di Dio, senza distanza alcuna. Dio è come l'aria stessa che Elisabetta respira. Ella è letteralmente conquistata dal pensiero di Dio presente in ogni cosa. Pensa che la Trinità è realmente il fondamento di ogni esistente. Dio è presente qui sulla terra così veracemente come in paradiso. «Egli si trova tutto intero in tutte le cose e queste non sono altro, in un certo modo, che una emanazione del suo amore» (L 264).

Elisabetta vede tutto in relazione a Dio; ogni cosa è, in un certo senso, un sacramento che riflette la potenza creatrice e generatrice

BALTHASAR, *cit.*, p. e 339, quella di *Gesù Cristo* da ADOLFO DE LA MADRE DE DIOS, *Nuestra incorporación a Cristo según Isabel de la Santísima Trinidad*, in *Revista de Espiritualidad*, 6 (1947) 458. Ovviamente la concentrazione di Elisabetta sulla Santissima Trinità non le impedisce di dare la dovuta considerazione agli aspetti cristologico e pneumatologico della fede. Questo fatto è affermato chiaramente da I. SAINZ DE BARRANDA, *Aventura y hallazgo de un nombre*, in *Monte Carmelo* 75 (1967) 188 e da M.M. PHILIPPON, O.P., *The Spiritual Doctrine of sister Elizabeth of the Trinity*, Westminster 1955, p. 180.

¹⁰ Cfr. anche L 58: «Perdiamoci in questa Trinità santa, in questo Dio tutto amore»; L 62: «È così bella questa presenza di Dio [...] Amo tanto questo mistero della santissima Trinità, è un abisso nel quale mi perdo»; L 185: «Quella Trinità che fin da ora è il nostro chiostro, la nostra dimora, l'Infinito nel quale possiamo muoverci attraverso tutto»; L 192: «Sento in me tanto rispetto di fronte a questo piccolo tempio della santa Trinità; la sua anima mi appare come un cristallo che riflette il buon Dio».

di Dio. La Trinità è la fonte di tutto, le mutue relazioni di amore fra le tre Persone divine sono riprodotte in modi innumerevoli in tutta la creazione. Tutto è visto come un'emanazione di questo amore tra Padre, Figlio e Spirito santo.

1 - Salvezza: la Trinità redentrice

Elisabetta della Trinità preferisce considerare i misteri della fede nel loro rapporto con noi, esseri umani, piuttosto che esaminare i misteri in sé. Fa così anche nel suo modo di trattare la Trinità: quasi sempre il suo interesse è concentrato sulla Trinità redentrice che opera nel mondo e inhabita nell'uomo piuttosto che sulla Trinità in sé. Naturalmente considera la Trinità redentrice come pensa lo stesso dell'Uno immanente: è una rivelazione dell'essenza propria di Dio stesso¹¹. Il Dio uno-trino rivela se stesso come è.

Nella concezione di Elisabetta, la Trinità è quasi sempre posta in relazione con l'uomo: così, la prima volta in assoluto in cui menziona la Trinità nei suoi scritti, pone questo mistero in relazione a se stessa in modo esistenziale. Si tratta della poesia di Pentecoste 1898, quando parla di sé come della «sposa [del]la Trinità» (P 54)¹².

Perciò, secondo Elisabetta, la Trinità è considerata fondamentalmente come mistero di salvezza. Ovviamente questo non significa che la nostra autrice neghi il carattere totalmente trascendente di Dio. La Trinità, comunque, non è una realtà distante, ma qualcosa di molto vicino a noi uomini, addirittura più vicina a noi di quanto noi lo siamo a noi stessi. La Trinità che abita nell'uomo è la sua realtà realmente intima e ne opera costantemente la trasformazione e la divinizzazione. La Beata può così scrivere a una sua amica: «Antonietta, mia amata, le lascio la mia fede nella presenza di Dio, del Dio tut-

¹¹ Elisabetta sembra concordare pienamente con la puntualizzazione teologica di K. Rahner, cit., [p. 141: «Die "ökonomische", heilsgeschichtliche Trinität ist die immanente»]. [«La Trinità "economica", storico-salvifica è la Trinità immanente», trad. it. cit., p. 186.

¹² Fino ad ora la produzione poetica di Elisabetta ha solo con difficoltà ricevuto un'attenzione adeguata sia dai lettori comuni e assidui della sua opera sia dagli studiosi. Benché sia possibile che non si tratti di capolavori letterari, hanno però un messaggio molto ricco. Molte poesie sono state scritte per le grandi feste liturgiche della Chiesa e ci danno una visione unificante del legame tra liturgia, dottrina e contemplazione. Sull'importanza della liturgia in Elisabetta cfr. J. CASTELLANO, *Liturgia e contemplazione*, in *Elisabetta della Trinità, Esperienza e dottrina*, Roma 1980, pp. 143-170 e R. M. VALBEK O. CARM., *Elizabeth of the Trinity and the Liturgy*, in *Carmelus* 24 (1977) 12-42.

to amore che abita nelle nostre anime. Glielo confido: questa intimità con lui "al di dentro" è stata il bel sole che ha irradiato la mia vita, facendone un cielo anticipato» (L 333)¹³. Dio, che è presente nell'anima qui sulla terra, è lo stesso Dio presente in paradiso. Questa presenza di Dio, o piuttosto questo Dio presente - Padre, Figlio e Spirito santo - è il vincolo che stabilisce una continuità tra questa vita sulla terra e quella ventura in paradiso. Tutti i cristiani sono chiamati ad avere una relazione profonda, sentita con la Santissima Trinità che abita in loro. L'inabitazione della Trinità è una verità essenzialmente redentiva che ha un'importanza immensa per tutte le vite cristiane.

La vita intima di Dio, il flusso intratrinitario di amore, è riprodotto sulla terra. La Trinità "ama tanto contemplare la sua bellezza in un'anima, ciò la spinge a donarsi sempre di più e a moltiplicare i suoi doni per operare il grande mistero di amore e unità" (L 131). La forza trasformatrice e redentrica delle Persone della Trinità è riflessa nelle persone umane; le Persone divine abitano in loro sempre più a mano a mano che si avvicinano alla pienezza cristiana. L'inabitazione della Trinità non è una realtà statica, ma un processo dinamico di santificazione che riflette l'impulso di amore e unione che esiste all'interno della Trinità *in sé*. La vita interiore delle Persone divine è concessa all'uomo che riproduce in sé il loro amore reciproco. Perfino l'unità stessa di Dio è riflessa nell'uomo: «L'anima così semplificata, unificata, diventa il trono dell'Immutabile, poiché l'"unità" è il trono della santa Trinità"» (UR 5)¹⁴.

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 e santificazione 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 di amore tra le

¹³ Cfr. anche L 172, L 185, L 197; UR 28.

¹⁴ Le ultime parole sono una citazione da Ruusbroec, un autore che esercitò una considerevole influenza su Elisabetta durante l'ultimo periodo della vita di questa. Ruysbroeck, nei suoi scritti, dà grande importanza alla vita interiore della Trinità. Nelle parole citate qui, parla anche dell'unità di Dio in sé. È interessante notare che questa prospettiva riceve un accento più redentivo da Elisabetta: l'unità di Dio così come viene riflessa nell'anima pienamente unificata. Cfr. C. DE MEESTER, «J'ai trouvé Dieu», I/A, p. 159, nota 17. Per quel che riguarda l'influenza di Ruysbroeck su Elisabetta cfr. GIOVANNA DELLA CROCE, O.C.D., *Juan Ruusbroec en Isabel de Dijon*, in «Alabanza de Gloria», *Isabel de la Trinidad* (Estudios Monte Carmelo, 7), Burgos 1984, pp. 213-229.

persone divine. In questo senso scrive alla sua madre priora: «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» (P 101)¹⁵. Il fondamento ultimo della solidarietà e dell'amicizia umana è l'unità di amore che regna all'interno della Trinità. In quanto riflesso del mistero di Dio stesso, l'amicizia tra gli uomini diventa una realtà redentiva per le persone che vi partecipano.

2 - Unificazione: il processo ecclesiale

Come abbiamo visto, la beata Elisabetta della Trinità riconduce il mistero della Trinità a un processo redentivo dell'uomo e alla sua trasformazione e alla unificazione degli uomini. Ovviamente questa ultima realtà ha anche implicazioni ecclesiali. In un testo importante, ci fornisce qualcosa come un panorama sull'*Ecclesia de Trinitate*. Afferma: «Amo pensare che la vita del sacerdote (e quella della carmelitana) è un Avvento che prepara l'Incarnazione delle anime. Davide canta in un salmo che "il fuoco va davanti al Signore" (Sal 96, 3). E non è l'amore quel fuoco? E non è anche la nostra missione preparare le vie del Signore con la nostra unione a Colui che l'Apostolo chiama "un fuoco che consuma" (Eb 12, 29)? Al suo contatto la nostra anima diventerà come una fiamma d'amore che si espande in tutte le membra del corpo di Cristo che è la Chiesa; allora consoleremo il Cuore del nostro Maestro ed egli potrà dire mostrandoci al Padre: "Sono stato glorificato in loro" (Gv 17, 10)» (L 250).

Secondo Elisabetta è compito di tutti i membri della Chiesa, in questo caso del sacerdote e della religiosa, cooperare all'opera di redenzione¹⁶. Attraverso la preghiera, il sacrificio e l'apostolato prendono parte all'unificazione degli uomini con Dio. La Nostra mostra spesso la tendenza a vedere questa unione di amore come una realtà «interiorizzata», per questo parla di incarnazione nelle anime. Il Figlio è incarnato, come lo fu un tempo, nell'essere più intimo di ogni cristiano. Inoltre, i cristiani non hanno solamente questa relazione intima con il Cristo, ma anche con lo Spirito Santo. La terza Persona divina, che è il legame di amore tra le altre due Persone, vuole trasformare l'uomo nel suo Amore essenziale e farne una fiamma di

¹⁵ Cfr. anche P 104; L 179; CF 2, CF 14.

¹⁶ Cfr. B. MATTEUCCI, *Vita e Pensiero* pp. 21-22 in E. Ancilli, «Ho creduto al Dio presente», *Saggi sulla spiritualità di Sr. Elisabetta della Trinità*, Roma 1971.

amore. Questa fiamma deve essere diffusa tra tutti i membri della Chiesa: l'amore ha sempre una dimensione apostolica.

In questa visione gli uomini possono prendere parte all'azione salvifica delle due Persone divine che sono state mandate in missione, il Figlio e lo Spirito Santo. Il corpo mistico di Cristo, la Chiesa, è considerato come la realtà della forza trasformatrice dello Spirito. All'uomo è consentito di partecipare a questa azione dello Spirito; ma quella dell'uomo è efficace, quando è realmente unito allo Spirito, e quando è diventato partecipe del suo puro amore¹⁷. Questa azione di amore che si realizza nella Chiesa conforta Cristo, capo dell'intero corpo mistico. Allora Egli può mostrare il suo corpo intero, che è stato trasformato in amore, al Padre, che è il fine ultimo di ogni cosa. Questo processo dinamico di amore che trasforma - o unificazione ecclesiale - compie la gloria di Cristo. Egli è così unito al suo corpo, la Chiesa, che la pienezza della sua gloria (il *plerôma*), può essere raggiunta completamente solo quando tutto il suo corpo partecipa al suo amore.

Questo testo nell'opera di Elisabetta apre un'ampia prospettiva sul processo trinitario che si compie all'interno della Chiesa¹⁸. Indica quanta attenzione essa rivolga alla Trinità e il suo impegno a collegarla alle altre realtà dell'esistenza cristiana. A questo riguardo sottolinea anche che il processo redentivo di unificazione di tutti gli uomini nella Chiesa ha il suo fine ultimo nella glorificazione di Dio. In quanti sono veramente santificati si compie la gloria di Cristo che a sua volta li riconsegna tutti al Padre, che è glorificato dal Cristo totale, il capo e tutto il suo corpo mistico.

3 - Santificazione: trasformazione nello Spirito Santo

Nella Trinità, lo Spirito Santo è l'amore personale del Padre e del Figlio. Questo legame intratrinitario tra la prima e la seconda Persona della Trinità viene riflesso nell'azione dello Spirito nella Chiesa, che si esplica anche nel costituire una profonda comunione di amore tra le persone che la formano. Il modo in cui lo Spirito agisce nel nostro mondo riproduce la sua realtà all'interno della Trinità. Come

¹⁷ In questo contesto possiamo fare riferimento a san Giovanni della Croce, che nel suo *Cantico Spirituale* - *Cántico-B* 29, 2 - sottolinea l'importanza di questo amore puro per la Chiesa.

¹⁸ Cfr. J. LAFRANCE, *Apprendre à prier avec Soeur Elisabeth de la Trinité*, Paris 1963, pp. 79 e 82.

abbiamo già visto, Elisabetta rivolge maggiore attenzione agli aspetti redentivi delle verità di fede, piuttosto che ai misteri considerati in sé. Questo è evidente anche nel suo modo di considerare lo Spirito Santo. Per lo più fa riferimento all'augusta azione intratrinitaria dello Spirito per ricondurla alla sua opera tra gli uomini. Scrive così a un sacerdote: «Le prometto di donarle una grande intenzione a "Terza", affinché lo Spirito d'Amore, colui che suggella e consuma l'"Uno" nella Trinità, le doni una sovrabbondanza di sé. Che egli la conduca sotto la luce della fede fino alla sommità in cui non si vive che di pace, d'amore, d'unione che già si irradia grazie ai raggi del Sole divino» (L 193)¹⁹.

In queste parole possiamo riconoscere il modo caratteristico in cui la nostra Beata unisce la vita intratrinitaria alla realtà concreta della Chiesa sulla terra. L'ufficio divino, come parte della liturgia della Chiesa, così caro a Elisabetta, le fornisce un'occasione per unire lo Spirito santo alla vita di un membro della Chiesa. Grazie al riversarsi dello Spirito, l'uomo è condotto alla vita stessa della Trinità. La vita sublime di amore e unione che regna tra le Persone divine diventa una realtà che può essere sperimentata nella fede già qui sulla terra.

La Beata Elisabetta, che leggeva assiduamente la *Fiamma* di san Giovanni della Croce, era consapevole della partecipazione del battezzato all'atto stesso di aspirazione all'interno della Trinità: «Sto leggendo in questo momento delle bellissime pagine del nostro beato padre san Giovanni della Croce sulla trasformazione dell'anima nelle tre divine Persone. [...] Il nostro beato Padre dice che allora lo Spirito Santo la solleva a così mirabile altezza da renderla capace di produrre in Dio la stessa aspirazione d'amore che il Padre produce con il Figlio e il Figlio con il Padre, spirazione che non è altro che lo Spirito Santo stesso! Dire che il buon Dio ci chiami con la nostra vocazione a vivere in questi splendori santi, che mistero adorabile di carità!» (L 185)²⁰.

In questo testo Elisabetta sottolinea la vocazione di ogni cristiano, quella cioè di prendere parte alla processione intratrinitaria dello Spirito Santo. Benché non sia una teologa, coglie pienamente la portata della vocazione cristiana. I battezzati sono chiamati a entrare nella eterna circolazione di amore tra le persone divine. Questa realtà stabilita ontologicamente nell'uomo attraverso il battesimo de-

¹⁹ Cfr. anche CF 14: «a tuffarsi nel Focolare d'amore che brucia in loro e che non è altro che lo Spirito Santo, quello stesso amore che nella Trinità lega il Padre al Verbo».

²⁰ Cfr. L 239, L 274, L 299; CF 5, CF 14; UR 14, UR 18, UR 28.

ve essere resa cosciente nella mente di tutti gli uomini, i quali, sventuratamente, per la maggior parte non giungono mai a capire la piena misura della dignità che è stata loro offerta. Come discepola di san Giovanni della Croce, ella offre ai suoi corrispondenti uno sguardo nel centro delle loro ricchezze battesimali. Ha una straordinaria capacità pedagogica di aprire i loro occhi sull'attività trasformatrice e santificante dello Spirito in loro e sulla loro attività di coproduttori dello Spirito come membra di Cristo. Come figli adottivi nel Figlio, possono condividere tutte le sue opere, compresa quella intratrinitaria di originare lo Spirito Santo. La Chiesa intera è chiamata a prendere parte a questo compito intratrinitario del Figlio; Elisabetta ne è assolutamente convinta. Ma per esserne coscienti, bisogna essere trasformati nello e dallo Spirito. La graduale opera di santificazione nello Spirito è necessaria per ogni membro della Chiesa per raggiungere le altezze della vita cristiana²¹.

4 - Glorificazione: predestinata alla gloria

Lo scopo ultimo dell'azione combinata di salvezza, unificazione e santificazione è la glorificazione di Dio; la ricapitolazione di ogni cosa in Cristo manifesterà in modo perfetto la gloria del Padre. Ma già qui sulla terra l'uomo è in grado di glorificare Dio: accettando i suoi doni e lasciandosi trasformare dalla grazia di Dio. Gli esseri perfetti, i santi, sono la manifestazione della gloria di Dio. Così c'è un'armonia completa tra l'ordine redentivo-santificante e la glorificazione dovuta a Dio. La beata Elisabetta ha una profonda coscienza di questa gloria che l'uomo deve rendere a Dio. Già nel 1900, nel suo commento alla missione predicata dai padri redentoristi, scrive: «Ma in cielo non potrò più soffrire per te. Almeno potrò, lo spero, lavorare ancora per la tua gloria» (D 148)²².

Alcuni anni più tardi Elisabetta coglierà il pieno significato di

²¹ Cfr. L 239; P 54, P 86.

²² Cfr. le parole di santa Teresa di Lisieux: «Je compte bien de ne pas rester inactive au ciel, mon désir est de travailler encore pour l'Eglise et les âmes» (nella prima edizione della sua *Histoire d'une Âme*, del 1899). La somiglianza è palese, benché non ci sia alcuna possibilità di influenza da parte di santa Teresa in quell'epoca. Santa Teresa sottolinea l'azione salvifica, mentre la beata Elisabetta rivolge maggiore attenzione alla glorificazione diretta di Dio. Non c'è opposizione alcuna tra questi due aspetti, essi riflettono solamente gli accenti complementari così tipici delle due carmelitane contemporanee.

«glorificazione»; sarà attraverso la sua famosa scoperta e comprensione delle parole di san Paolo nella lettera agli Efesini (1, 12) dove questi afferma che l'uomo è inteso come azione di lode a Dio: *Laudem Gloriae*. Tale scoperta più o meno casuale, ma di certo provvidenziale, che può essere discussa sul piano esegetico - e anche su quello grammaticale -, sarà destinata ad avere un'importanza immensa nella sua vita personale e nella sua dottrina spirituale²³: infatti Elisabetta gradualmente svilupperà una sintesi della sua vita intera e della sua visione spirituale nei termini di questo passo paolino²⁴.

Non aggiungeva in realtà nulla di nuovo, ma ella penetra il mistero cristiano con maggiore profondità. Soprattutto i suoi ultimi mesi sulla terra, tra febbraio e novembre 1906, sono molto fruttuosi in questo senso: «Quando studiamo la concezione che ella ha del proprio compito di "resa di gloria", troviamo ancora una volta le linee fondamentali della sua spiritualità: silenzio, distacco assoluto, amore per la Trinità, venerazione per la volontà di Dio, sincera identificazione con l'anima di Cristo crocifisso. Le troviamo, però, in un'altra luce, in una lettura che cambia tutto: nella pura luce della gloria della Trinità»²⁵.

La vocazione a glorificare Dio è comune a tutti gli uomini, a tutti i membri della Chiesa, qui sulla terra come in cielo. Tutti gli uomini uniti in Cristo ritorneranno alla Trinità dove hanno la loro origine. Qui glorificheranno Dio per sempre²⁶. La concezione di Elisabetta a questo riguardo presenta una continuità fondamentale: Dio ha predestinato dall'eternità l'umanità a prendere parte alla propria gloria. La predestinazione è un tema importante nella esperienza personale della beata Elisabetta e nella sua sintesi dottrinale: «Nella luce di questo mistero vide la reale natura della sua vocazione di carmelitana; questo diede la direzione al suo forte impulso verso la preghiera, la contemplazione e la sofferenza. Soprattutto la indirizzò a una chiara

²³ Cfr. le note di C. DE MEESTER in «*J'ai trouvé Dieu*», I/B, pp. 210-212; II, pp. 409-410. Anche D. MARION, *Elisabeth et saint Paul*, in *Carmel* (1981) 57-58 e F. BRÄNDLE, «*Alabanza de Gloria*», *Isabel de la Trinidad* (Estudios Monte Carmelo, 7) Burgos 1984.

²⁴ Si potrebbe confrontare la visione onnicomprensiva di Elisabetta che diviene evidente nella sua nozione *Laudem Gloriae* con l'adagio di sant'Ireneo, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7; PG 7, 1037: «Gloria Dei, vivens homo, vita autem hominis, visio Dei».

²⁵ M. M. PHILIPPON, O.P., *op. cit.*, p. 88. Cfr. anche G. PRESENTI, *Il cielo sulla terra*, p. 103 in E. ANCILLI, «*Ho creduto al Dio presente*», *Saggi sulla spiritualità di Sr. Elisabetta della Trinità*, Roma 1971.

²⁶ Per cogliere alcuni aspetti complementari sul concetto chiave di *Laudem Gloriae* è opportuno leggere i seguenti testi: P 98, P100, P 106, P 115, P 121; CF 41-44, e soprattutto l'intero *Ultimo ritiro* (UR).

conoscenza, nella luce della fede, di ciò che prima aveva scorto vagamente del significato di creazione, redenzione, Chiesa. Da allora in poi il mistero della predestinazione colmò il suo orizzonte; fu il punto di partenza e il traguardo della sua vita»²⁷.

In linea con la tradizione cattolica, la predestinazione, dal punto di vista di Elisabetta, è legata alla Chiesa; è un mistero di salvezza universale che riguarda la totalità della Chiesa e non, come nella concezione calvinista, prevalentemente una questione di redenzione o riprovazione dell'individuo. Dopo Calvino, si è diffuso un certo disagio al semplice menzionare la parola predestinazione. Anche nella teologia cattolica il tema è stato in qualche misura evitato e dimenticato. Elisabetta della Trinità può aiutarci a riscoprire questo mistero di misericordia divina in tutte le sue implicazioni: trinitaria, cristologica, ecclesiologica...

Il decreto di predestinazione ha avuto il suo inizio nel grembo della Trinità. Quando l'uomo avrà raggiunto il suo scopo, la sua perfezione come *Laudem Gloriae*, allora sarà trasformato nella Santissima Trinità e potrà avviarsi alla gloria eterna. La sua personale predestinazione è, per così dire, compiuta, il mistero della Chiesa è totalmente raggiunto in lui. La Trinità adorabile è il bene supremo verso cui egli, come ogni singolo cristiano, si è sforzato di dirigersi. Il Padre ha creato il mondo, il Figlio si è fatto uomo e lo Spirito santo è stato inviato a coprire con la sua ombra la Chiesa proprio allo scopo che noi possiamo partecipare della «compagnia» delle Persone divine. Il significato intrinseco del mistero della Chiesa è di condurre il "Cristo intero" alla contemplazione della Trinità. La predestinazione è stata pensata per ciascuno. Secondo Elisabetta l'esito finale della predestinazione non è tanto una ricompensa per la singola persona quanto l'inizio di una missione, un servizio alla Chiesa. In una lettera postuma alla sua madre priora scrive: «Le lascio quella vocazione che fu la mia nel seno della Chiesa militante e che ormai adempirò incessantemente nella Chiesa trionfante: "Lode di gloria della Santa Trinità"» (LA 5).

In queste parole, come in molte altre, è evidente la chiarezza con cui la Beata afferma la continuità tra questa vita e la prossima, tra la Chiesa militante e la trionfante. Questo ci riconduce a pensare alle ultime parole del *Cántico-B*, dove san Giovanni della Croce dichiara

²⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Elizabeth of Dijon, An Interpretation of her Spiritual Mission*, London 1956, p. 23. Cfr. l'intero capitolo sulla predestinazione.

che la pienezza spirituale dell'uomo è raggiunta in cielo come continuazione della sua vita di fede in seno alla Chiesa qui sulla terra. La missione che la beata Elisabetta della Trinità compie è la medesima in cielo e sulla terra, e sul punto di lasciare questo mondo comprende pienamente le implicazioni della propria vocazione come *Laudem Gloriae*²⁸. Tutti questi aspetti della fede sono legati: redenzione e glorificazione, adorazione e salvezza, santificazione e missione, predestinazione e divinizzazione. La sua vita personale e la visione dottrinale sono unificate nel mistero della Santissima Trinità, e anche da lì ella adempie il suo servizio alla Chiesa, quella che è la *Ecclesia de Trinitate*.

COMUNIONE DEI SANTI

Sebbene Elisabetta della Trinità parli tanto dell'intimità con Dio, non considera questa intimità come esclusivamente individuale o isolata dalla compagnia nella Chiesa. Cristo si è fatto uomo per fare sì che l'uomo partecipasse alla vita stessa di comunione che scorre all'interno della Trinità. Attraverso l'incarnazione si è rivelata la comunione di Dio. In Gesù Cristo Dio ha stabilito un'amicizia intima con l'uomo²⁹. Attraverso la morte e resurrezione di Cristo il potere del peccato è stato spezzato, ed è stata istituita una profonda unione tra lui e tutte le membra del suo Corpo Mistico, producendo di conseguenza un'unione reciproca tra tutti i membri della Chiesa³⁰. La solidarietà all'interno della Chiesa ha il suo fondamento nella comunione all'interno della Trinità. La vita della Chiesa è un riflesso fedele della vita della Trinità.

La solidarietà tra i membri della Chiesa è stata formulata nel dogma della comunione dei santi. La Chiesa - la sposa di Cristo - non è formata da individui separati e isolati, ma di anime che, a loro volta, sono spose di Cristo. Esse hanno tutto in comune, c'è una totale solidarietà nella fede e in tutti i livelli della vita³¹. Questa unione tra tutti i cristiani è così intensa che neppure la morte può causare separazione alcuna. Noi possiamo pregare per i defunti che stanno com-

²⁸ Cfr. M. M. PHILIPPON, *Itinerario spirituale e missione nella Chiesa*, p. 63 in E. ANCILLI, *op. cit.*

²⁹ Cfr. CECILIA DEL NACIMIENTO, *Segunda Relación de Mercedes*, 18 in «*Obras completas*», Madrid 1971, p. 336.

³⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 95.

³¹ Cfr. M. PHILIPPON, O.P., *Le sens de l'éternel*, Brugge 1949, p. 27.

piendo un processo di purificazione e i beati in cielo possono intercedere per noi. La redenzione e il suo frutto, l'intimità divina, è stata voluta per ciascuno, perciò si afferma una solidarietà profonda tra tutti i membri della Chiesa, dovunque si trovino³².

1 - Amicizia intraecclesiale

Nel caso della beata Elisabetta, la solidarietà intraecclesiale implicata nella nozione di comunione dei santi è particolarmente evidente a livello di amicizia umana. Ella sarà sempre molto sensibile a questo aspetto dell'amore umano. Nel 1899 scrive nel proprio diario: «Gesù mio, sì, lo sento, ho troppo amato le creature, mi sono troppo data ad esse e ho troppo desiderato il loro amore. O piuttosto non ho saputo amare, amare divinamente! Ma ora, lo sento, non amo che te e, soprattutto, Diletto del mio cuore, non voglio essere amata che da te» (D 15)³³. Queste parole ci mostrano che Elisabetta possedeva un cuore sensibile, affettuoso, ma anche che i suoi legami di amicizia avevano necessità di purificazione. Comprenderà più avanti che ogni amicizia umana deve avere il suo fondamento in Cristo e solo allora può essere un riflesso dell'amore intratrinitario. Nelle opere di Elisabetta possiamo vedere molti esempi di questa concezione che pone l'amicizia in relazione alla Trinità. Possiamo perfino chiamare questa monaca un apostolo o una mistica dell'amicizia. Da questo punto di vista il suo modo di vedere le cose e la sua esperienza possono essere confrontati con quelli di Aelredo di Rievaulx ed Egied van Broeckhoven³⁴.

L'amicizia con Cristo è espressa chiaramente già in alcune delle sue prime poesie. In seguito questa esperienza di amicizia viene, per così dire, elaborata in una dottrina. La Trinità è vista come origine di tutta l'amicizia³⁵. Le relazioni intratrinitarie di amore sono in certa misura riflesse nella relazione tra amici sulla terra. Allo stesso tempo la

³² Cfr. K. RAHNER, *Gemeinschaft der Heiligen*, p. 129 in W. SANDFUCHS, *Ich glaube, Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Würzburg 1975.

³³ In questo diario è evidente l'influenza di santa Teresa di Avila. Anche lei era estremamente sensibile all'amicizia umana e a quella divina. A quel tempo Elisabetta stava leggendo il suo *Cammino di perfezione*, un'opera che esercitò una grande influenza su di lei a proposito dei temi di Chiesa, amicizia, preghiera ecc. Cfr. L 36, L 41, L 57 dove il carattere cristocentrico di un'amicizia veramente cristiana diventa molto evidente.

³⁴ Cfr. AELREDO DI RIEVAUX, *De spirituali amicitia*, PL 195, 659-702; E. VAN BROECKHOVEN, *Dagboek van de vriendschap*, Brugge 1970.

³⁵ Cfr. P 16, P 19, P 101.

³⁶ Es P 104, P 105.

³⁷ Es P 99.

Trinità è vista come lo scopo reciproco degli amici che vivono insieme qui sulla terra³⁶ e come loro punto di incontro ancora in questa vita³⁷.

In una lettera a un'amica Elisabetta cerca di spiegarle questa concezione trinitaria dell'amicizia: «È tutta la Trinità che dimora in noi, tutto questo mistero che sarà la nostra visione in cielo: sia questo il nostro chiostro [...] Anch'io, Germana, voglio essere santa, santa per formare la sua felicità. Chiedigli che io non viva più che d'amore, "è la mia vocazione". E poi uniamoci per fare delle nostre giornate una continua comunione: al mattino svegliamoci nell'amore, tutto il giorno abbandoniamoci all'amore, cioè adempiendo la volontà del buon Dio, sotto il suo sguardo, con lui, in lui, per lui solo» (L 172)³⁸. Qui non è descritta solo un'amicizia umana, emotiva, ma un ideale di «emulazione» reciproca nell'amore per Dio. Fondamento di ogni cosa è l'inabitazione della santissima Trinità; dal suo interno siamo mossi dalle Tre Persone diverse ad amare. Questo dono immenso di Dio (l'indicativo paolino) deve essere seguito da uno sforzo cosciente dell'uomo (l'imperativo paolino). L'amore non è solo un dono gratuito, ma anche una rinuncia a sé. La mistica è preparata dagli sforzi ascetici dell'uomo. Coloro che vivono secondo questo ideale diventeranno spontaneamente amici; la loro comunione continua con Dio sarà riflessa nella loro amicizia reciproca.

2 - Unione tra cielo, terra e purgatorio

Questa comunione intensa non può essere limitata alla comunione sulla terra. Negli scritti di Elisabetta riceviamo indicazioni costanti sull'unione di amore tra noi qui sulla terra e i defunti. Così può scrivere: «E poiché per la comunione dei santi restiamo uniti a quelli che ci hanno lasciato, avvolgiamo in un'unica preghiera l'anima del suo caro padre affinché, se non vi fosse ancora, vada a godere al più presto l'eterno faccia a faccia. È in questo fulgore del Volto di Dio che rimango unita a lei» (L 200)³⁹. Grazie alla comunione dei santi non ci sono ostacoli all'unione tra membri della Chiesa militante e i cristiani che devono attraversare un processo di purificazione. Sono tutti in cammino verso la visione eterna della Trinità. Questa lettera e parecchie altre della nostra autrice testimoniano una duplice amicizia; in primo luogo la profonda amicizia tra lei e i suoi corrispondenti, poi la profonda amicizia con i membri defunti della Chiesa.

L'unione tra la Chiesa militante e la Chiesa trionfante è reale e in-

³⁸ Cfr. anche L 124, L 252, L 298, L 304.

³⁹ Cfr. anche P 37; L 134, L 163, L 195.

tensa come quella tra i cristiani sulla terra e quelli in purgatorio: «I santi del cielo, le anime della terra / vengono a fondersi in un unico amore» (P 80). La morte non implica alcuna separazione essenziale. Questo è particolarmente evidente in Elisabetta nel modo di parlare della propria morte; non sembra considerare mai la possibilità di non andare direttamente in paradiso, e da lì vuole restare unita a tutti i suoi cari. Così scrive a un'amica: «Addio, sorella tanto amata, tutto mi parla della mia partenza per la casa del Padre (cfr. Gv 14, 2); se tu sapessi con qual gioia serena attendo il faccia a faccia (cfr. 1Cr 13, 12). Nel seno della luce abbagliante sarò sempre china sulla mia bambina adorata per conservarla al suo Maestro come un bel giglio, affinché egli possa coglierlo con gioia per la sua aiuola verginale» (L 293)⁴⁰.

In questo testo è assolutamente evidente che Elisabetta è convinta dell'unità essenziale tra questa vita e la futura; Dio è l'oggetto della nostra fede qui sulla terra e in cielo potremo contemplarlo nella visione di gloria. Come Dio è il medesimo, i regni della fede e della gloria sono aspetti dell'unica e medesima realtà: «Sì, è pur sempre lo stesso Dio che i beati contemplano nello splendore e che noi adoriamo nella fede» (L 165). Il Dio uno e trino, essendo egli stesso una comunione, è la fonte da cui sorge la comunione dei santi. Egli unisce coloro che vivono nella gloria con coloro che vivono nella fede. L'amore di Dio li unisce tutti in una comunione di amore reciproco.

È notevole anche che Elisabetta consideri questa vita terrena come un riflesso della vita celeste. In alcuni testi ci fornisce una visione realmente escatologica sulla nostra vita presente, che è una partecipazione alla vita che i beati conducono nella sfera di Dio. Scrive: «San Paolo dice che "non siamo più degli ospiti e degli stranieri, ma siamo della città dei santi e della casa di Dio" (Ef 2,4). È qui, in questo mondo soprannaturale e divino dove noi già abitiamo per mezzo della fede, che la mia anima si sente vicinissima alla sua, nell'abbraccio del Dio tutto amore!» (L 191)⁴¹. Come sempre, anche in questo testo la nostra autrice si mostra fedele discepola di san Paolo; come fa questi, anche lei si sente unita strettamente alla realtà escatologica. I santi del paradiso sono realmente presenti alla sua mente, non come creature distanti, ma come concittadini. Dio può creare una profonda unità tra tutti i suoi figli, do-

⁴⁰ Cfr. anche P 89; L 323, L 331, L 335, L 340.

⁴¹ Cfr. anche UR 12, UR 15; e specialmente L 124: «Mi sembra che le anime sulla terra e i glorificati nella luce della visione siano così vicini gli uni agli altri, poiché comunichiamo tutti nello stesso Dio, in uno stesso Padre, che si dona agli uni nella fede e nel mistero e sazia gli altri nei suoi splendori divini... Ma è lo Stesso e noi lo portiamo in noi».

vunque si trovino; tutti appartengono alla sua casa. La relazione reciproca è sempre una realtà teocentrica, qui sulla terra e in cielo.

3 - Amicizia eucaristica

Questa unità tra cielo e terra è stata stabilita da Gesù Cristo. Il suo Corpo Mistico è formato da tutti quelli che credono in lui. Il dogma del Corpo Mistico è connesso intimamente con quello della comunione dei santi. Di questi il primo fa riferimento fondamentalmente l'unità dei cristiani in e con Cristo; il secondo, a sua volta, può essere visto come conseguenza e risultato del primo. Il Corpo di Cristo glorificato presente nell'Eucaristia può essere considerato come il concreto vincolo di unità tra il Corpo Mistico di Cristo e la comunione dei santi. Quando i membri del Corpo Mistico prendono parte alla celebrazione dell'Eucaristia, sono ancora più uniti a Cristo e tra loro; la loro comunione è comunione dei santi, anche se non tutti sono stati santificati completamente, sono tutti in cammino verso questo traguardo. La tradizione ha sempre visto il Corpo sacramentale di Cristo, l'Eucaristia, in connessione con il suo Corpo Mistico, la Chiesa⁴².

Negli scritti della beata Elisabetta non troviamo mai una trattazione teologica esplicita su questo tema. Tuttavia, in alcune delle sue lettere, mostra di avere davvero compreso l'importanza dell'Eucaristia per stabilire una comunione tra i membri della Chiesa. Scrive così a un'amica: «Sapessi come ho pregato per te il giorno dei tuoi quindici anni! Ho fatto la santa Comunione secondo questa intenzione e poi ti ho donata alla santissima Trinità e mi sembra che questo dono sia stato ancora più vero, più pieno di quello dell'anno scorso» (L 179)⁴³. Anche se Elisabetta non è consapevole di tutte le implicazioni dell'Eucaristia nell'unione concreta all'interno della Chiesa, questo testo mostra che comprende qualcosa della grande importanza che questo mistero della fede implica. La comunione sacramentale è connessa intimamente alla comunione dei santi all'interno della Chiesa. Possiamo chiamare questa applicazione concreta da parte della beata Elisabetta un'amicizia eucaristica. È opportuno notare che in questo testo ella si riferisce alla Trinità come origine ultima e fine della comunione

⁴² Cfr. *Lumen Gentium*, nn 3.7 ; H. DE LUBAC, *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, (Foi Vivante, 13), Paris 1965, pp. 62-68.

⁴³ Cfr. anche L 36, L 57.

dei santi. Così unisce le realtà della santissima Trinità, dell'Eucaristia e della comunione dei santi e istituisce un legame anche con le nozioni relative alla preghiera.

4 - Solidarietà nella preghiera

La preghiera può essere di fatto considerata l'attuazione concreta della solidarietà intraecclesiale che la comunione dei santi implica. La preghiera è l'espressione privilegiata dell'unità che esiste tra le membra di Cristo. La nostra autrice era pienamente consapevole della dimensione apostolico-ecclesiale del suo ideale contemplativo. È evidente anche che, in accordo con la tradizione, vede spesso Maria Maddalena come un'incarnazione di questo duplice ideale⁴⁴.

Nel 1903 Elisabetta scrive in una lettera: «Non le pare che nell'azione, quando si fa la parte di Marta, l'anima possa restare sempre tutta adorante, sepolta come la Maddalena nella sua contemplazione, attaccata a questa sorgente come un'assetata? Così io vedo l'apostolato per la carmelitana come per il sacerdote. Allora l'uno e l'altra possono irradiare Dio, donarlo alle anime se restano intimamente uniti a queste sorgenti divine» (L 158). In questo testo la Beata usa Maria Maddalena come modello del cristiano che ha riconciliato contemplazione e azione. Dobbiamo pensare a questo riguardo a ciò che santa Teresa dice nelle *Settime Mansioni*⁴⁵. Elisabetta considera Maria Maddalena come un esempio per tutti i membri della Chiesa; in questo caso menziona in particolare il sacerdote e la carmelitana. La contemplazione di Dio è necessaria per potere splendere di lui e portarlo agli altri. La preghiera ha una essenziale dimensione apostolica. Questo tema è evidente anche in una sua poesia, *Amare*, scritta nel 1905, in un certo modo una sintesi dell'intero ideale carmelitano. Qui di nuovo Maria Maddalena appare come illustrazione concreta della dimensione ecclesiale dello stile di vita contemplativo. La Beata lo riassume in una frase: «Amare è essere apostolici» (P 94).

⁴⁴ Cfr. L 234 ; GV 5, GV 8. San Giovanni della Croce parla di Maria Maddalena in questo senso in *Cantico-B* 29, 2. Da un punto di vista esegetico l'identificazione di Maria Maddalena e Maria di Betania può essere sostenuta con difficoltà, ma questo non riduce il valore tipologico del personaggio. Cfr. A. LOUF, [*Heer, leer ons bidden*, Tiel & Utrecht] *Signore. Insegnaci a pregare*, Casale 1976, p. 90: «Questa Maria è forse, nel Vangelo di Luca (Lc 10,39), il tipo più suggestivo della donna, e la sua eccezionale femminilità è un segno assai trasparente della preghiera».

⁴⁵ Mansioni VII, 4, 12-13; cfr. anche *Pensieri sull'amore di Dio*, 7,3.

Benché Elisabetta vivesse una vita ritirata, contemplativa nella sua clausura, era pienamente consapevole degli scopi ecclesiastici e apostolici del suo tipo di vita. Si rendeva pienamente conto che a tutto il suo ufficio di preghiera e amore fosse inerente un carattere apostolico. Oltre a ciò, a volte adempiva anche un apostolato all'esterno, soprattutto attraverso le sue numerose lettere. È significativo che la maggior parte di esse fossero dirette a laici⁴⁶. Notiamo che per la massima parte il suo compito in queste lettere era quello di esortare i suoi compagni di fede cristiana. Ma, almeno in un caso, il suo corrispondente era un non credente, cioè il medico che ebbe cura di lei durante le ultime orribili fasi del morbo di Addison. Gli scrisse nel mese in cui morì: «Lasci vibrare la sua anima sotto il soffio della grazia [...] ma che tutto ciò sia per determinare la volontà a tutta la fedeltà che Dio chiede tramite la sua legge, tramite la sua santa Chiesa» (L 340). Qui sembra davvero consapevole dell'aspetto missionario della sua vocazione: attraverso la propria testimonianza e le proprie parole voleva mostrare a questo ateo la via a Cristo e alla Chiesa.

Elisabetta era davvero consapevole della sua missione nella Chiesa: la considerava prima di tutto come vocazione interiore. Essendo suora carmelitana, comprendeva che il suo compito nella comunione dei santi era di preghiera e contemplazione; il suo apostolato era prima di tutto invisibile. Intendeva continuare questa sua missione anche dopo la morte: «Mi sembra che in cielo la mia missione sarà quella di attirare le anime aiutandole a uscire da se stesse per aderire a Dio con un moto tutto semplice e innamorato e di conservarle in questo grande silenzio interiore che permette a Dio di imprimersi in esse, di trasformarle in lui stesso» (L 335).

In queste parole la beata Elisabetta ci dà un quadro autentico del suo ideale: unire l'umanità a Dio. Considera la propria vocazione nella comunione dei santi come quella di stabilire tutti i suoi compagni di fede in un clima di adorazione di Dio, perché possano essere trasformati in lui. Così la sua missione è apostolica, anche se invisibile. Comprende che la Chiesa è soprattutto una mutua comunione di amore, stabilita dall'azione della Trinità che vuole trasformare tutti i cristiani e farli entrare nella sua eterna comunione di amore.

⁴⁶ Più precisamente 39 suoi corrispondenti erano laici, 6 sacerdoti o seminaristi e 13 suore. Il tratto più caratteristico delle lettere di Elisabetta è, come lo definisce C. de Meester, un «culte d'amitié» (*J'ai trouvé Dieu*, II, p. 139). Questo tratto è tipico della sua intera personalità, cfr. C. LAUDAZI, *Fisionomía y personalidad de Sor Isabel*, pp. 33-35, in *Alabanza de gloria*, *Isabel de la Trinidad*, (Estudios Monte Carmelo, 7) Burgos 1984.

CONCLUSIONE: UN'ECCLESIOLOGIA CONTEMPLATIVA

Può sembrare in una certa misura esagerato parlare di un'ecclesiologia nel caso della beata Elisabetta della Trinità. Eppure la Chiesa è presente nella sua concezione e nella sua esperienza. Ci è possibile, qui, gettare solo una rapida occhiata a uno degli aspetti della sua visione ecclesiale. Il clima e l'atmosfera di interiorità contemplativa, così tipico di Elisabetta, è davvero evidente nel suo modo di considerare la Chiesa. O meglio, non è la Chiesa a essere l'oggetto della sua contemplazione, ma Dio solo. Nell'atto stesso che ella contempla Dio, la Chiesa è «interiorizzata». Elisabetta è interiormente orientata verso l'atteggiamento e l'ideale ecclesiali in virtù della sua unione con la Trinità beata, fonte e traguardo della Chiesa. La Chiesa, la sposa di Cristo, è incarnata in Elisabetta che, a sua volta, diviene quella sposa con cui egli vive in continua comunione. Così la Chiesa non è un oggetto della sua contemplazione, piuttosto è il soggetto che contempla Dio in lei: in Elisabetta il mistero ecclesiale della intimità divina e della divina comunione è realizzato.

La preposizione «in» potrebbe, in una certa misura, riassumere la maniera di Elisabetta di accostarsi alla Chiesa, proprio come un'altra preposizione «per» potrebbe essere sintesi adeguata dell'amore appassionato di santa Teresa per la Chiesa⁴⁷. Fare qui una questione di preposizioni può sembrare una semplificazione stiracchiata, ma, d'altra parte, l'amato maestro di Elisabetta, san Paolo, non esitò a usare le preposizioni in modo analogo. Immediatamente, però, si deve aggiungere che questa preposizione «in» non ci rende l'intera visione elisabettiana della Chiesa. Come vera figlia e discepola di santa Teresa, anche lei è imbevuta del suo «per» e della sua «motivazione» ecclesiale⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. A. ALVAREZ-SUÁREZ, *Motivación eclesial teresiana*, in *Monte Carmelo* 89 (1981) 341: «Aquí estáis para aprender a orar por (corsivo nostro) la Iglesia. La oración será, pues, el medio más apto para servir a la Iglesia, desde el Carmelo de Teresa»; T. ALVAREZ, *Santa Teresa y la Iglesia*, (Colección Karmel, 4), Burgos 1980, p. 97: «Oración y contemplación son en la Santa, como es sabido, el plano de desarrollo de la vida espiritual. Pero ella los concibe desde la base en función de servicio de la Iglesia: orar por (corsivo nostro) la Iglesia, contemplar para (corsivo nostro) la Iglesia»; U. DOBHAN, *Gott - Mensch - Welt in der Sicht Teresas von Avila*, (Europäische Hochschulschriften, XXIII, 101), Frankfurt am Main 1978, p. 12: «In dieser auf die Kirche ausgerichteten Haltung sieht Teresa dem gesamten Ablauf des geistlichen Lebens, so dass wir von einem Betrachten und Beten für (corsivo nostro) die Kirche, sprechen Können».

⁴⁸ Cfr. L. BORRIELLO, *Elisabetta della Trinità, Una vocazione realizzata secondo il progetto di Dio*, Napoli 1980, pp. 104-110, R. MORETTI, *Introduzione a Elisabetta della Trinità, Vita - Scritti - Dottrina*, Roma 1984, pp. 181-184.

Un tratto caratteristico del carisma teresiano è quello di avere amalgamato l'amore contemplativo di Dio e l'amore apostolico della Chiesa, o piuttosto, di avere visto che l'amore è sempre uno e sempre il medesimo; e questa è, evidentemente, una verità fondamentale del vangelo. La natura stessa del carisma carmelitano richiede che la preghiera e l'intera vita religiosa siano ardentemente apostoliche⁴⁹. Proprio come l'adagio *in contemplatione activus* può riassumere l'ideale gesuita, le parole *ecclesiale nell'atto stesso della contemplazione* potrebbero essere un'espressione adeguata del carisma carmelitano-teresiano. In un modo o nell'altro, l'impegno ecclesiale è presente nel contemplativo che resta sempre membro vivo della Chiesa. Anche se la Chiesa non è considerata coscientemente come oggetto di contemplazione, il suo mistero è presente, a un livello più profondo, nel soggetto che contempla Dio. Questo modo carmelitano di realizzare il mistero della Chiesa - evidentemente però non si tratta di un privilegio esclusivo dei carmelitani - può essere sperimentato in vari modi. Nel caso della beata Elisabetta, si può parlare di «interiorizzazione» del mistero ecclesiale, mentre la concezione di santa Teresa potrebbe essere intesa come una «motivazione» ecclesiale; o, se si preferisce l'uso delle preposizioni, queste saranno «in» per Elisabetta e «per» nel caso di Teresa. San Giovanni della Croce sembra essere più simile a Elisabetta nel modo di accostarsi alla Chiesa, proprio come santa Teresa di Lisieux è più vicina a quello di santa Teresa d'Avila. L'aspetto verginale-sponsale della Chiesa è così evidente in san Giovanni e nella beata Elisabetta, e quello materno è più chiaro nelle due Terese.

Proprio come questi altri carmelitani, la beata Elisabetta della Trinità concentra la propria attenzione sull'aspetto interiore del mistero ecclesiale, giunge al cuore della questione. Questo fatto - è evidente - non implica svalutazione alcuna degli aspetti esteriori della Chiesa: è solo una questione di priorità. Questa sua visione può essere fonte di ispirazione oggi, quando prevale un senso di disagio o anche di estraneità a proposito della Chiesa come istituzione. La sua esperienza di «interiorità» della Chiesa potrebbe dimostrarsi utile per i nostri contemporanei e mostrare loro che la Chiesa non è una semplice istituzione tra le altre, ma immensamente di più. La maniera *femminile* (piuttosto che *femminista*) di Elisabetta di accostarsi alla Chiesa potrebbe essere un mezzo per riscoprire la vera natura di questa. La gente che vive in una società caratterizzata da fenomeni

⁴⁹ Regola, Costituzioni, Norme Applicative dei Fratelli Scalzi dell'Ordine della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo, n. 15d.

così «maschili» come tecnologia, efficientismo, burocrazia rischia di estendere questi stessi criteri alla Chiesa e anche alla fede nel suo complesso. Questo è il motivo per cui rivolgere uno sguardo contemplativo alla Chiesa, come Elisabetta, può essere un rimedio nella situazione pastorale presente.

La visione ecclesiale della beata Elisabetta può risultare una fonte di rinnovamento per la teologia in generale. Il periodo del Vaticano I e II - non è privo di importanza vedere una connessione tra questi due concili - è un periodo «ecclesiocentrico». Come argomento teologico la Chiesa ha ricevuto un'attenzione sovrabbondante. Questo fatto ha avuto naturalmente più di un effetto positivo, ad esempio una comprensione più profonda del cuore del mistero ecclesiale. Ma può anche dare luogo a uno svantaggio grave che può anche trasformarsi in un rischio mortale: la Chiesa, cioè, come centro di interesse potrebbe portare a oscurare il mistero di Dio stesso. Si potrebbe quindi parlare di un certo narcisismo ecclesiale⁵⁰, o come fatto concreto o come tentazione. La Chiesa, però, non ha lo scopo di proclamare se stessa, ma Dio, e non è fatta per sé, ma per l'uomo⁵¹. Benché non fosse una teologa essa stessa, la beata Elisabetta della Trinità rispetta fedelmente questi due principi fondamentali della teologia. E questa è un'altra ragione per cui la sua visione ecclesiale rimane valida oggi come fonte di ispirazione - e di correzione - anche per i teologi.

(trad. di Perluigi Fiorini)⁵²

⁵⁰ J. B. METZ, *Sept problèmes capitaux de l'église*, Paris 1969, p. 37

⁵¹ Cfr. Y. CONGAR O. P., *Jésus Christ*, London 1967, p. 27: «Quando parliamo della Chiesa e della sua unità, non dobbiamo mai perdere di vista che essa non è fatta per sé, ma per il servizio apostolico al mondo».

⁵² La versione originale in inglese dell'articolo è apparsa in *Teresianum*, 36 (1985), pp. 3-24.

P. Valentino Macca ocd *

«Tutta intera, tutta desta,
tutta in adorazione»**

UNA MISSIONE

«Mi sembra che la mia missione sarà quella di attirare le anime, aiutandole ad uscire da se stesse, per aderire a Dio in un movimento tutto spontaneo e pieno di amore, e di tenerle in quel grande silenzio interno che permette a Dio di imprimersi in loro e di trasformarle in Sé».

Così scriveva Elisabetta della Trinità, 20 giorni prima di morire, a una consorella di Paray-le Monial. Dopo una vita consumata nel dono totale di sé a Dio, insisteva su questo dono e sulla missione che sentiva di avere:

* Questo studio si basa sulla documentazione del *Summarium super virtutibus* (=Summ.), che viene citato con l'indicazione della pagina e del paragrafo quando si tratta del *Summarium* propriamente detto e solo con la pagina e il prefisso *Doc.* quando si riferisce a un dato dei *Documenti* di primo ordine editi alla fine dello stesso *Summarium*. Le citazioni francesi delle testimonianze sono tradotte in italiano. Quanto alle opere di Elisabetta si riportano gli *Scritti* (Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani scalzi, 1967), di cui si è ritoccata qua e là la versione. Si usa la sigla *Scr.* e si cita la pagina.

** Il titolo originale del lavoro di P. Valentino Macca sarebbe: *Elisabetta della Trinità: un'esperienza di grazia nel cuore della Chiesa, una spiritualità viva*. Noi l'abbiamo cambiato perché quel suo titolo si riferisce a un ampio studio di 55 pagine che egli preparò come «votum» per la causa della Nostra Elisabetta.

Ricordiamo che P. Valentino Macca (1924-1988) fu uno dei più autorevoli esperti di «santi Carmelitani». A lui si devono tantissime ricerche, spesso apparse anonime o da lui cedute ad altri (che le firmarono con il loro nome). Qui vogliamo rendere omaggio a questo «operaio», umile e intelligente «operaio» (come lui si definiva) della vigna del Carmelo. Ci siamo permessi, noi della redazione di QC, di scegliere le prime 20 pagine del suo «votum» e di abbreviarle qua e là, attenti però a non alterare in nulla, neanche nello stile, quanto il Padre preparò nel marzo 1976.

«Sento che il Maestro incalza. Non mi parla più che dell'eternità di amore, in tono sempre più grave, più serio: vorrei vivere così intensamente ogni minuto! Viviamo d'amore, per morire d'amore e glorificare il Dio tutto Amore»¹.

Di questa sua missione percepiva chiare le caratteristiche umili e riservate; sarebbe stata «nascosta, velata, tutta interiore». Comunque il suo ideale apostolico era netto e stava tutto racchiuso in queste parole:

«Vorrei stare senza soste alla sorgente divina per poter comunicare alle anime la vita, lasciando traboccare su di loro i flutti della carità divina»².

Il padre M.M. Philipon, lo studioso più eminente di Elisabetta, diceva che è «*la santa dell'inabitazione divina e della presenza di Dio nell'anima*»³.

Suor Maria della Trinità, incaricata della corrispondenza relativa alla Serva di Dio, annotava:

«Sono stata colpita della perfetta conformità della sua azione nelle anime con la missione di cui ebbe il presentimento alla fine della vita. In tale corrispondenza ammiravo l'azione di Elisabetta nella direzione del raccoglimento interiore, della presa di coscienza che le anime, negli ambienti più diversi, prendono dell'abitazione di Dio in loro per mezzo della grazia»⁴.

E la stessa testimone riferiva una asserzione del P. G. Vallée, che aveva aperto a Elisabetta in maniera teologica gli orizzonti di una realtà che già Elisabetta sperimentava:

«Se c'è un dono che rivela la sua santità, è quello che permette di prendere le anime a fondo, di strapparle da loro stessi e dall'umano, per condurle a Cristo, crocifisso per amore. Questo dono la vostra *Lode di gloria* lo esercita irresistibilmente... e si tratta di una azione che resta»⁵.

¹ Lett. 20.10.1906 a S. Maria Odile, Scr., pp. 493-494.

² *Summ.*, p. 84, § 185.

³ Cfr. M.M. PHILIPON, O.P., *L'inabitazione della Trinità nell'anima. La spiritualità di Elisabetta della Trinità*. Ancora, Milano, 1966, p. 20.

⁴ *Summ.*, p. 71, § 154.

⁵ *Ibid.*

Il servo di Dio Giovanni Arinterro, O.P., rilevava fin dal 1927:

«Suor Elisabetta è un apostolo della Pentecoste permanente nelle anime che a poco a poco, soavemente, inizia ai segreti inenarrabili della vita nascosta con Cristo in Dio»⁶.

L'umile carmelitana, avvicinando le persone, si sentiva veramente impegnata a trasmettere ciò che provava. Le amiche di adolescenza e di giovinezza lo sottolineavano ai Processi riferendosi al periodo di vita secolare; e le consorelle dicevano lo stesso relativamente alla sua vita religiosa. Il sacerdote Andrea Chevignard, che poté incontrarla ogni anno due o tre volte in parlatorio, affermava che ogni colloquio si mutava in preghiera.

«Come se non avessimo un corpo, Dio ci invadeva. 'Reverendo, restiamo in adorazione del mistero'. Elisabetta scompariva. Non pensavo più che a Dio e al suo mistero. Parlava dell'abbondanza del cuore, di ciò che vedeva e di cui viveva, e in modo tale da allontanare l'attenzione da sé per orientarla unicamente e totalmente verso Dio. Non parlava di orazione, ma di Lui, delle Persone divine. Era Lui, una realtà. La lasciavo, preso dalla presenza di Dio»⁷.

Sua sorella Margherita, così riservata e discreta nelle sue affermazioni, diceva al Processo:

«La si sentiva talmente presa da Dio, che in lei si vedeva qualcosa di speciale, per cui esercitava un vero ascendente su tutte le amiche»⁸.

Questo «qualcosa di speciale» era certo Dio in lei: una presenza che la possedeva in pieno e non poteva non contagiare santamente gli altri. Ed è questo che in parte rivela il segreto della sua attualità. Dal Giappone, nell'immediato dopo-guerra, qualcuno scriveva:

«Sartre è passato fra noi col suo esistenzialismo ateo; vogliamo dare una risposta per mezzo della santa della Presenza di Dio». «Si tratta del dramma fondamentale del mondo contemporaneo - commentava il P. Philippon, in *«Presenza o assenza di Dio»* - Elisabetta della Trinità appare come una risposta evangelica e divina a questo bisogno del nostro tempo: Dio»⁹.

⁶ Cfr. *La Servante de Dieu Elisabeth de la Trinité. Souvenirs*. Paris, 1956, pp. XI-XII.

⁷ *Summ.*, p. 130, § 295-296; *Doc.*, p. 456, 10).

⁸ *Summ.*, p. 13, § 12.

⁹ *Summ.*, *Doc* p. 469.

Se non fossero abusate certe definizioni, Elisabetta potrebbe essere salutata come «profeta» della presenza di Dio, cioè testimone ed annunziatrice di un Dio del quale ha sperimentato sapienzialmente la presenza di grazia.

Nelle pagine che seguono vorremmo insistere su questa missione di Elisabetta, agganciandoci soprattutto alle testimonianze processuali dei testi più qualificati *de visu*, e sottolineare il segreto dell'eroismo di Elisabetta della Trinità specialmente nella fedeltà incondizionata alla grazia del suo Battesimo.

«VINCERSI PER AMORE»

Si sa che, figlia di un capitano, nata in un campo militare, Elisabetta Catez da bambina dimostrò non solo una volontà indomita, ma un carattere «terribile». Collerica e impulsiva, «talvolta era così violenta che si minacciava di internarla al Buon Pastore», ricorda la sorella Margherita, la quale non teme di affermare che la piccola arrivava ad essere «*très diable*». Ciò è confermato dalla sua prima istitutrice, la signorina Gremeaux, che diceva:

«Questa bambina ha una volontà di ferro. Deve arrivare dove vuole»¹⁰.

«Tutto doveva cedere alla tenacia della sua volontà», dice Maria Angles¹¹ e si tratta di affermazione unanime dei testi dei suoi primi anni.

Tutti però sottolineano insieme la ricchezza del suo cuore¹². E proprio facendo leva sulla sensibilità finissima di tale cuore sua madre poté lavorarla, evidentemente con la grazia speciale che Dio donò e alla madre e alla figlia. Fu in occasione della prima confessione (1887) e poi, in maniera più profonda e costante, della prima Comunione (19.4.1891) che avvenne un cambiamento «totale»¹³; «quasi impossibile», ricorda una teste¹⁴. Servendosi di tutte le potenzialità

¹⁰ *Summ.*, p. 342, § 698.

¹¹ *Summ.*, p. 176, § 399.

¹² Cfr. *Summ.*, p. 10, § 2; p. 137, § 317; p. 144, § 338; p. 176, § 399; *Doc.*, p. 455.

¹³ *Summ.*, p. 143, § 334.

¹⁴ *Summ.*, p. 360-361, § 708.

del suo carattere per vincere se stessa¹⁵ - e lo sforzo per diversi anni fu visibile¹⁶ -, giunse a tale straordinaria padronanza di sé da impressionare. «La natura ardente e lo sguardo di fiamma» si armonizzarono in lei con «l'amabilità, l'uguaglianza di umore e la dolcezza»¹⁷. Le rimase il carattere «virile»¹⁸ con la sua «straordinaria forza d'animo», ma riuscì a volgerlo in bene tanto da mostrare grande dolcezza pur con il sigillo del suo temperamento. Con tale esercizio di virtù, da giovane dimostrava, secondo l'amica M. T. de Roustang, «una maturità di dieci anni superiore alla sua età. Sapeva dominarsi; respirava la serenità»¹⁹. Ma non solo serenità.

La signora M. Angles, che la conobbe ancora quattordicenne, dichiarava che, nell'alone di gioia che l'avvolgeva, «si percepiva che viveva in un profondo raccoglimento, al di dentro di sé»²⁰. E chi ci fosse in lei lo annotava Elisabetta stessa ormai quasi ventenne nelle prime righe del suo *Diario*:

«Oggi ho avuto la gioia di offrire a Gesù molti sacrifici per vincere il mio difetto predominante. Mi sono costati tanto e riconosco perciò la mia debolezza. Quando ricevo una osservazione ingiusta, mi sento ribollire il sangue nelle vene, tutto il mio essere si ribella. Ma Gesù era con me, sentivo la sua voce in fondo al cuore, e allora mi sentivo disposta a sopportare tutto per amore di lui»²¹.

«NEL PICCOLO CIELO DELL'ANIMA»

Quel Signore «in fondo al cuore» richiama la scoperta illuminatrice di tutta la sua vita, scoperta che fece già a dieci anni e mezzo.

La sera del giorno della Prima Comunione (19.4.1891) si recò per la prima volta al Carmelo di Dijon a incontrarvi la priora Maria di Gesù (Mercier), la quale doveva poi avere una parte notevole nel suo aprirsi progressivo alla vita di orazione. Partendo dal nome Elisabet-

¹⁵ *Summ.*, p. 183, § 415.

¹⁶ *Doc.*, p. 453, 4).

¹⁷ *Summ.*, p. 360, § 708.

¹⁸ *Summ.*, p. 455.

¹⁹ *Summ.*, p. 368, § 728.

²⁰ *Summ.*, p. 177, § 402.

²¹ *Diario*, 30.1.1899, Scr., p. 519 - La M. Maria della Trinità, sottopriora all'epoca della vestizione di Elisabetta e anche in seguito, depose al Processo Ordinario: «Sua madre le insegnò a vincersi per amore, perché, come ebbe a dirmi essa stessa, tutti i suoi sforzi hanno avuto per principio e per fine l'amore». *Summ.*, p. 73, § 159.

ta, le disse che esso significava «casa di Dio». La bambina, portata già all'essenziale, comprese di possedere il Dio vivente, col quale doveva vivere in intimità²². Fu la grande grazia iniziale della sua storia spirituale, grazia che sotto un certo aspetto le avrebbe permesso di ripetere quanto quella mattina del 19 aprile si era lasciata sfuggire appena ricevuta l'Eucaristia: «Non ho fame: Gesù mi ha nutrita»²³. Era abitata e saziata!

Quella scoperta sarà perfezionata dall'azione misteriosa dello Spirito Santo, che in seguito si servì del *Cammino di perfezione* di S. Teresa di Gesù per aprirle maggiormente gli orizzonti del mistero della comunione con Dio.

Tra i libri di sua madre, devota ammiratrice della Santa di Avila, trovò quel testo che la colpì profondamente, come ha lasciato scritto nel *Diario* il 15.3.1899. S.Teresa le insegnò a «ritirarsi nel piccolo cielo dell'anima dove abita colui che la creò»²⁴ e a vivere sempre più unita all'Ospite divino. A 19 anni e mezzo le fioriscono invocazioni che preludono alla grande *Elevazione* del 1904:

«Prendimi... Tu che hai preso tutto il mio cuore e ci vivi continuamente e ne hai fatto la tua dimora, Tu che sento e vedo con gli occhi dell'anima in fondo al cuore» - «Plasma questo cuore perché diventi la tua dimora gradita, nella quale tu possa venire a riposarti, a conversare con me» - «Accordami la solitudine del cuore: che viva in intima unione con te e nulla, assolutamente nulla, possa distrarmi da te».- «Fa' che... viva in una unione più completa con te, che non viva che al di dentro, in quella cella che tu costruisci nel mio cuore, in quel piccolo angolo di me dove ti vedo e ti sento».-«Signore, la mia vita sia un'orazione continua: che nulla possa distrarmi da te, non le preoccupazioni, né i piaceri, né la sofferenza. Che io sia inabissata in te, che faccia tutto sotto il tuo sguardo»²⁵.

Non si trattava di semplici invocazioni o pii desideri; e non tutto era così semplice. Elisabetta, infatti, obbligata dalla madre a frequen-

²² Cfr. [MARIE DE JÉSUS DI RUDINI], *Mère Marie de Jésus, fondatr. et prieure du Carmel de Paray-le-Monial 1853-1917. Paris-Paray, 1922, p.128; Souvenirs* (cfr. n. 6), p. 8. - Maria della Trinità depose: «Questo pensiero la colpì: da allora si applicò al raccoglimento interiore con maggiore fedeltà, corrispondendo così bene a questo primo invito della grazia, che diventò una delle caratteristiche della sua vita spirituale». *Summ.*, p. 73, § 160.

²³ *Summ.*, p. 145, § 339.

²⁴ S. TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 28,5.

²⁵ *Diario*, 15.3.1899, *Scr.*, p. 546; *Diario*, 29.3.1899, *Scr.*, p. 572; *Diario*, 23.1.1900, *Scr.*, p. 582; *Diario*, 24.1.1900, *Scr.*, p. 584; *Diario*, 27.1.1900, *Scr.*, p. 589.

tare serate di società, prima di uscire di casa si affidava la Madonna²⁶. «Mi sentivo ardere, e avevo paura del mio cuore», avrebbe confidato ella stessa²⁷. Però poi «nel mondo non faceva la schizzinosa: presente col corpo, ma non con lo spirito»²⁸, non era uguale alle altre ragazze, come notava il giovane Charton, che una sera danzò con lei²⁹. A. W. Le Bon de Wexela, scorgendola con lo sguardo particolarmente illuminato ad una serata, le disse: «Elisabetta, lei non è qui: lei vede Dio» e lei rispose con un sorriso³⁰. In altra occasione, a chi - colpito dal suo sguardo - le chiedeva a cosa pensasse, confessò: «Pensavo a *lui*»³¹. Infatti più tardi avrebbe confidato alla M. Germana di Gesù:

«Ero tutta di Dio. In mezzo alle feste del mondo ero talmente presa dal mio Maestro e dal pensiero della Comunione dell'indomani, che diventavo come insensibile, estranea a quanto succedeva intorno a me»³².

Era già troppo attenta a colui che abitava nel piccolo cielo della sua anima per distrarsene. Avvertiva la sua misteriosa presenza, e vi era sempre attratta anche da grazie di orazione che, dagli effetti, si devono definire di indubbio carattere elevato³³.

Ma sentiva il bisogno di una illuminazione teologica che fin dalla parole di Maria di Gesù al Carmelo andava cercando. Il sac. Sellenet, a cui si era rivolta, aveva cercato di tranquillizzarla, ma non l'aveva aiutata a capire l'azione di quella «presenza» da cui si sentiva presa. Finalmente, nel febbraio del 1900, riuscì ad incontrare presso il Carmelo il p. G. Vallée, O.P., un oratore dalla facile vena, che le spiegò a lungo il significato teologico dell'espressione paolina: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito Santo abita in voi?» (1 Cor. 3, 16).

Per oltre un'ora e mezza le parlò del mistero dell' inabitazione dei «Tre», secondo una espressione che Elisabetta fece sua, alla luce dell'eccessiva carità di Dio (cfr. Eph. 2, 4), uno dei suoi grandi temi.

²⁶ Cfr. *Summ.*, p. 12, § 9; p. 381, § 770.

²⁷ Cfr. *Summ.*, p. 17, § 26.

²⁸ *Summ., Doc.*, p. 455.

²⁹ Cfr. *Summ.*, p. 117, § 268.

³⁰ Cfr. *Summ.*, p. 308, § 648; «Questo avveniva senza alcuna affettazione, in una grande semplicità» (A. M. D'AVOUT D'ARBAMOUNT).- Cfr. anche *Summ.*, p. 12, § 9; p. 192, § 438; p. 281, § 578.

³¹ Cfr. *Summ.*, p. 177, § 400.

³² *Summ., Doc.*, p. 425. - Cfr. p. 17, § 26.

³³ Cfr. *Diario*, 7.3.1899, *Scr.*, p. 531; 9.3.1899, *ib.*, p. 533; 12.3.1899, *ib.*, p. 540; 15.3.1899, *ib.*, p. 546; 23.3.1899, *ib.*, p. 562.

Il domenicano s'accorse subito che la giovane era già chiaramente dominata dai doni della sapienza e dell'intelletto e che le sue parole non facevano che aprire un orizzonte di luce, di sicurezza dottrinale su quanto ella sperimentava in sè da cinque anni. Elisabetta l'ascoltò attentamente, ma, appena illuminata, si sentì sprofondata nel mistero.

«Non vedevo l'ora che finisse - confessò più tardi - e che mi permettesse di ritirarmi al fine di trovarmi nella solitudine con lui e di abbandonarmi a lui pienamente»³⁴.

Lo stesso p. Vallée doveva dire in seguito a Maria di Gesù:

«Quest'anima era preparata: le ho detto tutto in una sola volta. Partì come schiacciata sotto il peso delle ricchezze divine»³⁵.

Non si rifugiò in una contemplazione che la allontanasse dalla vita. Più di prima fu disponibile in famiglia e nelle opere parrocchiali. Più di prima si fece sorridente, soave, raccolta. Abbandonata all'azione dello Spirito che la invadeva e la sommergeva, realizzò sempre più la fusione dell'ideale contemplativo e attivo.

«Mi sembra che nulla possa distrarre dal lui quando non si agisce che per lui, sempre alla sua santa presenza, sotto quello sguardo divino che penetra nel più profondo dello spirito. Anche in mezzo al mondo si può ascoltarlo nel silenzio di un cuore che non vuole essere che suo»³⁶.

È un concetto che ribadirà mesi dopo, prossima a entrare al Carmelo:

«È così bella questa presenza di Dio! È laggiù in fondo, nel cielo della mia anima, che amo trovarlo perché non mi abbandona mai. 'Dio in me, io in lui'. È la mia vita. È bello pensare che, salvo la visione, lo possediamo già come lo possiedono i Beati in cielo, che possiamo non lasciarlo mai, non distrarci mai da lui. Lo preghi tanto perché mi lasci prendere tutta»³⁷.

E Dio stava per prenderla tutta, portandola al Carmelo.

³⁴ *Summ.*, p. 22-23, § 41. Cfr. anche p. 74, § 163; pp. 198-199, § 454; p. 355, § 700, come pure: A. DE PITTEURS, *Un grand Prêcheur. Le R.P. Vallée 1841-1927*. Paris 1934, pp. 303-304.

³⁵ *Summ.*, p. 218, § 484.

³⁶ Lett. 1.12.1900 al can. Angles, *Scr.*, p. 109

³⁷ Lett. 14.09.1901 allo stesso, *Scr.*, p. 136.

«CARMELO»

Verso i 14 anni, quando fece il voto di verginità, durante il ringraziamento della Comunione, le parve di sentire in fondo allo spirito la parola «Carmelo». Da allora fece tutto il possibile per entrarci³⁸.

Sembra che prima avesse pensato alla Trappa, sembrandole che la vita delle carmelitane scalze non fosse abbastanza severa³⁹. Ma da quel momento non provò più nessun dubbio. Riteneva con sicurezza che quello fosse il volere di Dio su di lei. Ma trovò l'opposizione della madre che arrivò a proibirle ogni contatto col Carmelo⁴⁰ e anche a predisporle e proporle un partito matrimoniale⁴¹. Circa le visite al monastero, Elisabetta obbedì, ma fu irremovibile sulla sua vocazione. Alla fine dovette cedere sua madre, anche se le impose di non entrare al Carmelo prima dei 21 anni⁴². Lei non si scoraggiò, anzi intensificò la sua preparazione, soprattutto fortificandosi nel silenzio e nel raccoglimento.

«Poichè non posso romperla col mondo, accordami la solitudine del cuore... Che la mia vita sia una continua orazione»⁴³.

E nel lavoro di casa, negli impegni musicali, nell'attività apostolica cercò di aggiungere una maggiore fedeltà in tutto. Madre Maria di Gesù, che riprese a incontrarla alla grata, sognando anche di portarla con sé alla fondazione del nuovo monastero di Paray-le-Monial, manifestava la sua ammirazione nel vedere che Elisabetta «si faceva sempre più malleabile, disponibile, umile, dolce nelle relazioni quotidiane di famiglia. Se l'era imposto come impegno speciale»⁴⁴.

Il 2 agosto 1901 «Maria Elisabetta della Trinità» - fu il suo nuovo nome - entrò al Carmelo di Dijon, dove riuscì a trattenerla un intervento del p. Vallée: infatti, inconsapevole, nonostante il sanguinare del cuore, non manifestato a nessuno, aveva già spedito il suo baule a Paray-le-Monial⁴⁵.

Colpì subito tutte le religiose per il suo raccoglimento. Qualche monaca, al vedere questo, si lasciò sfuggire:

³⁸ Cfr. *Summ.*, p. 17, § 28; p. 183, § 417; p. 362, § 710.

³⁹ Cfr. *Summ.*, p. 100, § 227.

⁴⁰ Cfr. *Summ.*, p. 11, § 6.

⁴¹ Cfr. *Summ.*, p. 17, § 28; *Diario*, 31.3.1899, *Scr.*, p. 575.

⁴² Cfr. lett. 29.11.1899 a M. L. Maurel, *Scr.*, p. 84.

⁴³ *Diario*, 23.1.1900, *Scr.*, p. 582.

⁴⁴ *Summ.*, p. 74, § 162.

⁴⁵ Bis Cfr. *Summ.*, p. 399, § 833.

«È troppo bello perché duri»⁴⁶.

Invece fu di una fedeltà e continuità senza rallentamenti, perché aveva trovato quanto cercava, come ebbe a dire a Maria della Trinità:

«Come c'è Dio qui! Quanto è presente e mi avvolge!»⁴⁷.

E la teste ricorda:

«Vedeva tutto in Dio e Dio in tutto. Era così assorbita in Dio, che talvolta in monastero si perdeva»⁴⁸.

Una conversa capì presto che quella ragazza «non era come le altre»: stava così raccolta quando passava per il chiostro!⁴⁹ Elisabetta non badava a cosa pensassero di lei: cercava di vivere il suo nome, come scriveva al can. Angles:

«Mi sembra che questo nome indichi una vocazione particolare... Amo tanto questo mistero della SS. Trinità. È un abisso in cui mi perdo»⁵⁰.

Quattro settimane dopo l'ingresso, poteva scrivere alla sorella Margherita:

«Tutto è delizioso al Carmelo: si trova il buon Dio al bucato come all'orazione. Non c'è che lui dappertutto. Lo si vive, lo si respira»⁵¹.

L'8 dicembre 1901 ricevette l'abito del Carmelo e incominciò il noviziato. Ma quell'anno fu di notte e di tenebra purificatrice, e insieme di fedeltà incondizionata al raccoglimento nella fede. Germana di Gesù, la teste più qualificata, depone:

«La caratteristica di questa vita nascosta in Dio, secondo me, consiste veramente nella particolare fedeltà di Elisabetta a vivere eroicamente la sua fede nella presenza di Dio o, meglio, in Dio, nella profondità della sua anima: è stata la sua santificazione e, oserei dire, il suo martirio. Ricordo che un giorno mi disse: "Non vuole che abbia un solo pensiero al di fuori di lui, e tuttavia è così nascosto che è come se non esistesse. Chiede veramente eroismo"»⁵².

⁴⁶ *Summ.*, p. 18, § 31; p. 37, § 69; p. 70, § 153.

⁴⁷ *Summ.*, p. 62, § 129.

⁴⁸ *Summ.*, p. 75, § 164.

⁴⁹ *Summ.*, p. 95, § 214.

⁵⁰ Lett. 14.6.1901 al can. Angles, *Scr.*, p. 136.

⁵¹ Lett. 27.8.1901, *Scr.*, p. 171.

⁵² *Summ.*, p. 41, § 76.

«NASCOSTA CON CRISTO IN DIO»

Nell'ottobre del 1902, nel momento più critico della prova, neppure il P. Vallée, venuto a dare gli esercizi, la comprese. Incontratala, non la riconobbe più, tanto era avvolta dalle tenebre. «Mi avete cambiato la mia Elisabetta»⁵³, disse alla Priora, pregandola di non rimandargliela più⁵⁴. Il Padre, che non aveva il dono di capire chi era nelle tenebre⁵⁵, ve l'affondò maggiormente⁵⁶.

D'altronde l'oscurità era la grazia speciale di quell'ora, che doveva maturare in Elisabetta la fede, rendendola sempre più trasparente. Proprio in quel periodo, scrivendo al sacerdote Jaillet, gli riferiva un pensiero che le era stato comunicato, cioè che «la fede è un faccia a faccia nelle tenebre» e soggiungeva:

«Voglia il cielo che questo si avveri per le nostre anime attraverso tutte le fasi per le quali Dio vuole condurle e che nulla al mondo possa distrarle dalla visione della sua carità»⁵⁷.

Avveniva in pieno quanto aveva cominciato ad avvertire ancor prima di entrare in monastero:

«Non è soltanto un velo che me lo nasconde, ma una spessa muraglia. È duro, dopo averlo sentito così vicino. Tuttavia sono disposta a rimanere in questo stato per tutto il tempo che piacerà al mio Diletto di lasciarmi, perché la fede mi dice che egli è ancora e sempre accanto a me. Del resto, a che servono le dolcezze, le consolazioni, se non sono lui? Amiamo lui attraverso la fede!»⁵⁸.

Era il suo programma. In umile fedeltà viveva la sua giornata nella preghiera, nel lavoro, nella disponibilità, sepolta nel suo raccoglimento, senza che le consorelle, neppure le più intime, si accorgessero della prova che attraversava⁵⁹. Oltre agli scrupoli⁶⁰, c'era l'assenza completa di ogni luce e di ogni consolazione sensibile, c'erano le tempeste nella sensibilità e i fantasmi dell'immaginazione, «con inquietu-

⁵³ *Summ.*, p. 285, § 590.

⁵⁴ Cfr. *Summ.*, p. 23, § 42; pp. 205-206, § 466.

⁵⁵ Cfr. *Summ.*, p. 285, § 590.

⁵⁶ Cfr. *Summ.*, p. 23, § 42.

⁵⁷ Lett. 11.2.1902 al sac. Jaillet, *Scr.*, p. 192.

⁵⁸ Lett. 8.5.1901 alla sorella Margherita, *Scr.*, p. 125.

⁵⁹ Cfr. *Summ.*, p. 53, § 106; p. 11, § 6; p. 14, § 15; p. 184, § 418.

⁶⁰ Cfr. *Summ.*, p. 285, § 589; p. 294, § 615.

dini e pene», viene deposto⁶¹. Fino all'ultimo momento prima della Professione restò immersa nelle tenebre e nella lotta, e fu con un atto di estremo abbandono che l'11 gennaio 1903 emise la professione⁶².

Il 21 gennaio successivo, festa di S. Agnese, ricevette il velo della consacrazione, che cercò di vivere in umiltà e semplicità, con lo sguardo della fede sempre rivolto al Signore, in attenzione amorosa alla sua presenza intima e in donazione di sorriso alle sorelle.

Aiuto rotara e aiuto guardarobiera, sorella maggiore di noviziato, pur non distraendosi dalla «occupazione unica di una carmelitana: amare e pregare»⁶³, cercava di darsi veramente. Sorridente, era sempre pronta a servire, anche quando ciò che le si chiedeva era indiscreto. E se non si ricorreva a lei, era ella stessa a prendere l'iniziativa del servizio, con tutte le sfumature della carità⁶⁴. Ed era tanto totale nel dono di sé, che ogni monaca pensava di essere la più amata!

⁶⁵ Cercava di realizzare quanto aveva consigliato a una postulante:

«Un'anima unita Dio deve essere un sorriso vivente che lo dona e lo irradia»⁶⁶.

Come già nel mondo aveva notato una teste, Elisabetta «non viveva nelle nuvole»⁶⁷. La sua virtù era «la fedeltà eccezionale al dovere di stato»⁶⁸, che sbocciava in una attenzione di amore alle minime osservanze.

«Nulla sembrava costarle nella nostra vita austera. Interrogata riguardo a questo, me presente, rispose: 'Si cerca di rendergli amore per amore'. Il suo costante desiderio del martirio e la volontà di vivere la vita in questo spirito trasfusero in lei come un soffio di eroismo, facendola tendere sempre al massimo del dono di se stessa, come prova del più grande amore»⁶⁹.

Infatti per lei l'amare Dio consisteva nell'essere fedele alla sua vita, anche nelle più piccole cose, scorgendo in tutto la volontà di Dio.

⁶¹ Cfr. *Summ.*, p. 75, §§ 165-166; p. 19, § 34; p. 26, § 46.

⁶² Cfr. *Summ.*, *Doc.*, pp. 427-428.

⁶³ Lett. 29.6.1903 alla sig. Angles, Scr., p. 251.

⁶⁴ Cfr. *Summ.*, p. 186, § 424 e p. 103, § 236; p. 115, § 263; p. 51, § 98.

⁶⁵ Cfr. *Summ.*, p. 353, § 698; p. 42, § 79; p. 65, § 136; *Doc.*, p. 462, 1.

⁶⁶ *Summ.*, p. 76, § 168.

⁶⁷ *Summ.*, *Doc.*, p. 453, 5).

⁶⁸ *Summ.*, p. 220, § 488.

⁶⁹ *Summ.*, p. 81, § 179.

Per questo, richiesta se in cielo avrebbe desiderato un nome «nuovo», rispose: «Volontà di Dio»⁷⁰. E per questo, realisticamente, «visse in pienezza la sua vita carmelitana, consumandosi, senza alcun riguardo a se stessa, fino all'esaurimento»⁷¹. Per questo pure, «non perdeva un minuto di tempo»⁷².

Tuttavia, profondamente convinta che la carmelitana «è anzitutto contemplativa»⁷³ nel senso stretto della parola, «pur dandosi al dovere che era tenuta a compiere, al fondo di sé si manteneva abbandonata alla azione di Dio»⁷⁴.

«Ciò che colpì maggiormente in lei nei tre anni che seguirono la professione, fu la sua fedeltà a seppellirsi nel silenzio, a vivere nascosta con Cristo in Dio, secondo il testo paolino che le era così caro (*Col. 3, 3*). Al concludersi di questi tre anni aveva acquistato la forza dei martiri per salire il suo Calvario»⁷⁵.

Prendendo alla lettera l'espressione della Regola Carmelitana: «La vostra forza sarà nel silenzio» e la massima di S.Teresa: «Sola col solo», dava l'impressione di essere perennemente alla presenza di Dio⁷⁶. Semplicemente viveva quanto aveva chiesto nella «*Elevazione*» del 21 novembre 1904:

«O mio Dio, Trinità che adoro, aiutami a dimenticarmi interamente per stabilirmi in te, immobile e quieta come se già la mia anima fosse nell' eternità. Che nulla possa turbare la mia pace né farmi uscire da te, o mio Immutabile, ma che ogni istante mi immetta sempre più nelle profondità del tuo mistero. Pacifica la mia anima, fan-

⁷⁰ *Summ.*, p. 76, § 168.

⁷¹ *Summ.*, p. 54, § 106.

⁷² *Summ.*, p. 416, § 860; cfr. *Doc.*, p. 430.

⁷³ Lett. 20.5.1903 a G. DE GÉMEAUX, *Scr.*, p. 248.

⁷⁴ *Summ.*, p. 40, § 75. - di questo difficile equilibrio tra azione e contemplazione Elisabetta aveva rivelato il segreto alla sorella conversa Marta di Gesù che l'assisteva come una «madre» nell'ultima malattia: «Il mio Maestro m'incarica di dirle che viva tanto vicina a lui, tanto in lui. Allora le attività esterne, come i rumori interiori, non potranno più essere un ostacolo. È lui che la libererà. Guardi a lui, lo ami». *Summ.*, p. 98, § 223. - Fondamentalmente concorda con quanto il 15.7.1903 scriveva al can. Angles: «Se adempio perfettamente la mia vita carmelitana, ho la consolazione di consumarmi per lui, per lui solo. Che importa l'occupazione in cui mi vuole? Dal momento che egli è sempre con me, l'orazione, il cuore a cuore, non può finire mai. Lo sento così vicino nella mia anima, non ho che da raccogliermi per incontrarlo dentro di me». *Scr.*, p.255.

⁷⁵ *Summ.*, p. 77, § 169.

⁷⁶ Cfr. *Summ.*, p. 185, § 423; p. 97, §§ 219-220.

ne il tuo cielo, la tua dimora gradita, il luogo del tuo riposo. Che io non ti lasci mai solo, ma vi sia tutta intera, tutta desta nella mia fede, tutta in adorazione, tutta abbandonata alla tua azione creatrice»⁷⁷.

«FUOCO CONSUMANTE»

Poco dopo l'ingresso al Carmelo, Elisabetta aveva confidato alla sottopriora, Maria della Trinità:

«Credo che morirò giovane. L'azione di Dio è così forte che mi consuma. Penso che il cielo per me si aprirà presto: ne ho tanta sete. Non posso più portare questo peso di gloria»⁷⁸.

La pienezza dell'amore, fin dall'inizio, fiorì in Elisabetta nel desiderio fortissimo di partecipare con Cristo all'opera della salvezza nel mistero della croce. Le pagine del *Diario* giunte a noi sono piene di aspirazioni e di richieste esplicite di sofferenza, di dolore, per una volontà fattiva di vicinanza maggiore a Gesù e di riparazione⁷⁹. E amava veramente di mortificarsi in tutto, di vivere interiormente libera di tutto, di rinnegare la propria volontà, persuasa «che la sofferenza fisica e corporale non è che un mezzo, prezioso del resto, per arrivare alla mortificazione interiore e al pieno distacco da se stessi»⁸⁰.

In tale ottica è pienamente comprensibile la risposta di Elisabetta alla signora de Vathaire che le faceva osservare in quale abisso «senza fondo» di sofferenza si gettasse, entrando al Carmelo:

«Mi ci getto fin d'ora. Spero veramente di soffrire; non vado al Carmelo che per questo. Se il buon Dio mi risparmiasse un giorno solo, temerei che mi dimenticasse. Ho fretta d'entrare al Carmelo per pregare, soffrire, amare»⁸¹.

Non stupisce la sua confessione:

«La notte che precedette il grande giorno (della professione), mentre stavo in coro nell'attesa dello Sposo, compresi che il mio cie-

⁷⁷ *Scr.*, p. 606.

⁷⁸ *Summ.*, p. 75, § 165.

⁷⁹ Cfr. ad es. *Diario*, 10.2.1899, *Scr.*, p. 251; 12.2.1899, *ib.*, 5.3.1899, *ib.*, p. 257; 7.3.1899, *ib.*, p. 531; 9.3.1899, *ib.*, p. 533; 10.3.1899, *ib.*, p. 534; 23.3.1899, *ib.*, p. 562; 30.3.1899, *ib.*, p. 574.

⁸⁰ *Diario*, 24.2.1899, *Scr.*, p. 524.

⁸¹ *Summ.*, p. 39, § 72.

lo cominciava sulla terra, il cielo della fede, con la sofferenza e l'immolazione per Colui che amo»⁸².

Comunque anche in questo Elisabetta aveva dovuto operare un duro lavoro di conquista. Maria Melania Véron de Bellecourt, parlando realisticamente di lei giovane, la definisce «piuttosto 'douillette' e paurosa della sofferenza»⁸³. L'incontro sempre più profondo con il suo Signore, fortificando il suo amore, ne corroborò anche la volontà di partecipazione attiva al mistero pasquale. Si convinse presto che «il sacrificio è l'amore in atto»⁸⁴. Per questo si sforzò, nascondendo le difficoltà, di sorridere sempre a ogni dolore, specialmente quando cominciarono sintomi allarmanti di stanchezza, di crampi allo stomaco, di emicranie, di dimagrimento. Chiese di continuare a vivere la vita regolare nell'astinenza, nel digiuno, nell'orario, fino alla fine. Quando la sera, dopo mattutino, verso le ore 23, doveva salire dal coro alla cella, era così prostrata fisicamente da dover salire le scale appoggiando le mani ai gradini⁸⁵. Sopportò il male in silenzio per tutto il 1905, cercando di lavorare e di donarsi come sempre. Poi cominciò il grande martirio.

All'inizio della quaresima aveva avvertito un richiamo interiore fortissimo a diventare «conforme alla morte di Cristo». L'antico desiderio, costantemente rimasto vivo in fondo al suo cuore, diventò ora un fiotto d'una forza incontenibile. Non temette di scrivere anche alla madre, che pure sapeva straziata dalla malattia della figlia:

«Partecipare alle sofferenze del mio Sposo crocifisso ed andare incontro con lui alla mia passione, per essere con lui redentrice. S. Paolo dice che 'quelli che Dio ha conosciuto nella sua prescienza, li ha predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo' (Rom. 8, 29). Rallegrati nel tuo cuore materno che Dio mi abbia predestinata e segnata del sigillo della croce del suo Cristo»⁸⁶.

Le parole della «suo» San Paolo ritorneranno di frequente negli ultimi mesi nei suoi scritti, quasi a dire la sua volontà di riflettere il volto di Cristo, suo amore.

Il 20 marzo, dopo una crisi che sembrò portarla via, venne trasferita all'infermeria. Il male progrediva implacabile, nonostante

⁸² Lett. 15.7.1903 al can. Angles, *Scr.*, p. 255.

⁸³ *Summ.*, p. 101, § 230.

⁸⁴ *Summ.*, p. 68, § 145.

⁸⁵ Cfr. *Summ.*, p. 95, § 213.

⁸⁶ Lett. 18.7.1906 alla madre, *Scr.*, p. 442.

ogni cura. Sommessamente si parlava di ulcera allo stomaco e anche di tubercolosi. Concretamente non si riusciva con sicurezza a vedere chiaro né a fissare una diagnosi della malattia misteriosa che la divorava, riducendola a pelle e ossa, impedendole di nutrirsi e di bere. Un po' di latte fu per mesi e mesi l'unico sostegno, e a gocce. Si trattava in realtà del terribile morbo di Addison⁸⁷. La priora, sotto la pressione dei medici, insisteva perché Elisabetta prendesse qualcosa; e lei cercava di obbedire ma subito rimetteva tutto. Era un martirio.

Ma «do viveva con tutta naturalezza e dolcezza, senza darsi le arie di vittima. L'uguaglianza di carattere e la serenità d'animo non risentirono né delle sofferenze fisiche né di quelle morali. Si sarebbe persino messo in dubbio che soffrisse. Non si ripiegò mai su di sé, neppure negli estremi dolori. Passò all'infermeria gli ultimi otto mesi, senza prendere nulla, all'infuori di qualche goccia di latte. E, ciò nonostante, stava sempre ritta, senza alcun ripiegamento. Ci si chiedeva come facesse a soffrire così»⁸⁸.

Anche perché nel frattempo s'era aggiunta o, meglio, continuava una tremenda notte mistica.

Il segreto lo rivelò ella stessa la sua infermiera:

«Dall'infanzia guardo a Nostro Signore in ogni gioia in ogni dolore»⁸⁹.

Così poteva assicurare:

«Sono felice di soffrire per essere trovata conforme al mio Sposo crocifisso»⁹⁰.

Nella fortezza del suo amore voleva dire la riconoscenza al Signore per la parte che le era toccata e viverla «con la maestà di una regina che va alla passione alla destra del suo Re»⁹¹. Le sue missive, alcune scritte a matita con la mano tremante, si mutano sempre più vigorosamente in un canto di gioia e di gratitudine per il dolore che la stritolava, «il più grande pegno di amore che Dio possa dare alla creatura»⁹². Una serata di maggiore sofferenza si trasfigura in una «serata divina», in cui si sente «schiacciata sotto il peso della felicità»⁹³. Le sfugge ancora:

⁸⁷ Cfr. *Summ.*, Doc., pp. 474-475.

⁸⁸ *Summ.*, p. 190, §§ 436-437; cfr. p. 44, § 85.

⁸⁹ *Summ.*, p. 67, § 144.

⁹⁰ *Summ.*, p. 53, § 103.

⁹¹ *Summ.*, p. 188, § 431; p. 195, § 444; cfr. lett. Luglio 1906 al can. Angles, *Scr.*, p. 433.

⁹² Lett. sett. 1906 alla madre, *Scr.*, p. 461.

⁹³ Lett. ott. 1906 alla madre, *Scr.*, p. 489.

«Sapesse che ineffabile felicità gusta la mia anima, pensando che il Padre mi ha predestinato ad essere conforme al suo Figlio crocifisso... sto sperimentando gioie sconosciute... Prima di morire, sogno di essere trasformata in Gesù crocifisso, e questo mi dà tanta forza nella sofferenza»⁹⁴.

È il ritornello che ormai si fa insistente volontà di adorazione, di riparazione, di lode in Cristo Salvatore.

È soprattutto adesso che si realizza la sua grande vocazione di «*Lode di gloria*», di cui va sentendo tutta la portata man mano che il suo essere si sente configurato al Signore Gesù. Se tale nome carismatico nel 1905 l'ha illuminata, sostenuta, sollecitata santamente, ora più che mai diventa veramente la grazia che in lei tutto unifica e trasfigura.

«Coloro che Dio ha conosciuto nella sua prescienza, Dio li ha predestinati ad essere conformi all'immagine delle Figlio (Rom. 8, 29). Ecco quello che mi farò insegnare: la conformità, l'identità col Maestro adorato, crocifisso per amore. Allora potrò adempiere il mio ufficio di lode di gloria e cominciare il canto del *Sanctus* eterno, in attesa di andarlo a cantare nell'eterna dimora del Padre»⁹⁵.

Il *Sanctus* già lo cantava con la sua umile donazione sorridente. «Essere lode di gloria mi sostiene in tutte le difficoltà», confidava a una consorella⁹⁶, e fu con vero stupore che la Comunità il giorno dell'Assunta la vide incominciare il grande ritiro di 15 giorni, stupore che aumentò dopo la morte, quando si seppe che in quell'agosto di calore, di esaurimento, di martirio aveva scritto le pagine luminose dell'*Ultimo ritiro di Laudem gloriae*, espressione di una comunione sapienziale veramente eccezionale con la Trinità⁹⁷. È il canto di una creatura che sotto la guida dello Spirito Santo intravede il mistero della sua vocazione che vuole vivere sino alle ultime conseguenze. Scritto per lo più nel silenzio delle notti trascorse in infermeria, alla luce di un piccolo lume e con dolori sotto la cui presa credeva talvolta di venir meno, rivela in maniera unica ciò che la Parola di Dio, sua unica vera scuola di vita, andava operando in lei per accordarla pienamente alla volontà del Signore:

⁹⁴ Lett. ott. 1906 a G. DE GÉMEAUX, *Scr.*, p. 487.

⁹⁵ Biglietto a Sr. Agnese di Gesù Maria, *Scr.*, pp. 506-507.

⁹⁶ Cfr. *Summ.*, p. 76, § 167.

⁹⁷ Cfr. *Summ.*, p. 85, § 187. - nel luglio precedente, nelle stesse condizioni, aveva redatto, su domanda della sorella Margherita, pagine dal soffio spirituale consimile, che la M. Germana intitolò: «Come trovare il cielo sulla terra».

«Una lode di gloria è un'anima di silenzio che si tiene come una lira sotto il tocco dello Spirito Santo per farne uscire armonie divine. Essa sa che la sofferenza è una corda che produce dei suoni più belli ancora, e ama farsene strumento per commuovere più deliziosamente il cuore di Dio»⁹⁸.

Se non si sapesse in quale stato di martirio scriveva Elisabetta, si sarebbe tentati di credere di essere davanti alla solita letteratura pietistica del tempo. Ma la Lode di gloria proprio adesso è *Ostia di lode*⁹⁹, sotto la presa di colui che ora ama chiamare «fuoco consumante»¹⁰⁰. Ne avverte l'azione misteriosa anche attraverso la sofferenza fisica, anch'essa «sacramento che dà Dio». Per questo in un momento di grande bruciore si lascia sfuggire:

«Dio è fuoco consumante, Dio è un essere semplice, egli è amore, perciò tutti i suoi atti sono amore. Amo credere che è il suo amore che mi consuma»¹⁰¹.

Ne era profondamente convinta:

«Se si conoscesse il dono di Dio e chi è colui che ci crocifigge! È l'Amore»¹⁰².

Si era costruita in cartone una specie di fortezza, simbolo della sua esperienza di martirio. Un cartiglio recava la scritta: «Cittadella del dolore e del santo raccoglimento, abitazione di *laudem gloriae* nell'attesa della casa paterna». Sul ponte levatoio aveva posto delle strofe dal titolo: *Amor meus crucifixus* e una immagine dell'Immacolata: *Ianua coeli*. Era Maria che doveva insegnarle a stare accanto alla croce ed era ancora lei che doveva venirle incontro per introdurla in cielo¹⁰³.

Fu Maria, infatti, che, dopo averne illuminato e accompagnato tutto il suo itinerario di grazia nella fedeltà, la introdusse nella «Casa del Padre» il 9 novembre 1906. Le ultime parole della giovane carmelitana, quasi sul tono d'un canto, furono:

«Vado alla luce, all'amore, alla vita»¹⁰⁴.

Concluso l'itinerario terreno, Elisabetta incominciava l'itinerario celeste, nella sua missione.

⁹⁸ *Summ.*, pp. 44-45, § 86.

⁹⁹ *Come trovare il cielo sulla terra*, g. 10, 2, *Scr.*, p. 631.

¹⁰⁰ Cfr. lettere maggio 1906 e luglio 1906 al can Angles, *Scr.*, pp. 406 e 433.

¹⁰¹ *Summ.*, pp. 98, § 222.

¹⁰² *Summ.*, pp. 96, § 216.

¹⁰³ Cfr. *Summ.*, pp. 86, § 190; p. 196, § 446; p. 222, § 490.

¹⁰⁴ *Summ.*, *Doc.*, pp. 442.

Carmelitane Scalze di Venezia e Verona

Elisabetta nei monasteri

1. MADRE E MAESTRA A VENEZIA

La Beata Elisabetta della Trinità è stata presente nella mia vita fin dall'adolescenza, è arrivata prima di S. Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo e mi ha aiutata a percepire tutta la grandezza di Dio e dell'animo umano.

A quindici anni le suore della libreria S. Paolo, alla mia richiesta di avere un libro che mi aiutasse a fare un piccolo corso di esercizi spirituali da sola, mi hanno messo in mano gli «Ultimi Ritiri di Laudem Glorïae», cioè il Testamento Spirituale della B. Elisabetta, forse non rendendosi conto della densità di quello scritto per una ragazza così giovane. È stato un vero dono di Dio!

Ho letto quelle pagine lentamente, immersa in bellezze naturali veramente stupende: ero in montagna per vacanze. La lettura di quelle pagine mi ha dilatato il cuore e alimentato l'anima, erano densissime e la mia capacità di comprensione era limitata, ma ugualmente mi sono sentita attrarre da Dio e orientare verso un dono totale a Lui di tutta me stessa. Il desiderio che già avevo di conoscerlo, di amarlo, di essere sua, aumentava sentendo come la B. Elisabetta si esprimeva e trattava il Mistero.

La certezza da lei espressa sulla inabitazione della Trinità in noi mi aiutava a sentire Dio vicinissimo: Lui mi abitava e a Lui potevo rivolgermi con le mie parole, i sentimenti, gli affetti, i desideri, aldilà di tutto e di tutti.

Sono arrivata al Carmelo a 31 anni, dopo 10 anni di appartenenza ad un Istituto Secolare, ma la B. Elisabetta mi ha accompagnata in tutto il percorso. Quando la decisione di entrare in un Carmelo era ormai pressante, ricordo che mi nutrivo quasi esclusivamente dei suoi scritti. Infatti in uno degli ultimi Corsi di Esercizi dell'istituto, tralasciando di ascoltare le meditazioni del Padre predicatore, medi-

tavo solo gli «Ultimi Ritiri»: ed è stato utilissimo per confermarmi nel proposito di voler essere Carmelitana.

La B. Elisabetta mi ha aiutato in tutti i periodi di ricerca, di sofferenza, di decisione per il Carmelo Teresiano, nei momenti di maggior impegno e di più grande intimità con Gesù. Lei mi accompagna sempre. Anche adesso, quel caro libretto (è sempre lo stesso) è con me, vicino al Vangelo e lì attingo parole di vita che nei momenti di oscurità mi illuminano, nei momenti di tensione mi distendono, nei momenti di ricerca più profonda dei Signore mi incoraggiano e mi guidano. Quando voglio un aiuto per vivere in profondità il mistero della presenza di Dio e del distacco totale da me stessa per lasciarlo vivere in me, ricorro alla sua Elevazione o a qualche brano particolarmente adatto e subito trovo il nutrimento necessario: «Nescivi», «Quotidie morior», «Ho trovato il mio Cielo sulla terra...».

Tra tutti i suoi scritti quelli che preferisco sono gli «Ultimi Ritiri» e l'Elevazione, lì c'è tutto: il Mistero Trinitario, i Dogmi, l'Eucarestia, la Chiesa, c'è Cristo, c'è Maria. E' inesauribile e tutto è sempre introdotto e giustificato dalla S. Scrittura, in particolare da brani di S. Paolo; è uno scrigno da dove si può trarre sempre moltissimo.

Ella dice: «La Trinità, ecco la nostra dimora, il nostro nido, la Casa paterna da cui non dobbiamo mai uscire».

«Rimanete in me: pregate in me, adorare in me, amate in me, soffrite in me, lavorate, agite in me».

«Quando riceviamo il Cristo con tutta la dedizione interiore, il suo sangue pieno di calore e di gloria scorre nelle nostre vene, il fuoco si appicca al nostro interno».

L'intuizione della Beata che più mi attrae riguardo l'Eucarestia è la seguente: «Lui medesimo si fa in noi pane per se stesso, bruciando nel suo amore vizi, mancanze e peccati. Poi, quando ci vede puri, arriva a bocca spalancata come un avvoltoio che stia per divorare tutto».

Nel decimo giorno dei Ritiri, Elisabetta ci dice chi è per lei la Vergine e come Ella sia modello per noi: «Ella si mantenne così piccola, così raccolta dinnanzi a Dio nel segreto del tempio, che attirò le compiacenze della Trinità Santa. È la Vergine fedele, modello delle anime interiori, degli esseri che Dio ha scelto per vivere al 'di dentro' in fondo all'abisso senza fondo».

Quando sono entrata al Carmelo ho trovato nella mia Comunità un grande amore per la B. Elisabetta e un aiuto per conoscerla di più. Ora che potevo vivere la sua stessa donazione la sentivo anche più sorella ed amica.

Non saprei certo vedere il Carmelo, la Chiesa, la mia Comunità senza di lei e anche quando leggo la Santa Madre, San Giovanni del-

la Croce, Santa Teresa di Gesù Bambino la ritrovo e sento che stanno bene insieme. Hanno come denominatore comune la totalità dell'amore, attirano le anime a questa totalità e, liberandole dall'egoismo e dalla grettezza, le lanciano in Dio unico bene desiderato.

«L'amore, ecco ciò che attira, ciò che spinge Iddio fino alla sua creatura: non un amore sensibile, ma quell'amore "forte come la morte... che le grandi acque non valgono a spegnere". Ma per giungere a questo amore l'anima deve prima essere abbandonata interamente, la sua volontà deve essere dolcemente perduta in quella di Dio».

La B. Elisabetta mi ha insegnato a non temere la mia miseria e mi ha spinto verso il dono totale di me stessa nella confidenza piena perché Dio mi abita: «Lasciamoci scivolare su questo pendio con una fiducia tutta piena di amore. L'abisso dei nostri nulla, della nostra miseria, si troverà di fronte all'abisso della misericordia, della immensità, del tutto di Dio; là troveremo la forza di morire a noi stessi, e perdendo fino la traccia di noi, saremo mutati in amore».

«Mi sembra che in Cielo la mia missione sarà quella di attirare le anime, aiutandole ad uscire da se stesse per aderire a Dio, con un moto tutto spontaneo e pieno di amore, e di tenerle in quel grande silenzio interno che permette a Dio di imprimersi in loro, di trasformarle in Lui stesso».

Ho sperimentato la sua promessa, continuamente sento il suo aiuto e spero che lo faccia fino alla fine quando potrò vedere Dio come Egli è.

Ho parlato della B. Elisabetta alle persone che ho incontrato, da laica e da monaca, e sempre ho sperimentato che veniva accolta perché ogni anima la sente vicina secondo le sue necessità; a tutte lei dà un messaggio con i suoi scritti e con la sua vita così ricca di umanità e di spiritualità, di vivacità giovanile e di dolore accolto e offerto con fede e abbandono.

Molte cose si potrebbero ancora dire. Auguriamoci che il centenario della sua morte sia una occasione per conoscerla di più e crescere nell'amore, vivendo con gioia la nostra vita terrena perché «il Cielo è Dio e Dio è nella nostra anima» e per poter essere come lei «Lode di gloria» anche nel presente.

Sr. Emanuela della Santissima Trinità

2. ELISABETTA A VERONA

Quando è entrata nella vostra vita?

(Risposta a più voci)

- Al monastero nostro di Verona la B. Elisabetta non era quasi neanche nominata negli Anni Trenta. Allora era all'apogeo S. Teresina, cui il P. Angelo Meneghini stava innalzando la basilica di Tombetta. Questa nuova suorina, di cui abbiamo saputo che in Francia e fuori dalla Francia, nei conventi, nei seminari e presso gli stessi laici faceva una positiva impressione e quasi completava il messaggio della Santina, da noi era sconosciuta.
- Io l'ho incontrata attraverso il mio parroco, mio padre spirituale, verso metà Anni Quaranta, dopo la guerra mondiale. Non ricordo tutto, ma leggendo di lei (forse il P. Philipon), mi sono subito innamorata.
- Prima di entrare in convento negli Anni Trenta, verso la fine, io ho conosciuto subito la S. Madre Teresa che mi ha illuminata sulla mia vocazione. La Piccola Teresa stessa l'ho scoperta solo entrando in clausura: è stata lei ad aiutarmi a comprendere meglio in Vangelo e la via dell'Amore. Avrei potuto comprendere meglio le lettere di S. Paolo, soprattutto agli Efesini e Colossesi, se avessi incontrato la B. Elisabetta. Invece no. Questa grazia è venuta piuttosto tardi.
- Io l'ho scoperta da laica a un corso di Esercizi: per mezzo d'un libretto: "Verso la luce, l'amore, la vita" di M. M. Amata. Mi ha aiutata a comprendere l'essenziale della mia futura vocazione. E' stato come uno squarcio di cielo.
- A me, a trent'anni circa, l'ha proposta una amica suora. Mi ha colpito quella impostazione globale. Lì c'era tutta l'essenza della fede nostra: la Trinità svelata dalla Incarnazione
- Non so bene che libro ho letto per primo su di lei. Ma i "Ricordi", per esempio, non li ho conosciuti subito. Certo ho provato un grande fascino davanti al mistero che ha colpito la stessa Beata: "Io sono la casa di Dio".
- Per me Elisabetta è arrivata per ultima, cioè dopo il N. S. Padre Giovanni e la S. Madre Teresa, la quale sviluppa molto il tema tri-

nitario. In ordine di tempo, certamente questa Beata viene dopo. E scrive anche meno dei nostri Fondatori. Ma quella sua insistenza così forte sul Mistero che ci inabita la rende particolare, anche se non originale in assoluto (cosa senz'altro impensabile). Il S. Padre l'ho letto a 17-18 anni; la S. Madre a 20; Elisabetta più avanti e mi ha fatto capire quei due.

- A Varese, dove mi trovavo prima di farmi monaca qui (io sono veronese), ho conosciuto questa sua personalità e questa dottrina. Mi piaceva la "Elevazione" che recitavo spesso. Avevo 28 anni. In convento ho ripreso contatto con lei dopo il noviziato, nel 1984, al tempo della sua beatificazione. A portarmi in monastero era stata la S. Madre, ma poi ho scoperto con gioia anche Elisabetta in quella sua straordinaria affezione al principale mistero cristiano. "Tutta fissa in te!": come mi colpiva quel sospiro!
- Il mio incontro con la B. Elisabetta è avvenuto dopo quello folgorante con S. Teresa di Gesù Bambino. Alcune cose mi sembrava che le prendesse da lei, mentre in altre era diversa. Come persona mi ha colpito il suo cambiamento di carattere dopo la Prima Comunione. Visto che poteva diventare "o un angelo o un demonio", lei ha cercato di essere Casa di Dio, che è la vocazione di tutti.

Nei suoi scritti cosa colpisce di più?

- Nei suoi scritti non mi colpiscono tanto le parole, che sono a volte espressioni quasi scontate. Mi colpisce piuttosto l'armonia trinitaria - per dir così - alla quale vuole portare anche gli altri, quell'alto silenzio orante, che è la sua esperienza ora nascosta tra le righe e ora manifestata apertamente.
- È da un po' di tempo che non prendo in mano i suoi scritti; perciò non sono in grado di fare tante considerazioni. L'anno del centenario sarà un'occasione per approfondire la sua dottrina e la sua personalità.
- Sento stupendo il fatto che lei, che già viveva la fede, un giorno, quasi di colpo, sia stata folgorata dal mistero principale che un padre domenicano le sottolineava. Il "già saputo" diventava ai suoi occhi ed al suo cuore una calda corrente d'infinito amore personale: le Tre Persone divine e la sua piccola persona s'incontravano in

modo assolutamente vivo. Era come se fino ad allora la sua vita di credente avesse visto una serie di fotogrammi guardati con amore, ma isolatamente, uno per uno; ed ecco che improvvisamente tutto si metteva in moto (come una pellicola di film disincagliata) e il dramma divino-umano si spalancava in tutta la sua bellezza. Cominciò a guardare tutto "trinitariamente": se stessa, gli altri, il mondo, le vicende.

- Quando varcò la soglia del monastero la sentirono mormorare: "Dio è qui! Come è presente! Come mi avvolge!". C'era in lei una emozione anche umana, ma certo non solo umana. E come poteva non essere coinvolta la sua natura sensibile, una volta fatta quella scoperta? Nei cinque anni di vita carmelitana non è sempre vissuta "ad alta tensione". Troviamo in una sua lettera che ciò che per noi è straordinario era per lei ordinario. "Oggi ho passato una buona giornata con il mestolo in mano, accanto ai fornelli. Non sono andata in estasi, ma ho creduto alla presenza del Maestro che stava in mezzo a noi e che la mia anima adorava al centro di se stessa".
- Lei che ha quella profonda convinzione-certezza di fede che Dio la abita non viene risparmiata dalle fatiche che anche noi pure proviamo. Infatti la assale la malattia terribile in cui - come dice - "mi sembra che delle belve mi divorino lo stomaco"; e allora quello che pregava nella sua "Elevazione", cioè di starsene "immobile e quieta" nel mistero trinitario, pare che non valga più; invece può chiedere alla sua Priora, indicando la finestra vicino al letto: "Madre, è tranquilla lei di lasciarmi così, tutta sola?" e poi rassicurarla: "Soffro così tanto che ora comprendo il suicidio; ma stia tranquilla ché Dio è qui che mi guarda".
- Era talmente capace di coinvolgere gli altri nel grande mistero trinitario da cambiare del tutto il cuore di sua madre, che l'aveva tanto ostacolata nella vocazione. La sua mamma stessa attesta: "Tutta la sua vita era ormai concentrata nei suoi occhi. Alla fine dell'ultimo nostro incontro ebbe il coraggio di dirmi: Mamma, quando la suora verrà ad avvertirti che ho cessato di soffrire, tu devi cadere in ginocchio e dire: Mio Dio, tu me l'hai data e io te la restituisco; sia benedetto il tuo Nome santo". E infatti la mamma obbedì ripetendo letteralmente l'offerta.
- Il mistero trinitario è legato indissolubilmente a quello della incarnazione: senza l'uno non ci sarebbe l'altro. Elisabetta lo sentiva in

modo spontaneo e vivo. Diceva: "Il cielo è la casa del Padre, dove siamo attesi come dei figli tanto amati che tornano al focolare domestico dopo un periodo d'esilio; e per condurci a quella meta Gesù stesso si è fatto compagno di viaggio".

Sentite affinità tra voi ed Elisabetta?

- Sì, soprattutto nel desiderio di silenzio e di solitudine e nel bisogno di stare in ascolto di Dio. Mi è tanto caro il suo messaggio che recito ogni giorno la sua bellissima Elevazione dopo la S. Comunione. Elisabetta riporta me e, credo, tutti al cuore del mistero cristiano.
- Per me è stato S. Giovanni della Croce il punto di riferimento più forte durante il noviziato e nei molti anni successivi. In verità all'inizio della mia voglia di monastero c'è entrata la S. Madre Teresa, che mi ha aiutata e illuminata sulla mia vocazione. S. Teresa di Gesù Bambino mi ha fatto poi comprendere ancora più il valore del Vangelo e la via dell'amore. Con Elisabetta ho sentito quanto rischiavo di ridurre la mia fede in Dio, considerandolo come un Dio soltanto uno, cioè solo, e quanto rischiavo anche di dimenticare che non sono solo creatura di Dio, ma casa di Dio. Noi carmelitane, da claustrali che siamo, dobbiamo evidenziare al massimo la Trinità e l'intimità divina che ne deriva.
- Volentieri faccio miei certi passaggi dei testi di Elisabetta, soprattutto quando - sulla base di una tradizione carmelitana assodata, ma mai abbastanza illuminata - mi insegna che la mia vocazione nella Chiesa è l'Amore, per cui io debbo vibrare anche, direi, fisicamente, di questo sentimento - dono di Dio. Ecco un suo passo. "Sento tanto amore attorno alla mia anima. È come un oceano in cui mi getto e mi perdo... Egli è in me e io in Lui. Non ho che da amarlo e da lasciarmi amare, ad ogni istante e in ogni cosa: svegliarmi nell'amore, muovermi nell'amore, addormentarmi nell'amore". Questo per me è vivere la giornata, da mattina a sera, come tabernacolo di Dio-Amore. Non posso sentirmi inutile e sterile, qui in monastero.
- Mi colpisce molto il "per me" che, trovato in S. Paolo, la cara Elisabetta rilancia a proposito dell'amore personale che Dio ha per ciascuno. Siamo di solito così generici e meschini su questo. Lei

scriveva a un canonico, poco prima di morire: "Dio è così buono con me. Si direbbe che non ha da pensare che a me, da amare me, talmente si dona alla mia anima. Mi tratta così perchè mi doni a mia volta a Lui per la sua Chiesa e per tutti i suoi interessi, perchè sia sollecitata del suo onore, come la mia S. Madre Teresa". Se questo non è il vero personalismo cristiano (e carmelitano), cos'è mai?

- Elisabetta, vissuta così pochi anni in monastero, ha di fatto colto il nocciolo della nostra vocazione, che è affascinante ma è anche faticosa, e certamente lei l'ha capito leggendo la Bibbia e in più leggendo i nostri Fondatori, come S. Giovanni, o incontrando S. Teresina. Sono vicine a S. Teresina queste parole: "Mi sembra che in cielo la mia missione sarà quella di attirare le anime, aiutandole a uscire da se stesse per aderire a Dio, con un moto tutto spontaneo e pieno d'amore e tenerle in quel grande silenzio interiore che permette a Dio di imprimersi in loro, di trasformarle in se stesso". Mi colpisce molto l'espressione "quel grande silenzio interiore", che allude anche allo stile carmelitano della cura del silenzio esteriore, ma è molto di più che esteriore.

Elisabetta è "monocorde" (con sempre la stessa musica) o è molto varia nei temi?

- Sicuramente, come capita ai geni o ai fanatici, ha un suo campo preferenziale ed è portata a insistere su un tema preciso che diventa il "suo". Lei è un genio religioso, a mio parere, che riscopre quello che tutti noi vediamo ma non prendiamo in considerazione. Molta altra gente nel duomo di Pisa aveva visto oscillare un lampadario, ma solo Galileo un giorno capì le leggi che ci stavano dietro. Così lei ha fissato il mistero della inabitazione trinitaria e ha compreso che si legava al mistero dell'Eucarestia, alla santità perfetta della Madonna, al dono della preghiera, ecc. Poi di fatto non ha sviluppato teoricamente tutta la gamma di questi punti forti della fede, ma li ha vissuti tutti con un entusiasmo e un gusto speciale.
- Infatti circa la Madonna ci ha lasciato pensieri profondi e semplici come questo: "Mi sembra che l'atteggiamento della Vergine, durante i mesi che trascorsero dall'Annunciazione al Natale, sia il modello delle anime interiori". Io penso che è molto bello che una monaca pensi alla maternità fisica di Maria e subito capisca che es-

sa è fonte di interiorità. Elisabetta dice: "Maria è modello delle creature che Dio ha scelto per vivere al di dentro, nel fondo dell'abisso senza fondo. Con quale pace, con quale raccoglimento Maria si avvicinava ad ogni cosa! Su tutto e per tutto la Vergine restava in adorazione del dono di Dio. E questo non le impediva di prodigarsi al di fuori, quando si trattava di esercitare la carità".

- Elisabetta porta tutto al centro della nostra fede, che è il mistero della Trinità. È come uno che sta su una vetta altissima e scorge l'immenso panorama tutt'intorno. Come Teresina, ama sentirsi nel cuore della Chiesa, godere di tutti i suoi beni e soffrire per essa in ogni necessità. Mi piace ciò che scrive ad un chierico: "La mia anima ama unirsi alla sua in una medesima preghiera per la Chiesa, per la diocesi... Diamoci appuntamento durante un'ora dell'Ufficio divino. Respireremo l'amore... l'attireremo sulle nostre anime e su tutta la Chiesa".
- Mentre è tanto mistica, Elisabetta sa di dover essere anche ascetica, purificata. Non è un tipo astratto. Richiama se stessa e anche quelle persone che ama perchè non le sfugge la realtà. "Come è vero che la vita è una cosa molto seria: ogni minuto ci è dato per radicarci più in Dio... Ma per realizzare questo piano, che è quello di Dio stesso, ecco il segreto: dimenticarsi, mettersi in disparte, non tener conto di sé, guardare il Maestro, guardare solo lui, ricevere in eguale maniera, come direttamente proveniente dal suo amore, la gioia e il dolore".
- L'amore a Gesù è pari all'amore alla Trinità intera. E quell'amore a Cristo è un desiderio impetuoso di fare per lui e di soffrire con lui. Al canonico Angles scriveva: "Sapesse quale opera di distruzione sento in tutto il mio essere! E' la via del Calvario che si è aperta ed io sono felicissima di camminarvi come una sposa accanto al divino Crocifisso... e il Padre può riconoscere che soffro in me quello che manca alla sua passione per il suo corpo che è la Chiesa". Dire questo sarebbe facile se, invece, non si vedesse che Elisabetta provava i dolori atroci della sua tremenda malattia.
- Come Teresina, come certi santi particolari, Elisabetta non ha solo vissuto la fede nostra con un'adesione piena ed eroica, ma ha anche saputo riprenderla e insegnarla ad altri, a noi, con accenti rinnovati. Ha il temperamento della autentica Maestra spirituale. E ne è cosciente, perchè cerca di trasmettere a voce e in scritto la sua

"scoperta". E, come la Santina, ha la convinzione di avere una missione nella Chiesa. Scrive infatti: "Mi sembra che in cielo la mia missione sarà quella di attirare le anime, aiutandole a uscire da se stesse per aderire a Dio, con un moto tutto spontaneo e pieno d'amore e di tenerle in quel grande silenzio interiore, che permette a Dio d'imprimersi in loro, di trasformarle in se stesso".

- Quando una si esprime così semplicemente ma anche così efficacemente e in maniera così penetrante, si è indotti ad ascoltarla, a rileggerla bene due o più volte. E così sono tanti i valori evangelici che entrano in cuore e lo smuovono. Veramente una voce come quella di Elisabetta era necessaria al Carmelo e alla Chiesa. Senza questa carmelitana mancherebbe qualcosa di importante alla Chiesa di oggi: mancherebbe una prova concreta che la nostra fede è una fede non in un Essere astratto, ma in un Dio Uno-Trino che prende dimora in noi e ci porta a sé.

Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce

IV. LA VERITÀ CRISTIANA VISSUTA: LE «CARMELITANE FRANCESI DEGLI ULTIMI DECENNI» (I)*

Nel testo della sua conferenza del 1933 sulla formazione dei giovani alla fede, Edith Stein ricordava S. Teresa di Gesù Bambino e poi aggiungeva in nota: «In generale, le biografie e gli scritti di carmelitane francesi degli ultimi decenni (Elisabetta della Trinità - Digione, Maria della Trinità, detta *Consummata*), risultano straordinariamente illuminanti per capire come l'immagine di Dio possa imprimersi nell'essere umano e come la verità di fede possa essere vissuta»¹. Maria della Trinità, come pure si è visto, era ricordata, nella testimonianza di Maria Schäfer riportata da madre Teresa Renata dello Spirito Santo, come oggetto di comune lettura con Edith Stein².

A Teresa di Gesù Bambino, di cui si è già parlato, e a queste altre due figure di 'carmelitane francesi degli ultimi decenni' saranno da aggiungere almeno Marie-Aimée de Jésus, cui Edith Stein dedicherà un articolo nel 1939³, Miryam di Gesù Crocifisso, che compare in uno

* Le prime tre parti di questo studio sono state pubblicate rispettivamente in *Quaderni carmelitani* n. 15 (1998) pp. 151-175, *Quaderni carmelitani* nn. 16-17 (1999-2000), pp. 213-239, e *Quaderni carmelitani* n. 20 (2003) pp. 137-160.

¹ *Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens*, ESGA XVI, 71-90, alla p. 79; trad. it. *Formare la gioventù alla luce della fede cattolica*, in *La vita come totalità. Scritti sull'educazione religiosa*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 209-229, alla p. 217.

² TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952 [d'ora in avanti: TR], pp. 148-149 (edizione 1959² pp. 171-172).

³ *Ein auserwähltes Gefäß der göttlichen Weisheit*, in ESW XI 101-120; per la datazione, cfr. ESW XI xxi.

degli ultimi scritti di Edith Stein⁴ e, probabilmente, anche suor Marie-Angélique de Jésus che penso sia da riconoscersi in quella 'Mère Angélique' la cui *Vita*⁵ Edith Stein aveva portato con sé, secondo la sua lettera a Madre Johanna van Weersth del 23 luglio 1941⁶.

I testi originali francesi erano senz'altro accessibili ad Edith Stein⁷; inoltre, in base a quanto risulta dalle accurate ricerche svolte da Sancho Fermín⁸, proprio negli anni di cui ci stiamo occupando, la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, erano apparsi in tedesco biografie e studi dedicati a diverse di queste figure della storia carmelitana di fine Ottocento e del primo Novecento.

Dato l'interesse che Edith Stein dimostra per la letteratura mistica carmelitana anche recente, è estremamente probabile che ella abbia conosciuto la vita e i testi di tutte queste 'carmelitane francesi degli ultimi decenni' già prima del suo ingresso al Carmelo; tuttavia, le testimonianze che possediamo non ci permettono di affermarlo con certezza in tutti i casi.

⁴ Su questo scritto, che nell'Archivio Edith Stein del monastero di Colonia porta la segnatura BI 32°, si veda SANCHO FERMÍN Francisco Javier, *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad en la Escuela del Carmelo Teresiano*, Editorial Monte Carmelo (Estudios Monte Carmelo, 18), Burgos 1998, p. 254; cfr. poi sotto, nel paragrafo dedicato alla B. Elisabetta della Trinità.

⁵ Marie-Angélique de Jésus (Yvonne Bisiaux, 1893-1919) scrisse, per obbedienza, una lunga relazione autobiografica che fu pubblicata, poco dopo la sua morte, dal suo Carmelo, il Carmelo di Pontoise: *Soeur Marie-Angélique de Jésus Carmélite déchaussée 1893-1919. Notes autobiographiques*, s.l., s.d. [1922] (cfr. pp. 33-34); una più ampia raccolta di scritti venne pubblicata più tardi sempre dal Carmelo di Pontoise col titolo *Flamme de joie*, [Edit. Mazarine, Paris 1947]; si veda infine RIMAUD Elisabeth, *Routes de musique et de silence. D'après des écrits inédits d Marie-Angélique de Jésus 1893-1919, Prière et vie*, Toulouse 1964.

⁶ ESGA III 499; la stessa lettera, già citata sopra, ricorda *L'esprit de Ste. Thérèse de l'Enfant Jésus* e i 'tre volumi' di 'Consummata'. L'editore rinuncia ad identificare 'Mère Angélique' (*ibidem*, p. 500); non si potrebbe ipotizzare che si debba leggere 'Marie-Angélique' e non 'Mère Angélique'?

⁷ Dell'opera di Maria Amata (*Notre Seigneur Jésus Christ, étudié dans le Saint Evangile. Sa vie dans l'âme fidèle*, prima edizione Namur 1909) Edith Stein cita l'edizione 1922-24; del 1923, cita pure *Soeur Marie-Aimée, religieuse carmélite* (ESW XI 101).

⁸ Su Miryam di Gesù Crocifisso: STOLZ Benedikt, *Mirjam von Abellin oder Schwester Maria von Jesus dem Gekreuzigten. Laienschwester des Karmeliterinnenklosters in Betlehem*, Josefs-Druckerei, Bigge-Ruhr 1929; GEBHARDUS MARIA A S. LAURENTIO, *Miryam von Abellin oder Maria von Jesus dem Gekreuzigten, Karmelitin von Betlehem*, Habbel, Regensburg 1931 (cfr. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, cit., p. 78); su Maria Angelica di Gesù: WALTENDORF, M. J v., *Sponsa Christi: Schwester Maria Angelica von Jesus, unbeschuhte Karmeliterin (1893-1919)*, Herder, Freiburg i. Br. 1926 (cfr. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, cit., p. 79); su di lei, più recentemente, E. RIMAUD, 'Routes de musique et de silence', *d'après des écrits inédits de Marie-Angélique de Jésus, Prière et vie*, Toulouse 1960.

Per il momento, rivolgiamo la nostra attenzione alle due figure ricordate nella conferenza del 1933; Elisabetta della Trinità e Maria della Trinità. La figura di Elisabetta è troppo nota perché si debba presentarla qui; come è stato fatto per Teresa di Gesù Bambino, saranno semplicemente presentati quei passi in cui Edith Stein la cita o ne parla; ci fermeremo più a lungo, invece, su Maria della Trinità, che è meno largamente conosciuta. Verranno poi riportate alcune pagine significative di Marie-Angélique, alla quale Edith Stein non dedicherà alcuno scritto, neanche nei suoi anni di vita claustrale.

1. Elisabetta della Trinità

Edith Stein cita raramente la Beata Elisabetta della Trinità. Nelle poche lettere che ci sono giunte, la ricorda una sola volta – così secondo gli indici dei tre volumi della *Gesamtausgabe* che contengono l'epistolario – e per di più la ricorda in un contesto poco significativo, l'elenco delle pubblicazioni in vendita alla portineria del monastero, tra le quali c'è anche un profilo biografico di Elisabetta⁹.

Nessuna citazione dai *Ricordi*, che io sappia. Dall'articolo *La preghiera della Chiesa* risulta invece che Edith Stein conosceva la elevazione di Elisabetta alla Trinità commentata dal benedettino Dom Vendeur¹⁰. Ella cita però il commento di dom Vendeur, non il testo stesso di Elisabetta: nelle pagine finali dello scritto, a proposito di quei luoghi nella Chiesa – i monasteri – che hanno come propria la funzione della lode a Dio nella forma più perfetta possibile all'uomo, ricorda come questa lode debba nascere dal di dentro, e come sia perciò necessario coltivare nel silenzio l'intimità col Signore; altrimenti, la lode degenererebbe 'in un rigido e morto culto di labbra'. Ella cita dom Vendeur che nelle prime pagine del suo commento, tracciando la *Sostanza dottrinale di questa preghiera*, aveva scritto: «C'è un'adorazione nell'intimo [...] l'adorazione in spirito, che si attua nelle profondità dell'essere, nell'intelletto e nella volontà; è l'adorazione essenziale, la più alta, senza la quale quella esterna rimane senza vita»¹¹.

⁹ ESGA III 109; cfr. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra*, cit., p. 104.

¹⁰ *O mon Dieu Trinité que j'adore, Prière de soeur Elisabeth de la Trinité, carmélite, commentée par dom Eugène Vendeur, moine bénédictin, Élévations, Abbaye du Mont César, Louvain 1925*; Edith Stein cita dalla traduzione tedesca 'O mein Gott, Dreifaltiger, Gebet der Schwester Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit, Karmelitin, erläutert von dom Eugène Vendeur O.S.B., Regensburg 1931.

¹¹ Cfr. ESW XI 24; STEIN Edith, *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Edizioni OCD, Roma 2004, p. 357; nell'edizione francese del 1925, pp. 26-27. Può essere interessan-

Sancho Fermín¹² ricorda un testo teatrale, scritto in neerlandese da Edith Stein molti anni più tardi, il 13 giugno 1942, per l'onomastico della Priora di Echt, Madre Antonia Engelmann, in cui compare tra gli altri personaggi anche Elisabetta della Trinità. Che io sappia, questo testo, che nell'Archivio del Monastero di Colonia porta la segnatura BI 32e, è ancora inedito nell'originale o in tedesco; ne è stata pubblicata invece una traduzione francese¹³. Nell'ora della guerra, e della lotta rinnovata tra l'Arcangelo e Satana¹⁴, esso si presenta come un messaggio di pace e di speranza, fondate sul mistero del Cuore divino di Cristo e della comunione dei santi; rivolgendosi alle monache l'Arcangelo Michele afferma: «Se la pace regna in voi, la pace vera, che niente può turbare, allora la pace verrà anche per il mondo». Introdotti dall'Arcangelo Michele, danno quindi la loro testimonianza successivamente un santo re e un santo vescovo, S. Stefano d'Ungheria e S. Alfonso de' Liguori, e poi tre personaggi rivestiti dell'abito bruno e bianco dell'Ordine carmelitano, suor Elisabetta della Trinità, suor Miryam di Gesù Crocifisso e S. Giovanni della Croce. Ecco le parole di suor Elisabetta:

«Conoscete la piccola sorella
che nel suo cuore eresse per la Trinità Santissima un tempio
e non volle lasciarlo più?
Riflettete però: il suo nome, era 'casa del pane'.
Portiamo la Trinità nel nostro cuore
se ci nutriamo del pane vivente venuto dal cielo,
se il nostro cuore è una cosa sola col Cuore divino,
il vero tempio della Trinità.
Questa sapienza, sapete dove l'ho imparata?
L'ho scoperta nel Cuore della Madre nostra, nel cuore puro della purissima ancella;
non si è mai allontanato, questo cuore, dal cuore divino,

te notare che, secondo P. E. Przywara, è appunto attraverso i 'classici scritti' di dom Eugène Vendeur che si diffonde lo spirito di Elisabetta della Trinità (*Karmel des Elends*, «Zeitschrift für Aszese und Mystik» 7 (1932) 242-250, alla p. 244).

¹² SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modello y maestra*, cit., p. 254.

¹³ Nel quaderno della rivista *Carmel* dedicato a *Sainte Thérèse-Bénédict de la Croix* nel 1998, alle pp. 85-89. Ringrazio vivamente suor Maria Amata Neyer di aver gentilmente messo a disposizione il testo.

¹⁴ Si ricordi il testo *Amore della croce*, molto anteriore allo scoppio della guerra (viene datato 1934), in cui già Edith Stein afferma che «la lotta tra Cristo e l'Anticristo non è ancora conclusa» (ESW XI 121; STEIN E., *Nel castello dell'anima*, cit., p. 223; cfr. poi ESW XI 126; 132-133; 137, e la traduzione italiana in STEIN E., *Nel castello dell'anima*, cit., pp. 411; 446-447; 482).

il cuore del suo Figlio amato.

Perciò quel cuore fu sempre uno con la Trinità, e sempre riposò in profonda pace»¹⁵.

Chiuderei qui questi brevi cenni sulla presenza *esplicita* di Elisabetta della Trinità nell'opera di Edith Stein; certo, sarebbe richiesto un impegno ben diverso se si volesse prendere ad oggetto di indagine l'influsso della dottrina spirituale di Elisabetta, anche in assenza di citazioni e rimandi espliciti, sulla dottrina spirituale di Edith Stein.

2. Una claustrale nel mondo: Maria della Trinità

a. I 'TRE VOLUMI DI CONSUMMATA'

'Marie de la Trinité' è la terza figura ricordata nella testimonianza di Maria Schäfer. Questa 'Maria della Trinità' non è né la Maria della Trinità (1570-1676) che conobbe Madame Acarie e il Cardinal Bérulle e che fu tra le prime Carmelitane scalze di Francia, né la Maria della Trinità (e del Volto Santo, 1874-1944) che fu novizia di S. Teresa di Gesù Bambino¹⁶. La 'Maria della Trinità' ricordata da Maria Schäfer è Marie-Antoinette de Geuser (1889-1918), che, pur aspirando ardentemente al Carmelo, non poté però mai entrarvi, e ciononostante visse una sorta di vita carmelitana nel mondo, guidata dalla Piora (poi Maestra delle novizie) del monastero di Pontoise, e da lei ricevette all'inizio del suo 'noviziato' il nome appunto di 'Maria della Trinità'¹⁷. Fu

¹⁵ Si noti, in questi versi, la presenza centrale del tema dell'Eucaristia. Quanto poi ai SS. Cuori di Gesù e di Maria, cfr. anche il suo 'Testamento': «Fin d'ora accetto con gioia la morte che il Signore ha disposto per me, in totale adesione alla Sua santa Volontà. Prego il Signore di voler accettare la mia vita e la mia morte a Suo onore e gloria, per tutte le intenzioni dei SS. Cuori di Gesù e di Maria e della S. Chiesa ...» (*Beatificationis et canonizationis Servae Dei Edith Stein ... Informatio super dubio an eius causa introducenda sit*, Roma 1983, p. 90, corsivo mio).

¹⁶ Su di lei, cfr. DESCOUVEMONT Pierre, *Soeur Marie de la Trinité carmélite de Lisieux, une novice de Sainte Thérèse*, Cerf, Paris 1986.

¹⁷ Nel catalogo della Bibliothèque Nationale di Parigi, sono presenti altre quattro Marie de la Trinité, carmelitane di diversi monasteri di Francia, vissute tra l'Ottocento e il Novecento, autrici di opere di spiritualità o di storia carmelitana. Al di fuori della storia carmelitana si ricorda, cronologicamente vicina a noi, un'altra Maria della Trinità (Paule de Mulatier, 1903-1980), religiosa delle 'Domenicane missionarie delle campagne', autrice di diari spirituali (*Le petit livre des grâces*, Ed. Arfuyen, Orbey 2002, e 'Consens à n'être rien'; *carnets 1936-42*, Ed. Arfuyen, Orbey 2002, *De l'angoisse à la paix*, Ed. Arfuyen, Orbey 2003, e altri); su di lei, si veda SANSON Christiane, *Marie de la Trinité. De l'angoisse à la paix*, Cerf, Paris 2003.

Padre Raoul Plus, gesuita, che rese nota la sua figura e i suoi scritti, da lui pubblicati sotto lo pseudonimo di *Consummata*, nome che la stessa Maria della Trinità aveva scelto ed usato. Il senso di questo 'nome' sarà chiarito più avanti; in prima approssimazione, si tenga presente intanto P. Plus, che scrive: «*Consummazione*, non solo nel senso in cui usò questa parola Gesù morente, *Consummatum est*, ma nel senso in cui egli diceva, dopo la Cena: 'il mio desiderio è che voi siate tutti consummati nell'unità, *consummati in unum*, e cioè viventi, nel Cristo, della piena vita di Dio'»¹⁸.

Quanto Edith Stein apprezzasse Maria della Trinità è dimostrato dal fatto che i 'tre volumi di *Consummata*' figurano tra quei libri che ella portò con sé quando si trasferì dal monastero di Colonia a quello di Echt, come sappiamo da quella stessa lettera del 23 luglio 1941 che ci informa a proposito de *L'Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*: «Non ho portato con me gli scritti in francese del S. Padre e della S. Madre. Solo il libro in francese sulla S. Madre che Vostra Reverenza ha in prestito, *L'Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, e poi 3 volumi di *Consummata* e la vita di Madre Angélique»¹⁹.

Nella sua testimonianza, Maria Schäfer non ci ragguaglia sui testi, di o su Maria della Trinità, che furono per lei oggetto di comune lettura e riflessione con Edith Stein. Tre sono le pubblicazioni che debbono essere ricordate; le prime due sono dovute a P. Plus, il quale aveva già accennato a Maria della Trinità in una sua opera del 1919, *L'idea riparatrice*²⁰; per lui, infatti, la vita di Maria della Trinità è la storia di un'ostia: «Un'anima 'ostia' – spiegava P. Plus – è un'anima chiamata a soffrire molto, e che, per amore, si offre a tutte le purificazioni e le prove che Dio vorrà per lei»²¹.

Una prima raccolta di scritti e testimonianze di Maria della Trinità (degli anni 1907-1918) fu pubblicata da P. Plus nel 1921²²; la raccolta è costituita soprattutto da note personali di diario e da lettere

¹⁸ *Jusqu'aux sommets de l'union divine. 'CONSUMMATA'. Lettres et notes spirituelles*, Toulouse 1921, p. 8.

¹⁹ ESGA III 499.

²⁰ Plus Rodolfo, *L'idea riparatrice*, Marietti, Torino-Roma 1930 [*L'idée réparatrice*, 1919], pp. 172-173 e 187-188.

²¹ *Jusqu'aux sommets de l'union divine. 'CONSUMMATA'. Lettres et notes spirituelles*, cit., p. 15; e alla p. 7: «Ella fu 'ostia'».

²² Il già citato *Jusqu'aux sommets de l'union divine. 'CONSUMMATA'. Lettres et notes spirituelles*, Introduction par le P. Plus SJ, Apostolat de la prière, Toulouse 1921 [d'ora in avanti LNS].

scritte da Maria della Trinità a suo zio il gesuita P. Anatole de Grandmaison e al suo confessore abate Lefort²³ – il tutto ordinato cronologicamente in sei grandi suddivisioni²⁴. Nel 1928, lo stesso P. Plus pubblicò poi una biografia di Maria della Trinità²⁵, utilizzando e riportando ampiamente anche le lettere familiari e le lettere indirizzate al Carmelo. Nel 1930, infine, il Carmelo di Avignone pubblicò le *Lettere di 'Consummata' ad una carmelitana*²⁶; si tratta delle lettere scritte da Maria della Trinità a madre Maria Teresa del Sacro Cuore, già Priora e poi Maestra delle novizie del Carmelo di Pontoise²⁷, e quindi passata al Carmelo di Avignone²⁸; il volume raccoglie lettere che Maria della Trinità le inviò tra il 1910 e il 1917. Questi i 'tre volumi di Consummata' a cui si riferisce Edith Stein; può essere interessante notare che P. Przywara basa su questi stessi tre volumi la sua presentazione della spiritualità di Maria della Trinità in un suo articolo del 1932, su cui si dovrà tornare²⁹.

È da ricordare ancora che diversi anni più tardi altre lettere di Maria della Trinità, ai fratelli, ad amici, alla madre, furono pubblicate in appendice ad un voluminoso studio che le dedicò il benedettino P. Germán Prado³⁰. Da ricordare infine altre due pubblicazioni relative alla ricca corrispondenza di Maria della Trinità, le lettere a suo zio

²³ Cfr. LC 33; LNS 36 e 121; Vie 7 e 41-42.

²⁴ Cfr. *Introduction* a LNS, p. 36.

²⁵ PLUS Raoul, *Marie-Antoinette de Geuser. Vie de 'Consummata'*, Editions de l'apostolat de la prière, Toulouse 1928.

²⁶ CARMEL D'AVIGNON, *Lettres de Consummata à une Carmélite*, 1930. Citeremo dalla traduzione italiana MARIA ANTONIETTA DE GEUSER 'CONSUMMATA' (MARIA DELLA TRINITÀ), *Lettere di 'Consummata' ad una carmelitana*, Libreria del Sacro Cuore, Torino 1933.

²⁷ Priora nel momento in cui Maria della Trinità, il 6 giugno 1910, si presenta a Pontoise; dal mese successivo, non è più Priora ma maestra delle novizie (cfr. Vie 45).

²⁸ A causa degli eventi bellici, già nel settembre 1914 il Carmelo di Pontoise era stato sgomberato, e Madre Maria Teresa del Sacro Cuore con le altre monache si era rifugiata al Carmelo di Avignone, dove poi rimase (cfr. Vie 91 e LNS 185).

²⁹ PRZYWARA Erich, *Karmel des Elends*, cit., p. 244.

³⁰ PRADO G., *Consummata (Maria Antonietta de Geuser y Grandmaison). Vida y escritos*, Madrid 1953; recensione in «Revista de espiritualidad», 12 (1953), p. 522. Su Maria della Trinità si vedano anche THIBON G., 'Consummata' d'après sa correspondance, «La vie spirituelle» tomo 43 (1935), pp. 279-287; DOLEZICH Gabriele, *Erlöstes und erlösendes Leiden: Antoinette de Geuser*, Benzinger & Co., Einsiedeln 1940; GUIGNET M.-Th., *Une expérience mystique – Marie-Antoinette de Geuser*, Desclée de Brouwer, Paris 1941; PRADO G., *Consummata. Modelo sublime de almas perfectas en medio del mundo*, «Revista de espiritualidad», 12 (1953), pp. 277-306; DERVILLE A., Geuser (Marie-Antoinette de), in *Dictionnaire de spiritualité* VI 341-342; MURA Ernesto, *Devozione trinitaria in atto. Maria della Trinità*, «Rivista di vita spirituale» 39 (1985), pp. 186-200.

il Padre Anatole de Grandmaison e le lettere ai suoi fratelli³¹, e una biografia più recente ricca di citazioni dai suoi scritti³². In queste pagine, il nostro interesse va a Maria della Trinità in quanto fonte della concezione che Edith Stein si venne formando della spiritualità carmelitana alla fine degli anni Venti e all'inizio degli anni Trenta; perciò, nonostante il grande interesse delle ultime pubblicazioni segnalate, nelle pagine seguenti attingeremo soltanto ai 'tre volumi di Consummata' che Edith Stein conobbe e apprezzò.

In tedesco, i primi due volumi sopra ricordati furono pubblicati nel 1930³³; il terzo invece – le 'lettere di 'Consummata' ad una Carmelitana' – solo nel 1934³⁴; non si può escludere tuttavia che Edith Stein e Maria Schäfer ne avessero preso conoscenza, prima dell'ingresso di Edith Stein al Carmelo, nell'originale francese; anzi, proprio questo si deve pensare, perché, secondo gli editori della ESGA, nel lascito Edith Stein si trovano i tre libri di Consummata in lingua francese, tra cui appunto le *Lettere di 'Consummata' ad una Carmelitana* nella edizione francese del 1930³⁵.

Nel Carmelo di Colonia, dedicò un volume a Maria della Trinità³⁶ suor Angela di Gesù Bambino, come ricorda la stessa Edith Stein³⁷; la Priora fece dono del volume al dottor Paul Strerath, il medico che

³¹ GEUSER Marie-Antoinette de, *Lettres au P. Anatole de Grandmaison S.J., son directeur*, Beauchesne, Paris 1977; GEUSER Marie-Antoinette de, *Lettres à ses frères*, Cerf, Paris 1982.

³² VACHEZ Marie-Paule e RIMAUD Elisabeth, *Un itinéraire mystique. De Marie-Antoinette de Geuser à Consummata*, Ad Solem, Genève 1974.

³³ PLUS R. (ed.), 'Consummata'. *Marie Antoinette de Geuser. Auszeichnungen und Briefe über ihr Innerleben*, Josef Hebbel, Regensburg 1930; PLUS R., 'Consummata'. *Leben der Marie Antoinette de Geuser nach ihren Briefen*, Josef Hebbel, Regensburg 1930 (cfr. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*, cit., p. 78).

³⁴ *Briefe in den Karmel. Briefe von Marie Antoinette de Geuser (Maria von der hlg. Dreifaltigkeit) an eine Karmeliterin*, Pustet, Regensburg 1934, con *Geleitwort* di Gertrud von le Fort; è una traduzione della seconda edizione francese, del 1931; secondo SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*, cit., pp. 78 e 238, la traduzione è edita nel 1935, ma ho davanti a me un esemplare con l'imprimatur del 1933 e la data di edizione del 1934.

³⁵ Cfr. ESGA III 500. In relazione all'ambiente tedesco, Sancho Fermín considera Maria della Trinità, al pari di Maria Anna Josefa Lindmayr, «centro di interesse letterario» (SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*, cit., p. 78).

³⁶ *Ein Leben der Liebe. Von einer unbeschulten Karmelitin aus Köln-Lindenthal*, Lauermann, Dülmen in Westfalen 1938.

³⁷ Cfr. la lettera 742, con le note di suor Maria Amata Neyer alle lettere 742 e 425, in ESGA III 552 e 169-170.

con don Leo Sudbrack accompagnò Edith Stein dal monastero di Colonia a quello di Echt. Strerath ringraziò del dono con un biglietto dal tono entusiasta, che si può leggere nella ESGA³⁸.

Nella traduzione italiana, il volume delle *Lettere* è introdotto da una *Prefazione*, firmata dal Carmelo di Avignone e datata 16 luglio 1931, che ne presenta la pubblicazione come motivata dalla necessità di una sintesi tra i due precedenti volumi curati da P. Plus. Riporto qui di seguito alcune considerazioni sviluppate in questa *Prefazione*.

Il primo volume pubblicato da P. Plus, si osserva, presentava soprattutto la 'vita interiore' di Consummata, e le vette mistiche che ella raggiunse; in esso vengono presentati «i meravigliosi voli di quell'anima, al di sopra di ogni interesse umano». Ma proprio questo, tanto più se si considera «l'ardire di certe espressioni», poteva suscitare sospetti intorno alla sua ortodossia. Era necessario che la presentazione della 'vita interiore' di Consummata fosse completata dalla presentazione della sua 'vita esteriore', cosa che non era stata possibile precedentemente a causa del rispetto che la famiglia di Consummata esigeva per la propria intimità, e per la grande modestia che caratterizzava quella famiglia patriarcale³⁹.

Vinte le resistenze della famiglia, il secondo volume di P. Plus si proponeva appunto di rimediare alla visione unilaterale del primo, mostrando quella che fu la 'vita esteriore' di Maria della Trinità⁴⁰, e di

³⁸ «Veramente grazie per il bel regalo di onomastico: Consummata! [...] Trovo Consummata quasi altrettanto grande quanto la piccola S. Teresa. Ma chi si dà da fare perché venga elevata agli altari, visto che restò laica? Il fiume di grazia nel mondo laicale è forse ancora più imponente che negli Ordini, umanamente parlando. Di qui il nostro dovere di darci da fare, anche nel mondo, cosa che molti teologi e confessori ancora non capiscono. Così, quante grandi cose che si potrebbero realizzare per Dio vanno perdute! Accontentarsi di Battesimo, Comunione pasquale ed Estrema unzione! Per me, quel libro è una miniera, e una conferma!» (ESGA III 314).

³⁹ LC 1-2. Si può osservare che lo stesso P. Plus, già nel primo dei suoi volumi, si era preoccupato di dar ragione e quasi di scusare l'audacia di certe espressioni di Maria della Trinità – come ad esempio 'identificazione con Dio', o 'trasformazione nella Trinità' – esagerazioni proprie del linguaggio dei mistici (cfr. LNS 101, 104, 118, 137, 154, 204). A testimonianza del fatto che Maria della Trinità è capace di fare lei stessa le necessarie distinzioni, cfr. la lettera del 12 novembre 1917 – a proposito della presenza della SS. Trinità nel Verbo incarnato e nell'anima del giusto – (LC 244-246).

⁴⁰ Scrive P. Plus nella sua *Introduzione* come da diverse parti si fosse osservato che il diario spirituale di un santo non è tutto il santo, e si fosse espresso perciò il desiderio di sapere «chi fosse, nella vita di tutti i giorni, questa ragazza che lettere e note di diario mostrano così unita a Dio» (PLUS R., *Marie-Antoinette de Geuser. Vie de 'Consummata'*, cit., p. 5).

«difendere l'ortodossia della grande Contemplatrice inquadrandola nell'ambiente familiare, dove si sviluppò il suo grande ascetismo, fondamento sincero e garanzia della sua sublime vocazione». L'opera, tuttavia, sembrò ad alcuni peccare di una unilateralità di segno opposto: «Altri trovarono che egli [P. Plus], preoccupato di dissipare sospetti malevoli, aveva un poco trascurato, nel fascino di quelle pagine meravigliose e sotto lo sforzo ascetico della 'Ninetta' che lotta contro se stessa e si dà interamente ai suoi, l'alta vita contemplativa di 'Consummata' nella sua 'Regale Famiglia'»⁴¹.

Ora, proprio le *Lettere di 'Consummata' ad una Carmelitana*, sempre secondo la *Prefazione*, mostrano chiaramente la sintesi di quelle due vite, la 'vita interiore' e la 'vita esteriore', la vita di 'Consummata' e la vita di Ninetta, la contemplazione mistica e lo sforzo ascetico. I due aspetti della figura di Maria della Trinità, che nei due precedenti volumi si presentavano forse troppo slegati l'uno dall'altro, qui si mostrano «nella loro esemplare e soave armonia»⁴². In effetti, in paragone con le lettere che Maria della Trinità scrisse allo zio e al suo direttore spirituale, e che occupano buona parte del primo volume di P. Plus, le lettere che scrisse a Madre Maria Teresa sono molto più ricche di notizie riguardanti la sua vita esteriore, o, come lei la chiama, la sua 'vita pubblica'⁴³: non solo notizie sulla salute sua e della mamma, ma sui suoi fratelli, sulle sue responsabilità, le sue preoccupazioni e i suoi desideri nei loro confronti, sui loro studi ed esami, sulla vocazione religiosa di alcuni di loro, sulle vacanze della famiglia a Chémouteau, su eventi familiari come prime comunioni e matrimoni⁴⁴; e poi sulla guerra, e sul modo in cui essa colpisce crudelmente la famiglia. E in relazione a tutto questo risaltano anche il suo spirito pratico, la perspicacia e capacità di penetrazione che ella dimostra soprattutto nel suo ruolo di sorella maggiore, 'educatrice' dei suoi fratelli⁴⁵.

Tuttavia, nonostante queste considerazioni sviluppate nella *Prefazione* alle *Lettere*, non si può certo dire che il secondo volume di P. Plus trascurasse la vita interiore e l'esperienza mistica di Maria della Tri-

⁴¹ LC 1-2.

⁴² LC 1-2. Sui rapporti tra i tre volumi, cfr. anche PRZYWARA E., *Karmel des Elends*, cit., p. 249-250.

⁴³ Cfr. LNS 64; cfr. *Vie* 40-41 e LC 164.

⁴⁴ Cfr. ad esempio LC 30; 128; 133; 136-137; 147; 149; 151; 155-156; 175-177; 182-183; 186; 188; 199; 209.

⁴⁵ Cfr. *Vie* 64-65.

nità⁴⁶; lo scopo di P. Plus, nel pubblicare il suo secondo volume, dovette essere proprio quello di presentare quella sintesi e quell'armonia tra vita esterna e vita interiore che qualche anno dopo si sarebbero proposte di documentare le *Lettere di 'Consummata' ad una Carmelitana*⁴⁷. Egli stesso scrive infatti che «raramente un'anima è stata al tempo stesso più spirituale e più saldamente piantata coi piedi in terra, più divina e più umana» di Maria della Trinità. E ancora: «In lei la pietà non era ai margini della vita, qualcosa che si facesse intervenire ora sì e ora no, e in maniera più o meno artificiosa [...]; ella non separava lo spirituale dalla vita ordinaria». Con lei non ci si trova «davanti a un'onesta pagana che faceva ogni tanto qualche gesto cristiano, ma davanti a una cristiana che viveva cristianamente ogni dettaglio della vita»⁴⁸.

Un'altra osservazione va fatta, dopo aver presentato i 'tre volumi di Consummata' che Edith Stein aveva portato con sé: viene naturale pensare che Edith Stein abbia sentito vicina a sé 'Maria della Trinità' anche per questo motivo 'biografico', per il fatto che Maria della Trinità fu una 'Carmelitana nel mondo'⁴⁹, chiamata a vivere nel mondo la sua vocazione religiosa carmelitana, proprio come stava accadendo ad Edith Stein nel periodo in cui ne leggeva gli scritti. Come è noto, ella scriverà infatti nel 1938 che per quasi dodici anni aveva visto il Carmelo come la sua 'meta', fin dal momento in cui «nell'estate del 1921 la 'Vita' della nostra S. Madre Teresa mi era capitata tra le mani e aveva messo fine alla mia lunga ricerca della vera fede. Quando nel capodanno del 1922 ricevetti il Santo Battesimo, ritenevo che esso fosse semplicemente la preparazione al mio ingresso nell'Ordine»⁵⁰.

⁴⁶ In particolare nei capitoli dal quinto al nono; il capitolo sesto – *Les garanties de l'action divine* – è dedicato ai segni che testimoniano in favore dell'autenticità dell'itinerario spirituale e dell'esperienza mistica di Maria della Trinità.

⁴⁷ Il quinto capitolo inizia con queste parole: «I capitoli precedenti hanno fissato il quadro esterno dell'esistenza di Consummata. Ciononostante, alcuni raggi della sua anima sono filtrati, come liste di luce attraverso una recinzione. Superiamo la barriera protettrice ed entriamo nell'intimo» (*Vie* 137).

⁴⁸ *Vie* 34 e 30; cfr. anche p. 207.

⁴⁹ Così ella stessa scrive di sé in *LC* 149.

⁵⁰ *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, cit., p. 20; più avanti, nella stessa relazione ricorda come davanti alla Piora e alla Maestra delle novizie avesse dovuto relazionare «sul cammino fatto; come il pensiero del Carmelo non mi avesse mai abbandonata; che ero stata insegnante presso le Domenicane di Spira per otto anni, e pur essendo intimamente unita a tutta la comunità, non avessi mai desiderato entrarvi; che consideravo Beuron come l'anticamera del paradiso, ma non avevo mai pensato di diventare benedettina; per me era sempre stato come se il Signore mi avesse riservato al Carmelo qualcosa che soltanto lì avrei potuto trovare» (*ibidem*, p. 28).

L'idea che la biografia di Maria della Trinità abbia potuto avere agli occhi di Edith Stein un significato del tutto particolare proprio in relazione a questo tratto specifico della sua vicenda biografica trova conferma nelle ultime pagine de *La preghiera della Chiesa*, in cui Edith Stein afferma: «Maria Antonietta de Geuser [...] doveva compiere il più alto dovere del cristiano *nel mondo* e la sua vita è certamente l'esempio più significativo per tutti quelli che oggi si sentono portati ad addossarsi spiritualmente le responsabilità della Chiesa e *non possono rispondere a questa vocazione nel nascondimento di un chiostro*»⁵¹.

Troviamo già in Maria della Trinità un pensiero che sarà caro ad Edith Stein, quello del cammino segreto per il quale Dio conduce l'anima all'unione con sé, quello della storia segreta dell'amore tra Dio e l'anima, che neppure l'anima conosce, e che solo nella gloria le sarà svelato⁵². Maria della Trinità scrive: «La nostra vera vita trascorre in realtà in quel segreto nascosto in Dio, che Lui solo può penetrare e del quale è l'unico e vero testimonio... Tante cose nell'esilio non possono essere conosciute che da Dio solo, e sarà una grande sorpresa, nel giorno del giudizio, quando si sveleranno i segreti di amore e di sofferenza nascosti tra Dio e l'anima. Amo questo pensiero tanto vero, e trovo che esso compenetra profondamente l'anima in Dio rafforzandola nell'unione e nella pace»⁵³.

Prima di approfondire gli aspetti salienti della spiritualità di Maria della Trinità, nel paragrafo che segue (il paragrafo *b.*) si percorreran-

⁵¹ STEIN Edith, *La preghiera della Chiesa*, in *Sui sentieri della verità. Antologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 215-231, alla p. 229 (corsivi miei). Cfr. sopra la lettera indirizzata a Madre Teresa Renata da Paul Strerath, con il suo giudizio sulla santità laicale.

⁵² Cfr. ad esempio la lettera a suor Maria Ernst del maggio 1941: sono stupefacenti le vie che portano al Carmelo, e ancor più, forse, le storie delle anime *nel Carmelo*, «sono nascoste nel profondo del cuore di Dio. E ciò che noi a volte crediamo di sapere della nostra stessa storia, è pur sempre un fugace riflesso di quello che resterà un segreto di Dio fino al giorno in cui tutto sarà manifesto. La mia grande gioia è la speranza di questa futura rivelazione. Questa fede nella storia segreta delle anime deve anche fortificarci, sempre, quando ciò che ci è dato di coglierne esternamente (in noi stessi e negli altri) potrebbe toglierci il coraggio» (ESGA III 487). Si veda anche la citazione posta in esergo alla *Prefazione* della biografia di Edith Stein scritta dalla sua Priora di Colonia: «Ciò che non entra nelle mie vedute, entra nelle vedute di Dio. Sempre più viva diventa la mia convinzione che, visto nella luce di Dio, niente succede a caso: che tutta la mia vita, fin nei minimi particolari, è stata ordinata dalla Divina Provvidenza, ed ogni avvenimento è stato disposto secondo le altissime finalità dei divini disegni. Perciò fin d'ora attendo con gioia il lume di gloria che mi rivelerà tutta l'armonia delle disposizioni di Dio» (TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, Morcelliana, Brescia 1952, p. 37).

⁵³ Lettera del 26 dicembre 1912, LC 106.

no le linee essenziali della sua vita, rivolgendo l'attenzione soprattutto al suo itinerario vocazionale. Nel paragrafo *b.*, e ancor più nei successivi, lasceremo parlare soprattutto Maria della Trinità, citando ampiamente i suoi testi, limitandoci a sceglierli e ordinarli; già P. Plus sottolineava la sua capacità di esprimersi in formule precise, concise, efficaci e a volte ardite, anche se mai in contrasto con la sana dottrina⁵⁴.

b. LA VITA DI MARIA DELLA TRINITÀ: IL CARMELO DI 'COME PIACE A DIO'

Marie-Antoinette de Geuser nacque a Le Havre il 20 aprile 1889, un Sabato Santo. Scriverà nel 1914 a proposito di questa sua 'chiamata di 25 anni or sono': «Penso che è una delicatezza del buon Dio di avermi fatta nascere nel momento in cui le campane dicono la Risurrezione, e in cui la liturgia pronuncia queste parole: *'Quae sursum sunt quaerite ... Vita vestra est abscondita in Deo cum Christo'*. Non cercare che le cose del cielo, non è forse il primo consiglio che ricevetti dalla voce della Chiesa al mio entrare nella vita, e non è forse tutto qui il programma della mia vocazione?»⁵⁵.

Da piccola, come riferisce P. Plus, Nénette (così la chiamano in famiglia) ha l'aria di essere una bambina piuttosto difficile: di salute non buona, è sensibile ma chiusa, schiva, un po' goffa, perfino un po' 'selvaggia'; la si giudica a volte poco amabile di carattere, anche se lei non si arrabbia mai, non litiga mai, mai disobbedisce, mai sparla del prossimo⁵⁶. Lei stessa si accuserà poi di avere un brutto carattere: «Deploravo d'essere incompresa – scriverà pensando alla sua adolescenza – e (accecata dal mio orgoglio) non m'accorgevo che il mio cattivo carattere mi rendeva incomprensibile»⁵⁷.

La famiglia è in buone condizioni economiche, ma ci sono undici figli, nove maschi e due femminucce (un'altra, la dodicesima, è morta ancora nella culla), e Nénette, che è la grande, deve crescere in fretta, per essere di aiuto alla mamma, e a volte per prenderne il posto, quando la malattia rende la mamma inattiva. Per lunghi periodi, ella avrà tutti i ragazzi sulle spalle; dovrà prendersi cura dei numerosi fratelli con una varietà di interventi che va dal rammendare i calzi-

⁵⁴ Cfr. *LNS* 34-35.

⁵⁵ Lettera del 30 marzo 1914, *LC* 173-174.

⁵⁶ Cfr. *Vie* 12-16.

⁵⁷ *LC* 20. Più volte si accusa di avere un 'cattivo carattere', violento (cfr. *Vie* 122 e *LNS* 141): «se l'amore divino non mi avesse presa – scrive – che cosa sarei diventata, con un carattere così violento! Ero fatta per diventare una grande criminale!» (*Vie* 19).

ni fino ad assumersi il ruolo di maestra nella fede e di guida spirituale⁵⁸; le numerose vocazioni religiose e sacerdotali tra i suoi fratelli – ben quattro⁵⁹ – sono dovute anche alla sua opera. La affligge anche una salute fragile; ma non appena si ristabilisce dalle varie cadute, è subito ora di rimettersi al lavoro, con dolcezza ma anche con fermezza. La sua vita è una vita «tutta di movimento»⁶⁰. Scriverà al fratello Louis, novizio della Compagnia di Gesù: «Sai bene che gioco di incastri è per me la vita quotidiana; quando è fatta la parte del buon Dio, e quella dei ragazzi e della casa, non mi resta più molto tempo a disposizione»⁶¹. Sempre al fratello Louis scriverà: «Ti assicuro che non è per mio piacere che sono stata per tutta la vita la sorvegliante dei miei fratelli e di mia sorella! Sarebbe stato tanto più bello per me non essere nient'altro che sorella, e non avere altro dovere che quello della tenerezza, chiudendo gli occhi su tutto il resto!»⁶².

Sentiva infatti fortemente la pochezza delle sue forze rispetto alla responsabilità di questo suo compito, soprattutto sotto il profilo spirituale: «Il mio compito mi farebbe paura, se dovessi agire da me stessa; ma ho tanta fiducia che, abbandonandomi interamente a Gesù, Egli stesso farà del bene a tutte quelle anime»⁶³.

Va maturando così, nel far fronte ai suoi compiti in famiglia, quella che sembra già essere una sua disposizione naturale: l'attitudine a dedicarsi agli altri, sacrificando bisogni e desideri propri, e applicandosi ad acquistare il necessario dominio di sé⁶⁴. Nénette fa fronte a tutti i suoi doveri in casa, e contemporaneamente ha una vita di pietà che colpisce i suoi familiari⁶⁵. La sua pietà non ha però niente di cupo o di burbero; ella sa gioire, sa scherzare – e lo farà anche quando la malattia la confinerà in casa⁶⁶ –, ama i viaggi e la natura⁶⁷, sa apprezzare l'arte e la bellezza⁶⁸. Anche se i suoi studi presso le Domenicane

⁵⁸ Per questo suo impegno, cfr. *Vie* 69-76, con i passi citati dalle lettere ai fratelli.

⁵⁹ Cfr. *Vie* 89-90.

⁶⁰ *LC* 17.

⁶¹ *Ibidem*; cfr. a p. 66 l'orario di una sua giornata, in una lettera del 1913.

⁶² *Vie* 19; cfr., dalla sua *Regola di vita*: «Per i miei ragazzi... farli diventare grandi, riempire il loro cuore di divino... Essere ferma e, per questo, sacrificare la gioia di sentirmi amata da loro. Esigere poco, ma ottenere atti volontari» (*LNS* 43).

⁶³ *LC* 25.

⁶⁴ Cfr. *Vie* 20.

⁶⁵ Cfr. *LNS* 19-20.

⁶⁶ *Vie*, 28-31; 33-35.

⁶⁷ *Vie*, 25-27.

⁶⁸ *Vie* 75.

sono stati irregolari a causa della sua fragile salute⁶⁹, ella, intelligente e aperta, sa profittare dell'ambiente culturalmente ricco in cui vive, dei corsi di letteratura, di arte, di latino⁷⁰ – conosce abbastanza questa lingua da poter leggere in latino la Bibbia e da servirsene, più tardi, per la preghiera del breviario⁷¹ –, e si interessa alla filosofia e alla teologia⁷².

P. Plus sottolinea, affidandosi a testimonianze di persone che l'hanno conosciuta, lo spirito pratico di Nénette, la sua capacità di occuparsi dell'andamento della casa e della vita e dell'educazione dei fratelli⁷³. La sua presenza vigile in casa, la sua attenzione e le sue attenzioni, il suo impegno per il buon andamento della famiglia, così come le sue opere di apostolato al di fuori delle mura domestiche non vengono mai meno, neanche quando Nénette sarà ormai divenuta Maria della Trinità, 'vera carmelitana'⁷⁴, 'carmelitana nell'anima'⁷⁵, una claustrale nel mondo.

Inizialmente, non sperimenterà nessun contrasto tra quelli che sono i 'doveri esterni' e la sua vita interiore: «Interiormente, non sono più io affatto, mi sento tutta unita a Gesù, e sono ovunque come se non vi fossi; più mi dedico interamente ai doveri esterni, più il mio Gesù mi è presente, meglio lo sento»⁷⁶. Poi, quando ormai la chiamata al Carmelo le si sarà fatta chiara, ci saranno giorni in cui si sentirà attirata fortemente a pregare nei momenti in cui i doveri esterni le impediscono di raccogliersi, mentre ogni luce viene meno nelle ore della meditazione⁷⁷; e poi verranno giorni in cui sentirà con dolorosa chiarezza che le sue radici non sono più in famiglia, che non è più al suo posto, che è chiamata altrove⁷⁸. Tuttavia, guidata dalla Carmelitana di Pontoise, capisce che – scrive – «devo darmi interamente al compimento del mio dovere di ogni giorno», e: «nell'attesa di darmi direttamente a Dio per i miei familiari, mi dedico a loro per Lui»⁷⁹.

⁶⁹ *Vie*, 16; cfr. anche p. 122.

⁷⁰ *Vie* 24 e 32-33.

⁷¹ Cfr. *Vie* 65.66.

⁷² *Vie* 32-33.

⁷³ *Vie* 64; 67.

⁷⁴ Lettera del 30 novembre 1911, *LC* 59.

⁷⁵ Così ad esempio nelle lettere al Carmelo del 12 novembre 1911 e del 22 giugno 1913 (*LC* 55 e 131).

⁷⁶ Lettera del 1° marzo 1909, in *LNS* 66; cfr. *Vie* 44.

⁷⁷ *LNS* 75; cfr. anche pp. 84 e 94.

⁷⁸ Cfr. ad esempio la lettera allo zio del la fine di settembre 1911, *LNS* 139-142; inoltre, *LC* 26.

⁷⁹ *LC* 27 e 41.

Nel 1912 scrive: «Malgrado le mie occupazioni esteriori, dovute alla famiglia tanto numerosa, Gesù mi attira sempre più nella sua intimità. Vuole che io non abbia altra intimità che con Lui: infatti, anche quando parlo delle cose dell'aldilà con le anime, è sempre con Lui solo che mi intrattengo incessantemente, e intimamente unita. Le mie occupazioni non mi allontanano da Lui, anzi, il mio spirito è sempre con Lui, al di sopra delle mie faccende materiali. Mi sia dato un incarico o mi sia tolto, non sento nessuna pena, sento di essere vicina a Dio, non vedo, non desidero che Lui solo»⁸⁰.

Tutto questo, va sottolineato, è l'opposto di quello 'spiritualismo' spurio che ignora ed evita l'impegno con la realtà creata. Ne abbiamo una semplice prova in questo giudizio su uno dei suoi 'ragazzi': «Federico è un bimbo caro e buono, che sogna di andare a convertire i cinesi. Non intende però bene la sua devozione: una volta ha recitato una diecina di Rosari per ritrovare un libro di scuola, invece di cercarlo»⁸¹.

La storia vocazionale di Maria della Trinità è limpidamente esposta nella lettera alla Priora di Pontoise del 15 giugno 1910⁸². Sono da ricordare anche altri documenti di grande interesse, come una specie di tavola cronologica, dal titolo *Misericordias Domini*, in cui ella elenca le date salienti della sua vita spirituale, aggiungendo brevi annotazioni⁸³. Maria Antonietta inizia la lettera alla Priora scrivendo di quello che è il suo desiderio da sempre: «Da quando posso ricordarmi, ho sempre desiderato di consacrarmi al Signore, e soffrire per amor suo. Mi dicevo che sarei stata carmelitana, cioè che avrei fatto il dono totale di me stessa»⁸⁴. Da notare bene quel 'cioè': essere carmelitana, per lei, significa fare il dono totale di sé. Pur essendo la famiglia «veramente cristiana»⁸⁵, quel suo desiderio fu tuttavia considerato dai suoi impossibile a realizzarsi. Per anni era sempre stata attirata interiormente da Gesù, per anni era sempre stata ostacolata dai familiari; infine, all'età di 14 anni e mezzo, si era arresa: «Mi ero rassegnata a seguire la via comune. Eppure, Gesù mi attirava sempre».

⁸⁰ Lettera del 4 settembre 1912, LC 92.

⁸¹ Lettera del 9 marzo 1913, LC 118-119.

⁸² LC 19-24.

⁸³ Ritrovata tra le sue carte, è stata pubblicata da P. Plus (LNS 275-280); la tavola si arresta al luglio 1912. Inoltre, purtroppo P. Plus, nel suo volume, ne riproduce soltanto «l'essenziale» (*ibidem*, p. 19); altri suoi scritti ancora sono disseminati di date relative alle grazie ricevute (cfr. ad esempio *ibidem*, p. 100).

⁸⁴ LC 19.

⁸⁵ Cfr. anche *Vie* 9-10.

Nel dicembre 1905, una grave forma di appendicite la riduce in condizioni tali che crede di essere vicina a morire, ed esulta pensando di essere stata scelta come 'riparatrice'. Una volta ristabilita, invece, le sembra che la luce e l'amore che prima la animavano si siano spenti – «Gesù non mi attirava più» –; fugge ogni sofferenza e ogni croce e tutto quanto le è penoso, ha anche dubbi e tentazioni contro la fede. Poi, però, nel corso del 1906 vive quella che chiama la sua 'conversione'⁸⁶.

Questa inizia con un viaggio a Lourdes durante il quale la Vergine la libera da quelle tentazioni e le dà una fede viva; una fede, tuttavia, che non è abbastanza forte da permetterle di consegnarsi con 'fiducia cieca'. Il 21 settembre invece, in occasione di una visita al SS. Sacramento, una esperienza straordinaria la porta ad abbandonarsi di nuovo fiduciosamente alla luce 'veramente divina' della sua infanzia: «Dal tabernacolo, Gesù si svelò a me così bello, e mi guardò con uno sguardo così pieno di amore, che ne rimasi ferita fin nel più profondo del cuore [...] Ero convertita, l'amore di Gesù mi aveva vinta; dovevo vivere esclusivamente per Lui [...] Mi sentivo come San Giovanni sul Cuore di Gesù, contenta di amare. Vicino al tabernacolo, trovavo la felicità completa, e non avrei domandato né più, né meglio, per la mia eternità»⁸⁷. Anche in una lettera dell'agosto 1912 allo zio P. Anatole de Grandmaison, presenterà la sua conversione come il momento in cui cominciò a 'credere veramente all'Amore'⁸⁸.

All'inizio, tuttavia, «la vita religiosa era ben lontana dalla sua mente», era piuttosto il mondo che l'attirava. Ma «dopo sei settima-

⁸⁶ È questo il termine che ella usa anche in *Misericordias Domini* (LNS 275).

⁸⁷ Sui momenti di questa 'conversione', cfr. *Vie* 221, dove si legge: «non si tratta di un passaggio dalla tiepidezza al fervore, ma di una specie di irruzione della vita soprannaturale». In una nota del suo primo libro, P. Plus aveva spiegato che per 'conversione' «bisogna intendere il suo definitivo stabilirsi nella vita mistica. Fino ad allora, i 'tocchi' divini erano stati solo intermittenti; da questo momento, ella soggiognerà abitualmente nella sfera della mistica» (LNS 183).

⁸⁸ La lettera allo zio è del 24 agosto 1912; Maria della Trinità scrive che cade, in quei giorni, il 'sesto anniversario' della mia conversione', ed esprime la sua riconoscenza allo zio che in quella sua conversione è stato lo strumento del Signore: «Quando penso che vivevo da... sempre, con l'intimo pensiero che non avrei mai potuto andare in Cielo... Anche se vivevo abbastanza in pace nonostante quella convinzione, anche se cercavo di amare e servire Dio come meglio potevo sulla terra, avevo qualcosa nell'anima che mi impediva di andare avanti. Ma, assicurandomi che ero in grazia di Dio e che Dio certamente mi amava, mi avete fatto veramente credere all'Amore; dandomi fiducia avete 'dilatato la mia anima, e ho corso nelle sue vie'» (LNS 182-183). Il 19 dicembre 1913, Maria della Trinità scriverà ancora: «fino ad ora mi credevo convertita, ma da qualche mese ho compreso che la mia conversione è ancora da fare. Ormai è tempo, perché ci sarà molto da lavorare...» (LC 164).

ne, Gesù nuovamente circondato di luce mi domandò di darmi a Lui come all'unico Sposo. In quel giorno mi sono decisa: 31 ottobre 1906»⁸⁹. Ne parla con lo zio, che si limita solo a giudicare 'non impossibile' la chiamata alla vita religiosa che ella sente; solo nel 1908, vedendola sempre ferma, il suo direttore finalmente 'crede' alla sua vocazione.

L'anno 1909 è un anno decisivo⁹⁰, a partire dal ritiro che Maria Antonietta fece dal 25 al 29 gennaio, «giornate di grandi luci abbaglianti», in cui si delineano quelle che resteranno poi sempre le basi della sua spiritualità. Su questo momento fondamentale della sua vita siamo informati dai documenti pubblicati da P. Plus nel suo primo volume: le note relative al ritiro di gennaio e alcune lettere allo zio Anatole.

«Mi ama e reclama il mio amore» – queste le prime parole delle note del ritiro di gennaio, in forma di dialogo tra lei e il Signore Gesù, con brevi pause di riflessione: «E tu, piccola mia tanto amata?... Vedi come mi ripagano gli uomini per tanto amore!... *Ecce ancilla...* Oh! infinitamente piccola! *Ecce minima...* Sono colma di impurità, di sozzure, di attaccamenti alla terra, a me stessa; ma voi potete consumare tutto nel fuoco del vostro Amore. Voi potete e volete farmi servire alla salvezza di molti»⁹¹. Più avanti, utilizzeremo ancora queste note del ritiro del 1909; qui seguiamo nella presentazione della sua vita. Ella risponde a quelle luci e sollecitazioni divine facendo, il 2 febbraio 1909, il voto di 'verginità e castità': «Oggi divento finalmente [...] davvero sposa del mio Gesù, vittima con Lui nella sua opera di redenzione»⁹².

Aveva sentito Gesù ripeterle le parole: 'Adora, ripara'; ed è dunque all'Adorazione Riparatrice che è convinta di essere chiamata: «A meno che non ci sia una chiara luce in contrario, è là che si deve andare»⁹³. E se precedentemente aveva sentito attrazione «per le mortificazioni del Carmelo», capisce ora che all'Adorazione Riparatrice po-

⁸⁹ È il giorno in cui si è «fidanzata a Gesù» (LNS 58).

⁹⁰ Nella lettera alla Priora di Pontoise del 15 giugno 1910 scrive: «Durante questi ultimi due anni, il buon Dio mi ha colmata di benefici: sarebbe troppo lungo dirle oggi, Reverenda Madre, quanto mi ha dato e quanto mi ha domandato» (LC 23).

⁹¹ LNS 49.

⁹² LNS 58; cfr. poi p. 82. Seguiranno il 16 luglio il voto del meglio (cfr. LNS 71; 79-80; 91), e l'8 settembre 1910 il voto di abbandono (LNS 49, nota).

⁹³ Cfr. LNS 63 e 71; ha uno zio, Georges de Geuser, che è cappellano dell'Adorazione Riparatrice a Lille (cfr. Vie 8 e 39). Si ricordi che la congregazione dell'Adorazione riparatrice era stata fondata da Théodelinde Dubouché (1809-1863); per suo impulso, e

trà tuttavia aver da soffrire «ben più che al Carmelo»⁹⁴. Questo si legge in una lettera del 1° marzo. Il 5 marzo, però, già scrive che la chiamata all'Adorazione Riparatrice non è più così chiara: «Nostro Signore non mi chiama che alla sofferenza, è sua volontà che io sia immolata con Lui [...] Per l'Ordine, sono molto tranquilla, credo che sia una questione secondaria; credo anche che Nostro Signore mi mostrerà la via quando vorrà». Non è la prima volta che questo le accade: Nostro Signore la chiama a qualcosa, e quando lei arriva ad accettarla con gioia, non gliela chiede più, per vedere se lei è attaccata alla cosa stessa invece che alla Sua volontà: «Mi fa desiderare una cosa per poi non darmela; vuole che io gli sacrifichi tutto, e poi mi dà il centuplo, 'Lui stesso', in una unione così intima che è impossibile a dirsi»⁹⁵.

Pensa dunque che, se il Signore non le mostra più la sua strada così chiaramente come prima, è perché «Lui stesso mi porta, e io mi affido a Lui». Del resto, bisogna seguire 'la luce presente', attuale, coscienti che Dio non ci rivela la vera meta sin dall'inizio, ma a poco a poco, secondo le nostre capacità di comprensione: «Ciò che io vedo e comprendo non è certamente la 'Verità' o il 'Perfetto'; ma penso che è ciò che Nostro Signore vuole che io segua e comprenda; è per questo che io seguo il pensiero del Carmelo, ringraziandolo di aver atteso, prima di chiamarmi, che non soltanto io l'avessi sacrificato, ma anche che io non lo desiderassi più; così, la mia vocazione è più pura»⁹⁶.

con l'appoggio della priora del Carmelo di Rue de l'Enfer, migliaia di persone si raccolsero a pregare nel 1848; lo stesso anno, seguendo l'idea di suor Maria di S. Pietro del Carmelo di Tours (cfr. sotto), la congregazione fu eretta canonicamente da mons. Affre arcivescovo di Parigi. Dapprima ebbe forma di terz'ordine, poi si separò dal Carmelo ed ebbe vita propria; le prime religiose furono consacrate nel 1849; la fondatrice prese il nome di Maria Teresa del Cuore di Gesù. La spiritualità dell'istituto tende ad un'unione sempre più perfetta con Gesù-ostia, Adoratore e Riparatore. Non c'è riparazione senza sacrificio; si cerca il sacrificio soprattutto nella forma che Gesù insegnò a Nazaret, quello di un lavoro che non è solo un essere occupati, è serio e anche duro, come quello dei poveri. Non è escluso il sacrificio del Calvario, ma nascosto e non cruento, come nell'Eucaristia. Le sofferenze sono dunque accettate più che cercate, vissute con discrezione, con abbandono alla Provvidenza e senza tristezza (cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, col. 1743-1745). Viene praticata l'esposizione perpetua del SS. Sacramento. Ci sono un ramo religioso e un ramo secolare (cfr. *ibidem*, vol. 13, col. 397-398).

⁹⁴ LNS 63-64. Quanto all'attrazione provata già precedentemente per il Carmelo, cfr. la lettera al Carmelo del 15 giugno 1910: «Nel 1908, decisa alla vita contemplativa, pensavo sempre al Carmelo, scorgendo in quell'ordine la dedizione completa di sé; ma siccome Gesù non mi chiamava ad essere carmelitana, m'offersi in sacrificio a Dio, attendendo nell'indifferenza più assoluta, la sua volontà» (LC 21).

⁹⁵ LNS 71-72.

⁹⁶ LNS 76-77.

La chiamata di Gesù, chiara, arriva solo nel maggio 1909: «Finalmente, il 5 maggio 1909, mi chiamò decisamente al Carmelo, e mi attira sempre più»⁹⁷. Da quella data in poi, non fa che aumentare l'attrazione, anche sensibile, che ella prova per il Carmelo⁹⁸; ormai le è chiaro che questa è la sua via⁹⁹; per quanto, in base alle considerazioni riportate sopra, ella possa sempre pensare, e lo scrive, che «Dio mi dà forse questo grande desiderio proprio per spezzarlo, o per indicarmi la sua Volontà»¹⁰⁰.

Intanto, c'è stata la 'grazia' del 19 febbraio 1909: «Il 19 febbraio, dopo la mia comunione, Nostro Signore mi ha promesso ciò che più è in grado di riparare per la gloria del Padre, e ho visto che è la sofferenza»¹⁰¹. Di questa grazia, e di quella del 19 febbraio 1910, strettamente legate tra loro, alla sua vocazione di 'ostia' e al suo desiderio del Carmelo, si parlerà più avanti. Per ora, in relazione alla sua volontà di donarsi totalmente a Dio¹⁰², va ricordato che nel giorno della Madonna del Carmelo del 1909 fa il voto 'del più perfetto', che rinnoverà l'8 dicembre¹⁰³.

Si rivolge, per esservi accolta, al Carmelo di Le Hâvre, dove però non la accettano a causa della sua salute delicata¹⁰⁴; è verso il 20 febbraio 1910 che riceve la risposta definitiva, una risposta negativa¹⁰⁵.

⁹⁷ LC 23. In *Misericordias Domini*, alla data 5 maggio 1909 si legge: «Calvario in una tomba. Carmelo» (LNS 277); proprio quel giorno scrive: «avrei bisogno di una tomba dove, sepolta, potrei soffrire con Gesù e morire per la gloria del Padre; è questa la mia vocazione» (*ibidem*, p. 72).

⁹⁸ Lettera allo zio del 9 agosto 1909: «Mi sembra che Dio mi voglia subito perduta in lui, e vedo così chiaramente il mio posto al Carmelo. Sento anche un gran desiderio, cosa assente fino a quel momento» (LNS 82; cfr. anche pp. 90; 93; 116).

⁹⁹ Ottobre-dicembre 1909, LNS 88; 90; 93.

¹⁰⁰ LNS 83.

¹⁰¹ LNS 64.

¹⁰² Nell'ottobre del 1909 scrive: «Sono attirata sempre di più dalla semplicità dello spirito, dal bisogno di donare tutto per non avere più che Dio solo» (LNS 88.)

¹⁰³ Cfr. la formula del voto in LNS 79-80; vedi anche p. 91. Su ciò che è il 'più perfetto' (abbandonarsi completamente alla volontà di Dio), si veda la bella lettera del 1913 riportata in *Vie* 83.

¹⁰⁴ *Vie* 40.

¹⁰⁵ Cfr. LNS 85; credo si debba ricostruire così la data, e che la lettera, riportata da P. Plus nel suo primo volume alle pp. 84-86 sotto la data 29 settembre 1909, sia invece del 1910 (vi si parla del 'febbraio 1909', e poi, più avanti, del 'febbraio, quest'anno', e poi vi si dice che 'due o tre giorni dopo' si recò al Carmelo per avere la risposta definitiva, il che non può collocarsi nel 1909); così anche VACHEZ - RIMAUD, *Un itinéraire mystique*, cit., p. 395.

Tuttavia, il duro momento del rifiuto è anche il momento in cui per la prima volta sente parlare di suor Elisabetta della Trinità, restandone confermata nella sua vocazione di 'ostia di lode'¹⁰⁶.

Ormai il suo desiderio si è fatto incontenibile. Il 2 aprile 1910 scrive allo zio di aver ricevuto la «chiamata decisiva a perdermi in Lui»; ormai – scrive – non 'crede' più, ma 'ha la certezza' che «Dio mi chiama ad una vita tutta di solitudine e di silenzio con Lui; non credo di dovergli resistere, né credo di poterlo più fare». Le Tre Persone vogliono invadere il suo piccolo cuore senza meriti, farne la loro dimora; finora non aveva capito veramente che cosa significasse 'Non sono più io che vivo...'. «Mai mi ero sentita posseduta fino a questo punto, e nemmeno avevo avuto la certezza di possedere Colui che Solo farà la nostra eterna felicità». Ma la vita 'esteriore' urge, e «se non posso andare a Dio, non so che fare, perché veramente non ne posso più»¹⁰⁷.

Nell'aprile 1910 si rivolge per lettera alla Priora del Carmelo di Pontoise, cui aveva già pensato di rivolgersi nell'attesa della risposta del Carmelo di Le Havre¹⁰⁸: «Reverenda Madre, il buon Dio mi ha fatto la grazia di darmi la vocazione religiosa. Dopo aver riflettuto e pregato, mi sento chiamata al Carmelo, e oggi mi presento a lei per domandarle se posso sperare d'essere, un giorno, ricevuta a Pontoise»¹⁰⁹.

Avuta una risposta incoraggiante, l'8 maggio scrive: «Giacché fin d'ora vuole aprirmi il Carmelo facendomi entrare spiritualmente, e aiutarmi con le sue preghiere e i suoi consigli, sarò ben lieta di aprirle il mio animo come fosse già mia madre. Finora ho sempre sentito, come le Carmelitane, il desiderio di soffrire per l'amore di Dio. [...] Da lungo tempo Gesù mi chiama e per ubbidienza ai doveri di famiglia sono costretta ad arrestare il mio slancio, ma aspiro al giorno in cui potrò lasciare la mia anima seguire interamente il dolce invito e perdersi nell'Amore»¹¹⁰. Le preoccupazioni e le occupazioni familiari non le lasciano tregua, ma scrive: «Quello che mi conforta è che in mezzo alle occupazioni di ogni giorno, la parte migliore della mia anima può restare fissa nell'Amore e partecipare alle sofferenze dell'adorato Gesù»¹¹¹.

¹⁰⁶ LNS 85-86.

¹⁰⁷ LNS 103-105.

¹⁰⁸ Cfr. LNS 85.

¹⁰⁹ LC 15.

¹¹⁰ LC 16-17; e poco più avanti: «Desidero già sin d'ora, Reverenda Madre, unirmi a lei e a tutte le Madri e Sorelle di Pontoise, nella preghiera e nel sacrificio, per avere una piccola parte nel canticò di lode e di Amore che sale dal suo Carmelo, versi il nostro adorato Gesù» (p. 18).

¹¹¹ LC 26.

È del 15 giugno la lettera alla Priora di Pontoise nella quale presenta, come si è detto, la storia della sua vocazione. Dalle lettere successive, risulta che cerca ormai di approfondire, probabilmente dietro suggerimento della sua corrispondente, la sua conoscenza del Carmelo e della spiritualità carmelitana: si propone, per l'estate, di leggere la vita di Anna di Gesù che non conosce ancora¹¹². Nell'ottobre, scrive di aver letto nelle vacanze Teresa di Gesù Bambino e Elisabetta della Trinità¹¹³; tra le due, sente una maggiore affinità con Elisabetta¹¹⁴. Più avanti, leggerà e apprezzerà grandemente S. Giovanni delle Croci¹¹⁵.

¹¹² LC 25.

¹¹³ Scrive il 16 ottobre 1911: «Sì, ho letto Elisabetta della Trinità, e ancora durante le vacanze, Suor Teresa di Gesù Bambino. Quest'ultima mi ha fatto del bene, ma non come Elisabetta. Com'è diversa la sua voce dalla mia!...Credo sia preferibile restare 'vera', non desiderare che di seguire Gesù nella via dove vuole condurmi, prendendo per me, dagli altri, soltanto quello che vi è di Lui». E poco più avanti, nella stessa lettera: «Mi piacque assai la preghiera della piccola suor Elisabetta che lei mi ha mandato il 16 luglio. Risponde molto bene al desiderio della mia anima» (LC 27-28). Il brano della lettera, citato in *Vie* 47, ricorda anche suor Marie-Aimée, in relazione alla quale Maria della Trinità afferma: «Trovo che è delizioso lasciarsi consumare interamente per la Gloria dell'Adorato Gesù»; l'edizione italiana dà invece nel testo 'Maria Anna', identificata in nota come «Maria-Anna Bazin, in religione Maria dell'Agnus Dei, del monastero di Maria Riparatrice»; come la traduzione italiana anche quella tedesca (*Briefe in den Karmel*, cit., p. 16).

¹¹⁴ Lettera del 3 ottobre 1911: «Le due compagne di Noviziato che lei mi ha assegnato, sono due modelli pieni di attrattiva, ma le confesso che Elisabetta ed io, siamo così d'accordo, che spesso lasciamo da parte la piccola Teresa... Certo è male, eppure voglio molto bene a Teresa; soltanto, Elisabetta mi insegna tante cose... e ci comprendiamo tanto bene. E poi Teresa non si cura, come Elisabetta, di venirmi ad aiutare» (LC 49).

¹¹⁵ «Non so se le ho già parlato di San Giovanni della Croce, che ha tutte le mie preferenze. La mia attrattiva per Lui è più sentita di quella che provo per Santa Teresa. Credo che se fosse possibile avere un Direttore interiore che non fosse Gesù medesimo, sarebbe Lui il mio. Per me è veramente un Padre e occupa un buon posto nel Carmelo della mia anima. Don Lefort mi ha prestato un libro intitolato 'La salita del Carmelo'. Questa lettura mi fa tanto bene; direi che San Giovanni mi conduce dietro a sé, facendomi passare da un'immolazione all'altra, per portarmi alla vera trasformazione in Dio. Trovo la sua dottrina semplice, solida e consolante ad un tempo. Mostra fino a che punto bisogna morire per giungere a Dio! Non mi ero mai sentita compresa così bene come leggendo quel libro» (lettera del 13 ottobre 1911, LC 52). E di lì a un mese: «Ho letto 'La notte oscura', o meglio, sto leggendola, perché dato il poco tempo libero, non ho ancora finito. La trovo ancora più ricca della 'Salita al Carmelo'. È bella, specialmente la vocazione di 'Hostiam laudis' che vi è accennata: lasciarsi immolare, annientare, poi rifare... Amo tanto la mia oscurità e la mia sofferenza, perché esse debbono condurmi alla luce e all'Amore». (30 novembre 1911, LC 61).

Madre Maria Teresa le fa conoscere nuovi testi di San Giovanni della Croce, e lei: «Il brano di San Giovanni della Croce, ha fatto tutta la mia felicità. Quanta varietà! Quali versi siano i migliori non saprei dire; tutti sono belli e luminosi. Ma mi sento spinta a ripetere specialmente i seguenti: 'Sostenuta senza nessun appoggio, mi consumo nel-

Va notato il modo caratteristico in cui ella fa uso dei libri¹¹⁶; non tanto per ricavarne idee nuove, ma piuttosto come controllo e conferma di quanto Dio le ha già insegnato interiormente¹¹⁷.

l'Amore!... quello che nel mondo stimo maggiormente, è di vedere e di sentire la mia anima sostenuta senza nessun appoggio...'. Sì, è veramente quanto può esservi di più delizioso, sentire la propria anima come avvolta in un mantello nero, che separa da tutto... Il mantello è aperto soltanto dal lato di Dio, ma da quel lato c'è tutto buio... Sento di amare molto 'le ombre divine'. Là sono al sicuro; le creature e il demonio non possono raggiungermi; nulla mi separa da Dio; non mi manca che di vederlo, ma ho l'impressione che quando il 'Sole' ritornerà, rischiarerà pienamente la sua 'piccola cosa' tanto oscura senza di Lui [...] Nella via dove mi conduce, sento che 'In fretta e senza nulla perdere di mio, vado consumandomi d'amore'» (29 dicembre 1911, LC 62-64).

«Reverenda Madre, la ringrazio molto e così pure la Reverenda Madre, del libro del mio diletto San Giovanni della Croce, che ha avuto la bontà di mandarmi. Desideravo assai di leggerlo, ma attendevo che il Buon Dio me ne desse l'occasione, perché ho sempre constatato, che quando ci si abbandona a Lui, senza manifestare alcun desiderio, al momento opportuno, concede quanto occorre. Saprebbe dirmi in quale versetto del Cantico si trova il brano che mi ha mandato a novembre e che comincia con queste parole: 'Sostenuta senza alcun appoggio, senza luce e nelle tenebre mi consumo nell'Amore'. Mi farebbe piacere ritrovarlo, ma se non se ne ricorda più, non importa» (2 giugno 1912, LC 82).

C'è un momento in cui le sembra che la lettura di S. Giovanni non la aiuti più («Quanto a S. Giovanni della Croce, da un pezzo non mi aiuta più coi suoi scritti. Ho letto i due libri dei quali le avevo accennato, ma li ho resi subito», 8 marzo 1912, LC 75). Poi, però, comincia a leggere il *Cantico*, e: «Reverenda Madre, ho cominciato a leggere il Cantico di S. Giovanni della Croce, e non posso trattenermi, prima ancora di averlo finito, di ringraziare nuovamente la Reverenda Madre Priora e lei, di avermelo mandato. Ne ho letto e riletto alcuni brani: questo libro è la mia felicità! Mi fa comprendere tanto bene come bisogna essere staccati dalla terra e sacrificarsi per unirsi all'Adorato Gesù; comprendo meglio fino a che punto Egli vuol essere solo in me, e procuro di annientare tutte le fibre del mio 'io' che vogliono sempre risorgere. Voglio cooperare a dargli veramente e 'irrevocabilmente' tutto ciò che sono senza riserva. Ma la natura è sempre viva e in certi momenti è tanto stanca di soffrire. Allora mi abbandono nelle braccia del Padre, perché mi sento troppo debole e meschina, e Lui è il mio Padre, mi ama e spero nel suo Amore misericordioso» (giugno-luglio 1912, LC 86). Ma il 26 novembre 1912 scrive anche: «No, Madre, non ho letto né la vita di S. Giovanni della Croce, né la raccolta che segue; ma come dice lei, Il Buon Dio insegna Egli stesso, all'anima che procede sinceramente e semplicemente collo sguardo fisso su di Lui, la condotta da tenere in ogni istante» (LC 104). Ma, dopo le fasi più acute della malattia del 1915, le sembra che S. Giovanni della Croce sia tornato ad essere un buon interprete delle sue esperienze spirituali, e scrive: «Per un certo periodo, trovavo in S. Giovanni della Croce la traduzione precisa dei miei stati d'animo passati e presenti. Da quasi due anni, mi pare di essere diventata un caso tutto particolare. Eppure direi che nelle frasi che seguono vedo chiaramente la traduzione di quello che ho provato la sera dell'Estrema Unzione: 'Coloro che amano così, muoiono con ardori di fuoco'» (LC 206).

¹¹⁶ Sulle letture di Maria della Trinità cfr. *Vie* 137-140.

¹¹⁷ Nota del 20 dicembre 1911: «I libri non mi DANNO mai idee, e ciononostante leggo lo stesso un po', e quando trovo un principio o un'idea che mi sono stati già co-

Il 13 maggio 1911 scrive all'ex-Priora, ora Maestra delle novizie: «L'invito dell'Adorato maestro si fa così insistente, da non poter credere che ora il Carmelo mi rimanga chiuso ancora a lungo»¹¹⁸. Anche se i genitori continuano ad essere perplessi, il suo padre spirituale le consiglia di non tardare oltre.

Il 6 giugno, accompagnata dal padre, va a presentarsi al Carmelo di Pontoise, per parlare con la Priora e la Maestra delle novizie. Subito dopo – il 9 giugno – scrive: «Sapevo quanto costa resistere alla chiamata divina, ma ignoravo quanto è delizioso seguirla. [...] Sì, è Lui che vuole; sento che malgrado tutto quanto si potrebbe pensare, non è un desiderio personale che mi attira ad avvicinarmi a lei, a Pontoise, e assai presto, ma è qualche cosa che io stessa non comprendo bene. È Lui solo che voglio seguire. [...] Voglio darmi lieta e gioiosa, per lasciarmi immolare interamente, ed essere quella piccola ostia sull'altare sempre a disposizione del suo Sacerdote»¹¹⁹.

Dopo la visita di giugno a Pontoise, anche i genitori hanno dato il loro consenso al suo ingresso in monastero¹²⁰. Però, la cattiva salute della madre fa ritardare ancora la partenza¹²¹. Ella vede chiaramente che non le è possibile partire e stringe un 'patto' con Dio: «Dio mio, fate che, se resto, questa non sia *che una sofferenza di più per me*, ma che questo non diminuisca la vostra Gloria, né la Grazia per le anime!»¹²². Il giorno prima aveva scritto alla sua corrispondente carmelitana: «Ho l'impressione che, non entrando ora al Carmelo, non entrerò mai... Sento che più tardi non potrò più, sento che non è il sacrificio di qualche mese che debbo fare, ma quello di tutto il mio

municati interiormente, allora capisco... per me è come un controllo, e mi fa bene, ma *mai* capisco idee nuove... è necessario che la luce divina mi insegni prima essa stessa le cose, perché io le sappia, e nei consigli, nelle prediche e nei libri non posso capire se non ciò che Dio mi ha già insegnato» (LNS 160; cfr. anche, ad esempio, *Vie* 264-265).

¹¹⁸ LC 29.

¹¹⁹ LC 31-32.

¹²⁰ Cfr. LNS 132.

¹²¹ Scrive il 14 agosto di essere pronta ad entrare quando la mamma si sarà un po' ristabilita e, dice, «credo che dal mio Carmelo, sarò per loro più utile che qui, con la mia presenza» (LC 41).

¹²² 18 settembre 1911, LNS 135. Scrive alla fine di settembre 1911: «La chiamata interiore al Carmelo è più possente che mai. Sento che la mia missione esteriore in casa è finita, che non posso conciliare la vita di silenzio e di raccoglimento che Dio vuole da me con la vita che la mia posizione nel mondo esige. Ho assoluto bisogno di altro, non sono più al mio posto...»; e ancora: «[Dio] mi ha fatto capire che devo ancora soffrire *molto* prima di entrare al Carmelo» (*ibidem*, pp. 139-140).

avvenire [...] Non vi è nulla di più straziante che resistere ad una chiamata Divina così evidente»¹²³.

Soffre a tal punto per il forzato ritardo che, verso la fine di settembre, Madre Maria Teresa le comunica di aver deciso di considerarla già in noviziato, a partire dal 4 ottobre, nonostante il fatto che debba restare in famiglia, e le affida il 'compito speciale' di accudire la madre inferma. È una grazia che – scrive Maria della Trinità – si aggiunge a «un'altra grazia ricevuta dal Buon Dio, il 24, pochi giorni prima della sua lettera. Il Signore mi faceva comprendere nella sua luce divina che 'Egli stesso mi riceveva carmelitana', che 'non soltanto è Lui che mi ha chiamata, ma è pure Lui che mi ha 'portata' al Carmelo». E confida: «È una vera felicità, per me, l'essere già considerata Novizia... Mi sento così Carmelitana di anima e di cuore!... È con tutto il mio Amore e la mia riconoscenza che mi preparo alla grazia del 4... Mai più avrei potuto immaginare questa grazia... Com'è buona la Reverenda Madre Priora di procurarmela, e com'è buono il Signore di avergliela suggerita! A cominciare da quel giorno, se la mia persona non entra al Carmelo, la mia anima entra nella famiglia della 'Regina del Carmelo', e agli occhi di Dio appartengo già a questo Ordine... È già dunque tra le spose del Carmelo di Pontoise che Dio scorgerà la sua 'povera e piccola cosa!'»¹²⁴.

Lei allora, non trascura di far relazione a Madre Maria Teresa del suo 'Carmelo in famiglia', un 'resoconto' sul 'compito speciale' che ha ricevuto, di essere infermiera della mamma, e sulle sue occupazioni relative ai fratelli ('mi danno da fare molto di più', scrive), sulla sua 'cella' e la sua 'clausura', sulle sue 'compagne di noviziato', Teresa di Gesù Bambino ed Elisabetta della Trinità, oltre che sulle sue esperienze spirituali, sul modo in cui vive il rapporto con la Vergine Maria e col Signore Gesù¹²⁵. Il 27 gennaio 1912 scrive: «Non so spiegarvi in nulla, Madre, e scrivo sempre un po' in fretta, in mezzo ai miei fratelli, interrotta ad ogni istante per rispondere a uno, o per aiutare l'altro. Non ho un momento completamente libero... e tutto si

¹²³ 17 settembre 1911, LC 43. E negli stessi giorni: «Il faro dell'obbedienza mi ha indicato la via... devo restare, nonostante tutto! [...] Devo restare, e restare *indefinitamente*..., restare, e continuare questa vita per la quale sempre meno mi sento fatta [...] Dio mi domanda non di ritardare di qualche mese, ma indefinitamente... Sempre questa incertezza snervante che immola così bene, perché impedisce di attaccarsi a qualsiasi cosa» (LNS 135-136).

¹²⁴ Lettera del 3 ottobre 1911, LC, pp. 45-46.

¹²⁵ Lettera del 3 ottobre 1911, LC, pp. 47-50; cfr. anche *ibidem* 51-52; 61-62; 88; 109-110; 118.

confonde nella mia anima. Aspiro alla vera pace, eppure sono sicura che questo disordine della superficie è nella Volontà del Signore»¹²⁶.

Vive dunque il suo Carmelo in famiglia e, allo stesso tempo, come aveva fatto sin dai primi tempi in cui era entrata in contatto col monastero di Pontoise¹²⁷, continua ad interessarsi e partecipa come può, per lettera, e soprattutto tramite la preghiera, agli avvenimenti della vita del monastero: vestizioni, professioni, anniversari, elezioni della Priora¹²⁸. Ma ha il suo 'Carmelo intimo', che è l'Anima di Gesù Cristo¹²⁹. Sa approfittare di ogni momento di solitudine interiore ed esteriore; infatti, scrive: «Com'è preziosa la solitudine!... Mi si presenta come un 'Sacramento' nel quale l'anima può corrispondere a quel movimento divino col quale Dio vuole continuamente darsi a lei, e da qui 'comunicare' continuamente con Dio. Dio tutto intero si occupa incessantemente di me, e per mezzo della solitudine posso anch'io occuparmi tutta intera di Lui solo»¹³⁰.

Si dichiara felice: ciò che prima le faceva male era l'impressione di resistere a Dio, mentre ora le è chiaro che quanto accade è volontà di Dio, e che è proprio Dio che le chiede il sacrificio della sua stessa vocazione: «Tutto questo mi procura una vera felicità [...] Il mio Gesù mi ha domandato il sacrificio di tutta la mia vocazione; l'ho compiuto, e sono disposta a rinunciarvi per sempre, se vuole, e credo pure di non soffrirne, se è la sua Volontà, perché sento soltanto questa, e questa sola io amo e desidero»¹³¹. Con S. Alfonso de' Liguori esclama: «Oh, volontà di Dio, quanta felicità nell'amarti!»¹³², e osserva: «La Volontà di Dio è l'ABC della vita cristiana; ma non è forse anche l'ultima parola della perfezione?»¹³³. Trova una formula essenziale, lapidaria: «La volontà di Dio è la mia passione»¹³⁴.

¹²⁶ LC 71.

¹²⁷ Cfr. LC 18.

¹²⁸ Cfr. ad esempio LC 29-30; 51; 58; 60; 65; 99; 106; 111; 115-116; 119-120; 124; 133; 138; 161; 173; un esempio soltanto: «Mercoledì venturo, nel mio caro Carmelo vi sarà una bella festa di famiglia [la festa di S. Teresa di Gesù] e le assicuro che io vi sarò tutta intera coll'anima e col cuore. Del resto, sono sempre nel mio caro Carmelo, strettamente unita alle Madri e alle Sorelle per cantare incessantemente cogli angeli e coi santi il cantico divino...» (lettera del 13 ottobre 1913, LC 154)..

¹²⁹ Lettera del 12 novembre 1911, LC 57.

¹³⁰ Lettera del 9 marzo 1913, LC 117.

¹³¹ LC 46-47.

¹³² Lettera del 12 novembre 1911, LC 57.

¹³³ Lettera del 10 novembre 1912, LC 99.

¹³⁴ 12 novembre 1911, LC 54; cfr. anche *Vie* 267 e la lettera del 30 marzo 1914: «Vedo sempre diminuire la differenza tra godere e soffrire; per me il solo punto importante è la Volontà del Padre» (LC 170-171).

La delusione è stata forte, ma scrive: «L'umiliazione di essermi ingannata mi ha fatto tanto bene, e ne ringrazio il Signore come di una grazia; ho tanto bisogno di essere umiliata per divenire umile; l'umiliazione è ciò che mi manca nel mondo... Speravo di trovarla al Carmelo e ciò mi attirava: spero ancora di trovarla nelle sue lettere»¹³⁵.

È infatti attenta a vivere, nei piccoli eventi della vita quotidiana, le occasioni di crescita che la via conventuale abitualmente offre. Ad esempio, quanto alla correzione fraterna, la visita di un sacerdote amico del fratello Michel: «Sono stata veramente lieta di ragionare un po' con un Sacerdote tanto virtuoso e semplice. Ha avuto la bontà di farmi osservare un mio difetto di cui non mi ero mai accorta. Mi disse che non avevo le idee abbastanza larghe, e che non sapevo comprendere bene la vita degli altri. L'osservazione mi ha fatto piacere, perché fino ad oggi credevo proprio il contrario, e per questo procurerò di correggermi. In un convento dove tutti i difetti sono osservati e rimproverati, non so se si può comprendere la gioia che si prova nel mondo quando, per combinazione, si riceve un ammonimento! Ma sì, Madre, lei comprenderà facilmente che allora si sente di aver ricevuto 'come una carezza' alla quale non si ha l'abitudine, e che procura una grande stima per la persona che ci ha richiamato»¹³⁶.

Oltre al voto perpetuo di verginità, il 21 novembre 1911 emette i voti temporanei di obbedienza e povertà, compatibilmente con gli obblighi della vita di famiglia, e scrive: «Questi dolci vincoli, e il mio prezioso scapolare, mi fanno vivere un poco della vita del Carmelo»¹³⁷. Da tempo aveva cercato di individuare le forme in cui vivere la povertà¹³⁸; poi all'inizio della guerra si rallegrerà delle piccole privazioni che questa porta con sé, occasioni di vivere la 'santa povertà'¹³⁹. Esercita l'obbedienza sia distaccandosi dallo stesso desiderio di entrare in monastero se il Signore così vuole¹⁴⁰, sia nei più minuti particolari, come quando scrivendo una lettera si interrompe a metà, perché la mamma

¹³⁵ LC 47.

¹³⁶ LC 144-145.

¹³⁷ 21 novembre 1911, LC 56 e 58.

¹³⁸ Cfr. i propositi di 'povertà completa' nella nota del 1° novembre 1909, LNS 90: questa implica non solo la rinuncia alla libertà di disporre delle cose materiali, anche quella di disporre delle 'cose spirituali', come ad esempio delle intenzioni, o dello stesso ardente desiderio di povertà (cfr. LNS 65).

¹³⁹ Lettera del 5 agosto 1914, LC 182.

¹⁴⁰ Cfr. LNS 88-89.

le proibisce di continuare¹⁴¹. Scriverà nel febbraio 1915: «In questo bambino che m'interrompe, in questa persona che entra, in questa privazione, nei Suoi minimi desideri (*bons plaisirs*), e anche in tutto ciò che non mi 'sembra' essere la sua Volontà, riconoscerlo *come in Lui stesso...* Che m'importa se si serve di un 'sacramento' per venire a me, o se viene Lui direttamente?... Non vedere *che Dio in tutto...*»¹⁴².

Istruita dal fratello Michel, seminarista, comincia a pregare servendosi del Breviario¹⁴³. Si rivolge allo zio a proposito della pratica delle mortificazioni ascetiche, chiedendogli di procurarle una catenella di ferro, o manifestandogli il suo proposito di usare le ortiche per la disciplina¹⁴⁴, e la testimonianza della sua sorellina, che inavvertita la scopre, ci dice che effettivamente la praticava¹⁴⁵.

Vive anche qualcosa di analogo alla clausura: «Nel mio Carmelo in famiglia, non mi manca che una cosa: la clausura. Lei non me ne parla... Da un pezzo Gesù me ne ha data una; forse gliene ho già accennato, ma desidero riparlargliene perché tutto rimanga sottomes- so all'ubbidienza. Mi ha dato una doppia grata per nascondere l'immolazione del mio Carmelo interiore: la pace e la gioia. Qui mi rifugio, e col sorriso tiro la tenda nera»¹⁴⁶.

L'anno 1912, scrive P. Plus, non porta grandi cambiamenti in relazione al Carmelo¹⁴⁷. Il confessore e lo zio le ripetono che potrà entrarvi quando le cose in famiglia si saranno sistemate, ma lei scrive l'8 marzo 1912: «Non sento nessun desiderio; sono come una cosa senza volontà; non vedo che Dio solo; non desidero che Lui; il Carmelo non mi sembra più che un mezzo, un passaggio»¹⁴⁸. Vive fino in

¹⁴¹ Cfr. *Vie* 181; anche nello scrivere alla Carmelitana di Pontoise obbedisce con scrupolo alla mamma: cfr. *LC* 15; 24; 27; 29, e *Vie* 44-45; cfr. anche *LNS* 84.

¹⁴² *LNS* 222.

¹⁴³ Lettere del 12 luglio 1913 (*LC* 137), e del 15 agosto: «Durante i pochi giorni in cui Michel ebbe qui il suo amico, recitammo insieme il breviario; fu una vera gioia! È tanto bello l'Ufficio della Chiesa! Recitato così insieme, pareva d'essere al Carmelo» (*LC* 144); cfr. anche la nota del 1° giugno 1917: «Come è misericordioso il nostro gran Dio d'Amore, che ci ha dato un'ostia' e un 'cantico' con cui possiamo lodarlo degnamente per ciò che Egli è come per ciò che Egli fa» (*LNS* 248-249).

¹⁴⁴ Cfr. *LNS* 83; 86; 88.

¹⁴⁵ Cfr. *Vie* 200.

¹⁴⁶ *LC* 50; cfr. anche *LNS* 95; 108; 113.

¹⁴⁷ *Vie* 55.

¹⁴⁸ *LC* 75. Del resto, già nel settembre 1909 aveva affermato che, se le sue radici non sono più in casa perché sono ormai al Carmelo, tuttavia «ciò non è che per un *passaggio*, perché questo non è la vera meta» (*LNS* 84); nel giugno 1911, aveva afferma-

fondo l'abbandono: «Da lungo tempo la mia anima ha varcato la cara grata; vi rimane continuamente nascosta, e per il resto sarà secondo la volontà del buon Dio»¹⁴⁹.

Vive, così, «tutta abbandonata»¹⁵⁰; non è poca cosa per lei, che per carattere ama la chiarezza e la precisione, e tende a tutto prevedere e programmare. Quell'abbandono deve richiederle una rude ascesi. Scrive: «Col mio carattere che vorrebbe tutto preciso, chiaro, regolato e che ha orrore di quanto è vago, indefinito, le delusioni continue, provocate dall'impossibilità in cui ero di fissare lo sguardo innanzi a me su di un punto fisso, mi faceva soffrire assai. Ma ora ho scoperto un punto sicuro e uno scopo chiaro. Il mio avvenire? la Volontà di Dio. La mia meta? Dio solo. Non è forse una bella certezza, la mia, e la sola che io desidero? Oh sì, non è vero, mia buona Madre? Dio solo basta!... Lui solo è tutto! E come siamo felici, noi, di poter trovarlo e di essere sicuri di trovarlo ad ogni istante Tutto Intero nella sua santa volontà! [...] In Lui solo ho stabilito per sempre la mia abitazione, in Lui ritrovo ad ogni istante il mio Carmelo, in Lui avverrà l'incontro con quello della patria celeste, perché, sia pure vivendo in realtà uno accanto all'altro, non saremo veramente uniti che in Lui»¹⁵¹.

Il 29 dicembre 1912 scrive allo zio che Dio vuole che lei continui a tendere al Carmelo: «Continua ad assicurarmi che la mia vocazione è quella, e non di conservare la mia libertà nel mondo. Vedo bene che se, potendolo, non vi andassi, ciò significherebbe essere vile e infedele. Ma, soprattutto, mi mostra che finché è solo la sua volontà a impedirmi di andarvi, Egli mi dà tutto ciò che troverei al Carmelo. Mi mostra come tutte le cose esterne, e anche il tempo, non siano che mezzi accessori, e come Egli possa portare ad effetto la sua opera in me senza servirsene, unicamente dal di dentro»¹⁵².

to ancora che cose che desidera ardentemente come il suo ingresso in monastero o che esprimono ai suoi occhi il cuore della sua vocazione come il suo nome religioso, di fronte alla vera meta appaiono nient'altro che 'dettagli', cose in fondo di poca importanza (*ibidem*, p. 133). All'inizio dell'estate del 1912 scrive al fratello Louis: «Lo confesso a mezza voce: ciò che attualmente desidero è la morte piuttosto che il Carmelo, perché brucio dalla brama di possederLo finalmente. Ma sarei ben contenta di restare ancora su questa terra per lavorare e soffrire per la Sua gloria, se questa è la sua volontà» (*Vie* 57).

¹⁴⁹ 30 luglio 1912, LC 90.

¹⁵⁰ LNS 134.

¹⁵¹ 4 settembre 1912, LC 95.

¹⁵² LNS 197-198.

Nel 1912, però, cade una tappa importante della vita mistica di Maria della Trinità. Si legge in *Misericordias Domini*, alla data 17 luglio 1912: «Trasformazione permanente. Introdotta da Maria in seno alla mia Regale Famiglia: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo»¹⁵³. Cercheremo di approfondire nei paragrafi successivi il senso di queste parole. Si può osservare già che usa espressioni ardite: «La mia vita si svolge già come mi muovessi nell'Essenza divina [...] Da qualche tempo direi quasi di aver raggiunto lo scopo, il fondo, il massimo»¹⁵⁴. «Credere e vedere, è la stessa cosa [...] Sì, credere e vedere è talmente la stessa cosa, che in certi momenti ci si domanda se siamo nella fede o nella visione»¹⁵⁵.

Intanto, la possibilità di entrare in monastero si allontana sempre più, prima a causa della malattia della madre, poi per la sua stessa cattiva salute. Lei si considera 'carmelitana nell'anima': «Oh, sì, Madre, mi sento sempre sua, sempre carmelitana nell'anima, e vivo sempre in unione al mio caro Carmelo. Sono talmente Carmelitana di Pontoise, che se il buon Dio volesse prendermi con sé prima che io entri, mi manderebbe dopo, per seminare tra quelle mura una sovrabbondanza d'Amore»¹⁵⁶.

Quindi, neanche il 1913 porta cambiamenti degni di nota, nella sua vita esterna: «Il mio caro Carmelo sembra non stancarsi di attendere la sua piccola esiliata... La ringrazio di tutto cuore, di ogni cosa, e specialmente di non chiedermi quando finirà la mia malattia, perché non lo so davvero, e non posso vivere che di abbandono»¹⁵⁷.

A volte, anche in questo suo abbandono teme di sbagliare, e allora la soccorre la guida del padre spirituale: «Spesso ho l'impressione che dovrei essere al Carmelo, che la mia posizione è falsa, che con un pochino più di energia potrei partire malgrado tutto... Ma il mio 'Gesù Cristo esteriore' mi dice che ciò è una tentazione, e che la volontà di Dio è che io sia malata; allora sono contenta»¹⁵⁸. Esclama: «Sento di amare il Carmelo. Oh! Dio solo sa fino a che punto! E amo pure il cie-

¹⁵³ LNS 280; cfr. *Vie* 185.

¹⁵⁴ Lettera del 13 ottobre 1912, *LC* 97.

¹⁵⁵ Lettera del 1° aprile 1913, *LC* 121.

¹⁵⁶ Lettera del 22 giugno 1913, *LC* 131.

¹⁵⁷ 2 aprile 1913, *LC* 123; il 26 novembre 1912 aveva scritto: «Rispetto al mio avvenire sono sempre nell'incertezza più assoluta. Dunque, tutto, per me, è racchiuso in queste due parole: abbandono, e riconoscenza!» (*LC* 103)

¹⁵⁸ Lettera del 30 marzo 1914 (*LC* 171; cfr. *Vie* 60). Il 'Gesù Cristo esteriore' è il suo confessore, l'abbé Lefort.

lo... non so quale dei due vorrei... allora non desidero che il mio Dio, e lo posseggo già»¹⁵⁹. E ancora: «Occorre ch'io le dica se penso al mio caro Carmelo, e se lo amo? ... Eppure, Lui solo mi è Tutto»¹⁶⁰.

A volte le sembra di avvertire un senso di vuoto, ma poi passa: «Assai spesso ho del vago nell'anima, la vita mi sembra buia e il mondo vuoto... Allora penso: il mio Dio è qui... il mio Padre mi conduce, il mio Gesù, l'Amore infinito... E la vita mi si presenta sicura, non più buia, non più il mondo vuoto, perché sono nella volontà del Padre [...] Posso occupare la mia vita col mio Dio che riempie il mondo... posso continuamente restare occupata del mio Maestro, sempre presente, vivo e amorevole»¹⁶¹.

Vivrà fino alla fine il suo Carmelo 'in famiglia', il suo Carmelo 'intimo', il Carmelo di 'come piace a Dio', di 'quel che Dio vuole', come si legge nell'intestazione di una lettera a madre Maria Teresa dell'8 febbraio 1914, datata dal «Carmelo della divina volontà, cielo doloroso, dove si gode già una beatitudine infinita»¹⁶².

Con la malattia della madre, conseguente ad una caduta, e con lo scoppio della guerra il 1° agosto 1914 – in certi momenti ha sette fratelli contemporaneamente sotto le armi¹⁶³, oltre a zii e cugini –, è ormai chiaro che il suo posto è a casa¹⁶⁴. Le lettere a Madre Maria Teresa registrano gli eventi della guerra nei riflessi che essi hanno sulla famiglia, sono larghe di precise notizie intorno ai combattenti e alla loro vicende – partenze, visite fugaci, e poi morti, prigionie, ferite, mutilazioni gravi¹⁶⁵–. Maria della Trinità chiede per loro preghiere, esprime preoccupazione per la loro vita e la loro integrità, ma soprattutto per i pericoli di ordine spirituale che la situazione in cui vivono comporta¹⁶⁶.

Quanto a lei, gli anni 1914-1918 sono anni di continua malattia, e di sofferenze non solo fisiche. A partire dal 1914 è confinata in casa¹⁶⁷, e non ha che da riferire sugli alti e bassi della sua salute che va sempre peggiorando: «Non ho nessuna energia, – scrive l'8 febbraio 1914

¹⁵⁹ Lettera del 15 agosto 1913 (LC 145).

¹⁶⁰ Lettera del 22 settembre 1913 (LC 153).

¹⁶¹ Lettera del 1° aprile 1913, LC 121.

¹⁶² LC 167.

¹⁶³ Cfr. *Vie* 89-90.

¹⁶⁴ Cfr. *Vie* 62-63.

¹⁶⁵ Cfr. *Vie* 89-90.

¹⁶⁶ Cfr. *Vie* 93.

¹⁶⁷ Cfr. *LNS* 14.

– e quando voglio fare uno sforzo, mi ‘sfascio’ ancora di più. Non ho altro che l’abbandono»¹⁶⁸.

È contenta di offrire a Dio le sue forze ‘briciola per briciola’¹⁶⁹. Tuttavia, come sottolinea P. Plus, nonostante tutto ha ancora «la forza di portare avanti un apostolato, soprattutto un apostolato della penna, di una stupefacente fecondità»¹⁷⁰. Le sue lettere, secondo P. Plus, costituiscono un ‘monumento’ utile non solo ai loro destinatari, ma di valore ‘perenne’. Egli afferma: «Scrivere era per lei un modo di mantenersi alla presenza del Signore [...] Del resto, se prende la penna, è per parlare del cielo, o della terra come la si vede di lassù»¹⁷¹.

Così Maria della Trinità resta punto di riferimento per la sicurezza e la chiarezza di giudizio, è amabile e piena di attenzioni per tutti, riceve le confidenze di tutti i suoi ‘figli’ spirituali, segue vocazioni al convento e al matrimonio¹⁷², rafforza ed eleva anime di sacerdoti partecipando loro il frutto delle sue esperienze spirituali¹⁷³. In particolare, è ancora la guida e la consigliera spirituale dei suoi fratelli¹⁷⁴; a suo fratello Louis aveva scritto: «Mi dici che io sono un po’ uomo nei miei fratelli. Ti assicuro che questo pensiero mi è in realtà di grande consolazione. Quando sento la mia impotenza a racchiudere il fuoco d’amore che brucia di zelo nella mia anima per la gloria dell’Altissimo, penso che i miei desideri di santità saranno realizzati in voi e in tanti altri»¹⁷⁵.

Nel corso del 1915, la malattia si aggrava così tanto che ella sembra essere in punto di morte, e in quei giorni che sembrano di agonia si manifestano fenomeni mistici ‘esteriori’ dei quali la mamma scrive a Madre Maria Teresa¹⁷⁶. Ma poi si riprende e vive ancora tre anni di sofferenze, nell’abbandono: «Per nulla al mondo vorrei ab-

¹⁶⁸ LC 169; cfr. le testimonianze raccolte in *Vie* 272-276 e 283-293.

¹⁶⁹ 1° aprile 1917, *Vie* 274.

¹⁷⁰ *Vie* 94.

¹⁷¹ *Vie* 110. Invitata dal fratello a mettere per iscritto le ricchezze della sua esperienza interiore, Maria della Trinità scrive: «La sola cosa che io possa fare è di lasciare che la mia anima si riversi nella mia penna nelle occasioni che mi vengono offerte» (*Vie* 129).

¹⁷² Cfr. ad esempio LC 102; 111.

¹⁷³ Cfr. ad esempio *Vie* 103-110.

¹⁷⁴ Cfr. ad esempio i frammenti di lettera riportati in *LNS* 95-102.

¹⁷⁵ *Vie* 101-102; cfr. anche pp. 289 e 290-291.

¹⁷⁶ LC 196-198. La stessa Maria della Trinità, in un poscritto della lettera del 4 marzo 1916, scriverà del periodo in cui si era aggravata: «Il mio Gesù-Ostia è venuto per darsi a me, senza intermediario umano nei giorni in cui non mi avrebbero portata la Comunione: il Mercoledì e il Venerdì Santo da solo, e il Sabato Santo portato da un angelo» (LC 215; cfr. anche p. 202; *LNS* 15 e *Vie* 266 e 263-264).

breviare o prolungare il tempo che la volontà divina ha fissato per il mio soggiorno quaggiù. È troppo bello rimettersi alla potenza, alla saggezza e all'amore di Dio»¹⁷⁷.

«Sulla terra – scrive alla cugina carmelitana a Le Havre – si vede tutto al rovescio; è per questo motivo che spesso si è rattristati a causa delle prove. Esercitiamoci a vedere le cose dal lato del cielo e così le vedremo per dritto. Allora, pace e gioia ci accompagneranno sempre»¹⁷⁸. Rassicura quindi la cugina Teresa che non ha sbagliato affatto parlandole della morte: «Mi sembra che il pensiero del cielo sia uno dei più potenti stimoli alla santità»; non però perché ispiri timore; quel pensiero, scrive, «illumina, fortifica e pacifica insieme. È già così bella, sia pure nella oscurità della fede, questa felicità eterna!»¹⁷⁹.

Con la stessa fede e lo stesso abbandono vive i numerosi lutti familiari dovuti alla guerra: «Quando ormai non si ama che in Dio, tutto ciò che a Lui piace si armonizza pienamente con l'amore e non può ferire il cuore. È con ineffabile dolcezza che penso a Pietro, Paolo e Gabriele [tre cugini uccisi in guerra]. Georges [il fratello aviatore, anche lui caduto in battaglia] è un fratello in più che ci attira in alto. Sentiamo ancora di più che 'la nostra patria è nei cieli', ed è là che viviamo, più che mai!»¹⁸⁰.

Il 24 gennaio 1918 scrive: «Più la carrozzeria cade in pezzi, più il motore diventa potente in desideri d'amore per la gloria del Padre», e le viene spontaneo ripetere il grido di Teofano Vénard nel suo martirio: «Più durerà, meglio sarà»¹⁸¹. Il 26 aprile 1918 scrive: «Non voglio che nella mia vita la lode sia in proporzione inversa alla sofferenza. Più mi è dato di soffrire, dal suo amore, più voglio ringraziarlo, riconoscendo così il suo dono migliore»¹⁸². Tuttavia, «l'abbandono cieco e totale resta l'ultima parola, all'interno della quale si dicono tutte le altre»¹⁸³.

¹⁷⁷ *Vie* 283; cfr. anche p. 273.

¹⁷⁸ 12 agosto 1917, *Vie* 275.

¹⁷⁹ 7 giugno 1917, *Vie* 274-275.

¹⁸⁰ *Vie* 272.

¹⁸¹ *LNS* 267 (cfr. anche *Vie* 268); sono le parole del beato Teofano riprese da S. Teresa di Gesù Bambino nella sua poesia *A Teofano Vénard* (*Opere complete di S. Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo*, Libreria Editrice Vaticana – OCD, 1997, p. 711).

¹⁸² *LNS* 270.

¹⁸³ *LNS* 268. Le ultime parole del suo diario riportate nel primo volume di P. Plus: «Sono molto tranquilla, molto felice, perché non sono attaccata *che alla SUA VOLONTÀ*... Non vedo che la sua *Volontà*... La mia via non è cambiata: è sempre la sua *Volontà*... identificata con la sua *Volontà*, in ogni istante» (*ibidem*, p. 271).

Le viene amministrata l'estrema unzione il 10 giugno 1918; ai familiari che la visitano ripete: «*Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi: in domum Domini ibimus*' [...] Sono nella gioia al pensiero di andare nella casa del Signore»¹⁸⁴. Dopo la recita comune, da parte della famiglia, del *Te Deum* e del *Magnificat*, muore il 22 giugno, pronunciando queste ultime parole: «Gesù! Gesù! Vi ho dato tutto!... 'Consummata!'¹⁸⁵.

(segue)

¹⁸⁴ *Vie* 289-292.

¹⁸⁵ *Vie* 285 e 293.

Aldino Cazzago ocd

Paolo VI, predicatore della santità

*Perché non riprendiamo a scrivere e a leggere,
come oggi si deve, le «vite dei Santi»?*
(Paolo VI, 22 giugno 1969)

1. INTRODUZIONE

Alle ore 11,30 del 21 novembre 1964, Paolo VI¹, con una «sopran-naturale soddisfazione che traspariva da ogni suo gesto e da ogni sua parola»², promulgava la costituzione dogmatica *Lumen gentium*. A questo risultato finale i duemila padri conciliari e il pontefice con loro giungevano al termine di un lungo e travagliato lavoro di riflessione teologica sulla natura e sulla vocazione della Chiesa. Per avere anche solamente una prima percezione del percorso svolto era sufficiente un semplice raffronto tra lo schema che i padri conciliari avevano avuto tra le mani all'apertura del Concilio nell'ottobre 1962 e quello che votarono il 21 novembre 1964. La novità che balzava agli occhi non era solamente quella del minore numero e della diversa disposizione dei capitoli dello schema del 1964 rispetto a quello iniziale e, tra le altre cose, quella della significativa presenza di un autonomo capitolo sul tema della santità, assente nel primo schema. Ciò che si imponeva con assoluta evidenza era una diversa e più teologica comprensione della Chiesa come mistero che, in una dinamica sacramentale, comunica all'uomo l'inesauribile ricchezza della vita stessa di Dio. La costituzione

¹ Gli *Insegnamenti di Paolo VI* (Città del Vaticano 1963-1979, voll. I-XVI) sono la fonte principale da cui attingeremo per la nostra ricerca. Di essi citeremo sempre il genere di discorso, la data in cui venne pronunciato, il numero romano del volume con l'anno corrispondente e la relativa pagina. Di altri testi di Paolo VI si segnalerà sempre la rispettiva fonte.

² U. BETTI, *Cronistoria della Costituzione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Barauna, Vallecchi, Firenze 1965, p. 154.

era il frutto di ciò che Paolo VI aveva auspicato fin dal suo discorso di chiusura del secondo periodo il 4 dicembre 1963: «[...] una grande meditazione sopra il mistero, donde essa trae origine e forma»³.

Nella *Novo millennio ineunte*, bilancio del Grande Giubileo dell'Anno Duemila, Giovanni Paolo II, che pure fu un autorevole protagonista dei giorni del Concilio, ha scritto: «Se i Padri conciliari diedero a questa tematica [quella della vocazione universale alla santità] tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante». «La riscoperta della Chiesa come "mistero" – proseguiva il pontefice – ossia come popolo "adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito"» (*Lumen gentium*, 4), non poteva che comportare anche la riscoperta della sua "santità", intesa nel senso fondamentale dell'appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il "tre volte Santo" (Is 6,3)»⁴.

Tra la *Lumen gentium* e la *Novo millennio ineunte*⁵ non vi è stata una sorta di sospensione della vita della Chiesa, ma la stagione della lenta e spesso contrastata attuazione degli insegnamenti maturati al Concilio. Paolo VI l'ha attraversata con un difficile pontificato, consapevole della pesante «eredità»⁶ che il Concilio lasciava al futuro della Chiesa e della sua missione di pastore.

Come è facilmente intuibile, nel magistero di Paolo VI il tema della santità è argomento che non può essere esaurito nello spazio di un singolo contributo. La nostra indagine si limiterà a due soli aspetti della tematica: la santità come vocazione del cristiano e la santità della Chiesa. Rimangono da studiare altri aspetti della stessa tematica. A titolo di esempio ricordiamo: la comunione dei santi e il rapporto tra Chiesa terrestre e Chiesa celeste; la santità, in particolar modo quella del martirio, come esperienza di unità in Cristo vissuta dai cristiani

³ PAOLO VI, *Discorso di chiusura della seconda sessione del Concilio*, (4 dicembre 1963), I/1963, 373. In che senso la Chiesa sia da intendersi come mistero è stato magnificamente spiegato da H. de Lubac. Cfr. H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 13-31.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Novo millennio ineunte*, 30, Città del Vaticano 2001, pp. 35-36.

⁵ Per la recezione del tema della santità nei documenti postconciliari si veda: B. PEYROUS, *La sainteté dans l'Eglise depuis Vatican II*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 107 (1985) 641-657; C. STERCAL, *La «universale vocazione alla santità»: senso e sviluppo di un tema conciliare*, in *A Trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Studium, Roma 1995, pp. 109-130.

⁶ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (12 gennaio 1966), I/1963, 698.

delle diverse Chiese; la santità tipica della vita religiosa. Per porre in miglior risalto l'opera di catecheta della santità, svolta dal successore di Giovanni XXIII, di preferenza faremo riferimento ai discorsi delle udienze generali o di altre occasioni nelle quali le sue riflessioni furono indirizzate non a un pubblico di specialisti come vescovi, teologi e gli appartenenti alla vita religiosa, ma a semplici fedeli.

La nostra ricerca parte da una semplice domanda: «Nei trenta o quarant'anni che precedettero il Concilio, qual era la percezione che in tema di santità andava per la maggiore tra il clero e i laici?». I sacerdoti conoscevano certo l'enciclica *Rerum omnium* del 1923 di Pio XI, nella quale il pontefice ribadiva che la santità era a tutti possibile e che perciò quella proposta dalla Chiesa non era irraggiungibile come taluni pensavano o, se lo era, rimaneva riservata a pochi. Purtroppo questa affermazione, inserita nella concezione ecclesiologica e spirituale del tempo, rimase senza conseguenze. La percezione che della santità avevano clero e laici è riassunta da queste parole del Cardinale Anastasio Ballestrero⁷, un uomo di profonda fede e cultura teologica: «È innegabile infatti che eravamo arrivati ad una concezione di vita cristiana, in cui l'idea che non tutti erano chiamati ad essere santi, o quanto meno l'idea che la santità fosse qualcosa di straordinario, e perciò rarissimo, era diventata un'idea corrente: una specie di convincimento che non solo serpeggiava a livello delle idee, ma influenzava anche il comportamento della vita. Il dire "Non sono un santo..." significava invocare un'attenuante. Si era come verificata una specie di pacifico possesso di questa idea: santo è chi lo è, perché lo fa il Signore, e gli altri bisogna che si accontentino di essere meno cattivi, e magari più buoni possibili, senza scomodare la santità»⁸.

Accanto a questa percezione ne andava maturando timidamente anche un'altra in fatto di santità. Nel suo breve saggio del 1957 Jacques Leclercq lo affermava esplicitamente: «La spiritualità laica presenta un tipo di perfezione o di cristianesimo integrale che appare nuovo. Si ha l'impressione che nei secoli passati non esistessero dei santi laici, e meno ancora santi coniugati. Ma forse la nuova spiritualità li sta preparando per l'avvenire»⁹.

⁷ In qualità di Superiore Generale dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi partecipò al Concilio. Fu poi vescovo di Bari e di Torino. Dal 1979 al 1985 fu Presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

⁸ A. BALLESTRERO, *Perché il concilio diventi vita*, Bari 1978², p. 187.

⁹ J. LECLERCQ, *Vivere cristianamente il nostro tempo*, Vita e Pensiero, Milano 1963, pp. 18-19. L'originale francese era del 1957. Si veda anche l'interessante capitolo secondo intitolato «Santità dei laici».

2. GLI ANNI DEL CONCILIO

2.1 La riscoperta di un tesoro: la santità come vocazione del cristiano

Forse sorprenderà scoprire che, fin dai primi mesi del pontificato, Paolo VI prestò particolare attenzione al tema della santità. Durante i lavori del secondo periodo del Concilio (23 settembre – 4 dicembre 1963) egli celebrò cinque volte il rito di beatificazione per altrettanti nuovi beati. Assai significativamente uno di essi, Nunzio Sulprizio (1817–1836), era un giovane operaio morto in seguito ad una malattia incurabile all'età di 19 anni. Il discorso in onore del nuovo beato fu una lunga risposta a questi due interrogativi: «Può un giovane essere Santo? Può un operaio essere Santo?»¹⁰. L'accento della risposta cadeva ovviamente sui termini di «giovane» ed «operaio», visti come occasioni propizie di santità.

Anche se nel discorso di apertura (23 settembre) del secondo periodo del Concilio Paolo VI non vi fece esplicito riferimento, la santità era uno dei temi dei lavori conciliari. Durante l'udienza del 30 ottobre successivo, egli così affermò: «Questa vostra visita avviene in giorni che sono tutti occupati dal pensiero della santità. È questo il grande tema che rende tanto vive ed interessanti le riunioni e le discussioni del Concilio, è questo il tema che siamo felicemente obbligati a meditare, mentre nuove figure di uomini buoni e grandi sono da Noi beatificati e offerti alla venerazione e all'imitazione del popolo cristiano»¹¹.

La festa di Tutti i Santi ormai prossima era poi un ulteriore invito a riscoprire la grandezza e la dignità della vita cristiana per tutti i membri della Chiesa: «E sarà questo il favore più prezioso che Noi ora domanderemo per voi al Signore: che siate cristiani vivi; *vivi della grazia di Dio, santi cioè, capaci di fare d'ogni esperienza della vita temporale, della gioia e del dolore, della fatica e dell'amore, dell'intimore discorso della coscienza e dell'esteriore dialogo con il prossimo, un'occasione, uno stimolo a migliore bontà, a maggior santità*»¹².

Il mercoledì seguente, il 6 novembre, il tema sarà ripreso e sviluppato mediante un invito ad una più chiara consapevolezza di ap-

¹⁰ PAOLO VI, *Allocuzione ai fedeli*, (1 dicembre 1963), I/1963, 361.

¹¹ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (30 ottobre 1963), I/1963, 502. I corsivi nei testi del pontefice sono sempre nostri; se sono del testo originale, verrà segnalato di volta in volta.

¹² *Ibid.*.

partenere alla Chiesa: «Vi sono molti cattolici che vivono nella Chiesa senza nemmeno pensare alla loro appartenenza alla Chiesa stessa, al Corpo mistico di Cristo, e senza riflettere che essi dovrebbero sentire in se stessi ogni dolore e ogni gioia della Chiesa. [...]. Se il Concilio avrà fra gli altri risultati positivi anche quello di *accrescere la coscienza ecclesiale dei cattolici*, avrà ottenuto uno dei migliori suoi frutti»¹³.

Nel secondo periodo del Concilio, lo schema della costituzione prevedeva sì un capitolo, il quarto, sulla santità, ma dei suoi nove paragrafi ben cinque erano riservati a descrivere quella dei religiosi¹⁴. Qualche rappresentante delle Chiese cattoliche orientali rimarcò che il capitolo era stato redatto secondo una «mentalità che rivela una dipendenza pressoché totale da una certa tradizione latina recente, che risale a quattro secoli fa, e che per conseguenza, semplicemente ignora la tradizione orientale della Chiesa, e per di più ignora anche la tradizione latina antica»¹⁵.

Giungiamo così all'autunno 1964, quando il tema della vocazione universale alla santità trovò la sua formulazione nel famoso capitolo quinto del testo definitivo della *Lumen gentium*¹⁶.

Il 18 novembre 1964, a tre soli giorni dall'approvazione finale della costituzione, Paolo VI annunciava che il Concilio avrebbe terminato la terza sessione dei lavori con l'approvazione del testo sulla «divina e umana costituzione della Chiesa»¹⁷ e la proclamazione di Maria a «madre della Chiesa». In particolare il testo della costituzione avrebbe posto in luce il concetto di Chiesa come «popolo di Dio». Con una fine osservazione egli annotava: «Questa esaltazione del

¹³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (6 novembre 1963), I/1963, 504-505.

¹⁴ Nonostante questo, ci fu chi vide in questo modo di parlare della santità dei religiosi il rischio di una sua minor considerazione all'interno della Chiesa. Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo, e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989⁴, p. 41.

¹⁵ Così si esprime mons. Joseph Tawil, vicario patriarcale di Damasco, nel suo testo di commento al capitolo sulla «vocazione alla santità nella Chiesa» che lasciò per iscritto al Segretariato del Concilio. Il testo si legge in *Discorsi di Maximos IV al Concilio*, EDB, Bologna 1968, pp. 91-96.

¹⁶ Per la storia del capitolo quinto e la dettagliata lettura dei singoli paragrafi si rimanda ai saggi scritti da U. Betti, B. Kloppenburg, M. Labourdette e I. Iparraguirre per il citato volume curato da G. Barauna. Cfr. *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Barauna. Ancora fondamentale resta il commento di G. Philips. Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo, e commento della Lumen Gentium*, cit., pp. 41-45; 389-453. Seppur datati sono ancora utili anche i seguenti due testi: PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DEL TERESIANUM, *La santità nella costituzione conciliare sulla Chiesa*, Roma 1966; AA. VV., *La santità nel popolo di Dio*, Bologna 1967.

¹⁷ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale* (18 novembre 1964), II/1964, 662.

“popolo di Dio” nel grande disegno della dottrina della Chiesa ha una importanza pratica straordinaria, perché mira a dare agli uomini del nostro tempo la vera concezione della vita», e ai cristiani essa è «data dalla fede [...]». La concezione che noi ci facciamo della vita influisce su ogni nostro altro giudizio di valore e su tante nostre pratiche risoluzioni. Essa orienta il nostro cammino, essa educa il nostro cuore; così che, se davvero siamo persuasi d’essere cittadini del popolo messianico, del popolo di Dio, *ci riesce facile comprendere un altro capitolo di questa stupenda costituzione della Chiesa, quello che parla della vocazione universale alla santità*: tutti i membri della Chiesa sono chiamati ad una perfezione, ad una fedeltà che deve santificare ogni condizione della vita, qualunque sia lo stato in cui praticamente essa si svolge»¹⁸. All’interno del «disegno grandioso del mistero della Chiesa» la considerazione della universale vocazione alla santità, sebbene «per nulla nuova», «appare meravigliosa e investe, come una luce abbagliante, la coscienza d’ogni fedele cristiano»¹⁹.

Dal gennaio 1965 il tema della santità si fa sempre più presente nella predicazione del pontefice. Parlando ai Laureati Cattolici, la tematica è brevemente delineata come naturale compimento del «titolo di “cristiani”»²⁰, e si sviluppa in una duplice direzione: individuale e comunitaria. Ai Cardinali, riuniti in occasione del suo onomastico il 24 giugno, egli ricorda che «la luminosa dottrina conciliare»²¹ dovrà essere «fondamento di rinnovate prese di coscienza individuale e collettiva sulla natura divina e misteriosa della Chiesa, *sulla vocazione, la dignità e l’ordine dei suoi membri*»²². Vocazione, dignità e ordine: tre termini il cui ordine di elencazione è sufficiente a delineare i tratti essenziali dell’antropologia della santità cara a Paolo VI.

Nell’annuncio e nella spiegazione di questa visione antropologica risiede anche, per sua stessa ammissione, la sintesi di ogni magistero pastorale. È ciò che affermò nel discorso all’udienza generale

¹⁸ *Ibid.*, II/1964, 663-664.

¹⁹ *Ibid.*, II/1964, 664.

²⁰ PAOLO VI, *Omelia alla messa*, (3 gennaio 1965), III/1965, 8. «Dare a questo titolo di “cristiani” il suo vero significato [...]. Questo per un duplice essenziale motivo: per dare alla propria persona il profilo e la statura, a cui un essenziale diritto-dovere la chiama, *la perfezione, la santità, potremmo dire, nel senso a tutti accessibile di questo termine esigente*: e, secondo, per dare alla comunità circostante il contributo di servizio e di amore, a cui la legge del nome cristiano tutti ci invita e ci astringe [...]» (*Ibid.*, III/1965, 8-9).

²¹ PAOLO VI, *Allocuzione ai Cardinali*, (26 giugno 1965), III/1965, 368.

²² *Ibid.*. Uguale richiamo sarà ripetuto nel discorso all’udienza generale del 18 agosto, III/1965, 1011.

del 7 luglio, spiegando la frase, tratta dalla prima Lettera di Pietro: «Siate santi in tutta la vostra condotta» (1,15). «*L'esortazione alla santità della vita è la sintesi più semplice e più alta del magistero pastorale*»²³. La ragione di ciò era inscritta in una considerazione ovvia nella teoria, ma purtroppo non sempre presente nella vita quotidiana: la santità «è la conclusione teorica ed il principio pratico del messaggio evangelico applicato alla nostra vita. [...] Ecco perché il Papa con tutti i buoni maestri di spirito, ripete: *sancti sitis*, siate santi»²⁴.

Ai suoi uditori spiega che della santità si può parlare a due livelli: o come «stato di integrità, derivato dalla grazia che autorizza a chiamare "santi" tutti i battezzati», o come «attitudine morale, tesa ad una perfezione, sempre *in fieri*, sempre progrediente verso una conformità al volere di Dio, anzi alla stessa santità di Dio [...] per cui santità e religione diventano – insegna Maestro Tommaso (II-II. 81. 8) – la stessa cosa, solo concettualmente distinte»²⁵. Forse, temendo di trarre una conclusione a cui i suoi uditori non erano abituati, termina il ragionamento con una ulteriore chiarificazione e un invito: «L'esortazione perciò, che vi rivolgiamo, non è fuori luogo, non è iperbolica; e non è anacronistica rispetto allo stile di vita che il costume impone a tutti; *la santità non è cosa di pochi privilegiati, né di cristiani dei tempi antichi; è sempre di moda*; vogliamo dire è sempre programma attuale ed impegnativo per chiunque voglia chiamarsi seguace di Cristo»²⁶.

Per Paolo VI il santo era anche un punto di resistenza ad una ondata di contestazione che andava ormai manifestandosi nei più diversi settori della vita ecclesiale. «Non certo così noi dobbiamo concepire *"l'aggiornamento"*»²⁷ a cui il Concilio ci invita. [...] Chi non sa che solo un cristianesimo autentico merita di essere vissuto, e che, solo se vissuto in pienezza, esso acquista virtù di salute per la nostra umanità? *Il che significa che di santi ha bisogno la Chiesa ed ha bisogno il mondo*; e che pertanto la nostra umile esortazione: siate santi! merita che voi l'accogliate e la ripensiate»²⁸.

²³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (7 luglio 1965), III/1965, 980.

²⁴ *Ibid.*.

²⁵ *Ibid.*.

²⁶ *Ibid.*, III/1965, 981.

²⁷ Il corsivo è del testo originale.

²⁸ *Ibid.*, III/1965, 981-982. Il corsivo è del testo originale. Sull'errato modo di concepire e attuare il rinnovamento della Chiesa egli tornò a parlare nel discorso dell'udienza generale dell'11 agosto, III/1965, 1006-1009.

Il 14 settembre si apre l'ultimo periodo del Concilio. In sintonia con le discussioni dei padri conciliari sul rapporto Chiesa e mondo, Paolo VI affronta questo stesso tema durante l'udienza generale del 22 settembre: «Bisogna che il cristiano in certe manifestazioni della vita profana si astragga, si difenda, e si immunizzi; bisogna che in altre manifestazioni si interroghi per penetrarle e quasi redimerle con lo spirito buono che la sua fede gli fornisce»²⁹. Si tratta certamente di un «esercizio, se volete, un po' faticoso; ma che dà grandi vantaggi e grandi meriti a chi vi si applica». Da questo esercizio trae origine e forma *«uno stile di vita che potremmo chiamare nuovo e santo [...] È un esercizio che deve diventare caratteristico per i figli della Chiesa, che vogliono essere coscienti e fedeli»*³⁰.

Durante l'udienza del 27 luglio 1965 egli si era soffermato a parlare di «due fenomeni diversi e divergenti»: quello dei fedeli «che si direbbero stanchi d'essere cattolici»³¹ e quello di chi vive «della scoperta d'essere cattolici, e la gioia di esserlo», in particolare di quei laici che *«già fissi al loro posto di lavoro hanno deciso per un rinnovamento spirituale profondo e per un'attività più generosa ed ecclesiale; hanno "scelto la santità". E la santità, com'è noto, oggi comporta la carità dell'apostolato»*³².

2.2 La Chiesa, «nulla di più santo»

Il cristiano deve la sua santità non a una innata capacità o ad una abilità acquisita tramite qualche esercizio. La sua santità nasce e si sviluppa, certo con il suo fattivo contributo, a partire da quel terreno fecondo e intriso di grazia che è la Chiesa. La riflessione del pontefice sulla vocazione del cristiano alla santità sarà meglio compresa se inscritta nel più ampio orizzonte della santità della Chiesa.

Ad essa Paolo VI fece riferimento già nel discorso che lesse durante il rito dell'incoronazione il 30 giugno 1963, ricordando che *«sulla terra non vi è nulla di più grande, nulla di più santo»*³³ della

²⁹ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (22 settembre 1965), III/1965, 1048.

³⁰ *Ibid.*.

³¹ Questi propugnano «un cristianesimo svigorito dell'esperienza e dello sviluppo della sua tradizione; un cristianesimo conformista allo spirito delle altrui opinioni e ai costumi del mondo» (PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (27 luglio 1965), III/1965, 823).

³² *Ibid.*, III/1965, 824.

³³ PAOLO VI, *In die Coronationis Papae*, (30 giugno 1963), I/1963, 24.

Chiesa. Allo stesso concetto rimandava durante l'udienza generale di mercoledì 2 ottobre 1963, mentre la seconda sessione del Concilio era da poco ripresa. Ai pellegrini che lo ascoltavano indirizzò questo caloroso invito: «Procurate di informarvi e di capire come *ciò che il Concilio tratta riguarda ciò che di più grande e di più sacro vi è nel mondo, cioè quest'opera del Signore che si chiama la Chiesa; e perciò riguarda anche ciascuno di voi*»³⁴.

Un rinnovamento che allontanasse la Chiesa «dall'accrescimento della sua vitalità, cioè della sua santità e della sua capacità di rendere vivo a attuale il Vangelo»³⁵ non sarebbe stato certamente nella linea del rinnovamento voluto dalla Concilio. Nei confronti della Chiesa quale atteggiamento deve tenere il cristiano? La risposta è semplice: un atteggiamento carico d'amore. Nel discorso del 20 ottobre 1965 Paolo VI approfondisce la risposta a questa domanda. Come Cristo ha amato la Chiesa e per lei ha dato la sua vita, anche il cristiano deve fare altrettanto³⁶: «Noi vorremmo fermare la vostra attenzione, per questa volta, sopra uno dei più luminosi motivi, che esigono il nostro amore alla Chiesa: è santa; *la dobbiamo amare perché è santa; perché è la santa Chiesa*»³⁷. Certo la Chiesa trae la sua santità da quella di Dio Padre, da Cristo «che santa la concepì e la fondò, santa la fece e sempre la va facendo con l'effusione dello Spirito Santo, nei sacramenti e in tutta l'economia della grazia»³⁸. Le radici della santità della Chiesa non stanno in terra, ma in cielo, nel seno stesso della Trinità. In questa prospettiva una comprensione della Chiesa che non giungesse a cogliere la sua intima natura santa sarebbe parziale e alla fine erronea: «La sua [della Chiesa] bellezza ci riempie di meraviglia e d'amore. Sì, d'amore, perché questa Chiesa è il pensiero di Dio realizzato nell'umanità, è lo strumento e il termine della nostra salvezza. *Impossibile non amare la Chiesa, quando la si è contemplata nella sua santità*»³⁹.

Paolo VI sa che la sua esposizione sulla Chiesa presta il fianco a una facile obiezione: «Ma cotesta Chiesa, tutta santa e luminosa, è ideale o reale? È un sogno, un'utopia, o esiste davvero?»⁴⁰. E ancora: «La Chiesa storica e terrestre non è composta di uomini deboli, fallaci,

³⁴ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (2 ottobre 1963), I/1963, 493.

³⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (13 ottobre 1965), III/1965, 1062.

³⁶ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (20 ottobre 1965), III/1965, 1069.

³⁷ *Ibid.*.

³⁸ *Ibid.*, III/1065, 1070.

³⁹ *Ibid.*, III/1965, 1070-1071.

⁴⁰ *Ibid.*.

peccatori? Anzi non è proprio il confronto stridente fra la santità, che la Chiesa predica e che dovrebbe essere sua, e la sua condizione effettiva, quello che suscita ironia, antipatia e scandalo verso la Chiesa? Sì, sì: gli uomini che compongono la Chiesa sono fatti dell'argilla di Adamo, e possono essere e spesso sono peccatori»⁴¹. La Chiesa si situa in questa sorta di paradosso⁴²: tra la santità propria della sua natura divina e la fragilità degli uomini che vivono in essa e di essa. Certo questa sua condizione «è una terribile e sconcertante realtà; non dobbiamo dimenticarlo»⁴³, e tuttavia ciò «non altera l'altra realtà esistente nel disegno di Dio e in parte già raggiunta dagli eletti, quella della stupenda santità della Chiesa; ed invece di produrre scandalo e sdegno, dovrebbe produrre amore ancora maggiore, quello che noi abbiamo per le persone care quando sono ammalate; un amore che così si pronuncia: *affinché la Chiesa sia santa, noi, noi dobbiamo essere santi, cioè veramente suoi figli degni, forti e fedeli*»⁴⁴. Allo stesso aspetto della Chiesa il papa dedicò l'intero discorso del 10 agosto 1966⁴⁵.

La santità della Chiesa è essenzialmente frutto di ciò che lo Spirito Santo opera in essa. Paolo VI, seppur in termini generali, affrontò questa complessa problematica in occasione delle udienze generali del 18 maggio e del 12 ottobre 1966. Nel primo discorso, dopo aver riportato quasi per intero il paragrafo n. 4 della *Lumen gentium*, in cui si illustra l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa nascente, fermava l'attenzione dei suoi ascoltatori sul rapporto tra lo Spirito Santo e gli apostoli e, dopo di loro, la gerarchia⁴⁶. Nel secondo appuntamento la riflessione aveva di mira la Chiesa nel suo insieme. «Di che vive la Chiesa?» si chiedeva in apertura. «La Chiesa – era la risposta – vive di Spirito Santo». Poi così proseguiva: «*La Chiesa è nata veramente, si può dire, il giorno di Pentecoste. Il bisogno primo della Chiesa è di vivere sempre la Pentecoste*»⁴⁷. Se da un lato la Chiesa è già tutta animata e vivificata dallo Spirito Santo, dall'altro è sempre necessario chiedere la sua venuta, e questo per due motivi: perché «la sua [dello Spirito Santo] azione ammette gradi e condizioni, per cui la no-

⁴¹ *Ibid.*.

⁴² Cfr. H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, cit., pp. 1-12.

⁴³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (20 ottobre 1965), III/1965, 1071.

⁴⁴ *Ibid.*.

⁴⁵ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (10 agosto 1966), IV/1966, 829-831.

⁴⁶ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (18 maggio 1966), IV/1966, 783-785.

⁴⁷ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (12 ottobre 1966), IV/1966, 870. Per la seconda volta egli riportava, quasi per intero, il brano del paragrafo n. 4 della *Lumen gentium* già citato nell'udienza del 18 maggio.

stra azione è pure richiesta affinché quella dello Spirito Santo sia libera e piena» e perché «la presenza dello Spirito Santo può venir meno e può mancare nelle singole anime; per questo si predica la Parola di Dio e si distribuiscono i sacramenti della Grazia»⁴⁸.

La conclusione era anche una implicita richiesta del pontefice ai suoi uditori: «*Se perciò vogliamo bene alla Chiesa, la cosa principale che dobbiamo fare è di favorire in essa l'effusione dello Spirito Santo. E se accettiamo l'ecclesiologia del Concilio, la quale dà tanto rilievo all'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, come parimenti vediamo nell'ecclesiologia tradizionale della teologia greca, ne dobbiamo accogliere con piacere l'indicazione orientatrice per favorire nella Chiesa la sua vitalità e il suo rinnovamento, e per allineare su tale indicazione la nostra personale vita cristiana*»⁴⁹.

Rendersi docili allo Spirito è allora condizione indispensabile per il rinnovamento della Chiesa. I santi sono quei cristiani che, in virtù della loro disponibilità all'azione dello Spirito Santo, hanno vissuto una totale appartenenza e dedizione alla vita della Chiesa. Le udienze del 14 e del 28 settembre 1966 ebbero come tema questi concetti. In particolare alla domanda su chi fosse più coinvolto nella partecipazione alla vita della Chiesa, la risposta suonava in questi termini: «È chiaro: chi riceve dalla Chiesa la sua santità sacramentale e cerca di trasfonderla nella propria santità morale. *I santi sono le membra vive della Chiesa. E tutti siamo chiamati alla santità*»⁵⁰.

2.3 La «nota» di santità della Chiesa

Un ulteriore ambito per parlare della santità della Chiesa fu per Paolo VI quello delle «note» della Chiesa. Ad esso per due volte fece un breve riferimento fin dai primi mesi del pontificato⁵¹. Ecclesiologicamente significativo fu pure il rimando ad esso nei discorsi di apertura del secondo⁵² e del terzo⁵³ periodo dei lavori del Concilio.

⁴⁸ *Ibid.*, IV/1966, 871.

⁴⁹ *Ibid.*.

⁵⁰ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (14 settembre 1966), IV/1966, 849.

⁵¹ Cfr. PAOLO VI, *Omelia per la consecrazione di 14 nuovi vescovi* (20 ottobre 1963), I/1963, 247. Si veda anche il discorso all'udienza generale del 2 ottobre 1963, I/1963, 493-494.

⁵² Cfr. PAOLO VI, *Solenne inizio della seconda sessione del Concilio ecumenico Vaticano II*, (29 settembre 1963), I/1963, 166.

⁵³ Cfr. PAOLO VI, *Inizio della terza sessione del Concilio ecumenico Vaticano II*, (14 settembre 1964), II/1964, 536-537.

Nella visione ecclesiologica di Paolo VI la nota «predominante»⁵⁴ fu quella della santità. Nell'udienza del 20 ottobre 1965 egli si soffermò a spiegare l'origine di questa «nota»: «Chi le ha dato questo titolo? Non si trova testualmente questo titolo nella Sacra Scrittura, ma lo si deduce (Ef. 5,33). Il che vuol dire che la Chiesa stessa se lo è riconosciuto. Il senso della santità è fra le prime deduzioni che la Chiesa trasse dalla coscienza del suo essere e della sua vocazione; così che la qualifica di "santa", attribuita alla Chiesa, fin dai primi padri apostolici (cfr. San Ignazio, *Ad Trall.*, introd.) divenne abituale, entrò subito nei simboli e nelle professioni battesimali della fede (Cfr. *Denz.-Schoen.* 1, 10, etc), e rimase poi sempre come aggettivo consueto e protocollare per designare una della proprietà intrinseche e una delle note esteriormente visibili della Chiesa, la sua santità!»⁵⁵.

Due altri interventi del 1966 sono assai illuminanti per capire l'approccio del pontefice al tema delle «note». Durante l'udienza del 22 giugno egli spiegò anzitutto che la Chiesa traeva da Cristo la sua luce e che Lui solo era la «sorgente della luce»⁵⁶. Questa luce essa la offriva al mondo in due modi: il primo con «l'annuncio del Vangelo» e il secondo con «l'irradiazione esteriore di certi caratteri, di certe note, che derivano da proprietà essenziali e intrinseche della Chiesa, e che ne manifestano agli occhi del mondo, l'autenticità. Sono le famose quattro note caratteristiche ed esclusive della Chiesa»⁵⁷. Nell'atto di rivolgersi direttamente ai suoi ascoltatori affermava: «Voi le conoscete: l'apostolicità, l'unità, la cattolicità e la santità. Nel "Credo" sono proclamate come distintive della fisionomia della vera Chiesa»⁵⁸.

Egli si preoccupa di mostrare altresì le implicazioni di carattere antropologico contenute nella verità delle «note». Ecclesiologia e antropologia non sono due realtà giustapposte e, magari, in contrasto tra di loro; sono invece due ambiti che si illuminano a vicenda: come il cristiano nasce nella Chiesa e dalla Chiesa, così la Chiesa trova attuazione e incarnazione nel cristiano. Paolo VI spiega così questa dinamica: «Con questa avvertenza, Figli carissimi, a ciascuno di noi (fe-

⁵⁴ Cfr. D. PAOLETTI, *La testimonianza cristiana nel mondo contemporaneo in papa Montini*, Roma-Assisi 1991, pp. 295-305.

⁵⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (20 ottobre 1965), III/1965, 1070. «'Santa' è stato il primo attributo che si aggiunse alla parola 'Chiesa'» (Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Queriniana, Brescia 1972, vol. 7, p. 553).

⁵⁶ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (22 giugno 1966), IV/1966, 800.

⁵⁷ *Ibid.*, IV/1966, 801.

⁵⁸ *Ibid.*.

deli) è dato potere e dovere di mettere in risalto quelle note, che formano la bellezza e l'attrattiva della Chiesa, mostrando con la nostra adesione e la nostra testimonianza come davvero la Chiesa di Cristo sia una, sia santa, sia cattolica, sia apostolica»⁵⁹. Se cerchiamo un luogo dove la Chiesa nelle sue «note» abbia trovato particolare attuazione, in nessun altro posto ciò è avvenuto come nella vita dei santi.

Quando quell'«attrattiva» e quella «bellezza» non risplendono più, l'amore per la Chiesa si trasforma in dolore per essa. Durante l'udienza del 19 ottobre 1966 egli disse: «La Chiesa in certi suoi momenti e in certi suoi aspetti non è bella, non è splendida, non è significativa e parlante, perché i suoi figli non sono esemplari e non vivono da veri cristiani. Quale responsabilità, quale colpa hanno talora i figli della Chiesa che non ne riflettono la spiritualità e la santità, e non sono "segni" di Cristo!»⁶⁰.

3. IL POSTCONCILIO

3.1 La paziente predicazione della santità per tutti

Se il Concilio è il tempo di una immensa semina, gli anni che seguono, dal 1966 in poi, sono il tempo della cura di questa semina⁶¹. Di questa laboriosa cura Paolo VI si preoccupò fin dalla prima settimana dopo la chiusura del Concilio avvenuta l'8 dicembre 1965. Parlando all'udienza generale del 15 dicembre stigmatizzò sia l'atteggiamento di chi avrebbe voluto che tutto tornasse come prima del Concilio, sia il desiderio di chi avrebbe desiderato che il Concilio non finisse mai per continuare a mettere tutto in discussione⁶². Una onesta

⁵⁹ Ibid..

⁶⁰ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (19 ottobre 1966), IV/1966, 876.

⁶¹ Per uno sguardo d'insieme sugli anni del postconcilio si veda: R. LAURENTIN, *Paul VI et l'après-concile: Le Synode des évêques*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église* (Actes du colloque organisé par l'École française de Rome - Rome 2-4 juin 1983), Rome 1984, pp. 569-601; P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 185-278.

⁶² Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (15 dicembre 1965), III/1965, 1113-1118. A poco più di dieci anni dalla fine del Concilio, il Cardinale Michele Pellegrino in una lunga intervista rilasciata a Giuseppe Lazzati ricordava: «Parlando in generale della presa che il Concilio ha fatto e fa sulla mentalità e sulle coscienze, direi che non è priva di senso la nota battuta: c'è chi è ancora fermo al Vaticano I e c'è chi è già passato al Vaticano III» (M. PELLEGRINO, *Il post-Concilio in Italia. Aspetti pastorali. Intervista di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 28).

visione della realtà imponeva, invece, un altro atteggiamento: il Concilio andava studiato e vissuto, perché «non è un evento effimero e passeggero, come tanti eventi sono nella cronaca della Chiesa e del mondo; è un evento che prolunga i suoi effetti ben oltre il periodo della sua celebrazione. Deve durare, deve farsi sentire, deve influire sulla vita della Chiesa, e cioè sulla nostra, se davvero noi vogliamo essere buoni e fedeli membri della Chiesa stessa»⁶³.

I timori della possibile strumentalizzazione non erano solo del papa. Nell'ottobre 1966, Giuseppe Dossetti, che partecipò al Concilio come collaboratore del Cardinale Lercaro, non temeva di affermare: «Non importa che una generazione o due possano eventualmente procedere ad un impiego nominalista di tutte queste realtà [i concetti più teologici della *Lumen gentium*] o che alcuni possano addirittura usare queste parole unicamente per frodarne i contenuti; questi nomi, che non sono dei nomi, camminano; da molti sono presi sul serio, hanno aperto delle possibilità di ricerca che prima non si intravedevano nemmeno lontanamente»⁶⁴.

Tempo della cura, si è detto, e, in particolar modo, per il vasto campo che la nuova costituzione sulla Chiesa aveva delineato. Desideroso di giustificare la sua reiterata insistenza nel parlare di essa durante le udienze, Paolo VI, alle migliaia di fedeli radunati per l'udienza generale del 18 maggio 1966, confessò: «In questi incontri settimanali, che sono queste udienze generali, *Noi non sappiamo d'altro parlare che della Chiesa*: il Concilio ce ne offre materia e quasi ce ne fa obbligo, per l'abbondanza e per l'autorità della dottrina circa la Chiesa medesima, che esso ci ha illustrata»⁶⁵.

Quanto stesse a cuore al papa il tema della vocazione universale alla santità è illustrato nel discorso che tenne il 16 marzo 1966 durante l'udienza composta per la maggior parte da bambini delle scuole elementari. Certo «noi avremmo delle cose molto belle da dire, ma cose molto grandi e molto alte. *Sono le cose che il Concilio ecumenico ci ha insegnate*, e che ci sembrano degne d'essere particolarmente ricordate, *perché riguardano tutti i figli della Chiesa*, tutti i fedeli, e specialmente quelli che credono di essere poco considerati

⁶³ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (15 dicembre 1966), IV/1966, 1116. La stessa problematica venne affrontata l'8 dicembre 1966 all'omelia per la messa del primo anniversario della chiusura del Concilio (IV/1966, 620-624).

⁶⁴ G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 38-39.

⁶⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (18 maggio 1966), IV/1966, 783.

nella Chiesa, i laici»⁶⁶. Ricordato che in Cristo il laico è diventato figlio adottivo di Dio e membro della Chiesa, spiega: «*Il Concilio, cioè la voce della Chiesa, voce antica e voce nuova, aggiunge un altro messaggio meraviglioso, anche questo per i laici: quello della santità*»⁶⁷.

Egli dava poi voce a quelle che considerava le solite obiezioni: «Santità per i laici? È mai possibile? Forse la santità sarà riservata per alcuni, per quei fedeli molto devoti, molto zelanti, molto buoni». La risposta era netta: «*No: la santità – state attenti! – è proposta a tutti! Grandi e piccoli; uomini e donne; è proposta come possibile! anzi come doverosa! la santità, diciamo con gioia e con stupore, la santità per tutti!*»⁶⁸. Come un buon catechista proseguì attirando l'attenzione dei suoi giovani ascoltatori e in un immaginario dialogo asserì che il dovere di essere «un buon cristiano» non termina con una determinata età della vita: «Un buon cristiano: fino a quale età? fino a dieci anni? No, sempre. Anche quando diventa giovane? quando va soldato? quando va al lavoro? quando si sposa? Sì: è chiaro; un cristiano deve essere sempre un buon cristiano»⁶⁹.

Facendo un passo in avanti nel suo ragionamento domandava: «*E come si chiama la vita perfetta di un cristiano; come si chiama? Si chiama santità! Ogni cristiano dev'essere un vero cristiano, un perfetto cristiano, perciò ogni cristiano deve essere santo!*»⁷⁰. Le domande non erano ancora terminate. «Ma allora, vi domanderete, che cosa è questa santità?». Occorrono due cose per fare la santità: «la grazia di Dio e la buona volontà. Avete voi queste due cose? Sì? Allora siete santi!»⁷¹.

Il lungo capoverso successivo era la stringatissima sintesi dei paragrafi 39, 41 e 42 del capitolo quinto della *Lumen gentium*. Ecco le sue semplici ed efficaci parole: «Intendiamoci: la santità è unica: consiste nell'essere uniti a Dio, vitalmente, mediante la carità; ma si realizza in tante forme diverse e anche in tante misure diverse. È diversa la bontà, cioè la santità d'un bambino dalla bontà di una persona adulta; è diversa la bontà di un uomo da quella di una donna; la bontà d'un soldato è diversa da quella, per così dire, di un malato, o d'un vecchio! Ogni condizione di vita ha le sue virtù particolari. Ogni per-

⁶⁶ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (16 marzo 1966), IV/1966, 728.

⁶⁷ *Ibid.*. Anche se il testo non è espressamente citato si intravede qui un riferimento a *Lumen gentium* n. 32.

⁶⁸ *Ibid.*.

⁶⁹ *Ibid.*, IV/1966, 728-729.

⁷⁰ *Ibid.*, IV/1966, 729.

⁷¹ *Ibid.*.

sona, possiamo dire, ha la sua propria maniera di realizzare la santità, a seconda delle proprie attitudini e dei propri doveri»⁷².

Nella conclusione il pontefice ribadiva l'asserto centrale di tutto il discorso: «Dunque, Figli carissimi, vi diremo: ascoltate la grande chiamata che la Chiesa del Concilio rivolge a tutti i fedeli: *siete santi, dunque siate santi!* Tutti, sempre! È facile, è bello, è doveroso! è degno di chi vuol essere vero uomo e vero cristiano!»⁷³.

Nell'allocuzione che il 15 ottobre 1967 Paolo VI rivolse al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici, il tema della santità fu affrontato nell'ottica della «santificazione del mondo»⁷⁴, che al laico compete come compito. Nell'udienza generale di appena tre giorni dopo egli tornò sul tema affrontato dal Congresso: «Ogni laico deve essere un cristiano perfetto. *I laici non sono cristiani di secondo ordine, di dubbia fedeltà alla Chiesa e di scadente osservanza degli impegni sacrosanti del loro battesimo; anch'essi sono chiamati alla perfezione cristiana, all'amore di Dio e del prossimo, alla santità*; una santità confacente al loro genere di vita nel mondo, secolare come si dice, ma non per questo tiepida e transigente verso le debolezze umane e le tentazioni del secolo; una santità che tende alla pienezza della carità e dell'imitazione di Cristo»⁷⁵.

3.2 L'Anno Santo del 1975: la consegna della santità

Per il decennio che va dal 1968 al 1978, anno della morte, con brevi cenni focalizzeremo la nostra attenzione solo su qualche importante documento del magistero montiniano. Il primo testo è la *Solenne professione di fede*, che Paolo VI scrisse a conclusione dell'«anno della fede» e domenica 30 giugno 1968 proclamò in piazza S. Pietro. Ricordati gli aspetti fondamentali della Chiesa, aggiunse: «Essa è dunque santa, pur comprendendo nel suo seno dei peccatori, giacché essa non possiede altra vita se non quella della grazia: *appunto vivendo della sua vita, i suoi membri si santificano, come, sottraendo-*

⁷² Ibid..

⁷³ Ibid., IV/1966, 730. Cfr. G. THILS, *La vocazione universale alla santità nella Chiesa*, in *Communio*, 19, n. 114 (1990) 30-38.

⁷⁴ PAOLO VI, *Allocuzione ai partecipanti al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici*, (15 ottobre 1967), V/1967, 536.

⁷⁵ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (18 ottobre 1967), V/1967, 856. In una successiva occasione egli disse che «la cosiddetta "teologia dei laici"» si imperniava attorno a «due capitoli»: «il posto cioè che essi occupano nella Chiesa di Dio, e l'attività ecclesiale ed apostolica a cui essi, oggi specialmente, sono chiamati» (PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (27 dicembre 1967), V/1967, 863).

si alla sua vita, cadono nei peccati e nei disordini, che impediscono l'irradiazione della sua santità»⁷⁶. La reciproca interdipendenza tra santità della Chiesa e santità del fedele è ora ribadita non durante un'udienza generale, ma in un testo magisteriale di maggior peso.

Il secondo documento è la lettera apostolica *Sanctitatis clarior* del 19 marzo 1969 con la quale Paolo VI riformava alcune procedure per l'introduzione e lo svolgimento dei processi di beatificazione e canonizzazione. Prima di addentrarsi nella spiegazione dei nuovi compiti assegnati ai vescovi ordinari per l'istruzione di questi processi, nell'introduzione egli ribadiva gli insegnamenti conciliari e cioè che nei santi «Dio rivela in modo vivo agli uomini la sua presenza e il suo volto»⁷⁷ e che nella Chiesa tutti i fedeli sono chiamati «alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»⁷⁸. Pur senza farvi esplicito riferimento, tornava su un pensiero già altre volte espresso, cioè che l'«appello alla santità è ritenuto come specialissimo compito dello stesso magistero conciliare e come sua ultima finalità»⁷⁹.

La riflessione sulla santità raggiunse un singolare vertice nell'omelia che il pontefice lesse alla canonizzazione di Giulia Billiart il 22 giugno 1969. Di quel ricco testo siamo costretti a riportare unicamente il brano in cui egli rispose alla domanda: «Che cosa è la santità?». «Oh! quale lunga, splendida e interessante riflessione si potrebbe svolgere a questo riguardo! Quale teologia, e quale psicologia!»⁸⁰. Dopo aver spiegato che nella santità si incontrano la carità di Dio verso l'uomo e, a modo di risposta, dell'uomo verso Dio, proseguiva con questa affermazione: «La santità è perciò un dramma d'amore, fra Dio e l'anima umana; un dramma in cui il vero protagonista è Dio stesso, operante e cooperante (S. Th. I-II, 111, 2); nessuna storia è più interessante, più ricca, più profonda, più sorprendente di questo dramma; dovremmo essere curiosi e ammiratori, come lo erano i cristiani di una volta, sapientemente attratti dall'incanto del singolare fenomeno, che lascia intravedere qualche cosa della prodigiosa azione di Dio in una vita umana privilegiata»⁸¹.

⁷⁶ PAOLO VI, *Professione di fede*, (30 giugno 1968), VI/1968, 306.

⁷⁷ *Lumen gentium*, 50, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1993¹⁴, vol. 1, 597.

⁷⁸ *Lumen gentium*, 40, *Ibid.*, 567.

⁷⁹ PAOLO VI, *I processi per le cause di beatificazione e canonizzazione*, (19 marzo 1969), in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1982¹², vol. 3, 489. Cfr. G. VODOPIVEC, *Il santo e la canonizzazione dei santi nella Chiesa segno di salvezza*, in *Communio*, 1 (1972) 325-334.

⁸⁰ PAOLO VI, *Omelia alla messa*, (22 giugno 1969), VII/1969, 442.

⁸¹ *Ibid.*, VII/1969, 443.

La preoccupazione della santità come qualità della vita cristiana è presente in due altri intensi documenti del magistero montiniano. Sono documenti che segnarono l'anno 1975⁸², uno degli anni più difficili e ricchi del suo pontificato: difficile perché il movimento tradizionalista capeggiato da Mons. Lefebvre andava sempre più pubblicamente opponendosi agli insegnamenti conciliari, e ricco per le celebrazioni dell'Anno Santo⁸³, coraggiosamente indetto nonostante le voci contrarie, e vissuto con la Chiesa all'insegna del rinnovamento e della riconciliazione⁸⁴.

Ci riferiamo alle due esortazioni apostoliche: la *Gaudete in Domino*, resa a nota a maggio nell'approssimarsi della Pentecoste e la *Evangelii nuntiandi* dell'8 dicembre successivo, pochi giorni prima della chiusura dell'Anno Santo. Nel primo dei due documenti il pontefice, una volta tracciata una catechesi biblica sulla gioia, ricordava che essa era stata una nota distintiva di molti santi, tanto in Oriente quanto in Occidente. Dovendo poi esemplificare, egli sceglieva di rileggere in quest'ottica la vita della Vergine Maria, di S. Francesco, di S. Teresa di Lisieux e del Beato Massimiliano Kolbe. Il testo conteneva anche una delle più semplici e, oseremmo dire, mistiche definizioni di chi sia il santo. Per Paolo VI il santo è uno a «cui lo Spirito Santo consuma il cuore»⁸⁵.

Nell'*Evangelii nuntiandi*, la santità del cristiano è vista come una delle «condizioni fondamentali»⁸⁶ per una efficace evangelizzazione: «Lo diciamo a tutti: bisogna che il nostro zelo per l'evangelizzazione scaturisca da una vera santità di vita [...]. Senza questo contrassegno di

⁸² Una commovente testimonianza sugli ultimi anni della pontificato di Paolo VI è quella di John Magee che del pontefice fu segretario dal 1974 fino alla sua morte. Cfr. J. MAGEE, *La vita quotidiana di Paolo VI*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 135-147.

⁸³ «L'Anno Santo 1975 è forse l'avvenimento più importante dell'ultimo periodo del pontificato di Paolo VI, e ne rivela l'animo libero e attento solo alle esigenze più vere della Chiesa e del mondo» (P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., p. 313).

⁸⁴ Cfr. G. FURIONI, *Rinnovamento e riconciliazione. Prospettive penitenziali del Giubileo del 1975*, in *Communio*, 27, nn. 160-161 (1998) 47-55.

⁸⁵ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete in Domino*, XIII/1975, 463. Per una rilettura dell'intero documento rimandiamo a A. CAZZAGO, *I santi danno fastidio*, Milano 2004, pp. 103-114. Il tema della gioia fu spesso presente anche nel periodo milanese del Cardinale Montini. Cfr. A. CAZZAGO, *La preghiera luogo della gioia*, in *Communio*, 33, n. 195 (2004) 18-30. Per una svista il titolo dell'articolo è risultato errato. Suo oggetto è invece l'analisi di alcune omelie del Cardinale Montini nelle quali la gioia è descritta come dimensione fondamentale della fede cristiana.

⁸⁶ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 74, XIII/1975, 1481.

santità, la nostra parola difficilmente si aprirà la strada nel cuore dell'uomo del nostro tempo, ma rischia di essere vana e infeconda»⁸⁷.

La centralità della santità nel magistero di Paolo VI è ulteriormente confermata da un semplice dato: nello stesso Anno Santo egli proclamò tredici nuovi beati e sei nuovi santi. Il 22 dicembre 1975, ricevendo il Collegio Cardinalizio per gli auguri natalizi, riandò con la memoria a quei solenni momenti: «Ci piace vedere in questa magnifica fioritura, da Noi additata alla Chiesa universale, l'autorevole conferma di quella universale vocazione alla santità nella Chiesa, che il Concilio Vaticano II ha fermamente ribadito»⁸⁸. Per il pontefice questa universale vocazione alla santità aveva dato una specifica forma alla vita di due laici che in quell'Anno Santo egli elevava agli onori degli altari. Si trattava di Elizabeth Ann Seton (1774-1821)⁸⁹, la prima santa della Chiesa cattolica americana canonizzata il 14 settembre 1975, e del medico napoletano Giuseppe Moscati (1880-1927)⁹⁰ che beatificò il 16 novembre 1975 con l'intento di lasciare a tutti i laici cristiani una sorta di consegna: «[Della santità di Moscati] ha bisogno la Chiesa e il mondo! È la consegna che viene specialmente al laicato dal rito odierno, dall'Anno Santo!»⁹¹.

Nell'omelia Paolo VI rilesse la vita del nuovo beato come un commento a due paragrafi della *Lumen gentium*: il n. 40, dove la costituzione ricordava che tutti i cristiani sono chiamati «alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» e che «da questa santità è promosso, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano»; e il n. 31, che ricorda ai laici che sono chiamati «alla santificazione del mondo mediante l'esempio del proprio ufficio» e «a manifestare Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro stessa vita, e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità»⁹². Della te-

⁸⁷ *Ibid.*, n. 76, XIII/1975, 1484. Nel paragrafo n. 41 il papa aveva parlato della santità della Chiesa come prima forma di evangelizzazione.

⁸⁸ PAOLO VI, *Discorso al Sacro Collegio e alla Prelatura Romana*, (22 dicembre 1975), XIII/1975, 1557.

⁸⁹ Rimasta vedova nel 1803, la Seton si dedicò a una intensa vita di carità in scuole e ospedali. Fondò la prima congregazione religiosa femminile d'America. Fu beatificata da Giovanni XXIII il 17 marzo 1963. Cfr. PAOLO VI, *Omelia per la canonizzazione*, (14 settembre 1975), XIII/1975, 926-929.

⁹⁰ Giuseppe Moscati fu canonizzato da Giovanni Paolo II il 20 ottobre 1987 mentre erano in corso i lavori del sinodo il cui tema era «Vocazione e missione dei Laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II».

⁹¹ PAOLO VI, *Omelia per la beatificazione*, (16 novembre 1975), XIII/1975, 1296.

⁹² Citiamo i testi della *Lumen gentium* direttamente dall'omelia del pontefice.

stimonianza di fede di carità del medico napoletano il papa mise perciò in rilievo tre aspetti: il suo essere laico, medico e docente universitario, l'aver vissuto una particolare sintesi dei rapporti tra fede e scienza e, infine, la sua smisurata vita di carità costantemente alimentata dall'eucaristia⁹³.

Naturalmente l'Anno Santo offrì al pontefice molte altre occasioni per tornare a illustrare gli insegnamenti conciliari sulla santità. Qui accenniamo a due perché risultano riassuntivi di molti altri testi. Durante l'udienza generale del 9 luglio spiegò che la santità è il compimento della natura umana, la sua perfezione e la sua «vera statura»⁹⁴, da Cristo e dalla Chiesa proposta all'uomo. Questa santità è essenzialmente di due tipi: una «che possiamo dire ordinaria mentre anch'essa è tutta tessuta in un duplice disegno straordinario, ma, per sé, a tutti accessibile»; l'altra legata a quei «fenomeni straordinari, che caratterizzano alcune eccezionali figure di uomini e di donne, tra le tante che la Chiesa innalza agli onori degli altari»⁹⁵. Proseguendo il papa spiegava che la santità a tutti accessibile è il risultato dell'azione di «due coefficienti, diseguali per natura e per efficacia, ma concorrenti e disponibili ad ogni buon cristiano fedele alla propria vocazione alla santità». «Il primo è la grazia, lo stato di grazia, la vita di grazia che la fede e i sacramenti ci procurano [...]». «Il secondo coefficiente è la nostra volontà»⁹⁶. E concludeva: «Volontà: la santità, derivante dall'uomo, esige questo primissimo impegno: bisogna volerla. Volere vuol dire amare. L'amore umano, animato da quello divino, cioè la carità, possiede il segreto della perfezione»⁹⁷.

Durante l'*Angelus* della festa di Tutti i Santi rammentò ai fedeli che la santità, *quella «ordinaria» «non solo è possibile, ma è facile»*. Legò poi il concetto di santità a quello di bellezza: «*E poi dobbiamo pensarla in bellezza la santità: essa è l'umanità nella sua eccellente e vera espressione. Il vero umanismo, quello degno d'ogni ammirazione, quello ispiratore, è la santità, e la nostra divinizzazione*»⁹⁸.

⁹³ *Ibid.*, XIII/1975, 1290-1296.

⁹⁴ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (9 luglio 1975), XIII/1975, 746.

⁹⁵ *Ibid.*, XIII/1975, 747.

⁹⁶ *Ibid.*.

⁹⁷ *Ibid.*, XIII/1975, 748.

⁹⁸ PAOLO VI, *Angelus*, (1 novembre 1975), XIII/1975, 1212-1213. Un cenno al legame tra santità e bellezza, riferite però alla Chiesa, il papa lo aveva fatto nell'udienza generale del 20 ottobre 1970. Cfr. VIII/1970, 920.

4. LE IDEE GUIDA DELLA PREDICAZIONE SULLA SANTITÀ

4.1 Predicare il Concilio per far amare la santità

Da questa seppure breve indagine è già possibile delineare alcune idee guida della predicazione di Paolo VI sulla vocazione universale alla santità. Il suo magistero è stato anzitutto una grande predicazione del Concilio perché, come egli stesso ebbe ad affermare nell'omelia del 29 giugno 1978, a meno di due mesi dalla morte, «l'assoluta fedeltà agli insegnamenti del Concilio» era «nostra precisa consegna»⁹⁹. Al Concilio egli fu fedele non solo per il dovere che scaturiva dal suo ministero di pastore della Chiesa cattolica e al quale perciò non avrebbe potuto sottrarsi, ma perché, come disse il 23 giugno 1966 alla Conferenza Episcopale Italiana, il Concilio era un «*un avvenimento di importanza secolare*» e sarebbe stato «*il grande catechismo dei tempi nuovi*»¹⁰⁰.

A detta dello stesso pontefice la *Lumen gentium* era «il documento certamente più importante»¹⁰¹ da esso elaborato. Paolo VI è stato un fedele predicatore della santità perché è stato anzitutto un tenace difensore della nuova immagine di Chiesa uscita dal Concilio¹⁰². Predicare la Chiesa, soffermarsi ripetutamente a spiegare le nuove dinamiche spirituali¹⁰³ che scaturivano dal suo essere comunione¹⁰⁴ con Dio e tra le diverse componenti del popolo di Dio, non poteva avere come fine ultimo che l'indicazione per esse di una sola meta: quella dell'universale vocazione alla santità. In ciò risiedeva anche la «sintesi» di ogni magistero e quindi anche del suo. Le parole del papa già ricordate erano state assai esplicite a tal proposito: «*L'esortazione alla santità della vita è la sintesi più semplice e più alta del magistero pastorale*».

⁹⁹ PAOLO VI, *L'omelia nel XV anniversario dell'incoronazione*, (29 giugno 1978), XVI/1978, 523.

¹⁰⁰ PAOLO VI, *Discorso alla Conferenza Episcopale Italiana*, (23 giugno 1966), IV/1966, 304.

¹⁰¹ PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (22 giugno 1966), IV/1966, 799.

¹⁰² Cfr. J. P. TORRELL, *Paul VI et l'ecclésiologie de la «Lumen gentium» Thèmes choisis*, in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio* (Colloquio Internazionale di Studio, Brescia 19-21 settembre 1986), Brescia-Roma 1989, pp. 144-186.

¹⁰³ «La Chiesa è una società in movimento, è un corpo religioso che deve espandersi; la Chiesa è mandata; la Chiesa è missionaria» (PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, 26 ottobre 1966, IV/1966, 879).

¹⁰⁴ Sull'importanza dell'idea di comunione nell'ecclesiologia di Paolo VI rimandiamo all'attento studio di Renato Marangoni. Cfr. R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, Roma 2001.

Parlare del Concilio fu perciò il modo che Paolo VI ebbe per amare e far amare la Chiesa e la vocazione alla santità del cristiano. Per lui Concilio, Chiesa e vocazione alla santità erano realtà così strettamente collegate che solo chi avesse realmente fatto riverberare nel suo pensiero e nella sua vita le nuove «acquisizioni»¹⁰⁵ conciliari su Chiesa e santità avrebbe potuto rivendicare per sé un vero amore al Concilio. Come abbiamo visto, il papa l'aveva chiaramente ribadito: il Concilio «deve farsi sentire, deve influire sulla vita della Chiesa, e cioè sulla nostra».

4.2 Una santità ecclesiale

Paolo VI è stato il catecheta della santità ecclesiale, di quella santità che ha nella Chiesa comunione il proprio luogo genetico e di crescita ed è perciò aliena da quell'individualismo religioso che pensa e vive la santità come conquista personale prima che come dono da accogliere. Questo dono Dio l'ha anzitutto fatto alla Chiesa e quindi al singolo fedele¹⁰⁶ fin dal giorno del suo ingresso nella comunità cristiana in forza del battesimo¹⁰⁷. Ha scritto il Cardinale Anastasio Ballestrero nella sua acuta rilettura di tutti i documenti del Concilio: «La vita spirituale non è altro che un momento della vita ecclesiale, quel momento che appartiene ad ognuno di noi in quanto membro della Chiesa, e che esprime concretamente il nostro essere Chiesa; noi siamo degli spirituali soltanto in questo senso. *Siamo chiamati* – an-

¹⁰⁵ Per nuove «acquisizioni» del Concilio intendiamo esattamente ciò che disse a Lugano il 23 febbraio 1966 il Cardinale Giovanni Colombo, successore di Paolo VI sulla cattedra ambrosiana, durante la sua conferenza sui risultati del Concilio. A suo parere i risultati del Concilio potevano essere catalogati secondo due categorie: quella dei «recuperi» e quella delle «acquisizioni». «Chiamiamo [...] "acquisizioni" le vere e proprie novità, che già si devono rinvenire, in condizione oscura e germinale, fin dalle origini della Chiesa, ma che solo le esigenze dei tempi moderni hanno sollevato in piena luce, e hanno sviluppato dando loro una forma esplicita e definitiva». A suo parere le «acquisizioni» erano sostanzialmente tre: la valorizzazione del matrimonio in quanto «nobilissima vocazione di santità», il ruolo dei laici nella Chiesa e la libertà religiosa. Cfr. CARD. G. COLOMBO, *Considerazioni pastorali sul Concilio Vaticano II*, in *Studi Cattolici*, 34 (1990) 785-793.

¹⁰⁶ «La Chiesa [...] è creduta indefettibilmente santa. [...] La santità della Chiesa poi si manifesta e si deve continuamente manifestare nei frutti di grazia che lo Spirito produce nei fedeli» (*Lumen gentium*, 39, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 565).

¹⁰⁷ «I seguaci di Cristo, chiamati da Dio non in base alle loro opere ma al disegno della sua grazia, e giustificati nel Signore Gesù, sono stati fatti veri figli di Dio col battesimo della fede, resi partecipi della natura divina, e perciò realmente santi» (*Lumen gentium*, 40, *Ibid.*, 567).

che se abbiamo una vocazione caratterizzata – *ad una vocazione comune, quella di essere l'incarnazione della santità della Chiesa*, la storizzazione della santità di quel mistero che chiamiamo Chiesa e che è precisamente la partecipazione all'uomo della santità di Cristo»¹⁰⁸.

Parliamo di santità ecclesiale perché originata dall'indissolubile legame che la Chiesa ha con lo Spirito Santo¹⁰⁹, che nelle sue note personali Paolo VI definì come l'«anima della Chiesa»¹¹⁰. Se accogliere e vivere il dono della santità è un dovere del cristiano, ancor più lo è per la Chiesa stessa. Paolo VI l'ha ricordato così: «*Il primo bisogno della Chiesa è di vivere sempre la Pentecoste*». La santità della Chiesa genera la santità del singolo credente, laico o ministro che sia, ed è la sua necessaria preconditione¹¹¹. Conseguentemente, staccarsi dalla Chiesa significa sia recidere i propri vitali legami con lo Spirito Santo, fonte della santità stessa, sia ostacolare l'irradiarsi della santità della Chiesa nel mondo.

4.3 La santità come inizio e compimento dell'antropologia cristiana

La santità, pur nelle sue diverse realizzazioni storiche, è l'idea portante dell'antropologia cristiana. La santità non si aggiunge dall'esterno e quasi in un secondo momento alla struttura antropologica del cristiano. Poiché Dio ha pensato e creato l'uomo per la santità, la santità è costitutiva dell'uomo stesso. «*Siete santi*», aveva ricordato agli scolari delle scuole elementari e allora «*siate santi!*». Non è neppure un mero dato che, presente all'inizio della vita di fede del cristiano con il battesimo, va poi inevitabilmente scomparendo, perché, come recita il titolo del quinto capitolo della *Lumen gentium*, la santità è «vocazione», e come tale accompagna l'intera vita dell'uomo. Il papa lo aveva detto: la santità è la «vera statura» dell'uomo.

Questa idea portante è stata benefica per tutti gli ambiti della vita cristiana, anzitutto per capire meglio l'identità e la missione del fe-

¹⁰⁸ A. BALLESTRERO, *Perché il Concilio diventi vita*, cit., p. 81.

¹⁰⁹ Per il ruolo dello Spirito Santo nell'ecclesiologia di Paolo VI si veda il citato lavoro di R. MARANGONI. Cfr. R. MARANGONI, *La Chiesa mistero di comunione. Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978)*, cit., pp. 122-128; 242-262.

¹¹⁰ PAOLO VI, *Ritiro 5-13 agosto 1963*, in Id., *Meditazioni inedite*, Brescia-Roma 1993², 23.

¹¹¹ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'udienza generale*, (4 novembre 1972), X/1972, 1121. Cfr. L. SARTORI, *Il tema della santità nella «Lumen gentium»*, in *Credereoggi*, 8, n. 5 (1988) 57-67.

dele laico¹¹² all'interno del popolo santo di Dio. La santità lo chiama a non vivere più in uno stato di inferiorità ecclesiologica come se fosse un cristiano «di secondo ordine»¹¹³. Al pari di ogni membro della gerarchia della Chiesa, anch'egli fruisce del dono di santità, cioè di Sé, che Dio ha offerto a tutto il suo popolo e di cui gli verrà chiesto conto. Lo si è visto: la santità, che si attua nella «forma» laicale e, in stretta connessione con essa, nella «forma» coniugale, è una delle realizzazioni storiche dell'unica vocazione alla santità. Il matrimonio e la vita coniugale sono pertanto «un lungo cammino verso la santificazione»¹¹⁴.

Questo «lungo cammino» il laico cristiano lo compie non tra le mura di un monastero, ma nello sconfinato campo del mondo¹¹⁵ o, come dice la *Lumen gentium*, «nelle varie condizioni, occupazioni e circostanze»¹¹⁶ della vita. La «perfezione della carità»¹¹⁷ a cui lo chiama la sua forma di santità, non può rinchiudersi in campi più facili e forse più comodi. Paolo VI lo ricordò con poche parole nell'*Angelus* dell'1 novembre 1966, festa di Tutti i Santi. Evocate alcune espressioni del discorso delle beatitudini, quasi a prevenire una possibile obiezione, subito soggiunse: «Forse direste che parole così sacrosante si dicono e si ascoltano in Chiesa, durante la celebrazione dei misteri di parola e di grazia che ci rendono presente Cristo stesso. È vero; ma se là si dicono e si ascoltano, dappertutto si pensano e si vivono. Ed è questo il senso pratico di questa bellissima festa: la vocazione universale alla santità, di cui il Concilio ci ha dato solenni insegnamenti». Ai suoi ascoltatori egli lasciava un compito ben preciso: «Bisogna

¹¹² Sul tema del laicato nel ministero di Paolo VI e del Cardinale di Milano Giovanni Battista Montini prima si veda: R. GOLDIE, *Paul VI, les laïcs et le laïcat*, in *Paul VI et la modernité dans l'Église*, cit., pp. 295-316; AA. VV., *Il cristiano laico. L'eredità dell'arcivescovo Montini*, a cura di L. Vaccaro, Morcelliana, Brescia 2004.

¹¹³ Nonostante siano trascorsi quasi quarant'anni dalla pubblicazione e tenendo conto della assoluta diversità del contesto socio-religioso, alcuni testi sull'argomento meritano ancora di essere letti. Cfr. AA.VV., *Laici e vita cristiana perfetta*, Paoline, Milano 1967; AA.VV., *Santità e vita nel mondo*, Paoline, Milano 1968; M. SCHMAUS, *Meditazione su Cristo e i laici*, Paoline, Milano 1969.

¹¹⁴ Cfr. PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti al XIII congresso nazionale del Centro Italiano Femminile*, (12 febbraio 1966), p. 83. Si legga anche il paragrafo n. 25 dell'enciclica *Humanae vitae*.

¹¹⁵ «Voi non siete eremiti ritirati dal mondo per meglio dedicarvi a Dio. È nel mondo, nell'azione stessa che voi dovete santificarvi» (PAOLO VI, *Allocuzione ai partecipanti al Terzo Congresso Mondiale per l'Apostolato dei Laici*, (15 ottobre 1967), V/1967, 537).

¹¹⁶ *Lumen gentium*, 41, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 573.

¹¹⁷ *Lumen gentium*, 40, *Ibid.*, 567.

tutti, bisogna sempre essere santi. E questo lo ricordiamo qui, in faccia al panorama del mondo, perché di santi, diciamo, di santi soprattutto, il mondo ha bisogno»¹¹⁸.

CONCLUSIONE

Al termine di questa ricerca si pone un ultimo interrogativo: «In che misura gli insegnamenti del Concilio sulla santità costrinsero Paolo VI a rivedere, ed eventualmente ampliare, i propri precedenti convincimenti su di essa?». Per rispondere compiutamente a questo interrogativo sarebbe necessario studiare l'enorme mole degli scritti del periodo milanese (1954-1963), ma ciò esula dallo scopo della presente indagine. Qui ci limitiamo a segnalare la lunga omelia che egli tenne per la Festa di tutti i Santi¹¹⁹ del 1957. In essa sono già presenti alcuni dei concetti sulla santità che pochi anni dopo troveranno adeguato riconoscimento nel quinto capitolo della *Lumen gentium* e che egli da pontefice rilancerà alle migliaia di semplici fedeli e non solo a loro.

Paolo VI fu un assiduo testimone della santità perché fu un innamorato del luogo sacramentale da cui essa si comunica agli uomini: la Chiesa, quella Chiesa che egli amò, tra l'altro, con queste parole del suo *Pensiero alla morte*, scritte, a detta del suo segretario¹²⁰, nel 1965 e degne di un santo: «Prego pertanto il Signore che mi dia la forza di fare della mia prossima morte dono d'amore alla Chiesa. Potrei dire che sempre l'ho amata; fu il suo amore che mi trasse fuori dal mio gretto e selvatico egoismo e mi avviò al suo servizio; e che per essa, non per altro, mi pare di aver vissuto. Ma vorrei che la Chiesa lo sapesse; e che io avessi la forza di dirglielo, come una confidenza del cuore, che solo all'estremo momento della vita si ha il coraggio di fare. Vorrei finalmente comprenderla tutta nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella sua umana e imperfetta consistenza, nelle sue sciagure e nelle sue sofferenze, nelle debolezze e nelle miserie di tanti suoi figli [...]. Vorrei abbracciarla, salutarla, amarla, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e sacerdote che la assiste e la gui-

¹¹⁸ PAOLO VI, *Angelus*, (1 novembre 1966), IV/1966, 967.

¹¹⁹ G. B. MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Brescia-Roma 1997, vol. 1, pp. 1727-1738.

¹²⁰ P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., p. 344.

da, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirla. *Anche perché non la lascio, non esco da lei, ma più e meglio con essa mi unisco e mi confondo: la morte è un progresso nella comunione dei Santi*¹²¹.

Nel maggio 1993 la Chiesa ha dato inizio al processo per la beatificazione di Paolo VI. Se lo annovererà nella schiera dei suoi beati, lo farà perché avrà riconosciuto che egli, con l'aiuto di Dio, ha vissuto con particolare docilità quella santità che aveva amato e a tutti predicato.

¹²¹ PAOLO VI, *Pensiero alla morte. Testamento. Omelia nel XV anniversario dell'incoronazione*, Brescia-Roma 1988, pp. 28-29.

Apparendo alla Vergine Maria, Cristo Risorto ha fondato la sua Chiesa

Il titolo di questo articolo enuncia una delle tesi principali della ecclesiologia e della teologia mariana di sant'Ignazio di Loyola. Noi crediamo che questa enunciazione sia destinata a diventare un bene comune della fede e della teologia cattoliche. Vorremmo provare – precisando il senso dell'affermazione ignaziana – a giustificare questo presentimento.

Negli *Esercizi spirituali* sant'Ignazio parla dell'apparizione di Cristo risorto alla Madonna in due punti: all'inizio della quarta settimana (*Es.* 218-225) e nel libretto dei «Misteri della vita di Cristo Nostro Signore» (*Es.* 299-312). La nostra riflessione poggerà principalmente su quest'ultimo insieme di testi.

L'ordine delle contemplazioni della quarta settimana

Il «principio mariano» e il «principio petrino» della Chiesa

L'ordine delle contemplazioni proposte da Ignazio per la quarta settimana degli *Esercizi*, consacrate alla «resurrezione di Cristo Nostro Signore», è veramente notevole, così come la scelta degli elementi offerti all'attenzione di colui che fa gli *Esercizi*: un insieme di 14 contemplazioni – due per giorno, se si consacrano sette giorni alla presente «settimana» (4)¹ come alla terza (cfr. 208 e 226) – 13 «apparizioni» di Cristo, numerate nei titoli dalla «prima» alla «tredicesima» (299-311), e l' «ascensione» (312).

¹ Indichiamo fra parentesi i numeri degli *Esercizi spirituali*.

Prima di tutto sant'Ignazio offre alla contemplazione le apparizioni alle donne: alla Vergine Maria in primo luogo, poi alla Maddalena, infine alle Marie. E' attraverso di esse che colui che fa gli *Esercizi* è introdotto nel mistero della risurrezione. In questo sant'Ignazio segue i dati della Scrittura. È ancora la Scrittura che lo guida, ad offrire come «prima apparizione» (299,1) quella alla Madonna. «*Primo*. Apparve alla Vergine Maria; il che, sebbene non si dica nella Scrittura, si ritiene per detto quando dice che apparve a molti altri; poiché la Scrittura suppone che abbiamo intelletto, come sta scritto: "Anche voi siete senza intelletto"» (299)².

Vengono poi le apparizioni agli uomini, per prima l'apparizione a san Pietro (302). Segue l'apparizione ai discepoli di Emmaus, l'apparizione ai discepoli senza Tommaso, l'apparizione a Tommaso e l'apparizione sulla riva del lago dove Gesù «raccomandò le pecore a san Pietro, prima esaminato tre volte sulla carità, e gli dice: "Pasci le mie pecore"» (306).

L'ordine appena indicato manifesta un'intenzione. La Chiesa è fondamentalmente una realtà femminile: essa è la «Sposa di Cristo Nostro Signore» (353; cfr. anche 365); essa è «nostra Madre» (*id.*). In quanto tale, essa è anche la «Chiesa gerarchica» (*ibid.*). Di questa Chiesa, Ignazio mette in luce il «principio mariano» e il «principio petrino»; il «principio mariano» è il più fondamentale³.

² Per la traduzione di questo articolo si è usata l'edizione curata da P. SCHIAVONE, S.J., ed. Paoline, Milano, 1995.

³ Nel suo discorso di promulgazione della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, il 21 novembre 1964, Paolo VI dichiarò: «In verità, la realtà della Chiesa non si esaurisce nella struttura gerarchica, nella sua liturgia, nei suoi sacramenti, nei suoi ordinamenti giuridici. La sua essenza profonda, la sorgente primaria della sua efficacia santificatrice sono da cercare nella sua unione mistica con Cristo, unione che non possiamo concepire facendo astrazione da colei che è la Madre del Verbo incarnato, e che Gesù Cristo ha voluto così intimamente unita a sé per la nostra salvezza». L'idea è sviluppata da Giovanni Paolo II: «Il Concilio Vaticano II, confermando l'insegnamento di tutta la tradizione, ha ricordato che nella gerarchia della santità *proprio la "donna"*, Maria di Nazareth, è "figura" della Chiesa. Ella «precede» tutti sulla via verso la santità; nella sua persona "la Chiesa ha già raggiunto la perfezione, con la quale esiste immacolata e senza macchia (cf. Ef 5, 27)". In questo senso si può dire che la Chiesa è *insieme* "mariana" ed "apostolico-petrina"» (Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*). Va notato che il papa aggiunge: «Questo profilo *mariano* è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa quanto il profilo *apostolico e petrino*, al quale è profondamente unito... La dimensione mariana della Chiesa precede quella petrina, pur essendole strettamente unita e complementare. Maria, l'Immacolata, precede ogni altro, e, ovviamente, lo stesso Pietro e gli apostoli: non so-

La munificenza del Risorto

«Al monte Tabor», Cristo invia i discepoli in «tutto il mondo a predicare, dicendo: *Andate e insegnate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*» (307). Questa prospettiva universale introduce bene la «decima apparizione» a «più di cinquecento fratelli insieme» menzionata nella «prima lettera ai Corinzi» (308). Ma l'universalità del Risorto e la sua tensione verso tutti i popoli non impedisce l'intimità personale della sua comunicazione. È questa intimità che sembrano testimoniare le apparizioni, ricordate senza dettagli, destinate a due personaggi ben noti a chi ha familiarità con la Scrittura, cioè san Giacomo e Giuseppe d'Arimatea (309 e 310). In ogni caso queste apparizioni «manifestano (...) la munificenza del Risorto»⁴.

L'apparizione a san Paolo

«Apparve a san Paolo dopo l'Ascensione: «Finalmente apparve a me, come a un aborto» (311).

La «tredicesima apparizione» (311) è l'apparizione a san Paolo, spesso chiamato il «tredicesimo apostolo». Ignazio segnala che ha avuto luogo «dopo l'Ascensione»; inverte così l'ordine cronologico delle due ultime contemplazioni proposte per la quarta settimana. In questo modo, avvicina l'apparizione a san Paolo alle dodici apparizioni precedenti, costitutive – come vedremo – a titoli diversi, del mistero della Chiesa. Le dodici apparizioni non mancano di far pensare ai dodici

lo perché Pietro e gli apostoli, provenendo dalla massa del genere umano che nasce sotto il peccato, fanno parte della Chiesa “sancta ex peccatoribus”, ma anche perché il loro triplice *munus* non mira ad altro che formare la Chiesa in quell'ideale di santità, che già è preformato e prefigurato in Maria. Come bene ha detto un teologo contemporaneo, «Maria è “regina degli apostoli”, senza pretendere per sé i poteri apostolici. Essa ha altro e di più». Il teologo citato da Giovanni Paolo II è H.U. VON BALTHASAR.

⁴ CHAPPELLE A., nell'opera collettiva *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire littéral et théologique*, Bruxelles, ed. IET 1990, p. 406.

È interessante constatare la differenza di presentazione dell'apparizione alla Vergine Maria e dell'apparizione a Giuseppe d'Arimatea. La Scrittura non parla di nessuna delle due – Ignazio lo sottolinea – ma afferma che la prima vi è implicitamente contenuta, mentre a proposito della seconda si cura di precisare: «come piamente si medita e si legge nella Vita dei Santi» (310). «La differenza salta agli occhi, scrive Jean-Claude GUY: per Giuseppe si tratta di una pia leggenda, la cui origine è precisata e che non impegna la fede; per la Vergine, ne va della storia della salvezza» (*L'apparition à Notre-Dame. Exercices n°s 219,299*, in *Christus* 95 [giugno 1977] p. 358). Tutto l'articolo merita di essere letto.

apostoli, fundamenta della Chiesa, anche se Ignazio parla più spesso di «discepoli» e se conta fra queste apparizioni le apparizioni alle donne. Il numero dodici fa riferimento anche alle dodici tribù d'Israele.

La notazione «finalmente» (311), cioè «da ultimo», accentua l'accostamento di cui abbiamo appena parlato e indica chiaramente, ci sembra, che l'apparizione a Paolo è di un altro ordine rispetto alle apparizioni del Risorto di cui Ignazio stesso e molti altri santi hanno beneficiato nel corso della storia della Chiesa⁵. L'apparizione a Paolo, l'«Apostolo delle Nazioni», fa parte, agli occhi di Ignazio, degli atti *fondatori* della Chiesa.

I beneficiari delle dodici apparizioni che precedono sono membri del popolo d'Israele. Anche Paolo è ebreo ma, in quanto si presenta nelle sue epistole come specialmente inviato alle nazioni, testimonianza del fatto che l'unità nella distinzione dei giudei e dei pagani appartiene alla costituzione stessa della Chiesa, alla sua essenza.

La finale della «tredicesima apparizione» corrobora quanto abbiamo appena detto. Abbastanza curiosamente, Ignazio riporta che Cristo «apparve anche in anima ai santi padri del limbo» (311)⁶.

L'apparizione ai Padri è perciò messa in rapporto con l'apparizione a Paolo, così come era stata messa in rapporto con l'apparizione alla Madonna (219). Noi pensiamo che Ignazio, a conclusione delle apparizioni del Risorto, ha voluto ricordare l'universalità del suo atto redentivo: questo atto risale fino al più lontano passato (il limbo) e, attraverso l'Apostolo delle nazioni, tende verso il più lontano avvenire (la Parusia). L'accostamento operato fra il mistero di Maria e il mistero di Paolo, attraverso l'evocazione dell'apparizione ai Padri, fa riflettere. La figura mariana e la figura paolina sono ambedue legate all'universalità della salvezza e della Chiesa. La prima e la tredicesima apparizione formano un'inclusione.

L'Ascensione

La contemplazione della quarta settimana si conclude sul mistero dell'Ascensione. Essa comporta tre punti. «Primo. Dopo che per lo

⁵ In un altro senso, cfr. CHAPPELLE A., dans *Les Exercices Spirituelles...* (citato sopra, n. 4), p. 409.

⁶ Il Risorto «si offre alla contemplazione come l'Apparizione una e molteplice (311) che si iscrive in tutti i tempi (dopo l'Ascensione, prima della Risurrezione, come durante i quaranta giorni) e in tutti gli spazi (cielo, limbo e terra). La missione della Chiesa (307) si estende a tutto l'universo cosmico e storico» (CHAPPELLE A., *Ibid.*, p. 406).

spazio di quaranta giorni apparve agli apostoli, portando molti argomenti e miracoli e parlando del regno di Dio, comandò loro che attendessero in Gerusalemme lo Spirito Santo promesso» (312).

Nel secondo punto, il Signore è «elevato», in «una nube» (312), verso il Padre. Chi fa gli *Esercizi* è così introdotto al mistero della Santa Trinità.

Nel terzo, si ascoltano le parole dell'angelo: «Questo Gesù, che è stato portato fuori dai vostri occhi al cielo, così verrà come lo vedeste andare al cielo» (312). Durante la quarta settimana degli *Esercizi*, quindi, è dispiegato tutto il tempo della Chiesa, fino all'orizzonte ultimo: l'Avvento definitivo del Signore.

II. – *Gli atti del Risorto, atti fondatori e costitutivi della Chiesa*

La terza e la quarta settimana sono il compimento del discorso programmatico del «Re eterno e Signore universale» (già il Risorto) nell'esercizio iniziale del *Regno*: «E' mia volontà conquistare tutto il mondo e tutti i nemici, e così entrare nella gloria del Padre mio; pertanto, chi vorrà venire con me deve lavorare con me, perché seguendo nella pena, mi segua anche nella gloria» (95)⁷.

Per Cristo risuscitare significa «entrare nella gloria del Padre suo», che non è differente dalla «sua gloria» (cfr. 303). È passare al Padre. Sant'Ignazio invita a pregare facendo concludere la contemplazione della quarta settimana sul mistero dell'Ascensione e chiedendo di terminare il «colloquio» di ciascuna delle sue orazioni con un «*Pater noster*» (225). Tuttavia, dagli *Esercizi spirituali* non è evidenziata la relazione del Risorto con il Padre: né dal corpo stesso degli *Esercizi* (218 – 225), né dal libretto dei «Misteri» (299 – 312). Lo è piuttosto la relazione che il Risorto instaura con la Chiesa, attraverso il suo atto di apparire e di comunicare i frutti della redenzione.

Si è spesso messo in luce che, attraverso le contemplazioni della quarta settimana, Ignazio ha voluto mostrare come il Risorto costituisce la fede e il kerigma della Chiesa (300,2°; 301,1°; 302,3°; 303,2°; 305,3°; 307,3°); come introduce i suoi discepoli all'interpretazione delle Scritture (303,2°); come dona alla sua Sposa la sua struttura gerarchica (302; 306,3°); come la dota dei sacramenti (battesimo: 307,3°;

⁷ Cfr. GERVAIS P., *La grâce des troisième et quatrième semaines*, in *Les Exercices Spirituels...* (citato sopra, n. 4), p. 411-425.

eucaristia: 303,3°; riconciliazione: 304,3°); come le rivela la sua missione (301,3°; 307,3°); in breve, come attraverso i suoi atti Cristo risorto fonda, costituisce, stabilisce definitivamente la sua Chiesa.

La questione che si pone è di sapere se, anche apparendo a Maria, il Risorto pone un atto fondatore della sua Chiesa e, se sì, in che modo. Noi vorremmo provare a rispondere a tale questione.

Numerosi autori commentano l'apparizione di Cristo risorto alla Madonna come se non riguardasse altro che Maria, come se non toccasse che l'intimità di un figlio e di una madre. Non ne colgono la portata ecclesiale⁸. Ecco, per esempio, come si esprime uno di loro: «*Incontro strettamente segreto*: nessuno sguardo umano non ne ha penetrato il mistero; nessun evangelista ne ha parlato. Perché? Per queste ragioni soprattutto: questa apparizione aveva tutt'altro scopo che quello di autorizzare la fede comune; in più, le effusioni di un tal Figlio con una tale Madre non potevano essere né comprese dal comune mortale né descritte in poche parole»⁹. Vedremo invece come l'apparizione a Maria è costitutiva della Chiesa e «autorizza la fede comune» (nel senso più forte del termine «autorizzare»). Anche presentare questa apparizione in termini di «apparizione privata», come spesso si fa, non orienta la comprensione nella buona direzione.

III. - «Apparve alla Vergine Maria» (299)

Apparizione e gloria

La «grazia» particolare della quarta settimana è di «rallegrarmi e godere intensamente di tanta gloria e gioia di Cristo nostro Signore» (221).

La gioia e la gloria vanno assieme. La gioia sembra derivare dalla gloria: «richiamare alla memoria e pensare cose che muovono a piacere, letizia e gioia spirituale, così come ad esempio la gloria» (229, 6° addizione).

La teologia della quarta settimana si può riassumere in una parola: è una teologia della gloria e, di conseguenza, una teologia dell'«apparire». La gloria è perfettamente definita nel numero 223 degli

⁸ In senso opposto, LAFONTAINE R.: «Questa apparizione (l'apparizione alla Madonna) è ecclesiale» (*Notre-Dame dans les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola*, in *Marianum* XLVI [1984] 315).

⁹ PINARD DE LA BOULLAYE H., *Exercices spirituels*, t. 2, Paris, 1951⁸, pp. 186-187.

Esercizi: «La divinità *appare* e *si manifesta* ora tanto miracolosamente nella santissima risurrezione, attraverso i veri e santissimi *effetti* di essa» (la sottolineatura è nostra), cioè attraverso la comunicazione della salvezza, passaggio per l'umanità peccatrice dalla morte alla vita. La gloria del Risorto, non è soltanto, se così si può dire, di essere Dio, ma è anche di averci salvati e di poterci comunicare questa salvezza ottenuta sulla croce. Nella quarta settimana l'anima si rallegra «nel suo Creatore e Redentore» (229,7° addizione; hapax negli *Esercizi*; la sottolineatura è nostra).

Sembrerebbe che il «risuscitare» preceda l'«apparire», perché è il Risorto che appare. Però Ignazio ha un concetto molto ampio dell'apparire. E' per questo che – come abbiamo già visto – Cristo «appare» ai santi padri del limbo prima della sua risurrezione (311): ma allora, si precisa, «in anima» soltanto, mentre a Maria appare «in corpo e in anima» (219). La risurrezione è come la perfezione dell'apparire. C'è in fondo una specie di identità fra «risurrezione» e «apparizione». Si vede già dai titoli della quarta settimana nel libretto dei Misteri: «La Risurrezione di Cristo nostro Signore. La sua prima apparizione» (299). Tutte le contemplazioni della risurrezione sono intitolate «apparizione» (299 a 311).

Per Cristo, agli occhi di Ignazio, risuscitare significa salire al Padre in corpo e anima, ma consiste anche nell'apparire in corpo e anima alla Chiesa e nella Chiesa. Questo apparire non deve essere compreso in un senso stretto, come un semplice oggetto di conoscenza; connota sempre la comunicazione (e di conseguenza la ricezione) della salvezza e della gioia.

L'«apparire» è un atto intersoggettivo. Si appare *a qualcuno*. Una «gloria» richiusa in se stessa non avrebbe alcun senso. Essa non esiste se non quando è comunicata o ricevuta. E le apparizioni raccontano proprio questa comunicazione molteplice della gloria.

Qui è importante ricordare che la gloria di Dio, nel senso ignaziano, non è una realtà statica, una grandezza determinata una volta per tutte. Dipende dagli uomini farla crescere o diminuire¹⁰. Secondo la teologia ignaziana, il Risorto può comunicare di *più* o di *meno* la sua gloria, a seconda delle disposizioni di coloro ai quali Lui appare.

¹⁰ «Prima di essere una visione da contemplare, (la gloria) è un fine da promuovere. La si conosce solo entrando nel mistero che ce la rivela, che è assieme il movimento attraverso il quale Dio salva il mondo» (COUREL F., *Saint Ignace e la gloire plus grande de Dieu*, in *Christus* 11 [luglio 1956] p. 328).

Ignazio menziona discretamente delle differenze a questo proposito: le donne credono immediatamente (300, 301); Cristo appare a Pietro *dopo* che questi ebbe ascoltato la testimonianza delle donne, constatata la presenza dei soli lenzuoli nella tomba e «meditato su queste cose» (302); i discepoli di Emmaus lo riconoscono «alla comunione» (303), dopo aver dubitato; Tommaso crede solo dopo aver «messo il suo dito» nelle piaghe di Cristo (305); sulla riva del lago, Giovanni riconosce il Signore prima di Pietro (306).

La Vergine Maria

Per designare Maria, il titolo di gran lunga più utilizzato dagli *Esercizi* è quello di «nostra Signora» (27 volte). Il titolo semplice «Maria» si incontra solo quattro volte, sempre nelle citazioni del vangelo di Luca (la preghiera *Ave Maria* è menzionata 9 volte). L'espressione «la Vergine Maria» è un hapax; si trova solo qui, al numero 299. Ignazio non rinunciarebbe ai suoi titoli abituali, se non volesse mettere in luce un rapporto particolare del mistero contemplato sia con il nome singolare di Maria, sia con la sua verginità. Utilizzando il titolo di «Vergine Maria», provoca delle reminiscenze del mistero dell'Annunciazione, in cui si realizza l'Incarnazione.

Il primo dei «Misteri della Vita di Cristo Nostro Signore» che Ignazio propone nel «libretto dei Misteri» è «L'Annunciazione a nostra Signora, secondo ciò che scrive san Luca al capitolo 1,26-38» (262). E' in questo capitolo che noi leggiamo: «La vergine si chiamava Maria» (Lc 1,27). Nel terzo punto del mistero, Ignazio riporta la risposta della Madonna all'angelo Gabriele: «Ecco la serva del Signore; si compia in me (concepire e dare alla luce Cristo Nostro Signore: 262,1° e 2°) secondo la tua parola» (262,3°). Scoprendo il modo in cui Dio vuole «servirsi della sua persona» (5.b) lei si offre tutta intera come «serva del Signore» e della sua missione; «piena di grazia» (262,1°) acconsente con tutta la sua fede alla sua propria missione. Vergine, essa diventa madre grazie all'intervento dello Spirito.

L'intelligenza spirituale del «sì» di Maria è sviluppata, in tutta la sua ampiezza, nella prima contemplazione della seconda settimana: l'*Incarnazione* (101-109). La visione è grandiosa. Da un lato, l'universo intero appare visto dall'alto, dal «trono» divino: «tutta la superficie o rotondità di tutto il mondo piena di uomini» (102), «la grande capacità e rotondità del mondo, dove vivono tante genti e tanto diverse» (103), la «faccia della terra» (106; 107; 108), «tutte le genti in tanta cecità» (106). In secondo luogo, mentre le «tre divine Persone» guar-

dano quest'universo, «vedendo che tutti scendevano all'inferno, viene stabilito da tutta l'eternità che la seconda Persona si faccia uomo, per salvare il genere umano» (102) da questo destino infernale. In quale modo potranno incontrarsi queste due sfere così opposte della Santa Trinità e del mondo peccatore? In che modo potrà realizzarsi il disegno divino: «Facciamo la redenzione del genere umano» (107)? Non senza la libera collaborazione delle creature: lo afferma tutta la tradizione biblica ripresa da Ignazio¹¹. Per la realizzazione della «santissima Incarnazione» (108) è richiesta la cooperazione dell'«angelo san Gabriele» e quella della «Madonna» (102). Il «duogo» in cui potranno congiungersi Dio e il mondo, il cielo e la terra, è la «casa» e, più precisamente ancora, la «camera» (103) della Madonna.

Grazie alla sua obbedienza, essa permette al disegno di salvezza divina di realizzarsi. Ella coopera alla salvezza. Il dispositivo della contemplazione ignaziana dell'*Incarnazione* è tale che la portata veramente *universale* del sì di Maria risalta in una luce molto viva. Questo sì ha una ripercussione in tutto l'universo, in ogni persona umana. È così che nel *colloquio* finale della contemplazione (109) sant'Ignazio chiama Maria semplicemente «la madre» (la sottolineatura è nostra; la stessa espressione è utilizzata in 199; 276; 297). Colei che ha accettato di diventare la madre del «Signore universale» (97) diventa necessariamente la madre di tutti gli uomini, la madre universale¹². Ignazio non potrebbe designarla come «la madre»¹³, se il suo sì non fosse stato detto a nome di tutta l'umanità e se la sua maternità verso Cristo Signore

¹¹ Cfr. la diciassettesima regola («per avere il retto sentire della Chiesa»: «Così pure non dobbiamo parlare tanto diffusamente, insistendo tanto sulla grazia, da ingenerare veleno che toglie la libertà. Di maniera che della fede e della grazia si può parlare quando sia possibile, mediante l'aiuto divino, per maggiore lode di sua divina maestà; ma non in maniera né in termini tali, soprattutto nei nostri tempi tanto pericolosi, che le opere e il libero arbitrio ricevano detrimento alcuno, o si ritengano per nulla» (369).

¹² «Maria è, prima di tutto, "la Madre" unica "del Figlio" e di conseguenza "la Madre" del genere umano che ricopre la faccia della terra (106) al di là delle frontiere della Chiesa visibile» scrive R. LAFONTAINE, *Notre-Dame...* (citato sopra n. 8), p. 316.

¹³ Ignazio dice in una annotazione: «Si possono fare tre colloqui: uno alla Madre, uno al Figlio, l'altro al Padre (199). Come il nome di Padre appartiene in proprio a Dio Padre, il nome di Figlio a Dio Figlio, il nome di Madre appartiene in proprio a Maria, in quanto ella è la madre di tutti e l'archetipo di ogni maternità».

¹⁴ M. GIULIANI conclude la sua riflessione sulla contemplazione ignaziana dell'Incarnazione con queste parole: «Il mistero di Maria si afferma quindi solamente in relazione all'universalità del peccato e all'universalità della salvezza, come essendo già il mistero della Chiesa, cioè dell'umanità credente e salvata» (*Le mystère de Notre-Dame dans les Exercices*, in *Christus* 183 [luglio 1999] p. 356).

non l'avesse costituita nell'esercizio di una maternità riguardo a tutti¹⁴.

Questo ruolo di mediatrice (tra Dio e l'universo) della Madonna è centrale per Ignazio¹⁵. Nei tripli colloqui degli *Esercizi* (a partire da 63), la mediazione di Maria è messa in gioco: colui che fa gli *Esercizi* ricorre all'intercessione di Maria, poi a quella del Figlio, prima di rivolgersi al Padre¹⁶.

Nel momento in cui è offerta alla contemplazione l'apparizione di Cristo risorto alla Madonna (299), Ignazio ricorre al titolo di «Vergine Maria»¹⁷ per stabilire sottili e inesauribili corrispondenze. All'Annunciazione, la verginità di Maria è segno di una disponibilità totale, corporale e spirituale, all'opera dello Spirito; questa disponibilità, che si esprime nella fede perfetta della «serva» alla «Parola», permette alla Vergine di diventare madre, madre del Figlio di Dio, senza intervento dello sposo umano, Giuseppe; ella concepisce, grazie allo Spirito, il Figlio stesso di Dio. Al momento della Risurrezione, Maria accoglie l'apparire di suo Figlio nel suo corpo di gloria, tutto spirituale, in una verginità, un'apertura, una disponibilità totali; ella offre a suo Figlio uno spazio dove apparire, uno spazio senza ostacoli, senza difetto, non limitato dal peccato¹⁸; ella assapora l'identità del corpo che lei gli ha dato e del corpo risorto¹⁹; ella «si umilia e ringrazia» (108) per il compimento, inimmaginabile, della sua maternità. Maria non aveva potuto dare a suo Figlio che una vita mortale; solo la Potenza dell'Altissimo lo ha risuscitato per una vita immortale; così ella comprende finalmente le parole dell'Angelo: «Su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (Lc 1,35).

Risuscitare, per Cristo, è ricevere dal Padre la gloria che possiede presso di Lui da tutta l'eternità e la gloria che ha meritato per la

¹⁵ Nel suo *Diario spirituale*, il santo parla molte volte dei «mediatori». Si tratta di Cristo e della Madonna.

¹⁶ Questo triplo colloquio deve essere compreso bene. Nello stesso modo in cui la mediazione del Figlio raggiunge il suo fine e la sua perfezione allorché, in Lui, noi siamo posti nell'«immediatezza» con il Padre, così la mediazione di Maria ci guida all'immediatezza con il Figlio.

¹⁷ Dall'*Autobiografia* sappiamo quanto sant'Ignazio fosse sensibile al mistero della verginità di Maria. Cfr. i numeri 15 e 16 dell'*Autobiografia*.

¹⁸ Sant'Ignazio credeva all'Immacolata Concezione di Maria e, come i cattolici del suo tempo, la leggeva nelle parole dell'Angelo all'Annunciazione: «piena di grazia, *gratia plena*» (262).

¹⁹ Nel suo *Diario spirituale*, il 15 febbraio 1544 Ignazio scrive: «Alla consacrazione (della messa), ella (la Madonna) mi fece comprendere che la sua carne era in quella di suo Figlio, con così grandi intelligenze che non si potrebbero scrivere» (n. 31).

sua opera redentrice; è anche poter comunicare questa salvezza meritata. In primo luogo, quindi, Cristo riceve la sua gloria dal Padre. Ma noi abbiamo visto che, secondo la teologia ignaziana, l'umanità può accrescere la gloria di Dio. Così il Risorto riceve la sua gloria anche dall'umanità che ha salvato, quando questa accoglie nella fede, nella speranza e nell'amore la Vita che il Salvatore le comunica.

Maria però occupa in questo mistero un posto del tutto singolare. Da una parte, l'abbiamo detto, in quanto immacolata, ella accoglie la gloria e la vita del Risorto senza porre alcun ostacolo. Il Risorto può comunicarsi a lei tanto quanto lo vuole, totalmente. D'altra parte, ella è qui, più che mai, nel suo ruolo di mediatrice fra Dio e l'universo intero. Ella rappresenta davanti al Risorto l'insieme dell'umanità-sposa, ed è quindi in nome di tutti e di tutto il cosmo che riceve i «santi effetti della risurrezione» (223). Si può quindi dire veramente che senza l'accoglienza di Maria la gioia e la gloria dello stesso Gesù risorto non sarebbero complete.

Parlando delle relazioni tra il Risorto e coloro ai quali appare, sant'Ignazio evoca «il modo in cui degli amici sogliono consolarsi *gli uni gli altri*» (224; la sottolineatura è nostra). C'è qui un mistero di reciprocità. Cristo consola sua madre Maria; lei pure lo «consola». Ella costituisce il suo corpo di gloria. A. Chapelle non teme di affermare: «Cristo appare a colei che lo riconosce. Grazie a lui, ella rinasce alla Vita; ella riconosce la "Gloria" (221,229) del suo Corpo. In lei, egli rinasce alla Vita, ricevendo da lei il suo Corpo di gloria. Perciò *tutte* le apparizioni e tutti i riconoscimenti del Risorto trovano qui il loro luogo di concezione, la loro matrice originale. Infatti, partorire il Corpo di gloria consiste nel ricevere e concepire tutta la gioia e la letizia di questo Corpo glorioso, tutta l'affezione (229) e tutto il sapore (227) di questo Corpo. Tutte le parole e tutti gli sguardi che susciterà per sempre vengono al mondo, nell'affezione e nell'emozione (227) spirituale e corporale della Madre del Risorto, nel Verbo del suo Silenzio e la luce del suo Sguardo, in questo nuovo annuncio fatto a Maria»²⁰.

L'apparizione di Cristo risorto a Maria è la condizione di possibilità di tutte le altre. Per questo deve apparirle per prima. Maria non è all'origine dell'atto di risuscitare di Cristo, ma il Risorto non apparirà mai a nessuno senza aver trovato prima uno spazio totalmente

²⁰ CHAPELLE A., Séminaire sur les Exercices spirituels donné à l'IET en 1975, p. 159, citato da LAFONTAINE R., *Notre-Dame...* (citato sopra, n. 8), p. 315.

verginale in cui il suo apparire può pienamente dispiegarsi, in cui la sua gloria e la sua gioia possono comunicarsi e costituirsi in totalità. In questo senso, l'accoglienza del Risorto da parte di Maria non è solo la condizione di possibilità di tutte le altre apparizioni, ma è da parte sua veramente costitutiva della gloria e della gioia del Risorto stesso. Nello stesso modo in cui non è potuto entrare nel mondo, attraverso la sua incarnazione, se non grazie alla mediazione del *fiat* di Maria, così non può apparire in tutta la sua gloria di Redentore se non per mezzo dell'accoglienza verginale della Madonna.

Cristo risorto può apparire secondo tutta la verità di ciò che è, cioè in quanto vincitore *definitivo* del peccato e della morte, soltanto se ha potuto comunicare già questa vittoria in maniera totale e irreversibile a una creatura che rappresenta davanti a lui l'umanità intera, colei che Ignazio chiama *la Madre*, perché contiene in se stessa tutti gli altri²¹.

Il corpo di gloria del Risorto è il corpo della sua manifestazione, della sua comunicazione. Non è quindi estraneo a ciò che noi chiamiamo il suo «corpo mistico». Apparendo a Maria, Cristo risorto la aggrega, in una maniera già definitiva, al suo corpo di gloria, al suo corpo mistico. Fa di lei il suo Corpo. Prima era apparso ai giusti dell'Antico Testamento (219,311) che, nell'atto irreversibile della loro morte, si erano aperti alla salvezza e che potevano quindi essere aggregati definitivamente al suo Corpo di Risorto. Quanto a Maria, il suo stato di verginità totale, cioè di apertura alla salvezza senza alcuna restrizione, gli permetteva di essere unita, anche lei, definitivamente, da prima della sua morte e anticipatamente, al Corpo di Cristo. Nell'apparizione di cui ella beneficia, ella consente alla Risurrezione e di conseguenza «dona» al Risorto, per ciò che dipende da lei, il suo Corpo di gloria, cioè accetta di far parte definitivamente del Corpo del Risorto (corpo allo stesso tempo personale e mistico). Ciò facendo, Maria costituisce – ripetiamolo – da parte sua e assieme ai giusti d'Israele (e, attraverso la mediazione di Israele, a quelli delle nazioni), la gioia e la gloria del Risorto.

²¹ «Non c'è dubbio che questa vita (di Maria) abbia, al momento della Risurrezione raggiunto in lei la pienezza perfetta. Si potrebbe dire senza dubbio che il "corpo spirituale" di Maria abbia da quel momento compiuto la sua crescita. Se non si manifesta come quello di suo Figlio attraverso degli «effetti miracolosi», è perché Maria deve continuare ad appartenere all'ordine naturale e storico dell'umanità per garantire le origini umane di Cristo e testimoniare davanti alla prima generazione cristiana l'autenticità dell'Incarnazione» (FESSARD G., *La dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola*, coll. Théologie, 35, Aubier, Parigi 1956, p. 138).

Dopo l'apparizione a Maria, Cristo risorto può apparire ai viatores (i discepoli non definitivamente trasformati) secondo la totalità e la verità della sua gloria. Ciò che non poteva fare prima.

«Apparve alla Vergine Maria» (la sottolineatura è nostra): apprendole, Cristo «consola» (cfr. 224) sua madre. Questa consolazione comporta necessariamente una personalizzazione massimale, una manifestazione a se stessa e una esaltazione da parte di suo Figlio dell'unicità della sua persona: Maria si scopre tale quale è in se stessa nella sua predestinazione, questo ultimo mistero di sé che non può essere espresso se non da un nome proprio. Ella si sente chiamare da tutta l'eternità «Maria».

La contemplazione dell'apparizione alla Vergine Maria è la sola, nel libretto dei «Misteri», a comportare un solo punto (annunciato dalla parola «Primo»; su questi punti di meditazione o di contemplazione, cfr. *Es.* 2 e 261,3). Abitualmente sant'Ignazio propone diversi punti. La parola «primo» fa attendere un seguito. Perché Ignazio l'ha mantenuto allorché il punto resta unico? Perché, ci sembra, è lo stesso mistero da contemplare che è primo, nel senso di originario. Esso è primo, cronologicamente e ontologicamente.

IV. – Maria, prima Chiesa²²

Abbiamo visto come, per sant'Ignazio, Maria è mediatrice fra Dio e l'universo intero. È in nome di tutta l'umanità che ella ha consentito e cooperato all'Incarnazione redentrice. In quanto tale, è, davanti a Cristo e presso Cristo, la figura dell'umanità credente, sperante e amante. In altri termini, è la figura della Chiesa.

Nella sua apparizione, il Signore la manifesta come «la Vergine», e questo la presenta, ancora più precisamente che nell'annuncio, come la figura della Chiesa-Sposa. Ella è la madre di Gesù in una maniera così verginale che può rappresentare la Chiesa-Sposa.

Ricordiamoci ora che il titolo dato più spesso a Maria negli *Esercizi* è quello di «nuestra Señora», «nostra Signora», che fa coppia, se così si può dire, con il titolo abitualmente dato a Cristo, «Señor Nue-

²² Cfr. RATZINGER J. e VON BALTHASAR H.U., *Marie, première Eglise*, Paris/Montréal, Apostolat des éditions / Ed. Paulines, 1981. Il titolo di questo libro esprime bene l'intuizione ignaziana che cerchiamo di esplicitare.

stro», «Nostro Signore». A fianco di «Nostro Signore», ella è «Nostra Signora».

Tutti questi indizi ci fanno comprendere che, per Ignazio, Cristo risorto appare a Maria in quanto ella rappresenta e ricapitola in se stessa tutta la Chiesa. Maria gli offre – diciamolo nuovamente – uno spazio verginale e immacolato in cui il suo apparire può dispiegarsi senza ostacolo. Cristo trova in lei il suo Corpo di gloria. Può comunicarle la totalità della salvezza e della grazia in modo tale che, associata alla sua opera di salvezza a cominciare dall'Incarnazione, possa diventare, dopo aver partecipato nella maniera più stretta alla Sua Passione, la sua perfetta collaboratrice nella stessa diffusione dei frutti della redenzione. In altre parole, Cristo la costituisce figura personale della Chiesa-mediatrice di tutte le grazie. Il Signore in effetti non vuole fare niente senza l'aiuto, senza la mediazione, della sua Sposa, la Chiesa. Questa interviene nella distribuzione di tutte le grazie.

Il primo atto fondatore della Chiesa non è forse quello di darle il suo «io»? Maria è questo «io». Diamo qui la parola a H.U. von Balthasar: «Il Signore non vuole che la sua Chiesa gli stia di fronte come un unico fallimento palese, ma come una sposa gloriosa e degna di sé. Qui interviene necessariamente nella Chiesa il principio mariano. *Maria* è quella soggettività che, nella sua maniera femminile e recettiva, può *corrispondere pienamente* alla soggettività maschile di Cristo mediante la grazia di Dio e l'adombramento del suo Spirito. In Maria la Chiesa che scaturisce da Cristo trova il suo centro personale e la piena realizzazione della sua idea ecclesiale. La sua fede che ama e che spera, nella sua disponibilità femminile allo Sposo divino, divino-umano, è coestensiva al principio maschile, inserito nella Chiesa, del ministero e del sacramento, anche se non spetta al suo carattere femminile di esaurire comprendendolo, alla maniera dello Sposo, lo Spirito oggettivo ivi investito. Essa non è la parola, però è la *risposta adeguata* che Dio s'attende dall'ambito creaturale e che vi viene prodotta nella sua grazia mediante la sua parola»²³.

Non era forse necessario che Cristo apparisse a colei che è tutta la Chiesa prima di apparire ad altre persone?

²³ VON BALTHASAR H.U., *Chi è la Chiesa?*, in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 157-158.

V. – *Conclusion*

I commentari degli *Esercizi spirituali* sono generalmente d'accordo nell'affermare – in ogni caso per ciò che riguarda le apparizioni del Risorto agli uomini – che sant'Ignazio concepisce queste apparizioni come degli atti di fondazione della Chiesa. Alcuni non riconoscono il carattere ecclesiale della «prima apparizione», l'apparizione alla Madonna. Noi ci siamo chiesti se bisognava considerarla come un atto fondatore della Chiesa come le altre apparizioni. Speriamo di aver mostrato che non solo bisogna considerarla tale, ma che questa apparizione è, agli occhi di Ignazio, l'atto di fondazione per eccellenza della Chiesa. Un giorno, senza dubbio, la coscienza ecclesiale nel suo insieme raggiungerà l'intuizione dell'autore degli *Esercizi*.

(Per gentile concessione della *Nouvelle Revue Théologique*²⁴)

²⁴ L'articolo è apparso in NRT, 126 (2004) 33-48.

La Teologia Ortodossa

Qualche riflessione sulla sua recente riscoperta in ambito cattolico

1. I motivi di una scoperta

In questo breve contributo¹ accennerò alla rinascita, o forse sarebbe meglio dire semplicemente alla nascita dell'interesse per la teologia ortodossa in ambito italiano. La dimostrazione empirica di questa affermazione è di facile acquisizione: è sufficiente entrare in una libreria cattolica per vedere in bella mostra le poderose opere di alcuni tra i più autorevoli teologi ortodossi di fine Ottocento e inizio Novecento. In traduzione italiana i significativi testi teologici di S. Bulgakov (1871-1944), di P. Florenskij (1882-1937) e di V. Solov'ëv (1853-1900) sono ormai accessibili anche ad un vasto pubblico di lettori, insieme a numerosi libri, seppur di diverso valore, sulle icone, sui monasteri (primi tra tutti, quelli del Monte Athos) e sulla spiritualità delle diverse chiese orientali².

¹ Il breve testo trae origine dall'intervento svolto durante la tavola rotonda sulla questione ecumenica. L'incontro era parte di un ampio ciclo di lezioni su "Una cultura per l'uomo. Linee di cultura, teologia e storia del cristianesimo" tenutosi a Milano nel Palazzo dell'Arcivescovado dal novembre 2002 al marzo 2003.

² A titolo di esempio si veda: AA.VV., *I tesori della Georgia*, Mondadori, Milano 1984; AA.VV., *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986; M. ZIBAWI, *Orienti cristiani*, Jaca Book, Milano 1995; T. VELMANS - A.A. NOVELLO, *L'arte della Georgia*, Jaca Book, Milano 1996; M. CAPUANI - M. PAPAROZZI, *Athos*, Jaca Book, Milano 1997; M. CAPUANI, *Egitto copto*, Jaca Book, Milano 1999. Per un primo sguardo alle vicende storiche delle principali chiese ortodosse si rinvia: E. MORINI, *La Chiesa Ortodossa. Storia - Disciplina - Culto*, ESD, Bologna 1996; R. MOROZZO DELLA ROCCA, *Le Chiese Ortodosse. Una storia contemporanea*, Studium, Roma 1997; G. FEDALTO, *Le chiese d'Oriente*, Jaca Book, Milano 1983-1995, voll. I-III; A. NIVIERE, *Gli ortodossi russi*, Interlogos-Libreria Editrice Vaticana, Schio (VI)-Città del Vaticano, 1996.

Quali sono le cause alla base di questo rinato interesse? A mio avviso sono molteplici e di diversa natura. La prima è la ritrovata libertà di movimento e di azione, e perciò di comunicazione verso l'esterno, da parte di molte chiese ortodosse, soprattutto dell'area bizantina-slava, dopo la caduta del muro di Berlino (novembre 1989) e la fine del comunismo in Russia (dicembre 1991). Questa situazione ha spinto anche le chiese d'Occidente ad allacciare rapporti ecclesiali e culturali sempre più intensi con le varie chiese ortodosse che, per quasi cinquant'anni (settanta per quella ortodossa russa) a causa del rigido controllo ideologico, erano vissute isolate dall'Occidente.

L'elezione del primo Papa slavo della Chiesa cattolica è il secondo fattore che sta all'origine del tema, oggetto di queste riflessioni. Il pontificato di Giovanni Paolo II, che si è protratto per oltre un quarto di secolo, è segnato da una enorme quantità di interventi in favore di un rinnovato incontro tra Oriente e Occidente cristiani³. «Respirare pienamente con due polmoni, quello occidentale e quello orientale»⁴ per il Papa slavo non è stato uno slogan, ma un compito e un impegno perseguiti con fedeltà. Ora è auspicabile che questo impegno venga fatto proprio anche da coloro che operano nel più vasto ambito della riflessione teologica.

Infine un terzo fattore, che alla lunga inciderà ancor più di oggi, è quello della recente immigrazione in Italia di migliaia e migliaia di persone appartenenti alle varie chiese ortodosse, soprattutto romena, ucraina e russa. Questo fatto ha costretto molti a chiedersi chi siano questi «ortodossi», questi «slavi», e quale fisionomia abbia la chiesa a cui essi appartengono. Si tratta di interrogativi ai quali, nell'attuale contesto multiculturale, un insegnante di religione cattolica sente il bisogno di rispondere con puntualità e competenza. Così so-

³ Tra i tanti ricordiamo la lettera apostolica *Egregiae Virtutis* del 30 dicembre 1980 con la quale i santi Cirillo e Metodio erano proclamati compatrioti d'Europa, nel 1985 l'enciclica *Slavorum Apostoli*, nel 1988 la lettera apostolica *Euntes in mundum* a ricordo del millennio del battesimo della Rus' di Kiev. L'assai poco conosciuta lettera apostolica *Orientalis lumen* del 1995 con la quale il Pontefice invitava i cristiani d'Occidente a conoscere e stimare le ricchezze del cristianesimo d'Oriente. Infine un fatto forse sfuggito a molti: i quattordici brevi testi letti da giugno a novembre 1996 in occasione dell'Angelus domenicale e nei quali Giovanni Paolo II ha spiegato alcuni aspetti della tradizione teologica e spirituale dell'Oriente cristiano. Per una prima rievocazione dell'operato di Giovanni Paolo II in favore dell'Oriente cristiano rimandiamo al nostro *Cristianesimo d'Oriente e d'Occidente in Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1996.

⁴ Per l'origine di questa immagine nel magistero del Pontefice rinviando a un nostro contributo. Cfr. A. CAZZAGO, «Respirare con due polmoni». *Sull'origine di una immagine fortunata*, in *Communio*, n. 157 (1998) 58-68.

no nate alcune pubblicazioni sulle varie chiese ortodosse pensate con una chiara finalità didattica per rispondere a questa necessità⁵.

A loro volta, però, tali pubblicazioni hanno finito per stimolare ulteriori desideri di una più approfondita conoscenza della vita e della storia delle varie chiese orientali da parte degli insegnanti.

Da ultimo, un giusto riconoscimento a quelle case editrici⁶, che, in tempi assai difficili e nell'indifferenza della grande stampa, hanno portato avanti la conoscenza di grandi autori ortodossi russi che altrimenti sarebbero stati, salvo rarissime eccezioni, pressoché sconosciuti ai lettori italiani.

2. La teologia nella storia

La teologia è fatta da uomini e istituzioni che vivono in un concreto contesto storico. Quello di molte chiese ortodosse, tanto per limitarci al secolo appena terminato, è stato contrassegnato dalla sofferenza e dalle persecuzioni più atroci che la chiesa abbia mai patito nella sua secolare storia. I teologi di queste chiese hanno pertanto elaborato la loro riflessione non nella tranquillità di una biblioteca o di un'accademia teologica, ma nel cuore dello scontro tra chiesa e Stato, tra religione e potere ideologico e, forse più semplicemente, tra Dio e l'uomo. Ecco allora che non si può studiare la teologia russa del '900 e capire la nascita dell'attenzione verso di essa senza aver presente le tragiche vicende della relativa chiesa. Dopo la grande rinascita spirituale della metà dell'Ottocento, a cui farà seguito la ricostituzione del Patriarcato (1917) sospeso dai tempi di Pietro il Grande, la chiesa russa va incontro alla tremenda prova della sistematica persecuzione religiosa. È in questa situazione che si colloca la forzata emigrazione in Occidente di centinaia di intellettuali (filosofi, letterati e teologi) russi. Se a partire dagli anni venti del secolo scorso la cultura cattolica e protestante si apre all'incontro con quella orto-

⁵ A titolo esemplificativo si veda il breve testo sulle chiese ortodosse scritto da O. Clement per la collana "Le religioni dell'umanità". Cfr. O. CLEMENT, *La chiesa degli ortodossi*, Jaca Book, Milano 1981.

⁶ Qui ci limitiamo a due esempi: la Jaca Book e La Casa di Matrona che dalla fine degli anni Sessanta hanno grandemente contribuito a questa opera di diffusione della teologia e della filosofia russa. Dagli inizi degli anni Sessanta analoga opera di diffusione venne operata dalla rivista *Russia Cristiana*.

dossa, lo si deve in gran parte alla presenza di questi intellettuali ortodossi, ormai stabilitisi in Occidente⁷.

Tra i tanti esempi di questo doloroso viaggio verso l'Occidente vorrei citare qui quello del grande filosofo e teologo russo Sergeij Bulgakov (1871-1944). Le recenti traduzioni delle sue maggiori opere teologiche sono la dimostrazione più evidente dell'interesse che nel panorama culturale e religioso italiano si nutre per la teologia ortodossa. Dopo l'abbandono degli studi del seminario («Divenni vittima del tetro nichilismo rivoluzionario» scrisse nelle sue *Note autobiografiche*⁸) e l'adesione ai principi filosofici del marxismo durante gli studi universitari, Bulgakov, grazie alla riscoperta dell'idealismo, inizia la revisione del suo percorso intellettuale che lo porterà nel 1908 al «ritorno» nella chiesa, ritorno che culminerà nell'ordinazione sacerdotale (1918) nel pieno dei rivolgimenti rivoluzionari. Anni dopo, a ricordo di quei giorni, Bulgakov scrisse: «E io glorifico e ringrazio il mio Dio per avermi concesso di entrare nel clero e di servire in esso proprio in questi tempi terribili, tragici, sommamente sfavorevoli nelle sorti della vita terrena»⁹.

Nel 1925, come avevano fatto alcuni intellettuali russi, si stabilisce a Parigi. Abbandonati gli studi di carattere economico e filosofico, egli si dedica ormai totalmente al ripensamento delle principali questioni teologiche e dogmatiche. Fino alla morte, avvenuta dopo la lunga e dolorosa sofferenza, causata dal tumore alla gola, Bulgakov lavora a quella serie di trattati che si è ormai soliti classificare come «piccola trilogia» e «grande trilogia». La prima è composta dalle seguenti opere: *Il rovelto ardente. Aspetti della venerazione ortodossa della Madre di Dio* (1927) sulla figura di Maria. *L'amico dello sposo* (1927) su Giovanni Battista e infine *La scala di Giacobbe* (1929) sul tema dell'angelogia. La «grande trilogia» inizia nel 1933 con il poderoso volume di cristologia intitolato *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*. Segue nel 1936 *Il Paraclito* e postumo nel 1945, *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*.

L'interesse in ambito italiano¹⁰ per il pensiero di Bulgakov è dimostrato da questa semplice constatazione: mentre dall'anno della morte

⁷ Per una prima conoscenza delle dolorose vicende di molti autori di questo periodo resta sempre valida la monografia di N. Zernov, *La rinascita religiosa russa del secolo XX*, La Casa di Matriona, Milano 1978.

⁸ S. Bulgakov, *Note autobiografiche*, in Id., *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1998, p. 242.

⁹ *Ibidem*, p. 256.

¹⁰ Cfr. L. Zak, *Visione di Dio e visione del mondo nella sofiologia di S. Bulgakov*, in *Nuova Umanità*, 21 (1999) 129-155.

di Bulgakov al 1989 è stato tradotta in italiano una sola opera di carattere teologico – *Il Paraclito* nel 1971 (1987) – dal 1990 al 1998, cioè in meno di un decennio, sono stati pubblicati ben tre dei testi menzionati, alcuni dei quali di diverse centinaia di pagine e di non facile lettura: nel 1980 quello sulla cristologia (*L'Agnello di Dio*), seguito nel 1991 da quello sull'antropologia e sull'escatologia (*La Sposa dell'Agnello*) per finire nel 1998 con quello sulla mariologia (*Il rovelto ardente*)¹¹.

Bulgakov si è ritagliato un posto nel panorama ecclesiale del Novecento anche per il suo coinvolgimento di carattere ecumenico¹². Nel 1927 a Losanna durante la Conferenza del nascente movimento di *Fede e Costituzione* tiene una appassionata relazione sulla figura di Maria nella vita della comunità cristiana. La sua riflessione di carattere ecumenico è per certi aspetti più aperta di quella di esponenti dell'attuale gerarchia ortodossa russa. Per rendersene conto è sufficiente leggere il bellissimo testo del 1933 intitolato *L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti*¹³. «Tra la Chiesa e le chiese – scrive il grande teologo russo – esiste non solo un rapporto di reciproca esclusione, ma anche di reciproca unione. Per noi oltre il recinto della Chiesa non c'è il vuoto, ma si estende il mondo cristiano, in cui è comunque presente una realtà ecclesiale, anche se fuori della Chiesa. E questa coscienza, che è indubbiamente presente nel cristianesimo, in particolare nell'Ortodossia (così come nel Cattolicesimo), è una rivelazione diretta dell'unità della Chiesa già esistente, che è contemporaneamente un dato e un compito, un fatto e un postulato»¹⁴.

Sessant'anni dopo Giovanni Paolo II nell'enciclica sull'impegno ecumenico ha scritto parole che gli fanno eco: «Oltre i limiti della comunità cattolica non c'è il vuoto ecclesiale» (*Ut unum sint*, n. 13).

¹¹ L'interesse è evidentemente proseguito se nel 1998 sono uscite addirittura due traduzioni della stessa opera: *Alle mura di Chersoneso*. La prima edita da La Casa di Matriona (Milano) e la seconda con un titolo leggermente diverso, da Lipa (Roma). Infine nel 2002 sempre da Lipa è stato pubblicato il prezioso testo intitolato *La luce senza tramonto*, una sorta di grande introduzione alla filosofia della religione. Della metà degli anni Ottanta Piero Coda è certamente il teologo cattolico italiano che più ha contribuito a far conoscere e rivalutare il pensiero teologico di S. Bulgakov. Di lui si veda la raccolta di saggi intitolata *L'altro Dio. Rivelazione e Kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

¹² A questo proposito è sufficiente leggere alcune pagine delle citate *Note autobiografiche*. S. Bulgakov, *Note autobiografiche*, cit., pp. 249-251.

¹³ S. Bulgakov, *L'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti*, in Id., *Alle mura di Chersoneso e altri scritti*, cit., pp. 285-300.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 286. Il primo corsivo è nostro, mentre il secondo è di Bulgakov.

Forse uno dei fattori che hanno contribuito a fare nascere in tempi recenti una vera ammirazione per la riflessione teologica di Bulgakov non è solo perché essa è sorretta da una poderosa cultura filosofica – da Platone a Hegel – e patristico-dogmatica, ma il fatto che alcuni dei suoi «passaggi» sono strettamente connessi alla sua personale e travagliata esperienza religiosa ed ecclesiale¹⁵. In anni terribili per qualsiasi uomo, Bulgakov è stato l'appassionato testimone e l'umile servitore del mistero dell'amore di Dio per il mondo. Ecco ciò che lo rende grande ai nostri occhi.

Conclusione

All'inizio ho accennato alla recente scoperta in ambito italiano della teologia di alcuni grandi autori ortodossi, specialmente di arte russa. Volendo formulare un auspicio è desiderabile che anche l'attuale teologia ortodossa conosca ed entri in proficuo dialogo e confronto con il pensiero della migliore teologia cattolica almeno degli ultimi due secoli. A onor del vero qualche voce, forse ancora troppo isolata¹⁶, ha già riconosciuto il positivo apporto che alcuni teologi cattolici – Y. Congar, J. Danielou, H. De Lubac – hanno dato alla teologia ortodossa nel suo itinerario di riscoperta delle fonti patristiche, ecclesiologiche e liturgiche (grazie ai monaci di Chevetogne).

A conclusione di queste brevi annotazioni è opportuno ricordare un altro fatto: almeno una parte del mondo teologico occidentale non ha atteso la caduta del muro di Berlino per ammirare, magari un po' segretamente, la ricchezza dell'Oriente cristiano e da essa trarre alimento e forza per la propria vita spirituale e intellettuale. La testimonianza, offerta in questo senso dal Cardinale di Vienna Christoph Schönborn al sinodo nell'ottobre 1999, attesta questo in maniera inequivocabile: «Fratelli e sorelle, personalmente devo confessare: molti, me compreso, non avrebbero ricevuto il dono di affrontare la profonda crisi che ha scosso la cristianità occidentale dopo il Concilio, senza il soccorso della tradizione della Chiesa orientale: sono stati e sono sempre vitali per noi la teologia dei Padri, la grande esperienza monastica della Chiesa orientale, la testimonianza di bellezza e nobiltà della sua liturgia, il mondo delle sante icone dell'Oriente cri-

¹⁵ Alcune pagine de *La luce senza tramonto* lo dimostrano chiaramente.

¹⁶ Cfr. J. Zizioulas, *Ortodossia*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. V, Roma 1980, p. 6.

stiano. Tutto ciò ci ha permesso di respirare nel momento in cui un uragano ha colpito la nostra Chiesa e l'ha resa troppo umana e troppo "orizzontale"»¹⁷. La confessione del Card. Schönborn offre alla nostra riflessione teologica, oggi fortunatamente in un diverso contesto storico, un ulteriore motivo per confrontarsi con i più autorevoli testimoni della teologia dell'Oriente cristiano. Anche in questo modo si può camminare verso la riscoperta dell'unità lasciata da Cristo ai suoi discepoli (cfr. *Unitatis Redintegratio*, n. 5).

¹⁷ Ch. Schönborn, *L'Oriente cristiano ci ha permesso di respirare*, in *Plamia*, marzo 2000. Usiamo la traduzione dal francese in italiano del testo di Schönborn, curata dal Centro Russia Ecumenica di Roma.

AI NOSTRI AFFEZIONATI LETTORI

Quaderni Carmelitani è una rivista interna della Provincia Veneta OCD. Viene però inviata anche ad altri amici che la desiderino. Il prezzo è di € 17,00. Per il c.c.p. vedere qui sotto.

Redazione di «Quaderni Carmelitani»: Aldino Cazzago (direttore),
Giuseppe Furioni, Rodolfo Girardello, Angelo Lanfranchi, Fabio Pistillo
V.lo Carmelitani Scalzi 13, 37122 VERONA - Tel. 0458003738

Amministrazione di «Quaderni Carmelitani»: Gianni Evangelisti,
V.lo Carmelitani Scalzi 13, 37122 VERONA - Tel. 0458005633

c.c.p. 10752376 intestato a
«Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi» - VERONA

Stampato con il permesso dei Superiori
presso: Rotooffset Paganella - Trento

SOMMARIO

Editoriale	pag. 3
1. Il «faccia a faccia nelle tenebre» (Roberto Fornara)	» 5
2. «Die ac nocte in lege Domini meditantes» (Angelo Lanfranchi)	» 21
3. La Chiesa, mistero di comunione e di amicizia, in Elisabetta della Trinità (Anders Arborelius)	» 39
4. «Tutta intera, tutta desta, tutta in adorazione» (Valentino Macca)	» 63
5. Elisabetta nei monasteri (Carmelitane Scalze di Venezia e Verona)	» 81
6. Lo splendore del Carmelo in S. Teresa Benedetta della Croce (Marco Paolinelli)	» 91
7. Paolo VI, predicatore della santità (Aldino Cazzago)	» 125
8. Apparendo alla Vergine Maria, Cristo Risorto ha fondato la sua Chiesa (Jean-Marie Hennaux)	» 151
9. La Teologia Ortodossa (Aldino Cazzago)	» 167