

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 14 NUMERO 1 (2021)

**MAURIZIO BEVILACQUA**

**Considerazioni sullo statuto epistemologico  
della teologia della vita consacrata**

**DIEGO MARIA PANCALDO**  
**La mistica della fraternità**

**EMMA CAROLEO**  
***Il Desiderio Struggente***

*Un percorso interdisciplinare fra la Teologia Spirituale e la Letteratura.  
L'esperienza dell'incontro con Cristo nelle opere di F. Dostoievski*

**GIOVANNI BATTISTA NOVELLI**  
**Le fondement théologique de l'intercession chrétienne**

**FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL OCD**  
**La presenza permanente del Corpo di Gesù in noi  
dopo la comunione come vera inabitazione eucaristica,  
secondo la Serva di Dio Madre Rosetta Marchese**

**ANNAMARIA VALLI OSBAP**  
**«In villeggiatura insieme»: la lettura allegorica della villa (Ct 7,11)  
di Maria Cecilia Baij OSB**

**CHIARA VASCIAVEO**  
**La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi**

**CSABA ANDRÁS, S.J.**  
**La trasformazione interiore di Etty Hillesum  
seguendo il metodo teologico-decisionale**



# MYSTERION

www.mysterion.it

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 14 NUMERO 1 (2021)

## Sommario

---

3 *Presentazione*

7 MAURIZIO BEVILACQUA

*Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia della vita consacrata*

19 DIEGO MARIA PANCALDO

*La mistica della fraternità*

31 EMMA CAROLEO

*Il Desiderio Struggente:*

*Un percorso interdisciplinare fra la Teologia Spirituale e la Letteratura. L'esperienza dell'incontro con Cristo nelle opere di F. Dostoevski*

41 GIOVANNI BATTISTA NOVELLI

*Le fondement théologique de l'intercession chrétienne*

60 FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL OCD

*La presenza permanente del Corpo di Gesù in noi dopo la comunione come vera inabitazione eucaristica, secondo la Serva di Dio Madre Rosetta Marchese*

78 ANNAMARIA VALLI OSBAP

*«In villeggiatura insieme»: la lettura allegorica della villa (Ct 7,11) di Maria Cecilia Baij OSB*

100 CHIARA VASCIAVEO

*La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi*

127 CSABA ANDRÁS, S.J.

*La trasformazione interiore di Etty Hillesum seguendo il metodo teologico-decisionale*

101 *Indice*



# Presentazione

Il presente numero della rivista affronta varie tematiche specifiche della teologia spirituale, studia il vissuto di alcune figure significative della spiritualità ed indica il significato e l'attualità della loro esperienza.

**Maurizio Bevilacqua** parte da una prima affermazione di Matías Augé del 1994: «I lineamenti di ciò che potrebbe essere lo statuto epistemologico della teologia della vita consacrata sono ancora da definire». Nella prima parte dell'articolo, col titolo *Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia della vita consacrata*, tenta di rispondere a questi interrogativi: Che cosa significa propriamente vita religiosa? Il contenuto della vita religiosa coincide del tutto con le sue attuali forme di vita? Si deve parlare di teologia della vita religiosa o piuttosto si devono elaborare diverse teologie? Cosa si intende per “consacrazione religiosa”? Dove si colloca la teologia della vita consacrata nell'insieme del sapere teologico? L'autore è consapevole che le interpretazioni della vita consacrata sono molto diverse tra di loro in ragione delle diverse regioni geografiche e culturali. Nella seconda parte, Maurizio Bevilacqua ritiene che la collocazione specifica della vita consacrata deve essere quella di una specializzazione nell'ambito della teologia spirituale. Riguardo al metodo della teologia della vita consacrata chiarisce che è quello della teologia spirituale, rispettando alcuni aspetti particolari sia nella prima fase storico-fenomenologica che in quella ermeneutico-teologica. L'articolo si conclude affermando l'imprescindibile dimensione interdisciplinare per la lettura teologica della vita consacrata e mettendo in guardia sul rischio dell'autoreferenzialità.

**Diego Pancaldo** descrive *La mistica della fraternità* come un vivere insieme, un rapporto personale con Dio, che al tempo stesso ci impegna con gli altri, cercando per essi il loro bene: «Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio» (*Evangelii Gaudium*, n. 272). Siamo invitati quindi a nutrire uno sguardo contemplativo sul mondo e sugli uomini per scoprire negli altri qualcosa di molto più grande della loro utilità. Solo così è possibile riconoscere l'altro come dono. Secondo l'autore, la mistica della fraternità appare in continuità sia con la “mistica popolare” che con la spiritualità di comunione presentata da San Giovanni Paolo II nella *Novo millennio ineunte* (n. 43) e con il *Castello esteriore* di Chiara Lubich: si tratta di una spiritualità attiva, secolare, caratterizzata da una disponibilità a servire e ad amare sino alla fine; una spiritualità collettiva dell'unità che appare realmente del tutto nuova e adatta al nostro tempo di dialogo e di relazione. A conclusione, l'Autore, dopo aver sottolineato il rapporto tra verginità e amicizia spirituale, cita alcune coppie di noti testimoni che hanno vissuto una relazione di amicizia profonda: Karol Wojtyła e Wanda Poltawska, Giorgio La Pira e Paola Ramusani... Una mistica



della fraternità che si apre a relazioni di comunione sempre più ricche e sempre più feconde, rendendo possibile una «reciprocità reciprocante».

**Emma Caroleo** nel suo articolo *Il “Desiderio Struggente”: Un percorso interdisciplinare fra la Teologia Spirituale e la Letteratura. L’esperienza dell’incontro con Cristo nelle opere di F. Dostoevski* ipotizza un percorso interdisciplinare fra la teologia e la letteratura là dove quest’ultima si declina come l’espressione di una esperienza vissuta, anche se realizzata attraverso l’immaginazione. Una volta constatata la possibilità di un percorso di relazione fra teologia spirituale e letteratura, il passo seguente è quello di stabilire quale sia la maniera più opportuna perché tale relazione divenga efficace e fruttuosa. Dall’apparente incredulità presente nella letteratura moderna, si può raggiungere un Dio sconcertante, ma reale: è il *Desiderio struggente*. La seconda parte dello studio prende lo spunto dalla ricerca umana di un incontro della persona con Cristo chiedendo aiuto, ausilio e conforto alla letteratura e cercando risposte attraverso l’analisi dell’opera di F. Dostoevski. La lettura di Dostoevski, “profeta degli abissi”, offre spunti per risvegliare la fede e vincere l’indifferenza religiosa soffocata dalla desolazione culturale. Vi è una soluzione per il nostro cammino nel deserto: è la luce del Cristo.

L’intercessione come realtà che riguarda l’*essere* del cristiano e di cui la preghiera è solo una delle possibili espressioni, è il tema nodale del contributo di **Giovanni Battista Novelli**, *Le fondement théologique de l’intercession chrétienne*. Tutta la vita cristiana è intercessione per gli altri, non solo nella sua fase orante o contemplativa, ma in tutte le sue dimensioni. In questa prospettiva, potremmo dire che il cristiano intercede anche *quando non ne è consapevole*, e non solo in favore degli altri, cioè portando loro un beneficio o un aiuto, ma anche, danneggiando gli altri, quando la sua vita si allontana da Dio attraverso il peccato. La riflessione dell’Autore si articola in tre tappe: la prima verte sulla mediazione unica di Cristo, fondamento di ogni possibile mediazione/intercessione ecclesiale. La seconda mediazione è quella della Chiesa come comunione dei santi. Si tratta di un’unione *tra fratelli*, una comunione di figli nel Figlio Gesù Cristo: una relazione di fratelli col Fratello Gesù. Infine, si espone in che senso il cristiano stesso esercita, nella sua vita concreta, la facoltà di intercedere: tutta la vita del cristiano è intercessione, essendo, inseparabilmente unito a Dio e agli uomini, nell’unità profonda con tutto il Corpo mistico di Cristo. Questa consapevolezza dà senso all’agire, trasfigura il valore della sofferenza umana, strappa la persona dalla solitudine, dalla disperazione e dal senso di inutilità.

A partire dai testi inediti, il contributo di **François-Marie Léthel**, *La presenza permanente del Corpo di Gesù in noi dopo la comunione come vera inabitazione eucaristica, secondo la Serva di Dio Madre Rosetta Marchese*, mette in evidenza un modello di spiritualità eucaristica e mariana, sacerdotale e missionaria fondato sulla presenza reale di Gesù nell’Eucaristia. Dopo la comunione, quando non ci sono più le specie del pane, rimane la sostanza del Corpo di Gesù che si è incorporato in noi e che ci ha incorporati in Lui: è l’*incorporazione* reciproca tra Gesù e noi nell’Eucaristia. In Madre Rosetta avviene l’*“inabitazione eucaristica”* perfettamente reciproca tra lei e Cristo, con tutta la realtà del suo Corpo e del suo Sangue versato per la salvezza di tutte le anime. Il testo fondamentale preso in considerazione è la lettera scritta il 1° ottobre 1979 da Madre Rosetta al suo Padre Spirituale, il Servo di Dio mons. Francesco Fasola, arcivescovo



emerito di Messina. Un testo caratterizzato da un forte richiamo *crisocentrico-trinitario*. Madre Rosetta considera questa grazia eucaristica dell'*inabitazione* come un dono della Madonna ricevuto nella festa della sua natività, l'8 settembre. Questo dono straordinario, espressione del grande amore nella dimensione della *sponsalità*, diventa il coronamento della vita mistica di madre Rosetta e il vertice del suo cammino di santità.

Lo studio di **Annamaria Valli** si colloca in un contesto di vita benedettina della storia moderna e analizza la lunga relazione di coscienza avvenuta nell'autunno del 1749 tra la Badessa benedettina di Montefiascone, Maria Cecilia Baij (1694-1766) e don Gaetano Boncompagni, l'ultimo direttore spirituale e primo archivistista degli scritti della monaca benedettina. Nella relazione si affronta il nuovo modo di rapportarsi della mistica con lo sposo Gesù Cristo, con particolare riferimento ad un esercizio di devozione al Cristo piagato. Ad esso si unisce l'esercizio della contemplazione delle piaghe durante l'ufficiatura corale. Prima di soffermarsi sulla descrizione sul corpo piagato di Cristo, la Valli esplora il linguaggio figurato scelto e precisa i contenuti cristologici e di vita cristiana enucleati nel testo. Il *Veni, dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis* di Maria Cecilia diventa un dolce invito a gustare l'amore di Gesù che si dona a lei, sua "sposa del bel cuore". Con la metafora della passeggiata nei giardini ove si godono i fiori e i frutti da Lui piantati, la scrittrice benedettina descrive il suo vissuto come «cammino di obbedienza che comincia per iniziativa di Gesù che le dice *veni mecum* e la prende per mano, [...] che la porta a dividerne i sentimenti e i desideri attraverso lo stare in sua compagnia lontano dalle attrattive del mondo». Di mezzo c'è la fatica di ogni maturazione cristiana, di confronto con il proprio limite e il peccato di integrazione dell'esperienza dell'assenza, che può tramutarsi in tentazione sul volto di Dio come se fosse colui che colpisce in questo modo la colpa imperdonabile. L'esperienza monastica della Baij rimanda continuamente al quotidiano. Il Signore chiede un vissuto radicale di fede ed amore: «il desiderio di patire per imitarmi». L'accoglienza di ciò che *qui e ora* ci viene dato può essere trasformato in grazia dal tocco delle piaghe di Cristo.

**Chiara Vasciaveo** studia e ricostruisce la specificità dell'avventura spirituale di *Gesualda Sardi* (1879-1930) del Carmelo Santa Maria Maddalena de' Pazzi, nota e apprezzata scrittrice di opere agiografiche e diligente cronista del Carmelo di Santa Maria degli Angeli. Suor Gesualda, autentica missionaria della parola e della penna, ha fatto conoscere in Italia i testi spirituali di giovani suore come suor Teresa di Gesù Bambino e quelli di Elisabetta della Trinità. Cresciuta in una casa ricca di valori e di possibilità formative, Gesualda ha lasciato molte lettere. Appassionata di buone letture, ebbe la possibilità di conoscere in anteprima i nuovi testi di spiritualità che si pubblicavano in Francia; maturò il progetto di tradurre in italiano opere rilevanti nell'intera storia della spiritualità del novecento come la *Storia di un'anima*, oppure le biografie di altri testimoni significativi del 19° secolo. Lavori che sempre furono firmati con la dicitura quantomai umile di "una carmelitana di Santa Maddalena de' Pazzi". Scrisse inoltre i profili spirituali di Santa Teresa del Bambino Gesù, ancora in catalogo ed una diffusa biografia di San Giovanni della Croce. L'autrice Chiara Vasciaveo conclude: «Nel tentativo di tracciare profili al femminile, sembra necessario essere molto vigili per non rimandare solo agli schematismi degli "stati di vita" o, peggio, per non legare ad un luogo spaziale prima che ad un'opzione fondamentale, l'avventura spirituale di incontro col Cristo.



Solo partendo dalla personalissima tessitura esistenziale che costituisce l'alleanza tra il Signore della storia e ogni *Christifidelis*, si può tentare una qualche ricostruzione che tenti di cogliere nella loro ricchezza i cammini che lo Spirito continua ad aprire, assai più originali di quanto gli schemi possano aver previsto».

Come è stato fatto in altre occasioni, anche in questo numero della rivista includiamo lo studio di un giovane studioso della spiritualità, guidato, in questo caso, dal prof. Rossano Zas Friz De Col: *La trasformazione interiore di Etty Hillesum seguendo il metodo teologico-decisionale*. Lo studente **Csaba András** chiarisce lo scopo del suo lavoro: presentare la trasformazione di Hillesum, non accontentandosi solo della sua sapienza, ma entrando più profondamente negli eventi principali del suo percorso. Si descrivono i movimenti principali della trasformazione personale di Etty Hillesum seguendo il metodo Teologico-Decisionale. La scelta di questo metodo si basa sulla sua efficacia col presentare la continuità di una trasformazione interiore attraverso scelte significative nel proprio vissuto. Si approfondiscono, inoltre, alcuni momenti decisivi, entrando nella dinamica interiore della persona e dell'azione dello Spirito per verificare, con questo modo, come le decisioni che sgorgano dall'intimo del cuore umano, sotto l'azione liberatrice di Dio, possono continuamente e gradualmente trasformare la persona.

Rinnoviamo l'invito a pubblicare nella nostra Rivista quei lavori che, secondo voi, meritano di essere conosciuti sia dai cultori della teologia spirituale che dal grande pubblico, privilegiando gli elementi caratteristici della teologia spirituale: la sua natura, il metodo, il vissuto come oggetto caratteristico di studio e la trasformazione della persona come obiettivo da raggiungere. Buona ripresa delle lezioni accademiche a tutti voi!



# Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia della vita consacrata

di Maurizio Bevilacqua\*

## 1. Lo stato della questione

«I lineamenti di ciò che potrebbe essere lo statuto epistemologico della teologia della vita consacrata sono ancora da definire»<sup>1</sup>. Così si esprimeva nel 1994 Matías Augé, allora Preside dell'Istituto Claretianum, davanti all'assemblea del Sinodo dei Vescovi. Il rinnovamento della vita consacrata auspicato dal Concilio Vaticano II è stato accompagnato da un'ingente produzione di studi storici e teologici<sup>2</sup> che hanno sostenuto il travaglio di una riforma spirituale ed apostolica, organizzativa e canonica che stenta a trovar pari nel passato. Ancora oggi tuttavia la produzione teologica, molto varia nelle sue prospettive, non ha affrontato in modo esplicito e complessivo<sup>3</sup> la questione epistemologica facendo solo riferimento ad alcuni criteri più o meno condivisi, quegli stessi che Augé ricordava nel suo intervento al Sinodo:

«Una tale teologia dovrebbe partire anzitutto da una visione storica della vita consacrata. La diversità di forme storiche è alla base di un pluralismo di interpretazioni teologiche della

\* MAURIZIO BEVILACQUA: Docente presso l'Istituto di Teologia della Vita Consacrata, Roma. [jubev2000@gmail.com].

<sup>1</sup> *L'Osservatore Romano*, 13 ottobre 1994, 9.

<sup>2</sup> A soli cinque anni dalla conclusione del Concilio Agostino Favale compilava un "orientamento bibliografico" che, nella sola sezione dedicata agli "studi organici sulla vita religiosa ed i problemi che la riguardano", includeva 64 titoli A. FAVALE, «Orientamento bibliografico post-conciliare sulla vita religiosa», in ID. (cur.), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, LDC, Torino-Leumann 1970, 887-930. Nel corso degli anni sono stati pubblicati vari studi sulle tendenze assunte dalla teologia della vita consacrata. Vedi: A. HERZIG, "Ordens-Christen". *Theologie des Ordensleben in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg 1991; M. MIDALI, «La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi», in *Vita Consacrata* 28 (1992) 312-327; J. ROVIRA, «La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi», in *Vita Consacrata* 36 (2000) 4-12; B. SECONDIN, «Prospettive attuali della teologia della vita consacrata», in *Vita Consacrata* 28 (1992) 522-531; ID., «Situazione attuale della teologia della vita consacrata», in *Notiziario CISM* 22 (1992) 267-299; ID., «Teologia della vita consacrata. Temi e problemi degli ultimi 25 anni», in *Consacrazione e Servizio* 53 (2004/1) 10-23.

<sup>3</sup> Fabio Ciardi ha riflettuto in modo specifico sul metodo nella lettura dei carismi dei fondatori. Faremo più volte riferimento al suo lavoro. Cf F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei Fondatori*, Città Nuova, Roma 1996.



vita consacrata. Allo stesso tempo, però, la riflessione teologica non può non tener conto del fatto che le diverse concezioni della vita consacrata fanno riferimento alla stessa sorgente evangelica. Compito perciò della teologia della vita consacrata è individuare gli elementi costitutivi comuni senza mortificare il pluralismo di realizzazioni concrete.

Il secondo momento della riflessione teologica sulla vita consacrata dovrebbe indugiare sui temi scritturistici che lungo la storia sono stati interpretati con diverse accentuazioni dai consacrati e visti come fondamento biblico della loro esperienza di vita alla luce del mistero di Cristo: la vocazione, la sequela, la consacrazione, la missione, e via dicendo. Fra questi temi, oggi emerge quello della consacrazione.

Particolarmente delicato è il momento della costruzione teologica globale e/o sistematica dell'esperienza della vita consacrata. Una teologia sistematica della vita consacrata dovrebbe tener conto delle tre dimensioni fondamentali di ogni discorso teologico: la dimensione cristologica, la dimensione antropologica e quella ecclesiologica<sup>4</sup>.

Questi sono criteri abbastanza generali, cui deve riferirsi ogni disciplina teologica. Di essi l'aspetto più caratteristico e da evidenziare è il punto di partenza: la rilevanza del dato storico per cogliere la varietà di forme della vita consacrata. Ed è qui, a ben vedere, che si colloca la prima fondamentale difficoltà: individuare l'oggetto di studio. Il problema è posto puntualmente da Friedrich Wulf nel suo saggio inserito nel noto manuale di dogmatica *Mysterium Salutis*:

«Che cosa significa propriamente vita religiosa? Si tratta proprio di un concetto così chiaro come in genere si suppone? Il contenuto di questa vita religiosa coincide del tutto con le sue attuali forme concrete? O non si sono verificate, lungo il corso della storia, delle radicali trasformazioni anche in questo ambito?»<sup>5</sup>.

Che cosa significa vita religiosa? si chiedeva allora il redattore capo di *Geist und Leben*. Oggi noi parliamo abitualmente di “vita consacrata” e già questo ci indica quanto sia difficile anche solo trovare una definizione condivisa da tutti. Il cambiamento, infatti, è ritenuto fondamentale da alcune forme che non si riconoscono come vita religiosa (istituti secolari, nuove forme di vita evangelica...), ma è considerato da altri fuorviante e comunque inadeguato ad esprimere la loro esperienza<sup>6</sup>.

Nella sistematizzazione della scolastica medievale, la varietà delle forme – comunque assai minore di quella che conosciamo oggi – era ricondotta all'unità nel riconoscere modi diversi di vivere la virtù di religione. Tommaso d'Aquino intende il concetto di *religio* in una duplice accezione. Il suo primo significato riguarda l'adesione a Dio nella

<sup>4</sup> *L'Osservatore Romano*, 13 ottobre 1994, 10.

<sup>5</sup> F. WULF, «Fenomenologia teologica della vita religiosa», in J. FEINER-M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, VIII, Brescia 1975, 558.

<sup>6</sup> Tra questi in modo particolare alcuni esponenti del mondo monastico. Nel 1994 Giuseppe Dossetti parlava dell'«inadeguatezza del titolo *De vita consecrata* ad esprimere tutta la materia che si vuole fare oggetto del prossimo Sinodo dei Vescovi» (G. DOSSETTI, «Identità pancristiana del monachesimo e sue valenze ecumeniche», in ID., *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Il Mulino, Bologna 1997, 313) e Innocenzo Gargano affermava che «il monaco rimane sostanzialmente *altro* dal cosiddetto *religioso* o *consacrato*» (I. GARGANO, «Spiritualità monastica oggi», in *Il Regno Attualità* 39 [1994] 368).



federe. Il secondo significato concerne invece l'impegno per un servizio speciale a Dio, di contemplazione o azione, rinunciando alla vita secolare:

«Perciò vi sono alcune religioni istituite per dedicarsi a Dio tramite la contemplazione, come quelle monastiche ed eremitiche; altre istituite per servire Dio nelle sue membra tramite l'azione, come quelle che si dedicano a Dio curando gli infermi, liberando gli schiavi e compiendo altre opere di misericordia. Né vi è alcuna opera di misericordia per la quale non si possa istituire una religione, seppure non sia stata finora istituita»<sup>7</sup>.

Sulla base di questo, la professione solenne di povertà, castità e obbedienza era considerata l'elemento necessario e sufficiente per entrare nello stato religioso<sup>8</sup>. Sebbene questa impostazione determini ancora la sistematizzazione canonica, crea problemi di vario genere, innanzitutto storici. Che si dovrebbe dire, allora, del monachesimo del primo millennio che non ha conosciuto la professione dei tre consigli evangelici? O delle tante forme di vita evangelica, soprattutto femminile, che nel corso dell'Ottocento sorsero senza voti o con voti *ad annum* e che solo alla fine del secolo furono riconosciute come vita religiosa? O ancora degli istituti senza voti pubblici, oggi inclusi nelle società di vita apostolica?

La professione pubblica dei voti non può essere adottata per definire ogni espressione storica e attuale di vita consacrata. Per altro verso, poi, alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, un'esistenza che sia culto di Dio non può più essere identificata con la rinuncia alla vita secolare<sup>9</sup>. Rimaniamo, così, dinanzi ad una realtà multiforme di cui

<sup>7</sup> «Ex his ergo patet quod duplex est religionis acceptio: una secundum sui nominis primam institutionem, secundum quod aliquis se Deo ligat per fidem ad debitum cultum; et sic quilibet christianae religionis fit particeps in baptismo abrenuntians satanae et omnibus pompis eius. Secunda, prout aliquis ad aliqua opera caritatis se obligat, quibus specialiter Deo servitur abrenuntians saeculari, et hoc modo religionis nomine ad praesens utimur. Caritas autem Deo debitum obsequium reddit secundum actus vitae activae et contemplativae, et in actibus vitae activae diversimode secundum diversa officia caritatis, quae proximis impenduntur; et ideo sunt aliquae religiones institutae ad vacandum Deo per contemplationem, sicut religio monastica et eremitica; aliquae autem ad serviendum Deo in membris suis per actionem, sicut illorum qui ad hoc se Deo dedicant, ut infirmos suscipiant, captivos redimant, et alia misericordiae opera exequantur. Nec est aliquod opus misericordiae ad cuius executionem religio institui non possit, et si non sit hactenus instituta» (THOMAS DE AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, I, 1, 46-68, = *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* 41 A, Romae 1970, A53-A54).

<sup>8</sup> «Et ideo per religionis votum illis abrenuntiat quibus humanus animus maxime occupari consuevit, et a divinis obsequiis praepediri, quorum primum et principale est coniugium [...] Secundum est possessio terrenarum divitiarum [...] Tertium est propria voluntas, quia qui suae voluntatis est arbiter solitudinem habet de suae vitae gubernatione; et ideo nobis consulitur ut nostri status dispositionem divinae providentiae committamus [...] Et inde est quod perfecta religio triplici voto consecratur, scilicet voto castitatis per quod abrenuntiat coniugio, voto paupertatis per quod abrenuntiat divitiis, voto obedientiae per quod abrenuntiat propriae voluntati. Per haec autem tria vota homo sacrificium Deo offert de omnibus bonis suis: per votum quidem castitatis in sacrificium Deo offerens proprium corpus [...] per votum autem paupertatis oblationem Deo faciens de exterioribus bonis [...] per votum vero obedientiae sacrificium spiritus Deo offerens [...] Nec solum sacrificium per haec tria Deo offertur sed holocaustum, quod erat in Lege acceptissimum» (*Ib.*, I, 1, 77-80.85-86.94-98.102-110.111-113.114-115.117-119; cf. *STh*, II-II, q. 186 a. 7 co).

<sup>9</sup> «Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus novum populum "fecit... regnum, et sacerdotes Deo et Patri suo". Baptizati enim, per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur



intuiamo solo una certa appartenenza comune. Per questo Friedrich Wulf proponeva una “fenomenologia teologica”, per inoltrarsi poi nella ricerca di elementi teologico-spirituali comuni. Altri si sono chiesti, invece, se possa esistere «una teologia della vita religiosa o piuttosto si debbano elaborare diverse teologie (della vita monastica, apostolica...)»<sup>10</sup>.

A tutto questo si aggiunge oggi il fatto evidente che le interpretazioni della vita consacrata sono molto diverse tra loro in ragione di vari fattori. Si può ripetere oggi quanto veniva scritto più di venticinque anni fa:

«Nella realtà esistono molti “frammenti” e varie “proposte” di *teologia della vita consacrata*. Manca invece un vero e proprio *consensus* attorno a uno o più concetti teologici: neppure la *consecratio* – che è preferita dal magistero postconciliare – riesce più a raccogliere i consensi, anzi di recente è stata sottoposta a una ricognizione critica di importanza notevole»<sup>11</sup>.

È vero che, poco dopo queste affermazioni di Bruno Secondin, Giovanni Paolo II avrebbe ribadito con forza il concetto di consacrazione religiosa, e di una consacrazione nuova ed ulteriore<sup>12</sup>, ma tale concetto, anche quando è stato accolto, viene usato con accezioni assai diverse<sup>13</sup>.

È necessario cercare di mettere un poco d'ordine tra le diverse tendenze che si sono espresse nella teologia della vita consacrata. Sono già state fatte varie proposte di classificazione e qui ci affidiamo al lavoro di Annelise Herzig che suddivide le diverse teologie in quattro grandi gruppi.

Un primo gruppo è costituito dalle proposte teologiche che si concentrano sullo specifico della vita religiosa nella relazione della persona consacrata con Cristo. Possiamo collocare qui le teologie che si incentrano sulla professione dei consigli evangelici, sulla sequela radicale e sulla consacrazione, intesa principalmente come *dicatio*<sup>14</sup>.

Un secondo gruppo è quello delle teologie che si interrogano sul luogo e la missione della vita consacrata in riferimento alla Chiesa. Qui le categorie più frequentate sono quelle del segno e della rappresentazione<sup>15</sup>.

Vi è un terzo gruppo di riflessioni che pongono innanzitutto la questione del rapporto dei religiosi e dell'insieme della vita consacrata con il mondo. È in tale prospettiva che divengono importanti le tematiche della separazione e della presenza, della contemplazione e dell'azione, della consacrazione come *unctio Spiritus*, della profezia e della comu-

in domum spiritualem et sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias» (LG 10).

<sup>10</sup> A. HERZIG, “*Ordens-Christen*”, cit., 379.

<sup>11</sup> B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Paoline, Milano 1995, 53. Cf ID., «La consacrazione. Frequenza-significati-prospettive», in AA.VV., *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, LEV, Città del Vaticano 1994, 13-46.

<sup>12</sup> Cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, n. 30.

<sup>13</sup> L'ambiguità nell'uso del concetto di consacrazione religiosa è apparso chiaramente anche nel seminario internazionale organizzato dalla CIVCSVA. Cf AA.VV., *Consecratio et consecratio per evangelica consilia. Atti del Seminario Internazionale, Pontificia Università Antonianum, 1-3 marzo 2018*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019.

<sup>14</sup> Cf A. HERZIG, “*Ordens-Christen*”, cit., 33-129.

<sup>15</sup> Cf *Ib.*, 130-247.



nità evangelica alternativa alle logiche mondane, oppure – in una prospettiva assai diversa, frequente soprattutto in ambito anglosassone – il tema del *personal commitment*<sup>16</sup>.

Un ultimo gruppo, molto numeroso, di proposte teologiche considera la specificità delle varie forme di vita consacrata e delle diverse famiglie religiose e si concentra sul carisma dei fondatori e degli istituti<sup>17</sup>.

La presenza di approcci tanto diversi nell'elaborazione della teologia della vita consacrata porta a chiedersi se essi siano da considerare teologie veramente diverse o piuttosto differenze che sorgono, per un verso dalla multiformità dell'oggetto e, per l'altro, dall'autocoinvolgimento del teologo<sup>18</sup>. Ciò rimanda anche alla questione di come si collochi la teologia della vita consacrata nell'insieme del sapere teologico: se possa, cioè, essere considerata una disciplina a sé, con un proprio oggetto di studio ed anche con un metodo specifico, o piuttosto una specializzazione nell'ambito di un'altra disciplina.

## 2. La teologia della vita consacrata e il suo oggetto

### 2.1. L'oggetto materiale

Come si è detto, ciò che oggi chiamiamo vita consacrata appare come una realtà assai diversificata al proprio interno e dai confini non ben definiti. L'imprescindibile riferimento al dato storico ci impone di prenderla in esame come essa si presenta, senza pretendere di definirla a priori. Ci chiediamo, allora, quali elementi ci permettano di delineare, anche se non in modo definitivo, l'oggetto materiale dello studio: che cosa possiamo chiamare vita consacrata.

Come abbiamo già ricordato, essa ci appare come una *mirabilis varietas* (PC 1) che include forme eremitiche e cenobitiche, contemplative ed apostoliche (con le più diverse diaconie), regolari e secolari... Un elemento che unifica espressioni tanto diverse è però la comprensione della loro origine e del loro fine ultimo. Sia chi inizia una nuova famiglia di vita consacrata, sia chi si inserisce in una realtà già esistente ritiene di rispondere ad una vocazione divina<sup>19</sup> e si prefigge di «seguire Cristo come viene insegnato dal Vangelo»<sup>20</sup>. Va anche sottolineato che l'insieme della comunità cristiana riconosce in-

<sup>16</sup> Cf *Ib.*, 248-323.

<sup>17</sup> Cf *Ib.*, 323-385.

<sup>18</sup> Da tempo «si è realizzata una vera regionalizzazione non solo della prassi, ma anche della teologia della vita consacrata» (B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, cit., 53). La riflessione è elaborata in tutti i continenti e l'apporto delle diverse culture e sensibilità ecclesiali è evidente. Cf AA.VV., *Teologia e teologie della Vita Consacrata*, Supplemento a *Claretianum ITVC* 7/56 (2016).

<sup>19</sup> Fabio Ciardi mette in evidenza come questo aspetto sia sperimentato in modo differente nei fondatori. Alcuni riferiscono di aver avuto ispirazioni dirette (con locuzioni e illuminazioni interiori) altri indirette (tramite il contatto con situazioni di povertà, malattia, ignoranza ed anche attraverso il suggerimento di altri (Cf F. CIARDI, *I Fondatori, uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982, 49-79)

<sup>20</sup> PC 2.



nanzitutto questo elemento: «In realtà sembra che per la maggior parte dei cristiani la nota centrale che conferisce senso alla vita religiosa vada ricercata in un riferimento tipico a Dio, in uno speciale “a causa di Dio”»<sup>21</sup>. Tutto questo ci dice che la vita consacrata è considerata nella Chiesa una forma di discepolato cristiano, un’esperienza peculiare ed intensa di Dio. Sebbene possa apparire come un dato quasi ovvio, è importante evidenziare tale consapevolezza anche in vista della definizione dello statuto epistemologico della sua interpretazione teologica. Così, però, non abbiamo ancora un elemento che individui la vita consacrata rispetto ad altre forme di discepolato.

A livello fenomenologico si possono enucleare alcuni aspetti caratteristici di questo stile di vita, pur nella varietà delle sue forme. Nella dedizione a Dio, la preghiera e l’ascolto della Parola vi hanno un luogo centrale. La fraternità è certamente un altro aspetto importante. Sebbene il monachesimo nasca eremitico presenta questo elemento già nella sua origine<sup>22</sup> e quasi immediatamente lo esprimerà in forme di vita comunitaria. Diversi servizi ecclesiali sono stati assunti dalla vita consacrata nel corso della storia. Alcune famiglie sono nate con un apostolato specifico nei loro tratti carismatici, altre hanno assunto una diaconia rispondendo alle contingenze del tempo, altre ancora hanno un carattere apostolico, senza che questo sia definito da una specifica opera o attività.

Tutto questo delinea i tratti della vita consacrata senza poter dire che un elemento in particolare la individui e, ancor meno, che sia esclusivamente suo. Più complesso è valutare il tema della separazione dalla vita ordinaria. Ciò si dà esplicitamente nella vita monastica, anzi ne è un aspetto irrinunciabile. È un aspetto presente con modalità un poco diverse negli istituti di vita religiosa (ed abitualmente anche nelle società di vita apostolica), ma è escluso dagli istituti secolari. Alcune espressioni di separazione o distacco sono, però, pratica più universale: alcune forme di sobrietà ed austerità (tema oggi spesso negletto, ma molto caro alla tradizione) e la sottomissione ad una regola e ad un’obbedienza.

Anche questi ultimi, tuttavia, non si possono ritenere aspetti così esclusivi della vita consacrata. Ogni discepolo di Cristo è invitato ad un uso sobrio del mondo ed è sottoposto alla regola suprema del Vangelo e alle guide della comunità. Vi è, però, un elemento che ha un ruolo particolare e si dovrebbe considerare caratteristico della vita consacrata. È il celibato accolto per il Regno dei Cieli. In realtà anche per questo aspetto non tutti i pareri sono concordi. Alcuni vi fanno obiezione con riferimento alle espressioni storiche dei cosiddetti “religiosi coniugati”<sup>23</sup> e alle attuali nuove forme di vita evangelica che propongono una consacrazione di persone coniugate<sup>24</sup>. Consapevoli che il

<sup>21</sup> J.-M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975, 74.

<sup>22</sup> Si pensi alle pagine esemplari di Atanasio quando descrive il rapporto di Antonio il Grande con gli altri monaci, di cui è come un padre, il quale trasmette la propria esperienza, e che sono suoi fratelli, in quanto partecipi della stessa vocazione (Cf ATHANASE D’ALEXANDRIE, *Vie d’Antoine*, 15,3; 89,2, = SCH 400, Cerf, Paris 1994, 176.362).

<sup>23</sup> Cf V. MACCA, «Coniugi religiosi», in G. PELLICCIA-G- ROCCA (curr.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Paoline, Roma 1975, 1597-1601.

<sup>24</sup> Sulla complessa realtà delle nuove forme di vita evangelica cf G. ROCCA (cur.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010; ID.-R. FUSCO (curr.), *Nuove forme di vita consacrata*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010.



tema continua ad aver bisogno di approfondimento, soprattutto in relazione alle forme attuali, riteniamo che si debba mettere in evidenza che il matrimonio (con la vita sessuale) e il celibato (con la continenza sessuale) costituiscono due grandi attuazioni dell'essere umano, nel suo relazionarsi a tutti i livelli; due modalità presenti nelle diverse culture e religioni. Per questo motivo, matrimonio e celibato costituiscono anche due grandi vocazioni cristiane: «Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno riceve da Dio il proprio dono [χάρισμα], chi in un modo, chi in un altro» (1Cor 7,7).

Questa semplice constatazione permette di intendere coloro che sono chiamati al celibato per il Regno non come semplicemente *separati* dagli altri cristiani. Non si tratta di proporre progressive selezioni all'interno del popolo di Dio, le quali, di là dalle intenzioni di chi le propone, sortiscono inevitabilmente l'idea della formazione di una élite spirituale, ma di riconoscere polarità insite nella realtà concreta, che ineriscono una all'altra.

Una prima polarità sussiste tra il generale e lo specifico. È la vita cristiana che si attua nello specifico della vita matrimoniale oppure del celibato per il Regno; ed è lo specifico della propria vocazione che conduce ai valori della vita cristiana. È la prospettiva nella quale Giovanni Moioli presentava il tema della consacrazione: «Allo stato attuale della questione, volendo utilizzare il vocabolario della “consacrazione”, non si dovrebbe farlo senza ulteriore determinazione: e parlare quindi ad esempio di “consacrazione mediante il carisma dei consigli evangelici”, o “mediante il sacramento dell'ordine” o “mediante il sacramento del matrimonio” ecc. Oppure esprimersi in una maniera più funzionale: che specifichi cioè il tipo di “servizio” – istituzionale o profetico – per il quale si vive nella Chiesa la “consacrazione” dell'Alleanza»<sup>25</sup>.

In un'altra prospettiva, vi è una seconda polarità che è propria della vita cristiana e che possiamo vedere simbolicamente espressa dalle due vocazioni. È la tensione tra appartenenza ed estraneità: «Pietro, apostolo di Gesù Cristo, ai fedeli che vivono come stranieri (παρεπιδήμιος), dispersi nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadòcia, nell'Asia e nella Bitinia» (1Pt 1,1)<sup>26</sup>. In tal senso, scrive Papa Francesco:

«La verginità ha il valore simbolico dell'amore che non ha la necessità di possedere l'altro, e riflette in tal modo la libertà del Regno dei Cieli. È un invito agli sposi perché vivano il loro amore coniugale nella prospettiva dell'amore definitivo a Cristo, come un cammino comune verso la pienezza del Regno. A sua volta, l'amore degli sposi presenta altri valori simbolici: da una parte, è un peculiare riflesso della Trinità. Infatti la Trinità è unità piena, nella quale però esiste anche la distinzione. Inoltre, la famiglia è un segno cristologico, perché manifesta la vicinanza di Dio che condivide la vita dell'essere umano unendosi ad esso nell'Incarnazione»<sup>27</sup>.

Sebbene queste considerazioni non abbiano la pretesa di esaurire la riflessione su che cosa sia vita consacrata e, conseguentemente, sull'oggetto materiale della nostra

<sup>25</sup> G. MOIOLI, «“Consacrazione” e “secolarità”», in ID., *Santità e forme di vita cristiana*, Glossa-Centro Ambrosiano, Milano 2018, 156.

<sup>26</sup> Vedi il noto testo a Diogneto: «Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη» (*A Diognète*, V, 5, = SCh 33 bis, Cerf, Paris 1965<sup>2</sup>, 62).

<sup>27</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia*, 19 marzo 2016, n. 161.



ricerca teologica, un elemento lo possiamo considerare acquisito: si tratta di *vita*<sup>28</sup>. È un'esperienza di Dio che chiama a compiere un cammino nel suo Spirito<sup>29</sup>.

## 2.2. *L'oggetto formale e l'ambito della teologia della vita consacrata*

Sia come fenomeno umano sia come esperienza di fede, la vita consacrata può essere oggetto di studio di varie discipline. Quello che ora vorremmo chiederci è dove collocare una specifica teologia della vita consacrata. Nello studio degli stati o forme di vita cristiana si è messo in evidenza che vengono coinvolti più ambiti della teologia. Certamente la riflessione ecclesiologica se ne deve interessare per prendere in considerazione la Chiesa nella sua concretezza storica, non potendo prescindere «dalla creatività sociologica della fede e dei carismi»<sup>30</sup>. D'altra parte, anche la riflessione antropologico-teologica deve accostare il tema: «Le forme di vita cristiana sono modi di individuazione o personalizzazione e di socializzazione della creatività della fede nell'esistenza umano-cristiana»<sup>31</sup>.

Tali considerazioni valgono certamente anche per quella forma o stato che chiamiamo vita consacrata<sup>32</sup>. Una teologia di questa forma di vita, però, ha bisogno di una collocazione precisa, che riteniamo debba essere quella di specializzazione nell'ambito della teologia spirituale. Si tratta, infatti, della lettura teologica di un'espressione di vita cristiana, con la propria esperienza dello Spirito ed un vissuto di santità.

La teologia della vita consacrata si colloca comunque nella disciplina della teologia spirituale con alcune caratteristiche proprie. La vita consacrata è, concretamente, la vita cristiana delle persone consacrate, ciascuna con i doni che ha ricevuto dallo Spirito. Essa, tuttavia, fa riferimento ad un'esperienza spirituale "fondante" tale forma di vita e la famiglia specifica di appartenenza. Parliamo qui di "esperienza fondante" nell'intento di darne una definizione il più possibile inclusiva. Moltissime famiglie spirituali sorgono tramite l'azione di un fondatore o fondatrice cui si deve necessariamente far riferimento. Non

<sup>28</sup> È la prospettiva in cui se ne cerca una "lettura sapienziale": «Parlerò di uomini e donne che, come ogni essere vivente, cercano di imparare a vivere simbioticamente con questo micro- e macrocosmo dell'esistenza. Parlerò di quella vita religiosa che ha fatto la scelta di assumere la vita in generale, con tutti i suoi chiaroscuri [...] Ma parlerò anche della diversità che esiste tra la vita religiosa maschile e quella femminile [...] Ma parlerò anche di un altro stile di vita religiosa, quella più visibile, quella di cui ognuno riesce a dire se è presente nel suo quartiere, nella sua città, perché si vede: per strada, nel supermercato, in chiesa...» (A. POTENTE, *È vita ed è religiosa. Una vita religiosa per tutti*, Paoline, Milano 2015, 75.77; cf J.-C. GUY, *Storia della vita religiosa. Una lettura sapienziale*, Lipa, Roma 2014).

<sup>29</sup> Almeno da questo punto di vista non riteniamo perciò dirimente la professione pubblica dei consigli evangelici, fermo restando quanto detto sul celibato per il Regno. Per altro verso, inoltre, questa prospettiva rende difficile stabilire, per chi lo vive, una vera differenza tra il celibato ecclesiastico e quello professato nella vita consacrata.

<sup>30</sup> J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristianas. I. Perspectiva histórico-teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1996, 34.

<sup>31</sup> *Ib.*, 35.

<sup>32</sup> È un po' sorprendente che la riflessione ecclesiologica sorvoli in genere questo aspetto. Persino Tillard, che tanto ha scritto di teologia della vita consacrata, nella sua ecclesiologia, costruita intorno al tema della comunione, non vi accenna nemmeno. Cf J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989.



si può intendere la vita francescana o domenicana senza Francesco d'Assisi o Domenico di Guzmán. La vita religiosa nella Compagnia di Gesù ha un riferimento imprescindibile in Ignazio di Loyola e quella salesiana in Giovanni Bosco. Ed ancora, giungendo a tempi recenti, la consacrazione nell'Opera di Maria non si può comprendere senza l'esperienza spirituale di Chiara Lubich. Una parte considerevole della teologia della vita consacrata degli ultimi decenni ha preso in esame espressamente il carisma dei fondatori<sup>33</sup>.

Non tutte le famiglie religiose, però, hanno un riferimento così chiaro ad una figura precisa. In alcuni casi si individua piuttosto l'esperienza fondante di un gruppo di compagni in cui le individualità non sono messe in evidenza, come è per i Carmelitani e i Servi di Maria.

In altri casi ancora l'esperienza dello Spirito di una persona ispira in modo decisivo una famiglia religiosa, sebbene non ne sia il fondatore. La vita religiosa orsolina fa riferimento necessario ad Angela Merici, sebbene nessuna attuale congregazione di suore orsoline sia stata fondata da lei. Lo stesso si potrebbe dire per la relazione del Carmelo Teresiano con Teresa di Gesù e Giovanni della Croce ed anche del rapporto tra i Piccoli Fratelli di Gesù e il loro "fratello maggiore" Charles de Foucauld.

Rispetto a tutto questo, il monachesimo si pone con caratteristiche diverse<sup>34</sup>. Pur riconoscendovi diversi "padri" e "madri", non si può individuare un suo fondatore. Paolo di Tebe è considerato dalla tradizione il primo eremita, ma nessuno lo ritiene fondatore dell'anacoretismo, e lo stesso vale per Antonio il Grande, padre dei monaci, e per la Madre Sincretica. Benedetto è il patriarca e grande legislatore del monachesimo occidentale, ma non ne è il fondatore<sup>35</sup>, e neppure l'unico punto di riferimento monastico per il monaco o la monaca benedettini<sup>36</sup>. Consapevoli che il tema necessita ben più ampio approfondimento, che travalica l'ambito di questa riflessione, pensiamo di poter affermare che anche il monachesimo nel suo insieme fa riferimento ad un'esperienza spirituale "fondante" in senso ampio, almeno perché il cammino spirituale del monaco o della monaca si confronta con una "spiritualità monastica" che li precede.

<sup>33</sup> Cf F. CIARDI, *I Fondatori, uomini dello Spirito*, cit.; Id., *In ascolto dello Spirito*, cit.; A. ROMANO, *I fondatori profezia della storia. La figura e il carisma dei fondatori nella riflessione teologica contemporanea*, Ancora, Milano 1989; G. ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Ancora, Milano 1998.

<sup>34</sup> Ci riferiamo al monachesimo in quanto tale e a quelle forme che restano vincolate alla tradizione più antica. Gli ordini e alcune congregazioni monastiche, pur condividendo con tutto il monachesimo l'ideale di vita, hanno anche fondatori o figure di riferimento particolarmente carismatiche. Così è, ad esempio, per l'Ordine Cistercense rispetto ai fondatori e ancor più rispetto a Bernardo di Clairvaux o per le Benedettine adoratrici perpetue del santissimo Sacramento nei confronti della fondatrice, Mechtild de Bar.

<sup>35</sup> Cf M. AUGÉ, *L'idea fondazionale di San Benedetto di Norcia*, in *Claretianum* 48 (2008) 19-40.

<sup>36</sup> Lo afferma lo stesso epilogo della Regola: «Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc obseruantes in monasteriis aliquatenus uel honestatem morum aut initium conuersationis nos demonstremus habere. Ceterum ad perfectionem conuersationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum obseruatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis [...] Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti Patris nostri Basili, quid aliud sunt nisi bene uiuentium et oboedientium monachorum instrumenta uirtutum?» (*La Règle de Saint Benoît*, 73, 1-2.5-6, = SCh 182, Cerf, Paris 1972,672.674).



Le esperienze fondanti, che costituiscono un riferimento per le varie forme di vita consacrata, hanno tra loro caratteristiche molto diverse, ma tendono anche ad averne comuni. Tra queste vi è il fatto che esse vengano condivise. Il monachesimo sorge in forma anacoretica, ma come esperienza collettiva. Sebbene alcune figure assumano un rilievo particolare, i monaci e le monache costituiscono un corpo fraterno. Le diverse forme di vita consacrata andranno poi sorgendo lungo i secoli lì dove un'esperienza spirituale avrà la capacità di essere condivisa da più cristiani: un gruppo di discepoli, o di compagni, che si sentono compartecipi dell'esperienza e contribuiscono all'affermazione e allo sviluppo dell'esperienza stessa<sup>37</sup>. La condivisione e trasmissione è anche diacronica ed è, perciò, in evoluzione. Un monaco del XXI secolo non è la copia di un confratello del IV secolo, né la vita francescana di oggi la semplice ripetizione della vita di Francesco<sup>38</sup>. D'altro canto, un'espressione di vita consacrata rimarrà vitale solo finché ogni nuova generazione potrà ricrearla.

La capacità di coinvolgimento dell'esperienza fondante si esprime anche in direzione dell'intero corpo ecclesiale. Essa è percepita come un dono per il bene del popolo di Dio e alla Chiesa chiede riconoscimento. Non si tratta di un semplice atto canonico, da secoli richiesto ad ogni nuova famiglia religiosa. Nella sua origine è la consapevolezza della comunità cristiana che la vita monastica le appartiene e quella dei monaci di essere uniti all'intera Chiesa, secondo il noto adagio di Evagrio Pontico: «Il monaco è colui che è da tutti separato e a tutti unito»<sup>39</sup>.

In forza di questa dimensione condivisa ed in evoluzione, il vissuto di santità oggetto della teologia della vita consacrata deve tener conto di una complessa articolazione. Spesso una famiglia di vita consacrata ha nella sua origine, o in passaggi particolarmente significativi della propria storia, un santo o una santa. Il loro vissuto di santità qualificata è un dono per tutta la Chiesa, ma costituisce un patrimonio particolare di quella famiglia. Francesco e Chiara d'Assisi o Teresa di Gesù e Giovanni della Croce sono patrimonio di tutta la Chiesa, e allo stesso tempo costituiscono un punto di riferimento imprescindibile per le famiglie spirituali francescana e carmelitana.

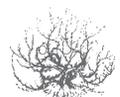
Una famiglia di vita consacrata non è, però, solo i suoi santi canonizzati. Molti più sono coloro che in essa vivono un percorso di santità abituale. La teologia della vita consacrata deve considerare tale vissuto di santità in tutte le sue espressioni. La santità abituale vi ha un ruolo decisivo, mostrando che il cammino di crescita spirituale nel servizio a Dio e agli uomini della vita consacrata, e specificamente di quella famiglia spirituale è possibile e fecondo<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Vi sono situazioni diverse: fondatori che scelgono e chiamano i loro discepoli e altri che vengono cercati da persone attratte dal loro esempio. Cf F. CIARDI, *I Fondatori, uomini dello Spirito*, cit., 327-333.

<sup>38</sup> In tal senso Ciardi mette in guardia dal proporre uno studio del carisma dei fondatori che divenga «archeologismo, con il pericolo di cadere nel fondamentalismo» (F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito*, cit., 83). Papa Francesco ha usato una delle sue immagini plastiche: «Il carisma non è una bottiglia di acqua distillata. Bisogna viverlo con energia, rileggendolo anche culturalmente» (A. SPADARO, «Svegliate il mondo!». Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali», in *La Civiltà Cattolica* 165 [2014/1] 7).

<sup>39</sup> «Μοναχός ἐστὶν ὁ πάντων χωρισθεὶς καὶ πᾶσι συνηρησμένος» (ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitre sur la prière*, 124, = SCh 589, Cerf, Paris 2017, 340).

<sup>40</sup> Cf M. BEVILACQUA, «“Io sono una missione su questa terra” (EG 273). Dal vissuto di santità dei fondatori a un carisma comunicato», in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 57 (2019/2) 260-267.



### 3. Annotazioni conclusive sul metodo della teologia della vita consacrata

In ragione di quanto abbiamo fin qui detto, il metodo della teologia della vita consacrata è quello della teologia spirituale, avendo cura di alcuni aspetti particolari.

Utilizzando come riferimento il metodo “teologico esperienziale”<sup>41</sup> possiamo annotare le principali avvertenze che dovrebbe avere il teologo nell’acostare la vita consacrata.

La prima fase, storico-fenomenologica, tende a cogliere l’esperienza spirituale, oggetto dello studio, che si trova sia in ciò che abbiamo chiamato esperienza fondante, sia nell’evoluzione che essa ha avuto, sia nel vissuto attuale. È necessario, perciò, indagare i testi fondativi, ma anche la storia della vita consacrata, ricordando che il rigoroso studio storico deve condurre a scorgervi il passaggio dello Spirito, come afferma Mario Midali:

«Si tratta di ricostruire la storia della vita religiosa in generale e quella dei vari Istituti in particolare, che non sia semplicemente una sintesi di fatti e di iniziative compiute dai religiosi e dalle loro istituzioni, ma un’approfondita presentazione dell’evolversi di una multiforme esperienza cristiana e di forme di vita ecclesiali, che fanno parte di una “storia salvifica” e vanno interpretate “teologicamente”, appellandosi alla presenza carismatica dello Spirito di Cristo operante liberamente nella Chiesa lungo i secoli»<sup>42</sup>.

È vita consacrata, però, anche quella attuale e di essa va ugualmente cercata una lettura che vi scorga la presenza dello Spirito nel e oltre il dato fornito da una corretta lettura sociologica.

Nella seconda fase, ermeneutico-teologica, è fondamentale che si mantenga la circolarità tra i dati originari, il percorso storico e la situazione attuale. Ciò aiuta ad evitare di rinchiudersi in una sola dimensione<sup>43</sup>, e concretizza, per una realtà condivisa ed in evoluzione, quale è la vita consacrata, ciò che tutta la teologia spirituale deve cercare:

«[Includere] un livello di riflessione, da costruirsi fenomenologicamente, leggendo la storia della spiritualità cristiana, cercando in essa come i suoi protagonisti abbiano in concreto esplicitato quella fede in Cristo che li ha edificati come persone spirituali. Se, infatti si afferma che l’uomo giunge ad essere trasformato in Cristo, si afferma contemporaneamente che quest’uomo in Cristo ha appropriato l’oggettivo della fede cristiana secondo le condizioni storiche sue proprie e che, nel fare questo, ha indicato qualcosa che vale per ogni cristiano»<sup>44</sup>.

La lettura teologico-spirituale evidenzia una polarità tra un’esperienza personale ed ogni cristiano. Accanto a tale polarità, nello studio della teologia della vita consacrata si potranno cogliere altre polarità: tra l’esperienza fondante (in tutte le forme in cui si possa manifestare: fondatore o fondatrice, gruppo...) e ogni consacrato/a di quella fami-

<sup>41</sup> Cf J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Teologia spirituale. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma 2013, 237-250; ID., «Il metodo “teologico esperienziale” della teologia spirituale», in *Mysterion* <www.mysterion.it> 9 (2016/1) 5-17.

<sup>42</sup> M. MIDALI, «Attuali correnti teologiche», in *Vita Consacrata* 17 (1981) 391.

<sup>43</sup> Fabio Ciardi, insieme al rischio di archeologismo, già ricordato, segnala quello di uno scollamento dal dono carismatico (Cf F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito*, cit., 85).

<sup>44</sup> A. VALLI, «A proposito di esperienza in “Teologia spirituale”», in *Teologia* 17 (1992) 301.



glia; tra una famiglia spirituale ed ogni cristiano; tra una specifica famiglia e la vita consacrata nel suo insieme; tra la vita consacrata e la Chiesa...

Tenendo conto di quanto si è fin qui detto, è evidente che la dimensione interdisciplinare, di fondamentale importanza per tutta la teologia spirituale, è imprescindibile per la lettura teologica della vita consacrata. Il dialogo è necessario con le altre discipline teologiche: innanzitutto con la teologia biblica<sup>45</sup>, per illuminare quell'ispirazione che la vita consacrata ha tratto dalla Scrittura, poi con la teologia sistematica, in particolare la cristologia, l'antropologia teologica e l'ecclesiologia. Come ogni vero percorso cristiano, la vita consacrata pone l'essere umano, salvato dalla grazia, alla sequela di Cristo, con una vocazione riconosciuta nella Chiesa.

D'altra parte, come abbiamo ripetutamente affermato, lo studio di fenomeni che si sviluppano nel tempo ha bisogno del rigore delle scienze storiche. La concretezza delle persone consacrate e delle famiglie spirituali cui esse danno vita richiede di far ricorso all'antropologia filosofica e culturale, alla psicologia, alle scienze dell'educazione e alla sociologia. Tutte queste scienze hanno una loro lettura della vita consacrata che è offerta anche al lavoro del teologo. La loro analisi non indaga l'esperienza di fede, ma si rivolge allo stesso oggetto materiale. È, poi, bene ricordare che le diverse discipline si sviluppano non in successione, ma simultaneamente. Nella conoscenza reciproca non possono, perciò, che arricchirsi vicendevolmente: «Il circolo ermeneutico che si sviluppa tra orizzonti comprensivi distinti, permette l'approfondimento di ogni questione, qualunque essa sia, evitando semplicemente il riduzionismo epistemologico, cioè il ridurre al punto di vista studiato la complessità e la globalità dell'oggetto studiato»<sup>46</sup>. La teologia della vita consacrata accetta, così, di non essere l'unica prospettiva di lettura della vita consacrata, ma non rinuncia ad offrire il proprio sguardo che ne indaga l'esperienza spirituale, la vita cristiana che vi si sperimenta.

L'ultima fase del metodo, la proiezione pratico mistagogica, cui già abbiamo accennato, ha anch'essa alcuni tratti caratteristici. Se è vero che nello studio della vita consacrata si possono cogliere molte polarità tra l'oggetto studiato e i destinatari, si deve tener conto che il frutto della ricerca, con le possibili "attualizzazioni", riguarda in modo molto particolare coloro che oggi sono chiamati a vivere la stessa vocazione e, di fatto, spesso interessa solo loro. Tale elemento, che si comprova anche con la scarsa rilevanza che riveste la teologia della vita consacrata nella Chiesa e nel panorama attuale degli studi teologici, può divenire un suo elemento di fragilità su cui è necessario vigilare. È, infatti, più concreto che in altre discipline il rischio dell'autoreferenzialità perché l'oggetto studiato, il teologo e i destinatari della sua ricerca il più delle volte sono espressione della stessa forma di vita, se non proprio della stessa famiglia religiosa, come avviene abitualmente nello studio del carisma dei fondatori e degli istituti.

<sup>45</sup> Parliamo di teologia biblica, piuttosto che di esegesi. Più che per la ricerca di fondamenti scritturistici di questa forma di vita, lo studio biblico è necessario per approfondire quelle tematiche che la vita consacrata sente che appartengono al suo modo di seguire il Signore Gesù e che essa ha appreso da una lettura di fede della Scrittura.

<sup>46</sup> P. CARLOTTI, «Introduzione», in ID.-P. BENANTI (curr.), *Teologia morale e scienze empiriche. Atti del Seminario di studio dell'ATISM. (Assisi 4-8 luglio 2011)*, LAS, Roma 2012, 15.



# La mistica della fraternità

di Diego Maria Pancaldo \*

«Che cosa faresti senza di me?» mi ha domandato tempo fa Fabio, un ragazzo down conosciuto come “il vice-capo”, che fa parte della Comunità Maria Madre nostra, dove vivo dal 1974. Devo dire che quando me l’ha posta la prima volta mi ha profondamente colpito. Cosa sarebbe infatti la mia vita senza l’incontro con le persone disabili? Non saprei immaginarla. Sicuramente sarebbe molto diversa, non così provocata dalla gioia, dalla bellezza di persone in cui possiamo toccare le ferite gloriose del Risorto. Nel cammino spirituale non si procede mai senza l’altro, affermava in un suo scritto Michael de Certau<sup>1</sup>. Attraverso gli amici, i maestri, le persone che il Signore ci fa incontrare nella nostra vita, siamo chiamati a progredire costantemente nel nostro itinerario di santificazione.

## 1. Cos’è la “mistica della fraternità”

In questa prospettiva si può forse comprendere più facilmente cosa significa mistica della fraternità o fraternità mistica, così come ne parla Papa Francesco nella *Evangelii Gaudium*, a proposito delle nuove relazioni generate da Gesù (nn. 87-92):

«il modo di relazionarci con gli altri che realmente ci risana invece di farci ammalare, è una fraternità *mistica*, contemplativa, che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all’amore di Dio, che sa aprire il cuore all’amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono. Proprio in questa epoca, e anche là dove sono un “piccolo gregge” (Lc 12,32), i discepoli del Signore sono chiamati a vivere come comunità che sia sale della terra e luce del mondo (cfr Mt 5,13-16). Sono chiamati a dare testimonianza di una appartenenza evangelizzatrice in maniera sempre nuova. Non lasciamoci rubare la comunità!» (n. 92).

Per il Papa la “mistica del vivere insieme” (n. 87) consiste nel non «fuggire da una relazione personale e impegnata con Dio, che al tempo stesso ci impegni con gli altri» (n. 91). L’avvicinarsi agli altri per amore ci conduce ad una più profonda conoscenza di Dio:

«quando viviamo la mistica di avvicinarsi agli altri con l’intento di cercare il loro bene, allarghiamo la nostra interiorità per ricevere i più bei regali del Signore. Ogni volta che ci incontriamo con un essere umano nell’amore, ci mettiamo nella condizione di scoprire qual-

\* DIEGO MARIA PANCALDO è docente di Teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell’Italia Centrale. [pan.diego@tiscali.it].

<sup>1</sup> Cf M. DE CERTAU, *L’esperienza spirituale*, in *Lo straniero o l’unione nella differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 3-13.



cosa di nuovo riguardo a Dio. Ogni volta che apriamo gli occhi per riconoscere l'altro, viene maggiormente illuminata la fede per riconoscere Dio. Come conseguenza di ciò, se vogliamo crescere nella vita spirituale, non possiamo rinunciare ad essere missionari. L'impegno dell'evangelizzazione arricchisce la mente ed il cuore, ci apre orizzonti spirituali, ci rende più sensibili per riconoscere l'azione dello Spirito, ci fa uscire dai nostri schemi spirituali limitati». (n. 272).

## 2. Le “radici” della fraternità

«È assolutamente decisivo il fatto – osserva Christoph Theobald – che la trasformazione del nostro convivere giornaliero in “fraternità” non è semplicemente prestabilita, ma soggiace a un libero atto di scelta (nel senso degli esercizi ignaziani) e a un processo d'apprendimento... dove la “fraternità” non è più considerata come ovvia, emerge la sua dimensione per così dire mistica o contemplativa»<sup>2</sup>. Theobald sottolinea la radice francescana e ignaziana di tale atteggiamento, sintetizzabile nell'espressione “cercare e trovare Dio in tutte le cose”, più volte commentata da Papa Francesco, che ci invita ad uno sguardo contemplativo sul mondo e sugli uomini:

«Incontrare Dio in tutte le cose non è un *eureka* empirico... I sensi che constatano Dio sono quelli che sant'Ignazio chiama i “sensi spirituali”. Ignazio chiede di aprire la sensibilità spirituale per incontrare Dio al di là di un approccio puramente empirico. È necessario un atteggiamento contemplativo: è il sentire che si va per il buon cammino della comprensione e dell'affetto nei confronti delle cose e delle situazioni. Il segno che si è in questo buon cammino è quello della pace profonda, della consolazione spirituale, dell'amore di Dio, e di vedere tutte le cose in Dio»<sup>3</sup>.

Così pure in una recente catechesi Papa Francesco ricordava:

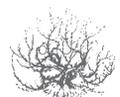
«Quando contempliamo, scopriamo negli altri e nella natura qualcosa di molto più grande della loro utilità. Qui è il nocciolo del problema: contemplare è andare oltre l'utilità di una cosa. Contemplare il bello non vuol dire sfruttarlo: contemplare è gratuità. Scopriamo il valore intrinseco delle cose conferito loro da Dio. Come hanno insegnato tanti maestri spirituali, il cielo, la terra, il mare, ogni creatura possiede questa capacità iconica, questa capacità mistica di riportarci al Creatore e alla comunione con il creato. Ad esempio, Sant'Ignazio di Loyola, alla fine dei suoi Esercizi spirituali, invita a compiere la “Contemplazione per giungere all'amore”, cioè a considerare come Dio guarda le sue creature e gioire con loro; a scoprire la presenza di Dio nelle sue creature e, con libertà e grazia, amarle e prendersene cura»<sup>4</sup>.

Solo così è possibile riconoscere l'altro come un dono, come segno del Mistero da accogliere, valorizzare, servire, liberando in tal modo le relazioni da ogni forma di stru-

<sup>2</sup> C. THEOBALD, *Mistica della fraternità. Lo stile nuovo della Chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato*, in *Il Regno*, 15/10/2015, p. 581.

<sup>3</sup> PAPA FRANCESCO, *Intervista a p. Spadaro, L'Osservatore Romano*, Anno CLIII, n. 216, 21/09/2013.

<sup>4</sup> PAPA FRANCESCO, *Catechesi “Guarire il mondo”: 7. Cura della casa comune e atteggiamento contemplativo*, 16/9/2020.



mentalizzazione, di banalizzazione. La lezione di Francesco d'Assisi e di Ignazio di Loyola viene così stupendamente attualizzata. Solo in quest'ottica contemplativa possiamo cogliere infatti perché Francesco d'Assisi parli nel *Testamento* del dono della fraternità («Il Signore mi donò dei frati»)<sup>5</sup>; perché Chiara d'Assisi possa scrivere ad Agnese di Boemia, senza che le due si siano mai viste, delle parole di straordinario affetto:

«Stando in questa contemplazione, abbi memoria della tua madre poverella, ben sapendo che io porto il tuo caro ricordo inseparabilmente impresso nel profondo del mio cuore, perché tu sei per me la più cara di tutte. Che cosa potrei ancora dirti? E meglio che la parola umana rinunci qui ad esprimerti il mio affetto per te; solo l'anima, nel suo linguaggio silenzioso, riuscirebbe a fartelo sentire. E poiché, o figlia benedetta, la mia lingua è del tutto impotente ad esprimerti meglio l'amore che ti porto; queste poche cose che ti ho scritto in modo così imperfetto, quasi dimezzando il pensiero, sono tutto quanto ho potuto dirti»<sup>6</sup>.

Solo tenendo conto di questo sguardo contemplativo possiamo comprendere perché Ignazio dia vita ad una Compagnia in cui i rapporti di amicizia restano saldi e profondi nonostante la lontananza dovuta all'impegno missionario, come attesta una stupenda lettera di Francesco Saverio ai compagni residenti in Roma da Amboina il 10 maggio 1546:

«Per amore di Cristo N. S. e della Sua santissima Madre e di tutti i Santi che stanno nella gloria del Paradiso, vi prego, carissimi Fratelli e Padri miei, di avere un particolare ricordo di me per raccomandarmi di continuo a Dio, dato che vivo con tanto bisogno del Suo aiuto e favore. Quanto a me, proprio per la gran necessità che ho del vostro costante soccorso spirituale, ho avuto modo di sperimentare più volte come, grazie alla vostra preghiera, Dio N. S. mi abbia aiutato e protetto in molte tribolazioni del corpo e dello spirito. E affinché io non mi dimentichi giammai di voi altri, sia mediante un assiduo e particolare ricordo sia per mia grande consolazione, vi faccio sapere, carissimi fratelli, che dalle lettere che mi avete scritto ho ritagliato i vostri nomi, vergati dalla vostra stessa mano e, insieme al voto che feci della mia professione, li porto sempre con me per le consolazioni che ne ricevo. Per prima cosa rendo grazie a Dio e poi a voi altri, Fratelli e Padri dolcissimi, poiché Dio vi ha creato in modo tale da consolarmi tanto nel portare i vostri nomi. E non dico di più dato che presto ci vedremo nell'altra vita con maggior riposo che non in questa... Il vostro minimo fratello e figlio»<sup>7</sup>.

Ma per comprendere il significato di una mistica della fraternità bisogna far riferimento anche a quella pietà popolare di cui Papa Francesco parla spesso nella *Evangelii gaudium*, vale a dire a quella realtà di cui lo Spirito è protagonista, nella quale «si può cogliere la modalità in cui la fede ricevuta si è incarnata in una cultura e continua a trasmettersi» (n. 123). Una pietà che è espressione di una «spiritualità incarnata nella vita dei semplici» (n. 124), di un dono dello Spirito Santo (n. 125) che rappresenta «un luogo teologico a cui dobbiamo prestare attenzione» (n. 126). «La "mistica popolare" – afferma il Papa al n. 237 di *Evangelii gaudium* – accoglie a suo modo il Vangelo intero e

<sup>5</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, in *Fonti francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 1977, p. 132.

<sup>6</sup> CHIARA D'ASSISI, *Lettera quarta ad Agnese di Boemia*, in *Fonti francescane*, cit., p. 2295.

<sup>7</sup> FRANCESCO SAVERIO, *Dalle terre dove sorge il sole. Lettere e documenti dall'Oriente. 1535-1552*, a cura di A. Caboni, Città Nuova, Roma 2002, pp. 191-192.



lo incarna in espressioni di preghiera, di fraternità, di giustizia, di lotta e di festa. La Buona Notizia è la gioia di un Padre che non vuole che si perda nessuno dei suoi piccoli». Il Papa vuole evidenziare che tutta la vita cristiana viene trasformata dallo Spirito.

«Lo Spirito opera comunitariamente attraverso la sua azione al tempo stesso personale e interpersonale in e da Cristo Capo. Pertanto i cinque sostantivi scelti dal Papa per la sua descrizione – preghiera, fraternità, giustizia, lotta e festa – nel loro insieme e singolarmente, vanno interpretati secondo entrambi le chiavi, quella della comunità e quella di ogni individuo, nella loro reciproca interazione e ricezione, poiché tutti accolgono attivamente l'azione dello Spirito, protagonista dell'evangelizzazione»<sup>8</sup>.

Il santo popolo di Dio diventa così il «soggetto collettivo attivo» (EG 122) della spiritualità e della mistica popolari.

### 3. Elementi di continuità in Giovanni Paolo II e Chiara Lubich

In questa prospettiva possiamo cogliere come la mistica della fraternità, la “mistica del noi”, si presenti come espressione di quel processo di democratizzazione della mistica che caratterizza gran parte della spiritualità contemporanea. Essa appare in continuità con quella “spiritualità di comunione” di cui San Giovanni Paolo secondo ha parlato nella *Novo millennio ineunte* al numero 43:

«Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come “uno che mi appartiene”, per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un “dono sia per me che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto”. Spiritualità della comunione è infine saper “fare spazio” al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri” (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie. Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz'anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita».

Riecheggia nelle parole di Giovanni Paolo II la lezione di Chiara Lubich che ha parlato della necessità di valorizzare nella vita spirituale il tema del castello esteriore: «ma è venuto il momento di scoprire, illuminare, edificare per Dio, anche il suo castello esteriore»<sup>9</sup>. Per Chiara si tratta di fare un passo ulteriore rispetto alla mistica classica del castello interiore. Si tratta «di amare Dio in sé come si ama Dio nell'altro, così che quan-

<sup>8</sup> J.C. SCANNONE, *La teologia del popolo. Radici teologiche di papa Francesco*, Queriniana, Brescia 2017, pp. 183-184.

<sup>9</sup> C. LUBICH, *La spiritualità collettiva e i suoi strumenti*, in «Unità e Carismi» 3-4 (1995), p. 19.



do si da la reciprocità, si dia la comunicazione in Dio tra i due: perché Dio è unità e trinità»<sup>10</sup>. Questa dimensione di reciprocità fonda la novità di una spiritualità collettiva o dell'unità che considera «la scoperta della Trinità non solo come fonte, méta, presenza e compagnia della nostra vita spirituale, ma anche come modello di vita nell'amore reciproco tra le persone (e fra le comunità, le collettività)»<sup>11</sup>. Una spiritualità dell'amore reciproco, trinitaria e trinitizzante, che presuppone l'immedesimarsi in Gesù Cristo crocifisso e abbandonato, «lo svuotamento di ciascuno di noi per il dono totale di sé, in modo da essere dono di sé nell'altro, per essere uno nell'amore»<sup>12</sup>. Ciò non implica la rinuncia al valore del castello interiore; il castello esteriore non è ad esso alternativo, anzi, lo presuppone, aprendolo però ad una prospettiva di tipo comunitario. Una spiritualità conforme ad una nuova ontologia, un'ontologia trinitaria, fondata sull'amore che è Dio stesso «che si dona in Gesù e che ci dona la Spirito, affinché anche noi ci doniamo l'un l'altro»<sup>13</sup>. Un'ontologia trinitaria che genera un'antropologia trinitaria, come già intuiva la Stein in *Essere finito e Essere eterno*. Klaus Hemmerle la descrive come una spiritualità contemplativa, intendendo la contemplazione come un trasformarsi attraverso una partecipazione crescente al gioco di Dio, «che non è un circolo che resta chiuso in sé stesso, bensì un gioco che si apre all'esterno includendo anche noi, il gioco del donarsi amando»<sup>14</sup>. Quell'amore che ci permette di vedere più a fondo, ci dona lo sguardo adeguato per riconoscere le tracce di Lui ovunque, «soprattutto in ciò che vi è di più oscuro e sconcertante: la croce»<sup>15</sup>. Una spiritualità che è al contempo attiva, secolare, caratterizzata da una disponibilità a servire ed amare sino alla fine, capace di assumere un carattere comunitario proprio perché la vita divina vissuta nella relazione interpersonale «deve diventare mondo, deve diventare spazio in cui abita il Signore affinché il mondo possa credere»<sup>16</sup>. In tal modo, lasciando introdurre nel gioco della vita trinitaria «non solo ciò che è dentro di noi, ma anche ciò che è fra noi»<sup>17</sup>, può realizzarsi la nostra testimonianza per il mondo, perché il mondo creda. Una spiritualità pertanto, che scaturisce dal cuore della Rivelazione, manifestando l'essenziale del cristianesimo; una spiritualità di comunione che Hemmerle riferisce in modo particolare ai tre piani di unità che costituiscono la struttura del vangelo di Giovanni: «l'unità di Gesù con il Padre diventa unità tra Gesù e noi e in essa diventiamo una cosa sola nella reciprocità»<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, p. 502.

<sup>11</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Il Castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova Editrice, Roma 2011, p. 47.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>13</sup> K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova Editrice, Roma 1986, p. 78.

<sup>14</sup> *Id.*, *Preludio alla teologia*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p. 139.

<sup>15</sup> *Id.*, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, cit., p. 78.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>17</sup> *Id.*, *Preludio alla teologia*, cit., p. 130.

<sup>18</sup> *Id.*, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vitae forma di pensiero*, Città Nuova Editrice, Roma 1998, p. 39.



Tutto ciò, osservava Castellano Cervera, assume il carattere della novità: «a quanto mi risulta dallo studio della storia della spiritualità e della teologia spirituale, la spiritualità collettiva dell'unità appare realmente del tutto nuova e adatta al nostro tempo, tempo del dialogo e dei dialoghi»<sup>19</sup>. Paragonandola con una spiritualità della carità, del vedere Gesù nell'altro in prospettiva individuale, emerge una differenza evidente, la mancanza, in quest'ultima, della reciprocità, l'assenza del passo decisivo: «scoprire che se Cristo è in me e nell'altro, allora Cristo in me ama Cristo che è in te... Dio in me ama Dio in te e ci unisce nello stesso amore come nella Trinità»<sup>20</sup>. Castellano Cervera sottolineava inoltre che, se nella storia della spiritualità non mancano esperienze mistiche analoghe, tuttavia esse non diventano «una spiritualità da vivere quotidianamente, possibile a tutti»<sup>21</sup>. Nella reciprocità interpersonale si manifesta il 'Dio tra noi' che orienta il cammino di coloro che lo accolgono. Un esempio evidente è rappresentato dal Patto del '49 tra Chiara Lubich e Igino Giordani, così descritto da Chiara:

«19. Vivevamo queste esperienze quando venne in montagna Foco. 20. Foco, innamorato di santa Caterina, aveva cercato sempre nella sua vita una vergine da poter seguire. Ed ora aveva l'impressione d'averla trovata fra noi. Per cui un giorno mi fece una proposta: farmi il voto d'obbedienza, pensando che, così facendo, avrebbe obbedito a Dio. Aggiunse anche che, in tal modo, potevamo farci santi come san Francesco di Sales e santa Giovanna di Chantal. 21. Io non capii in quel momento né il perché dell'obbedienza, né questa unità a due. Allora non c'era l'Opera e fra noi non si parlava molto di voti. L'unità a due poi non la dividevo perché mi sentivo chiamata a vivere il "che tutti siano uno". 22. Nello stesso tempo però mi sembrava che Foco fosse sotto l'azione d'una grazia, che non doveva andar perduta. 23. Allora gli dissi pressappoco così: "Può essere veramente che quanto tu senti sia da Dio. Perciò dobbiamo prenderlo in considerazione. Io però non sento quest'unità a due perché tutti devono essere uno". 24. E aggiunsi: "Tu conosci la mia vita: io sono niente. Voglio vivere, infatti, come Gesù Abbandonato che si è completamente annullato. Anche tu sei niente perché vivi nella stessa maniera. 25. Ebbene, domani andremo in chiesa ed a Gesù Eucaristia che verrà nel mio cuore, come in un calice vuoto, io dirò: 'Sul nulla di me patteggia tu unità con Gesù Eucaristia nel cuore di Foco. E fa in modo, Gesù, che venga fuori quel legame fra noi che tu sai'". Poi ho aggiunto: 'E tu, Foco, fa altrettanto'. 26. L'abbiamo fatto e siamo usciti di chiesa. Foco doveva entrare dalla sagrestia per fare una conferenza ai frati. Io mi sono sentita spinta a ritornare in chiesa. Entro e vado davanti al tabernacolo. E lì sto per pregare Gesù Eucaristia, per dirGli: "Gesù". Ma non posso. Quel Gesù, infatti, che stava nel tabernacolo, era anche qui in me, ero anch'io, ero io, immedesimata con Lui. Non potevo quindi chiamare me stessa. E lì ho avvertito uscire dalla mia bocca spontaneamente la parola: "Padre". E in quel momento mi sono trovata in seno al Padre. 27. Mi è sembrato a questo punto che la mia vita religiosa dovesse essere diversa da quella che avevo vissuto fino allora: essa non doveva consistere tanto nell'essere rivolta a Gesù, quanto nel mettermi a fianco a Lui, Fratello nostro, rivolta verso il Padre. 28. Ero dunque nel Seno del Padre...»<sup>22</sup>

<sup>19</sup> J. CASTELLANO CERVERA, *Il Castello esteriore. Il "nuovo" nella spiritualità di Chiara Lubich*, cit., p. 44.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>22</sup> CHIARA LUBICH, *Il Patto*, in *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 16-19.



Chiara afferma che attraverso il vincolo di unità operato da Gesù eucaristico «sui nostri due nulla non era rimasto che Lui»<sup>23</sup>. Un'esperienza di trasformazione, dunque, in cui una comunità che vive nell'unità trinitaria diventa il soggetto più adeguato per conoscere Dio. Scrive infatti Chiara: «e là gli ho detto “sai dove siamo?” E gli ho spiegato ciò che mi era accaduto. Poi sono andata a casa, dove ho trovato le focolarine, che tanto amavo e mi sono sentita spinta a metterle al corrente di ogni cosa. Le ho quindi invitate a venire con noi in chiesa il giorno dopo e a pregare Gesù che entrava nel loro cuore, a fare lo stesso patto con Gesù che entrava nel nostro. Così hanno fatto. In seguito io ho avuto l'impressione di vedere nel Seno del Padre un piccolo drappello: eravamo noi. Ho comunicato questo alle focolarine le quali mi facevano una così grande unità da aver l'impressione di vedere anch'esse ogni cosa»<sup>24</sup>.

Nella nota Chiara specifica ulteriormente: «come ho già detto, io non vedevo con gli occhi del corpo, quindi se spiegavo bene ciò che andava succedendo, le focolarine vedevano come vedevo io, perché vedevano come me, con i sensi dell'anima»<sup>25</sup>. È un'esperienza di trasformazione interiore che si comunica e si partecipa immediatamente agli altri. Questa nuova entrata comunitaria nella profondità del Mistero, questa “mistica collettiva”, ecclesiale, sacramentale, permette di considerare la trasformazione spirituale in una prospettiva nuova. È espressione della forma eucaristica della vita cristiana, fondata infatti su quell' *unum esse cum Christo et in Christo*, generato dall'incontro con il Salvatore eucaristico, ben spiegato da Joseph Ratzinger in un saggio giovanile intitolato *Idee fondamentali del rinnovamento eucaristico nel XX secolo*, in cui definisce la Comunione come sacramento della fraternità cristiana:

«tutti i comunicanti, con la Comunione, vengono tratti fuori da sé e assimilati all'unico cibo, vale a dire alla realtà spirituale di Cristo. Questo a sua volta vuol dire che essi vengono anche fusi tra loro. Vengono tutti tratti fuori da se stessi e condotti in un unico centro. I Padri dicono: essi diventano (o dovrebbero diventare) “corpo di Cristo”. Ed è questo l'autentico senso della Santa Comunione: che i comunicanti divengano tra loro una cosa sola per mezzo dell'uniformarsi all'unico Cristo. Il senso primario della Comunione non è l'incontro del singolo con il suo Dio – per questo ci sarebbero anche altre vie – ma proprio la fusione dei singoli tra loro per mezzo di Cristo. Per sua natura la Comunione è il sacramento della fraternità cristiana...»<sup>26</sup>.

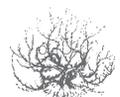
Anche in questo caso potremmo affermare che «la “mistica” del Sacramento che si fonda nell'abbassamento di Dio verso di noi è di ben altra portata e conduce ben più in alto di quanto qualsiasi mistico innalzamento dell'uomo potrebbe realizzare... la “mistica” del Sacramento ha un carattere sociale, perché nella comunione sacramentale io vengo unito al Signore come tutti gli altri comunicanti: “Poiché c'è un solo pane, noi,

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>26</sup> J. RATZINGER, *Idee fondamentali del rinnovamento eucaristico nel XX secolo*, in J. Ratzinger, *Opera Omnia. L'insegnamento del Concilio Vaticano II*, a cura di G.L. Müller, vol. VII/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 25.



pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane", dice san Paolo (1Cor 10, 17). L'unione con Cristo è allo stesso tempo unione con tutti gli altri ai quali Egli si dona»<sup>27</sup>.

#### 4. Amicizia e verginità

Esperienze analoghe di amicizia spirituale non mancano nella storia della spiritualità contemporanea, specialmente tra persone chiamate a vivere il carisma della verginità per il Regno dei cieli. «Verginità non significa assenza-astinenza di relazioni, ma capacità-qualità di relazioni, a partire da quella che è all'origine della vita umana: la relazione con Dio»<sup>28</sup>. È la possibilità di un rapporto immediato con Dio in cui trova pieno appagamento l'esigenza di infinito amore propria dell'uomo. «La prima e ultima sponsalità dell'uomo è con Dio, e questa è verginità, verginità sponsale come vocazione universale»<sup>29</sup>. Al contrario dunque di una rinuncia all'amore è atto d'amore, proprio perché Dio è origine e fine di ogni amore. Verginità implica dunque un innamoramento assoluto nei confronti «del più bello tra i figli dell'uomo», uno scambio degli sguardi «dove l'Amante è la perfezione dell'Amore»<sup>30</sup>. Verginità è «parola colma d'eternità d'amore», risposta dell'amore all'Amore che si dona totalmente. Vi sono alcuni che vengono chiamati a dimostrare, con la forma visibile della loro stessa vita, che tutto ha consistenza in Cristo. È la vocazione ad essere 'profeti' per gridare, con una vita consacrata a Gesù, che Cristo è tutto, l'unico per cui valga la pena vivere. La verginità non è pertanto una rinuncia, ma un possesso più profondo, che scaturisce dallo stupore per Cristo, dalla sua attrattiva, che consente all'uomo di sperimentare un "centuplo quaggiù", un anticipo della tenerezza eterna. «La tenerezza – scrive Don Giussani – è la grandezza commossa dell'occhio spalancato sull'infinito, è la dilatazione del cuore che abbraccia l'infinito, che abbraccia tutto...Cristo tutto in tutti: è una formula che diventa nel tempo sempre più esperienza»<sup>31</sup>. Se la carità può essere definita come «dono di sé commosso», dono di sé all'altro, non c'è carità più grande della verginità, poiché ricorda continuamente il destino per cui l'altro è fatto, cioè Gesù Cristo. La verginità è pertanto il culmine della regola morale di ogni uomo, una delle forme più evidenti della preferenza per Cristo, che assimila al suo sguardo, al suo modo di amare, che rende l'uomo capace di valorizzare ogni segno, ogni volto, mantenendo una distanza. La verginità rende possibile l'esperienza di una adorazione dell'altro, dell'appassionante desiderio che Cristo si riveli nell'altro: «Per questo – osserva Giussani – la verginità è la virtù cristiana ideale di qualsiasi rapporto»<sup>32</sup>. Implica un'affezione a Cristo riconosciuto presente «in ogni cosa», ma amato

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, nn. 13-14.

<sup>28</sup> A. CENCINI, *Verginità e celibato oggi. Per una sessualità pasquale*, EDB, Bologna 2005, p. 33.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> C. AMIRANTE, *Signore, insegnaci a pregare!*, Edizioni Nuovi Orizzonti, Roma 2004, p. 9.

<sup>31</sup> L. GIUSSANI, *IL tempo e il tempio*, Rizzoli, Milano 1995, p. 22.

<sup>32</sup> L. GIUSSANI, *Affezione e dimora*, Rizzoli, Milano 2001, p. 250.



«sopra ogni cosa». Un'afezione, un amore che non elude nulla, ma che purifica e valorizza tutto, che permette di riconoscere nel segno dell'altro la presenza del Mistero.

La verginità valorizza l'amicizia. L'amicizia è realmente una comunione interpersonale tra due essere liberi e intelligenti, attraverso la quale «ognuno ha coscienza dell'altro; entrambi esistono verso l'altro e verso il noi, si esprimono e si realizzano l'uno per l'altro; coesistono in e su la stessa realtà; tutti e due coesistono per raggiungere una stessa realtà o valore»<sup>33</sup>. Implica una reciproca accoglienza che tende a una comunione amorosa, a una piena confidenza, ad un dono di ciò che sono. È dunque un rapporto preferenziale che fa sperimentare il gusto dell'essere, che spalanca a tutto il mondo: contiene un paradosso evidente, poiché non si può prescindere da quel rapporto per voler bene agli altri, «è un rapporto che ti 'tende' a voler bene a tutti come vuoi bene in quel rapporto»<sup>34</sup>. Quando accade questo, «quando uno arriva a questo tu con l'uomo o con la donna o con il bambino o con l'estraneo – perché non ci è più estraneo – ...allora capisce cosa è Dio»<sup>35</sup>. Capisce che l'amicizia è realmente il sentimento che vive internamente il Mistero, la Trinità, che si comunica all'uomo. È un'afezione senza ritorno, pura, per sua natura preferenziale, ma è una preferenza che esalta tutto senza eliminare nulla. Una preferenza che spalanca, come ricorda anche Papa Francesco nella sua ultima enciclica *Fratelli tutti* al n. 88: «l'amore che è autentico, che aiuta a crescere, e le forme più nobili di amicizia abitano cuori che si lasciano completare. Il legame di copia e di amicizia è orientato ad aprire il cuore attorno a sé, a renderci capaci di uscire da noi stessi fino ad accogliere tutti. I gruppi chiusi e le coppie autoreferenziali, che si costituiscono come un "noi" contrapposto al mondo intero, di solito sono forme idealizzate di egoismo e di mera autoprotezione».

Su questo punto converge la riflessione di grandi pensatori del Novecento come, ad esempio, Simone Weil e Pavel Florenskij. Per la prima l'amicizia pura è infatti immagine dell'amicizia originaria e perfetta, quella della Trinità: «è impossibile – scrive – che due esseri umani siano uno e tuttavia rispettino scrupolosamente la distanza che li separa, se Dio non è presente in ciascuno di loro. Il punto di incontro delle parallele è nell'infinito»<sup>36</sup>. Per il secondo, invece, l'amicizia non è innanzitutto etica e psicologica, bensì ontologica e mistica: «l'amicizia sta nel contemplare sé stesso attraverso l'amico in Dio, vedendosi con gli occhi dell'altro al cospetto di un Terzo»<sup>37</sup>.

La consapevolezza vissuta di questa realtà dà vita ad intensi rapporti di amicizia in Cristo. Essa si attua non attraverso una crescita sempre lineare, poiché l'amicizia, «come ogni amore conosce allo stesso tempo la libertà, e perciò il dramma. L'amicizia non conosce costrizioni e non esige contraccambi nelle relazioni. Per questo è sempre uno slancio e un'ascesi. All'amicizia sono proprie le lunghi notti di preghiera, di silenzio, di attesa. Nell'amicizia ci si aspetta l'un l'altro eppure ci si affretta insieme. L'amicizia co-

<sup>33</sup> P. MILLA, *Direzione spirituale amicizia in Cristo?* Pontificio Istituto di spiritualità Teresianum, Roma 1975, p. 139.

<sup>34</sup> L. GIUSSANI, «Tu» o dell'amicizia, Rizzoli, Milano 1997, p. 113.

<sup>35</sup> *Ibid.*, quarta di copertina.

<sup>36</sup> S. WEIL, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1996, p. 162.

<sup>37</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, p. 507.



nosce i sentieri ai santuari dove appartati, di nascosto, ci si inginocchia, si stringe la preghiera nel cuore, si chiede perdono e lacrime»<sup>38</sup>. Distinta da altre forme di amore richiede fiducia e fedeltà, «è una comunione insieme nello Spirito, dove lo Spirito si fa conoscere agli amici. Perciò l'amicizia è la contemplazione dello Spirito, di quello Spirito che vivifica, che riempie le vele di tutto l'essere umano»<sup>39</sup>.

## 5. L'amicizia nell'esperienza dei santi

Tutto ciò può essere documentato nell'esperienza di santi, che hanno vissuto in pienezza l'amicizia. Penso a Karol Wojtyła e a Wanda Poltawska. La direzione spirituale esercitata dal giovane sacerdote nei confronti di una donna che aveva subito per quattro anni le torture dei medici nazisti nel lager di Ravensbruck, si sviluppa in un clima di amicizia fondata sulla convinzione che per il mistero della comunione dei santi Wanda avesse sofferto al posto suo. Scrive Karol Wojtyła il 20 ottobre 1978:

«Da quando Andrzej mi disse per la prima volta: 'Duska è stata a Ravensbruck', è nata nella mia consapevolezza la convinzione che Dio mi dava e mi assegnava te, affinché in un certo senso io 'compensassi' quello che avevi sofferto. E ho pensato: lei ha sofferto al mio posto. A me Dio ha risparmiato quella prova perché lei è stata lì. Dio mi dava e mi assegnava te».

Questa amicizia in Cristo si fonda e si sviluppa nella logica del dono disinteressato, come scrive sempre Papa Giovanni Paolo II nel febbraio 1994 nella sua stupenda meditazione su questo tema, ricordando ciò che il suo direttore spirituale gli aveva detto all'inizio del suo ministero sacerdotale:

«L'uomo può dire all'altro "Dio mi ha dato Te"? Da giovane pastore di anime sentii dal mio direttore spirituale queste parole: "Forse Dio desidera darti questa persona..." – parole nelle quali si racchiudeva l'incoraggiamento ad avere fiducia in Dio e ad accogliere il dono che un uomo diventa per l'altro. Probabilmente all'inizio non mi resi conto di quanto fosse profonda la verità su Dio, sull'uomo, sul mondo che esse contenevano. Eppure il mondo, quel mondo in cui viviamo, il mondo umano è un ambiente in cui continuamente in vari modi si realizza lo scambio dei doni. Gli uomini vivono non soltanto uno accanto all'altro, vivono in diversi riferimenti, vivono uno per l'altro, l'uno per l'altro sono fratello o sorella, marito e moglie, amico, educatore o educando. Può sembrare che non vi sia nulla di straordinario. È una semplice immagine della vita umana. Quest'immagine si addensa in certi momenti ed è proprio lì, in quegli addensamenti che si realizza il menzionato dono dell'uomo all'altro. Non soltanto gli uomini si uniscono tra di loro, è Dio che li dona uno all'altro. E in ciò si attua il suo piano creativo».

Sviluppando una lunga riflessione Wojtyła conclude affermando:

«nella presente meditazione sul "dono disinteressato" è nascosto per certi versi un lungo cammino, un "itinerario" interiore che portava dalle parole che sentii nella mia giovinezza dalle labbra del mio direttore spirituale fino a quel "Totus Tuus" che mi accompagna con-

<sup>38</sup> M. I. RUPNIK, *Alla mensa di Betania. La fede, la tomba e l'amicizia*, Lipa, Roma 2004, pp. 100-101.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 102.



tinuamente da tanti anni.. Mi rendevo conto che la vocazione sacerdotale avrebbe messo sulla mia strada tante persone, che Dio mi avrebbe affidato in modo particolare ciascuno e ciascuna di loro: “donerà” e “affiderà”. Proprio allora sorse il grande bisogno del mio affidamento a Maria che si esprime nelle parole “Totus Tuus”. Esso non è tanto una dichiarazione quanto una preghiera. Affinché puro fosse il mio sguardo, il mio udito, la mia mente. Affinché tutto servisse alla rivelazione del bello che Dio dona agli uomini».

Mi ritorna alla mente la citazione del “Pianoforte di Chopin” di Norwid:

Fui da Te in quei penultimi giorni  
 Di quel filo incompiuto –  
 Pieni come Mito.  
 Pallidi come aurora...  
 Quando la fine della vita sussurra all’inizio:  
 “Io non ti logorerò – no! – Io evidenzierò...”

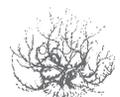
Non logorerò..., non distruggerò..., non diminuirò..., evidenzierò... “Totus Tuus”. Sì. Bisogna essere totalmente dono, un dono disinteressato, per riconoscere in ogni persona quel dono che ella è. Per ringraziare il Donatore del dono di quella persona»<sup>40</sup>.

Un altro testimone del Novecento che ha vissuto relazioni d’amicizia profondissime nella propria condizione di laico consacrato nell’Istituto secolare della Regalità di Cristo, è la figura carismatica del venerabile Giorgio La Pira. Il senso vivo dell’amicizia risulta evidente nei suoi numerosi epistolari, non ancora interamente pubblicati. Egli riesce a stabilire rapporti con uomini di diversa mentalità, di diverse culture e religioni, facendo comprendere come realmente il rapporto preferenziale spalanca al mondo intero. Non si comprenderebbe altrimenti anche il suo impegno civile ed ecclesiale. È tuttavia in alcune lettere scritte a donne consacrate che emerge la profondità e la bellezza di relazioni amicali in cui Cristo è al centro. Lo si coglie, ad esempio, nelle lettere inviate a Fioretta Mazzei, sua fedele collaboratrice per lunghi anni, quando parla del loro vincolo di amicizia fondata sul comune orientamento a Cristo, alimentato dalla preghiera: «Che fare? Ecco: anzi tutto approfondire sempre più nell’orazione il nesso di carità che strutturalmente ci unisce, l’uno all’altra. Questo per me è estremamente facile: perché io non prego senza di lei, come non prego senza le creature oranti sparse per tutta la Chiesa. Quando prego con lei un’immagine di luce mi riempie l’anima»<sup>41</sup>. La loro stessa corrispondenza rappresenta «il sigillo di un’amicizia celeste che il tempo non potrà mai spezzare: anzi la qualificherà sempre più nella purezza di Dio»<sup>42</sup>. Per La Pira l’amicizia è una unione in Cristo che la grazia stabilisce fra le anime. In una lettera inviata ad un’altra donna consacrata, Paola Ramusani, La Pira ritorna più volte su questo tema, collocando l’amicizia nell’orizzonte dell’eterno: «i nodi di soprannaturale unione che Dio stringe

<sup>40</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Medytacja na temat «bezinteresownego daru»*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol.98, II, 2006, pp. 628-638, tr. It. *Meditazione sul dono disinteressato* in, M. Leonardi, *Come Gesù. L’amicizia e il dono del celibato apostolico*, Ares, Milano 2011, appendice.

<sup>41</sup> G. LA PIRA, *Lettera a Fioretta Mazzei del 14 febbraio 1956*, in Fioretta Mazzei, *La mia storia sacra*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, p. 50.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 51



fra le anime non si attenuano mai: il tempo le rinsalda perché non sono stretti nel tempo, ma nell'eternità»<sup>43</sup>. Essi seguono una logica diversa da quella mondana, perché sono «amicizie d'altro genere che scendono da Dio, che vivono in Dio e che si ricongiungano in Dio. Allora si capisce perché il tempo non li tocca, perché la vicinanza o la lontananza non le riguarda perché l'atmosfera in cui si svolgono è celeste, perché hanno per misura l'eterno e per spazio Dio medesimo...tanto crescono quanto gli affetti per Iddio, tanto diminuiscono quanto si allentano gli affetti per Dio»<sup>44</sup>.

## 6. Conclusioni

Osserva Piero Coda nella postfazione al carteggio tra La Pira e Fioretta Mazzei: «Cristo – come ama ripetere Papa Francesco – non ha redento solo il singolo, ma anche la relazione sociale (cfr. EG 178)...S'annuncia, in esperienze come quella testimoniata dalle pagine che abbiamo ora la gioia di leggere e meditare, una figura rinnovata di spiritualità cristiana che costituisce la grande attrattiva del nostro tempo perché in essa la contemplazione di Dio Trinità è attinta a partire dalla comunione e della comunicazione della grazia nell'esistenza concreta in cui la si sperimenta, per diventare fonte inesauribile di luce e amore che 'trinitizza' la relazione tra il maschile e il femminile a segno e strumento di riconciliazione, di giustizia e di pace per tutti»<sup>45</sup>. Una mistica della fraternità dunque, che valorizzando pienamente il fondamento cristologico – trinitario, sacramentale, dell'esistenza cristiana, si apre a relazioni di comunione sempre più ricche e sempre più feconde, rendendo possibile quella che Coda ha definito una «reciprocità reciprocante»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> G. LA PIRA, *Lettera a Paola Ramusani del 18 dicembre 1941*, in D. M. PANCALDO, *Pregghiera e vita. La direzione spirituale come relazione di amicizia nel carteggio La Pira – Ramusani*, Edizioni Polistampa, Firenze 2011, p. 365.

<sup>44</sup> G. LA PIRA, *Lettera a Paola Ramusani del 3/12/1942*, in D. PANCALDO, *Pregghiera e vita...*, cit., p. 377.

<sup>45</sup> P. CODA, *Postfazione*, in G. LA PIRA-F. MAZZEI, *Radicati nella Trinità. Carteggio 1943-1957*, Edizioni Polistampa, Firenze 2018, p. 404.

<sup>46</sup> P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città nuova, Roma 2011, p. 567 : «L'amore è tale quando è reciproco. Ma la reciprocità è vera quand'è aperta ed effusiva. La reciprocità è tale quand'è effusivamente reciprocante: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità».



# Il *Desiderio Struggente*: un percorso interdisciplinare fra la Teologia Spirituale e la Letteratura

*L'esperienza dell'incontro con Cristo  
nelle opere di F. Dostoievski*

di Emma Caroleo\*

## Introduzione

Fra le cause della crisi del cristianesimo attuale si può annoverare un certo scollamento fra l'esperienza di fede della comunità cristiana e la società civile, scissione, le cui origini remote risalgono, riprendendo il pensiero di Charles Taylor, nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come una opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare<sup>1</sup>.

L'avvento del fenomeno così detto della "secolarizzazione" ha suscitato inizialmente allarme e protesta nella coscienza religiosa in generale e in quella cattolica in particolare, poiché sembrava che la trasformazione civile decretasse perentoriamente l'impertinenza di quel riferimento a Dio, che invece prima appariva del tutto ovvio.

Negli ultimi decenni c'è stata una presa di coscienza diversa rispetto al processo di secolarizzazione. Difatti, con la consapevole recezione del Concilio Vaticano II, si è riconosciuto la fondamentale legittimità della secolarità moderna salvaguardando l'autonomia delle scienze e della tecnica.

All'interno di questo contesto secolarizzato si è auspicato che la funzione della teologia non fosse solo quella di approfondire e sostare su *luoghi* considerati *tradizionali*, ma anche di riflettere l'esperienza vissuta attuale, donandole una espressione che la porti alla intelligibilità. In tal senso va la considerazione di Papa Francesco nella *Veritatis Gaudium* quando afferma:

«Si fa oggi sempre più evidente che c'è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una atmosfera spirituale di

\* EMMA CAROLEO: Docente incaricato associato presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma. [emmacaroleobonfatti@gmail.com].

<sup>1</sup> Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007, p.13.



ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede. La filosofia e la teologia permettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l'intelligenza e illuminano la volontà... ma tutto questo è fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio» (VG, 3).

Posto in “questa atmosfera spirituale di ricerca” si può ipotizzare un percorso interdisciplinare fra la teologia e la letteratura là dove quest'ultima si declina come l'espressione di una esperienza vissuta, seppur realizzata attraverso l'immaginazione. In sostanza la teologia spirituale potrebbe chiedere alla letteratura di diventare uno strumento molto prezioso di espressione “per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini”. In tal senso il testo di Rm 8,18-29 toglie qualsiasi privilegio a quella zona alla quale si è spesso limitato il lavoro teologico poiché, difatti, è la creazione tutta intera ad essere ricapitolata in Cristo. Ancora è il Papa Francesco a sottolineare che:

«Nell'incontro con Lui, il Vivente (cfr. *Ap* 1,18) e il Primogenito tra molti fratelli (cfr. *Rm* 8,29), il cuore dell'uomo sperimenta già sin d'ora, nel chiaroscuro della storia, la luce e la festa senza più tramonto dell'unione con Dio e dell'unità coi fratelli e le sorelle nella casa comune del creato di cui godrà senza fine nella piena comunione con Dio» (VG, 1).

Ora, la letteratura, in tutta la sua estensione e secondo i suoi generi, può apparire come la corrispondenza pregnante del “chiaroscuro della storia” con le molteplici densità psicologiche, sociologiche, linguistiche, culturali dei diversi raggruppamenti umani<sup>2</sup>.

Una volta constatata la possibilità di un percorso di relazione fra teologia spirituale e letteratura, il passo che segue è quello di stabilire quale sia la maniera più opportuna perché tale relazione divenga efficace e fruttuosa. Procedendo in tal senso si potrebbe segnare la prima tappa del percorso scoprendo ciò che le opere letterarie, possono contenere di teologia spirituale esplicita o latente, e, come seconda tappa, presentare un percorso interdisciplinare fra teologia spirituale e letteratura.

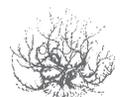
Da quanto detto questo breve studio sarà modulato in due parti: la prima verterà sulle domande teologico spirituali contenute nella letteratura con particolare riguardo alla letteratura italiana e straniera del 1900, e poi restringerà l'obiettivo sulle opere di Fedor Dostoievski, declinando in esse l'incontro dell'uomo con Cristo.

## 1. Le domande teologiche-spirituali contenute nella letteratura del '900

Spesso i grandi problemi che generalmente costituiscono la sottostruttura teologica di un'opera narrativa, sono quelli che riguardano sia la relazione di Dio con la persona, vissuta dal punto di vista umano, come la libertà, la grazia, la salvezza, la dannazione, ecc. sia le relazioni tra gli uomini in rapporto a Dio.

Ma il tema teologico spirituale essenziale che spesso è trattato dalla letteratura (elaborato sia da un punto di vista cristiano e non) è quello che riguarda il silenzio di Dio.

<sup>2</sup> Cfr. a questo riguardo è interessante, seppur un po' datato: M.D. CHENU, *L'avvenire della Chiesa*, in AA.VV., *Il libro del Congresso*, Bruxelles 1970, Queriniana, Brescia 1990, pp.54-56.



Gli scrittori lanciano la sfida, raramente danno risposta, quasi sempre si pongono delle domande condensate in una sola: che senso ha la vita? Vale la pena di viverla?<sup>3</sup> La domanda profonda del Pastore Errante di Leopardi: *ed io chi sono?*<sup>4</sup> Condensa il *desiderio struggente* dell'umano che si spalanca al mistero. Questa domanda, declinata nella sua dimensione più esistenziale, bussava alla porta della fede. Il Santo John Henry Newman ha mostrato che la possibilità proposta ai cristiani del nostro tempo sia quella di *allargare la ragione*, cioè viverne tutti i significati possibili, compreso quello della domanda ultima<sup>5</sup>, poiché essa intercetta: «La gioia della verità (*Veritatis Gaudium*), esprime il desiderio struggente che rende inquieto il cuore di ogni uomo fin quando non incontra, non abita e non condivide con tutti la Luce di Dio» (VG, 1). In tal senso allora si può affermare che la fede cristiana non sia qualcosa che si aggiunge dall'esterno, non è gettata dall'alto, ma trova un terreno già pronto dove crescere e portare frutti. Difatti Gesù, come afferma il Concilio Vaticano II al numero 22 della *Gaudium et Spes*, ha svelato pienamente l'uomo all'uomo: quello che si prospetta è realmente l'esperienza di una umanità che si dispiega in tutta la sua pienezza. In tal senso si scorge la necessità di assumere da parte dei cristiani una distanza critica nei confronti di una cultura diffusa raccomandata da una considerazione che sembra indubitabile: essa non nasconde solo il volto di Dio, in molti modi e in molti sensi, nasconde anche il volto dell'uomo stesso. Nasconde il volto del fratello e della sorella; quello del figlio e quello del padre, quello in genere di chi ci è prossimo e invece ci appare lontano.

Questa circostanza ha un rilievo decisivo sulla stessa questione religiosa; l'interrogativo a proposito di Dio, infatti, non può in alcun modo essere separato dall'interrogativo a proposito dell'uomo. Cercare Lui è indispensabile perché noi possiamo ritrovare insieme noi stessi ed il vincolo che ci lega come fratelli e sorelle.

«Ecco un bellissimo segreto per sognare e rendere la nostra vita una bella avventura. Nessuno può affrontare la vita in modo isolato [...]. C'è bisogno di una comunità che ci sostenga, che ci aiuti e nella quale ci aiutiamo a vicenda a guardare avanti. Com'è importante sognare insieme! [...] Da soli si rischia di avere dei miraggi, per cui vedi quello che non c'è; i sogni si costruiscono insieme» (FT, 8).

Se la letteratura non parla quasi più di Dio non significa che abbia superato Dio:

«Ho risposto che non credevo in Dio. Ha voluto sapere se ero ben sicuro e gli ho detto che non avevo bisogno di chiedermelo: mi sembrava una cosa senza importanza. Allora ha gettato la testa all'indietro e si è addossato al muro, le palme appoggiate alle cosce. Quasi senza avere l'aria di parlarmi, mi ha detto che alle volte ci si crede sicuri, e in verità non lo si è affatto. Io non dicevo nulla. Mi ha guardato e mi ha chiesto "Cosa ne pensi tu?". Ho risposto che poteva darsi. In ogni modo io non ero sicuro di ciò che mi interessava realmente, ma ero perfettamente sicuro di ciò che non mi interessava. E per l'appunto, ciò di cui mi lui mi parlava non aveva alcun interesse per me»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. a tal proposito: J. IMBACH, *Premessa. Dio nella letteratura contemporanea*, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

<sup>4</sup> Cfr. G. LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*,

<sup>5</sup> Cfr. J.H. NEWMAN, *Meditazioni e Preghiere*, Jaka Book, Milano 2016, p.115.

<sup>6</sup> A. CAMUS, *Lo Straniero*, in *Opere di Albert Camus*, Bompiani, Milano 2015, p.142.



Da queste premesse sarebbe facile affermare l'assenza di Dio dalla letteratura. Ma, se la grandezza della persona umana è sapersi *una inutile passione*, e la sola *trascendenza è quella che ci proietta in avanti*<sup>7</sup>, verso nuovi progetti, anche essi tutti vuoti ma ai quali ci condanna la nostra libertà, è anche possibile credere che l'ossessione dell'umano sia Dio, se ne parla troppo. Dio provoca e non lascia indifferenti. In questa prospettiva teologica moderna in cui Dio è accettato o no, può nascere il pericolo della disperazione: in un mondo che va male, la persona è portata al rischio dell'incredulità, ad una crisi di fede, ad una tentazione a disperare sia della salvezza di questo mondo visibile, sia della realtà di questo Dio troppo invisibile, troppo al di fuori della nostra portata.

Ma da questa incredulità, da questa disperazione ritenuti scogli della ricerca di Dio come valore supremo, si può raggiungere Dio immediatamente, come un Dio personale, vivente. Il Dio che assilla l'uomo e la donna contemporanei è un Amore, il più sconcertante, il più reale, è il *Desiderio struggente*.

La seconda parte di questo studio prende lo spunto dalla ricerca umana di un incontro della persona con Cristo e chiede aiuto, ausilio e conforto alla letteratura, cercando risposte attraverso l'analisi dell'opera di F. Dostoevski. Non si propone solo la questione, ma l'evidenza di Dio e della Sua permanente prossimità nei confronti dell'uomo e della donna di questo nostro tempo.

## 2. L'esperienza del Cristo nell'uomo di F. Dostoevski

### 2.1. Il contesto: la vita e l'opera

Fedor Michajilovich Dostoevski nasce il 30 ottobre 1821 a Mosca, secondo di sette figli di un medico militare; a causa delle ristrettezze familiari ha una infanzia ed una adolescenza tristi, illuminate solo dall'amore per la lettura. Nel 1837, dopo gli studi secondari in una scuola privata di Mosca, col fratello Mihajl si trasferisce a Pietroburgo per entrare nella scuola di ingegneria militare, dove più che le scienze coltiva la letteratura il cui amore non verrà mai meno neppure durante il servizio effettivo che dovette prestare per due anni nell'esercito. Nell'inverno 1844-1845 scrive il suo primo romanzo *Povera gente*<sup>8</sup>, che fu accolto come la rivelazione di un nuovo grande scrittore, è pubblicato nel 1846 in una raccolta curata da Nekrasov. Il successo fu notevole, ma non decisivo perché i racconti che seguirono, *Il sosia*<sup>9</sup>, e altri lasciarono indifferente il pubblico. Nel frattempo nella vita dello scrittore, influenzato dal socialismo utopistico di Spesnev, sopravviene un grave avvenimento, il 23 aprile 1849 è arrestato per aver partecipato a riunioni nella casa del socialista Petrusevskij e condannato a morte; la pena, al momento dell'esecuzione, sarà commutata in quattro anni di lavori forzati in Siberia. Dostoevski ricorda quei terribili momenti che precedettero l'esecuzione nei racconti che il principe Myskin evoca nell'*Idiota*:

<sup>7</sup> Cfr. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.

<sup>8</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Povera Gente*, Rizzoli, Milano 2007.

<sup>9</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Il sosia*, Rizzoli, Milano 2009.



«La più grande sofferenza, la più crudele, non viene forse dalle ferite del corpo, ma dalla certezza che di là ad un'ora, e poi di là a dieci minuti, l'anima si staccherà dal corpo, che non esisterà più, e che questo è sicuro, la cosa più tremenda è questa certezza... Mettere a morte un omicida è una punizione smisurata rispetto al delitto che egli ha commesso. Il verdetto è pronunciato e la consapevolezza che non è possibile sfuggirvi è la tortura più atroce; non vi è nulla di più crudele al mondo...forse esiste al mondo un uomo al quale è stata letta la condanna a morte, al quale si è consentito di soffrire questa tortura, e al quale poi si è detto: "Va sei graziato!". Forse questo uomo potrebbe dire ciò che ha provato: "Di questo dolore e di questo orrore ha parlato anche Cristo. No, non si ha diritto di agire così con un essere umano"»<sup>10</sup>.

Il matrimonio contratto nel 1857 con la vedova Isaev Maria, non gli apporta quella serenità di cui avrebbe avuto bisogno dopo l'ergastolo; solo la letteratura lo riallaccia a quello che era stata la sua vita precedente, e gli ridà una ragion di vita: dalle esperienze dell'ergastolo Dostoevski trae le pagine potenti delle *Memorie da una casa di morti*<sup>11</sup> e dagli anni dell'esilio le pagine *Il Villaggio di Stepàncikovo*<sup>12</sup> pubblicato nel 1859, quando finalmente gli è concesso di ritornare a Pietroburgo e di riprendere la propria attività, che inizialmente fu di carattere giornalistico, in collaborazione col fratello Mihajl.

All'inizio del 1861 cura la pubblicazione di una rivista *Il tempo* nella quale apparvero oltre alle *Memorie da una casa dei morti*, il romanzo *Umiliati ed offesi*<sup>13</sup>; nel 1862 compie il primo viaggio in Occidente (Inghilterra, Francia e Germania) che suscita in lui giudizi contro la civiltà occidentale, espressi in *Note invernali su impressioni estive*<sup>14</sup> e ripresi più tardi, a partire dal 1873 nel *Diario di uno scrittore*<sup>15</sup>. Soppressa la rivista nel 1863, l'anno successivo tenta la pubblicazione di una nuova, *L'Epoca*, con scarso successo. La vita di Dostoevski nel frattempo diventa sempre più dolorosa sia per la morte della moglie nel 1864 e, a poca distanza, quella del fratello Michai ma anche per il grande amore per Apollinarija Polina Suslova Polina; ella difatti sarà l'archetipo di tutte le figure orgogliose e ribelli della grande opera dello scrittore: Nastasija de *L'Idiota*, Lisa de *I Demoni*<sup>16</sup>, Akmakova de *L'Adolescente*<sup>17</sup>, Katerina de *I Fratelli Karamazov*<sup>18</sup>.

La sua lotta per l'esistenza diviene disperata, di una disperazione quale solo può intendersi leggendo il racconto che scrisse nel 1846, le *Memorie dal sottosuolo*<sup>19</sup> che segna il punto di partenza di tutta la creazione posteriore. Se il demone del gioco tenne Dostoevski in balia di se, il demone della creazione fu più forte; col romanzo *Delitto e castigo*<sup>20</sup>, scritto nel 1865-1866, si apre la serie dei grandi romanzi che porterà allo scrittore la fama della quale sarà da allora circondato il suo nome. Nel frattempo con l'aiuto

<sup>10</sup> F. DOSTOIEVSKI, *L'Idiota*, Feltrinelli, Milano 2014, p.53

<sup>11</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Memorie da una casa dei morti*, Feltrinelli, Milano 2017.

<sup>12</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Il Villaggio di Stepàncikovo*, Sellerio Editore, Palermo 1981.

<sup>13</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Umiliati e offesi*, Mondadori, Milano 2019.

<sup>14</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Note invernali su impressioni estive*, Feltrinelli, Milano 2020.

<sup>15</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Diario di uno scrittore*, Bompiani, Milano 2007.

<sup>16</sup> F. DOSTOIEVSKI, *I Demoni*, Feltrinelli, Milano 2016.

<sup>17</sup> F. DOSTOIEVSKI, *L'Adolescente*, Einaudi, Milano 2017.

<sup>18</sup> F. DOSTOIEVSKI, *I Fratelli Karamazov*, Einaudi, Milano 2014.

<sup>19</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Memorie dal sottosuolo*, Mondadori, Milano 2017.

<sup>20</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Delitto e Castigo*, Einaudi, Milano 2014.



di una stenografa, Anna Grigorievna Svitkina, (che diventerà poi sua moglie), sarà obbligato, per motivi finanziari, a consegnare un'opera dentro un breve periodo di tempo, così porterà a termine il romanzo *Il giocatore*<sup>21</sup>. Poco dopo sarà costretto, per sfuggire alla persecuzione dei creditori, a partire per l'estero: soggiognerà a Berlino, Dresda, Ginevra, Basilea, Firenze. Nel 1869 gli nascerà una figlia e nel 1871 ritornerà in Russia. Tra il 1868 e il 1880 creerà nuovi romanzi: *L'Idiota* (1868), *I demoni* (1871-72), *L'Adolescente* (1875), *I Fratelli Karamazov* (1880). Quest'ultimo doveva far parte di un ciclo "La vita di un grande peccatore" non realizzatosi. Durante gli anni 1873-1876 e 1881 (fino alla vigilia della morte) pubblica mensilmente il *Diario di uno scrittore*<sup>22</sup>, testimonianza originalissima della sua personalità: si spegnerà il 28 gennaio 1881 "sotto la fotografia della madonna Sistina, tormentato dai pensieri, quasi consunto interiormente dalla fiamma delle passioni"<sup>23</sup>.

La lettura di Dostoevski, nonostante la sua tragicità dà una gioia, una liberazione dello spirito che risuscita la fede nell'uomo, perché una luce brilla sempre nelle tenebre. Difatti, per Dostoevski, profeta degli abissi, vi è una soluzione per il nostro presente cammino nel deserto: è la luce del Cristo<sup>24</sup>.

## 2.2. *L'uomo di Dostoevski e la sua esperienza spirituale*

Dalla fortezza Santi Pietro e Paolo, Dostoevski scrisse al fratello che il suo stato d'animo non fosse così triste, difatti si trattava comunque di vita interiore e non esteriore<sup>25</sup>. Si convinse così definitivamente che la vita fosse interiore e da quel momento non fece altro che esplorare questa vita interiore. Il tema unico al quale consacrerà la sua forza creatrice sarà l'uomo, interrogandosi sul valore umano di raggiungere l'immortalità, e cercando di rispondere a domande fondamentali: qual è la meta a cui l'uomo tende? In che cosa consiste lo sviluppo totale dell'io umano? Che cosa è la vita futura? Che cosa è il peccato? Quale posto ha Cristo nel destino dell'uomo? Olivier Clement scrive:

«L'intera esistenza di Dostoevski è una conversione. Non a Gesù che ha sempre venerato, ma alla verità di Dio, del Dio fatto uomo. La conversione di Dostoevski, continuamente ricominciata fino all'unità presentita nei Karamazov è il passaggio da Gesù come incarnazione dell'uomo, a Gesù come incarnazione di Dio, solo allora la morte è realmente vinta e l'angoscia trasformata in gioia»<sup>26</sup>.

Le tappe di questa conversione sono disseminate in tutta la sua opera e partono dallo studio dell'uomo.

Per Dostoevski l'uomo è un microcosmo, il centro dell'interesse, un sole attorno al quale tutto si muove; nell'uomo è racchiuso l'enigma dell'universo e risolvere la questio-

<sup>21</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Il Giocatore*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>22</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Diario di uno scrittore*, Bompiani, Milano 2007.

<sup>23</sup> A.G. DOSTOIEVSKAIA, *Dostoevski marito*, Milano 1974, p.379

<sup>24</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1999, p.286

<sup>25</sup> Cfr. F. DOSTOIEVSKI, *Diario di uno scrittore*, Bompiani, Milano 2007.

<sup>26</sup> O. CLEMENT, *Il volto interiore*, Jaka Book, Milano 1998, p.201.



ne dell'uomo è risolvere la questione Dio. Lo spirito umano è troppo vasto, dirà un protagonista di Dostoevski colpito dalla propria immensità.

P. Evdokimov scrive che:

«polarizzato tra i due abissi, l'uomo vede convergere in sé cielo e terra; contempla contemporaneamente l'ideale della Madonna e l'abisso di Sodoma. La sua libertà, gigantesca come una divinità, corrompe il paradiso, fa discendere Dio dal vertice del suo silenzio, inchioda il suo amore sulla croce eretta davanti agli angeli. L'angelo non cade mai; il demonio è caduto; l'uomo cade e si rialza: Rialzatosi santo, potrebbe convertire anche Satana...»<sup>27</sup>.

Dostoevski per rispondere all'interrogativo "Chi è l'uomo?" porterà chi lo legge nelle profondità dell'uomo, attraverso le più dense tenebre, perché in queste tenebre possa brillare una luce: all'uomo è stata restituita la vita spirituale, che egli deve saper ritrovare in se stesso, nelle proprie profondità attraverso le tenebre, il purgatorio, l'inferno. Dostoevski vuol vedere, al di sotto delle apparenze e del normale, come scrive De Lubac "la vita nelle nostre regioni infra - luminose; vuol passare dal semplice di qua al misterioso al di là"<sup>28</sup>.

Dostoevski, a mezzo di un fallito miserabile ed abietto, come è il protagonista di *Memorie dal sottosuolo*, esplora i bassifondi della sua creatura, per poi annunciare le verità sull'uomo. L'uomo del sottosuolo è la parte più intima, abissale della coscienza; l'io del profondo che custodisce la consapevolezza del suo essere, del suo destino, dei suoi limiti, della sua unità e delle sue lacerazioni. "io mostro le profondità dell'anima umana, dice Dostoevski; il mondo esterno è il regno delle mezze verità"<sup>29</sup>. Nell'anima la verità non permette mezze misure, la coscienza, il sottosuolo è il regno di tutti gli scopi e di tutti i desideri, ossia di tutti i sensi o del senso di tutto. Dostoevski è sceso così nel sottosuolo per conoscere il carattere radicale del male nell'esistenza umana, riportando l'esigenza altrettanto radicale di una metamorfosi ad opera della potenza trascendente di Dio e del Verbo incarnato.

Ma chi è questo uomo nascosto che nel suo monologo ha come interlocutore tutta l'umanità? È un uomo insolente e amaro «Sono un uomo malato...e cattivo...Sono una persona spiacevole, e credo di essere malato al fegato...Non mi curo e non mi sono mai curato... Eppure se non mi curo è proprio per malvagità»<sup>30</sup>. Vive in solitudine, senza amici, accucciato nel suo disprezzo e nella sua bruttezza, non è legato voluttuosamente, rimugina le nefandezze che ha commesso, le umiliazioni che ha sopportato, le vigliaccherie di cui è stato testimone durante la giornata.

«Provavo una specie di piacere segreto, insolito e pungente a tornarmene certe notti pietroburghesi nel mio cantuccio, ripetendomi quasi convulsamente che anche questa volta avevo commesso un'altra sconcezza e che era impossibile cancellarla, e mi vedevo internamente, mi dilaniavo e mi straziavo a morsi, e mi saziavo della mia amarezza, finché non si

<sup>27</sup> P. EVDOKIMOV, Gogol e Dostoevski, ovvero la discesa agli inferi, Roma 1978, p.151.

<sup>28</sup> H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1999, p.286.

<sup>29</sup> P. EVDOKIMOV, Gogol e Dostoevski, ovvero la discesa agli inferi, Roma 1978, p.183.

<sup>30</sup> F. dostievski, *Memorie dal sottosuolo*, Mondadori, Milano 1975, pp.21-22.



trasformava in una dolcezza vergognosa e maledetta e non finiva col diventare una vera e propria voluttà»<sup>31</sup>.

Si dà al vizio, non per piacere sensuale, conosce bene “l’intero spaventoso orrore dell’idea della lussuria” ma per disperazione e per avere una ragione di vita. L’uomo del sottosuolo non accetta le strutture artificiali, le leggi, vuole pensare, vuole vivere dell’impossibile. Del resto Dio esige l’impossibile da noi.

“Che Dio miserabile sarebbe questo Dio se volesse che l’uomo debba accontentarsi delle strettoie di questo nostro mondo e spegnere nel benessere presente le sue ansie più prepotenti, e dimenticare la scintilla divina del pensiero per diventare una macchina?”<sup>32</sup>. L’uomo del sottosuolo ha bisogno della libertà, di una volontà indipendente, per quanto caro ciò possa costargli e per quanto lontano possa condurlo. La sofferenza è l’unica fonte per la coscienza. È grazie alla sofferenza che l’uomo si avvicina all’inconcepibile, all’inaccessibile, al miracolo. È grazie alla sofferenza che egli si leva al di sopra di se stesso. In verità la strada della sofferenza, quella della libertà, conducono sia alla scoperta di Dio, sia alla deificazione dell’uomo. L’uomo per Dostoevski è sul cammino della libertà che dovrà condurre o alla deificazione dell’uomo o alla scoperta di Dio; nel primo caso l’uomo trova la sua fine e la sua perdita, nell’altro la sua salvezza e la conferma definitiva della sua immagine terrestre, in quanto l’uomo esiste solo se è immagine e somiglianza di Dio, esiste solo se Dio esiste. Il problema dell’uomo ha soluzione solo in Cristo. Dostoevski attraverso la sua antropologia cerca di dimostrare che la natura umana è dinamica; l’uomo gli interessa per la sua mobilità tempestosa. Per questo discenderà negli abissi tenebrosi per far brillare la luce: «questa mobilità tempestosa dell’uomo è dovuta alla polarità della sua natura, allo choc dei contrari che si affrontano in lui. Polarità, autonomia caratteristica della natura umana. Né unità, né riposo in questa profondità, nient’altro che un movimento appassionato»<sup>33</sup>.

Eppure, Dostoevski, disceso nel profondo, non si è perduto: ha trovato una dimensione supplementare al suo universo spirituale, attraverso la sua opera cercherà di dividere con noi il frutto di questa scoperta.

### **2.3. Viaggio all’inferno o il cammino verso la libertà alla ricerca del Cristo**

Nel gennaio del 1865 Dostoevski è solo: ha perso la moglie, suo primo grande amore, e il fratello Michele compagno della sua infanzia e giovinezza, il solo componente della sua famiglia a lui vicino. «In un anno, confida al fratello Andrea, tutta la mia vita si è divisa in due. Questi due esseri per lungo tempo hanno costituito tutta la mia vita. Dove trovarne ora di simili? È impossibile trovarne. Davanti a me c’è una vecchiaia gelida, solitaria e la mia epilessia»<sup>34</sup>. Anche Polina Suslova l’ha abbandonato, ma Dostoevski l’ama sempre e questo amore che agonizza è una ferita che gli sembra inguaribile.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>32</sup> F. CASTELLI, *Sei profeti per il nostro tempo*, Milano 2000, p.15.

<sup>33</sup> N. BERDJAËV, *La concezione di Dostoevski*, Torino 1992, p.64.

<sup>34</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Epistolario*, Napoli 1973, Lettera del 29 Luglio 1864.



Ha appena attraversato una terribile crisi spirituale che gli ha riportato sia i sogni della sua giovinezza, sia le illusioni che ha nutrito nell'età matura. Ha toccato il fondo del dubbio e della disperazione; ha capito che bisognava o sparire o trovare un nuovo punto di appoggio e rinascere alla vita e alla speranza. Questo punto di appoggio è la fede cristiana. In tal senso si ritiene importante leggere la straordinaria meditazione che sgorga dall'anima di Dostoevski davanti alla bara della moglie nel 1864:

«16 aprile. Mascia è distesa sulla tavola. La rivedrò mai? Esiste la vita futura, il paradiso... Quale esso sia, dove, su quale pianeta, in quale centro- forse nel centro finale, ossia nel seno della sintesi universale, ossia Dio? - non lo sappiamo... Tutto dipende da un punto: se si accetti o no il Cristo come ideale definitivo sulla terra, cioè tutto dipende dalla fede cristiana. Se credi in Cristo, credi pure che vivrai in eterno<sup>35</sup>».

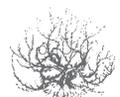
Dostoevski rinascerà, ma il cammino dal dubbio alla certezza, dalla confusione all'armonia, sarà lungo, il movimento spirituale segno di tale ricerca, si incarna in tre grandi appassionate opere: *Delitto e castigo*, *L'Idiota*, *I Demoni*. In tali opere si intravede uno sviluppo continuo: ognuna segna un gradino in una ascesa spirituale nella quale, se gli stessi problemi sono ripresi e spesso espressi anche con gli stessi termini, Dostoevski sembra ogni volta diventare più angosciato. Il protagonista di *Delitto e castigo*, Raskolnikov, è il primo dei personaggi sotterranei di Dostoevski ma già possiede l'anima di tutti gli altri, dei peggiori e dei migliori. In senso morale naturalmente, vivendo intensamente i più grandi problemi che lo spirito dostoevskiano riesce ad agitare: Dio, il bene e il male, la libertà, la dannazione, la salvezza l'eternità, il tempo della storia, l'ideologia. Raskolnikov è l'occhio che scorge il male che avanza, conosce il valore di quello che l'uomo sta perdendo, esprime la volontà di non volere il nulla; conosce il male, smascherandolo dalle sembianze di bene; compie il male e, compiendolo, entra in contatto con le profondità del suo essere. Raskolnikov, che si sente un uomo eccezionale e reclama il *diritto al delitto* in nome della libertà, ucciderà per una ragione superiore una vecchia usuraia col cui denaro potrebbe risolvere i suoi problemi. Il vero dramma comincia dopo l'assassinio, perché nel cuore della follia, nella scelta del male, si sveglia la coscienza. I tormenti, che sono paure, ossessioni, dubbi, gli dilacerano l'anima costringendolo ad una analisi spietata del suo gesto: «Ho voluto uccidere con tutta semplicità, ucciso per me solo –dirà a Sonia –...volevo sapere il più presto possibile se ero un verme come gli altri, oppure un uomo. Avrei saputo superare l'ostacolo, o no, mi sono chiesto»<sup>36</sup>. Quando scoprirà di aver assassinato non una creatura umana, ma un principio, andrà a costituirsi proprio a quegli uomini che aveva disprezzato, perché la coscienza, anche la più ribelle, più ripresa, più inibita, fa sentire la propria voce:

«È la sudicia vecchietta che ho ucciso? Ho ucciso me stesso, non la vecchia»<sup>37</sup>. Questo suicidio metafisico gli fa prendere coscienza del suo stato; si sente un vinto, costretto a trascinarsi dietro il suo delitto come una catena; il suo povero io.

<sup>35</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Quaderni e taccuini*, 1860-1861, pp.94-95.

<sup>36</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Delitto e castigo*, Catania 1975, p. 165.

<sup>37</sup> F. DOSTOIEVSKI, *Delitto e castigo*, Catania 1975, p. 353.



## Conclusione

Questo breve sguardo sull'universo dostoievskiano è sorto specificamente per comprendere la possibilità di un percorso interdisciplinare della teologia spirituale con la letteratura così come auspicato dalla *Veritatis Gaudium*. Poiché se è vero che in ciascuna persona nasce il problema della verità della propria vita e della coerenza con le proprie certezze interiori e spirituali, è pur vero che i ritmi secolarizzati della cultura possono appropriarsi dell'immaginazione umana e farle sperimentare l'incapacità di rispondere alla chiamata di Dio. In tal modo il desiderio della fede viene, talvolta, soffocato dalla desolazione culturale, fino ad arrivare al dirottamento del cuore nell'indifferenza<sup>38</sup>.

Il messaggio cristiano pur essendo in sé un fatto transculturale, in quanto annuncio di un evento, ha una *struttura incarnatoria*, cioè porta, l'istanza di venire a contatto con la persona e la sua cultura, per trasformarla interiormente, dando origine a quel dialogo fra persone di diverse culture tanto caro al Concilio Vaticano II<sup>39</sup>. In tale contesto, emerge la consapevolezza che l'opera letteraria vada letta e compresa non utilizzando le lenti della fede cristiana ma avanzando con il dovuto rispetto e con la conseguente interpretazione della sua indipendenza, da intendersi come progetto concreto dell'umana esistenza. Un'appropriazione teologica, in ogni caso, non solo sarebbe letterariamente discutibile, ma testimonierebbe un cattivo gusto teologico. Sul piano letterario, non si ritiene sia un buon segno che un'opera interessi esclusivamente per il suo contenuto teologico, ma essa si apprezza per essere e divenire fonte di arricchimento, là dove si avvia un dialogo fecondo fra teologia e letteratura capace di intercettare il *Desiderio struggente* che anima ed abita il cuore della persona umana.

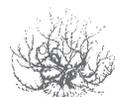
L'atteggiamento che ne deriva dovrebbe essere:

«quello del dialogo a tutto campo: non come mero atteggiamento tattico, ma come esigenza intrinseca per fare esperienza comunitaria della gioia della Verità e per approfondirne il significato e le implicazioni pratiche. Ciò che il Vangelo e la dottrina della Chiesa sono chiamati oggi a promuovere, in generosa e aperta sinergia con tutte le istanze positive che fermentano la crescita della coscienza umana universale, è un'autentica cultura dell'incontro una cultura anzi, possiamo ben dire, dell'incontro tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature» (VG, 4b.).

Per i cristiani si tratterà di ripensare la fede per confrontarla ed inserirla creativamente nelle nuove espressioni e forme della cultura in cui si vive, discernendo ciò che è un rivestimento caduco ed esteriore da ciò che non lo è. Si svilupperà una vera educazione all'universalità e al dialogo cioè ad un modo di sentirsi aperti agli spazi della diversità e della varietà della specie umana, uscita una e molteplice dalla mano del Creatore.

<sup>38</sup> Cfr. M.P. GALLAGHER, *Il discernimento nell'ambito della cultura*, in «La Civiltà Cattolica» 3 (1997), 120.

<sup>39</sup> Cfr. GS 92.93.



# Le fondement théologique de l'intercession chrétienne

par Giovanni Battista Novelli\*

## Introduction

On considère souvent l'intercession chrétienne dans une perspective strictement liée au rang de la prière d'intercession. Sans nier la valeur et la légitimité de cette vision et en lui reconnaissant une position principale parmi les significations qu'on pourrait attribuer à cette dimension de la vie chrétienne, je voudrais toutefois proposer, par cet article, une vision plus large de l'intercession chrétienne ; il s'agit, en effet, d'une réalité qui concerne d'abord l'*être* du chrétien, sa position ontologique et existentielle vis à vis de Dieu et des hommes, et dont la prière n'est qu'une des expressions possibles. Autrement dit, toute la vie chrétienne *est* intercession pour les autres, non seulement dans sa phase priante ou contemplative, mais en toutes ses dimensions. En cette perspective, on pourrait dire que le chrétien intercède même *quand il n'est pas conscient de le faire*, et non seulement en faveur des autres, c'est-à-dire en leur apportant un bienfait ou une aide, mais aussi, en nuisant aux autres, lorsque sa vie s'éloigne de Dieu par le péché<sup>1</sup>. En effet, d'un point de vue étymologique, le mot « intercession » renvoie à une réalité plus grande que la seule prière du chrétien : *intercéder* vient du latin<sup>2</sup> « *intercedere* », verbe composé du préfixe « *inter* » (au milieu) et du verbe « *cedere* » (aller, passer), qu'on pourrait traduire littéralement « passer au milieu », « marcher au milieu », « être au milieu », significations qui relient, à la fois, une dimension individuelle et une plurielle, l'idée d'un mouvement, ainsi que la présence de deux ou plusieurs réalités distinctes parmi lesquelles celui qui intercède.

Comment comprendre et approfondir ce thème dans une perspective spécifiquement chrétienne et théologique ? Notre réflexion se développera en trois étapes : la première se concentrera sur l'unique médiation du Christ. Dans la deuxième on regardera de plus près comment la médiation du Christ engendre un « corps médiateur », si on peut dire, qui est l'Église comme communion des saints. Et finalement, on verra en quel sens le chrétien lui-même exerce, dans sa vie concrète, la faculté d'intercéder.

\* GIOVANNI BATTISTA NOVELLI : Insegnante incaricato presso la Maison-Saint-Augustin di Parigi e il Collège des Bernardins di Parigi. [fratel.giovannibattista@fraternita-gerusalemme.it].

<sup>1</sup> Cf. PAUL VI, Const. ap., *Indulgentiarum Doctrina* (1.1.1967), n° 4 dans *AAS*, 59 (1967), 9.

<sup>2</sup> Cf. <https://www.etimo.it/?cmd=id&id=9178&md=5652e725f11f3faf4029bee0328a7a09> (page consultée le 11 février 2021).



# 1. Le fondement de l'intercession chrétienne : le Christ médiateur

## L'Incarnation du Fils de Dieu

« *Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme*<sup>3</sup> »

Il existe une réalité fondamentale qu'il faut prendre en considération avant de parler de l'Incarnation du Fils de Dieu. De Lubac, la met en évidence lorsqu'il affirme que « la dignité surnaturelle du baptisé repose [...] tout en la dépassant infiniment, sur la dignité naturelle de l'homme. [...] Ainsi l'unité du Corps mystique du Christ, unité surnaturelle, suppose-t-elle une première unité naturelle, l'unité du genre humain<sup>4</sup> ». Cette unité originelle et naturelle du genre humain – qui était une donnée très claire pour les Pères de l'Église<sup>5</sup> – représente comme le “socle” qui permet non seulement une *continuité de nature* d'homme à homme, mais aussi une *communication dans cette même nature*, qui est commune à tout le genre humain. C'est d'ailleurs en raison de cette propriété fondamentale de la nature humaine créée que les effets du péché d'Adam se propageront à tous les membres de l'unique famille humaine, en la blessant non seulement dans sa relation avec Dieu, mais aussi dans son unité originelle<sup>6</sup>.

Or, dans son Incarnation le Fils de Dieu assume la nature humaine. Qu'est-ce-que cela comporte pour cette même nature ? Avant même que le Christ achève son œuvre de salut par sa Pâque de passion, mort et résurrection, l'humanité tout entière se trouve déjà rassemblée, unie en lui. C'est ce que de Lubac exprimera en ces termes :

Le Christ, aussitôt qu'il existe, porte en lui virtuellement tous les hommes, - *erat in Christo Jesu omnis homo*. Car le Verbe n'a pas seulement pris un corps humain ; son incarnation ne fut pas une simple *corporatio*, mais, comme dit saint Hilaire, une *concorporatio*. Il s'est incorporé à notre humanité, et il se l'est incorporée. En assumant une nature humaine, c'est la nature humaine qu'il s'est unie, qu'il a incluse en lui, et celle-ci tout entière lui sert en quelque sorte de corps<sup>7</sup>.

Cette incorporation au Christ de tout le genre humain ne remplace toutefois pas la nécessité, pour chaque homme individuel, d'une adhésion personnelle au Christ afin d'entrer pleinement dans son salut. Il s'agit plutôt de ce qui, à un niveau ontologique, la rend possible.

<sup>3</sup> *Gaudium et Spes*, n° 22,2.

<sup>4</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1941, 2.

<sup>5</sup> Parmi les Pères, Grégoire de Nysse, par des accentuations manifestement influencées par la philosophie platonicienne, considérait la création de l'homme comme une sorte d'« application individuelle » de « l'Homme selon l'Image, objet d'une création directe et intemporelle, qui est en chacun de nous et qui nous fait si profondément un que, pas plus qu'on ne parle de trois dieux, on ne devrait jamais parler d'hommes au pluriel » (*ib.*, 6).

<sup>6</sup> Cf. *ib.*, 10

<sup>7</sup> *Ib.*, 13-14.



Le Christ, en tant que Fils de Dieu incarné, est donc médiateur *par ce qu'il est* avant de l'être *par ce qu'il fera* dans sa Pâque. Ou plus exactement, les effets salutaires de son œuvre de rédemption, présupposent, dans la personne de Jésus Christ, un fondement ontologique permettant la communication du salut à tout le genre humain. Et cette communicabilité des effets de la rédemption à tout le genre humain, présuppose à son tour qu'il y ait une communicabilité à l'intérieur même de la nature humaine. C'est grâce à cette propriété intrinsèque à la nature humaine dès sa création, que le salut peut être transmis, «peut passer» du Christ à chaque homme individuel. On peut donc affirmer, par les paroles de L. Richard, que

l'Incarnation est essentiellement médiatrice : la créature que nous sommes entre, par son union à l'humanité du Christ, en relation personnelle avec sa Personne de Fils et, en conséquence, avec le Père et le Saint-Esprit au sein de la vie trinitaire<sup>8</sup>.

### Le mystère pascal

#### ***Le Christ, solidaire avec les pécheurs, prend sur lui le péché de l'humanité entière***

Comme on l'a évoqué, le péché originel blesse l'unité originelle du genre humain en lui-même et dans sa relation avec Dieu. À cette désagrégation provoquée par le péché originel, il faut ajouter les effets du péché actuel de tout homme et de tout temps. Si se pose la nécessité d'une médiation, c'est bien à cause d'une séparation qui s'est produite. Si la cause de cette séparation est le péché, c'est bien au niveau du péché de l'homme que la médiation du Christ doit intervenir et réaliser son œuvre.

Or, inséparable de la question du péché de l'homme se pose celle de la liberté de l'homme. En effet, *pas de péché sans liberté*. C'est donc en cette perspective que je voudrais aborder le thème de la médiation rédemptrice du Christ dans son mystère pascal. Le Christ, en effet, sauve le genre humain non seulement à travers son œuvre, à travers *ce qu'il fait*, c'est-à-dire par sa passion et mort considérées en leur "matérialité", mais aussi *par la manière* d'accomplir cette œuvre, à savoir, *librement, par amour, et en obéissance* à la volonté du Père. Sans vouloir, en effet, sous-estimer le sacrifice rédempteur du Christ en sa dimension physique, on ne peut pas, toutefois, réduire à celle-ci son efficacité. On dirait plutôt que l'offrande corporelle du Christ en Croix manifeste, exprime et réalise concrètement jusqu'au bout (on pourrait donc parler d'achèvement) son offrande intérieure, comme le montre la lettre aux Hébreux :

C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit: *Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit: Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté*. Il abroge le premier régime pour fonder le second. Et c'est en vertu de cette *volonté* que nous sommes sanctifiés par l'*oblation* du corps de Jésus Christ, une fois pour toutes. Ayant offert pour les péchés un unique sacrifice, *il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu*<sup>9</sup> (Hé 10, 5-7.9b-10.12).

<sup>8</sup> L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Desclée & Co., Tournai 1959, 208.

<sup>9</sup> Toutes les citations bibliques sont prises de : *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Cerf, Paris 1994.



Sesboué, en commentant ce même passage, affirme : « Cette offrande est un acte humain d'obéissance personnelle, consciente et libre. Elle constitue à la fois un sacrifice pour les péchés et un sacrifice de communion, pleinement efficace des deux côtés<sup>10</sup> ».

En outre, à partir de cette description du sacrifice du Christ, on peut aussi en tirer une autre qualité fondamentale : il est « indissolublement une offrande à Dieu et une offrande pour les frères<sup>11</sup> ». En effet,

le sacrifice du Christ présente deux aspects inséparables, qui se réalisent l'un par l'autre. L'un concerne la relation avec Dieu : c'est l'aspect d'obéissance, d'adhésion personnelle à la volonté divine. L'autre concerne la relation avec les hommes : c'est l'aspect de solidarité fraternelle, poussé jusqu'au don total de soi<sup>12</sup>.

On perçoit bien, dans cette perspective, le rôle intercesseur du Christ comme de celui qui se trouve « au milieu », entre son Père et ses frères, entre son Dieu et son peuple, dans une relation de *double solidarité*.

On peut donc affirmer que le sacrifice rédempteur du Christ en son mystère pascal, possède *deux qualités* fondamentales :

- 1 c'est une « offrande intérieure » d'obéissance personnelle, consciente et libre ;
- 2 cette « offrande intérieure » se manifeste et s'achève par une « offrande extérieure » et corporelle.

Et il comporte *deux finalités* :

- 1 il exprime sa propre communion personnelle avec le Père ;
- 2 il restaure la communion avec Dieu et avec les hommes, communion qui fut blessée par le péché de l'humanité.

Cela nous permet aussi de développer deux autres considérations.

La première concerne le caractère sacrificiel de la mort du Christ. En quel sens la mort du Christ peut elle être interprétée comme un sacrifice ? Parmi les nombreuses pistes de réflexion possibles, je me limiterai à une seule. Bouyer met en évidence que « pour les Juifs comme pour toute l'antiquité, un sacrifice est un acte essentiellement rituel ». Des lors, dans cette perspective, la mort de Jésus ne pourrait pas posséder la qualité de mort sacrificielle.

Pour comprendre en quel autre sens la mort de Jésus l'est pourtant, il faut d'abord la considérer dans la perspective des grands prophètes comme Osée, qu'il avait expressément rappelée : « Ce n'est pas, dit Dieu, le sacrifice que je veux, mais la hésèd ». [...] [la mort de Jésus] n'a d'autre but que nous faire reconnaître la hésèd, l'agapè de Dieu et nous y faire participer par la foi. Cet acte du Calvaire, par conséquent, est sacrificiel avant tout dans le sens qu'il accomplit parfaitement en l'homme par excellence, le Fils de l'homme qui est aussi le parfait, l'unique Serviteur du Seigneur, tout ce à quoi tendaient tous les sacrifices de l'ancienne loi : la parfaite livraison de l'homme à la volonté divine, au dessein révélé de nous

<sup>10</sup> B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur – Essai sur la rédemption et le salut*, Tome I, Desclée, Paris 2003, 269.

<sup>11</sup> *Ib.*

<sup>12</sup> A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980, 249.



sanctifier comme Dieu lui-même est saint, de nous accomplir dans la pleine participation filiale à son agapè paternelle<sup>13</sup>.

Autrement dit, la parfaite obéissance de l'homme/Dieu Jésus Christ à la volonté du Père, obéissance jusqu'à la mort et à la mort sur une Croix<sup>14</sup>, est ce qui rend la mort du Christ une mort sacrificielle. Jésus qui s'humilie devant la volonté du Père réalise, ainsi, le sacrifice d'un cœur brisé dont nous parle le psalmiste<sup>15</sup>.

En même temps – et c'est la seconde considération – cette docilité du Christ à l'altérité du Père jusqu'au point d'accepter librement l'anéantissement de soi, est l'expression la plus haute, en termes existentiels, de sa filiation divine : « Abba (Père) ! tout t'est possible : éloigne de moi cette coupe ; pourtant, pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » (Mc 14,36). Jamais Jésus ne s'affirme et ne se révèle comme le Fils de Dieu, comme au moment où «il se nie soi-même» vis à vis du Père<sup>16</sup>.

Ce faisant, le Christ non seulement réalise et accomplit *son propre sacrifice*, mais il définit aussi la nature fondamentale *de tout sacrifice chrétien*. Autrement dit, le sacrifice du chrétien, sera un sacrifice qui hérite et «incarne» les deux qualités et les deux finalités du sacrifice du Christ, dont il sera un prolongement. Et, en même temps, il sera expression existentielle de la *vie en fils de Dieu* qui est accordée aux chrétiens grâce à la double solidarité du Christ, celle de l'Incarnation et celle de son œuvre rédemptrice.

En guise de conclusion de cette première partie sur la médiation du Christ, on peut donc affirmer que les deux pôles de sa médiation sont essentiellement son Incarnation et son sacrifice rédempteur, considérés comme les deux étapes par lesquelles la filiation divine du Christ par nature, est offerte aux chrétiens. La médiation/intercession du Christ, qui est le fondement de toute éventuelle médiation/intercession ecclésiale, est foncièrement *médiation de sa filiation divine et intercession filiale*. À partir et à travers cette identité filiale que, par grâce, les chrétiens héritent du Christ, se rendra possible l'existence d'un corps mystique du Christ entendu comme communion ecclésiale, où chaque membre singulier, en tant que fils de Dieu et frère d'une multitude, intercède en faveur des autres membres du même Corps.

## 2. L'Église, corps du Christ médiateur et communion des saints

Nous sommes préparés maintenant à mieux comprendre ce qu'est l'Église. Car tous les dogmes sont liés. L'Église, qui est «Jésus-Christ répandu et communiqué», achève – autant qu'elle peut être achevée ici-bas – l'œuvre de réunion spirituelle rendue nécessaire par le péché, commencée à l'Incarnation et poursuivie au Calvaire. En un sens, elle est cette réunion même<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> L. BOUYER, *Le Fils Éternel*, Cerf, Paris 1974, 236.

<sup>14</sup> Cf. Ph 2,8.

<sup>15</sup> Cf. Ps 51,19.

<sup>16</sup> Cf. Mc 15,39b ; He 5,7-9.

<sup>17</sup> H. DE LUBAC, *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme*, 23.



De ces paroles de de Lubac<sup>18</sup>, trois aspects nous permettent de développer certains éléments déjà évoqués :

- 1 l'Église définie comme « Jésus-Christ répandu et communiqué » ;
- 2 l'Église chargée d'une mission d'achèvement d'une œuvre commencée par le Christ lui-même<sup>19</sup> (dimension sacramentelle);
- 3 l'Église comme réunion spirituelle de l'humanité blessée et désagrégée par le péché.

On peut entrevoir, parmi ces trois termes, une dynamique de correspondance et de réciprocité qui nous empêche de considérer ces trois dimensions de l'Église comme trois étapes de sa vie historique, ou comme trois parties séparées de son être. Il s'agit, plutôt, d'une même réalité, une réalité commune et fondamentale, considérée à partir de trois points de vue différents. Et cette réalité est le Christ lui-même, qui est à l'origine de l'Église, qui continue son œuvre de salut et qui vit et subsiste en chacun de ses membres, aussi bien que dans le Corps tout entier. Cette correspondance entre le Christ, Fils de Dieu, et la vie et la mission de l'Église, nous permet de comprendre comment la médiation du Christ *continue* et *se prolonge*, dans l'Église.

En filigrane demeure, comme élément tout à fait essentiel à l'unité et à la cohérence de cette vie du Christ qui continue dans l'Église, le thème de la filiation divine dont le Christ est le médiateur. En effet, après la désagrégation du péché, il n'y a pas de communion ecclésiale ou de réunion spirituelle de l'humanité sans que cette unité nouvelle qui jaillit de l'Incarnation et de la Pâque du Christ soit *unité de fils et de frères dans le Fils de Dieu*<sup>20</sup>. La naissance à la vie nouvelle de la grâce pour le chrétien baptisé n'est donc pas l'adhésion à n'importe quelle vie supérieure d'un point de vue ontologique ou moral, mais il s'agit d'une participation à la nature divine dans la forme de la filiation en Jésus-Christ. Et si cela est vrai pour chaque chrétien singulièrement considéré, *a fortiori* cela doit être applicable au corps ecclésial tout entier : l'Église est Corps du Christ dans son être de Fils de Dieu. Ce sera justement à travers ce même Corps filial ainsi engendré, que se développera l'œuvre médiatrice de l'Église en union à son Chef, à sa Tête, qui est le Christ.

Un passage de l'encyclique de Pie XII sur le Corps mystique de Jésus-Christ et sur notre union en lui avec le Christ, nous permet de faire un pas de plus dans notre réflexion :

suspendu à la Croix, Jésus-Christ n'a pas seulement réparé les droits violés de la justice du Père éternel, mais il a encore mérité à nous, ses frères, une abondance ineffable de grâces. Ces grâces, il aurait pu les communiquer lui-même directement à tout le genre humain; toutefois, il ne voulut le faire que par l'intermédiaire d'une Église visible, qui grouperait les hommes; et cela pour leur permettre d'être, par elle, ses coopérateurs dans la distribution des fruits de la Rédemption. Car si le Verbe de Dieu a voulu se servir de notre nature pour

<sup>18</sup> Paroles qui contiennent aussi la citation d'un passage d'une allocution de : J. B. BOSSUET, « Allocution aux nouvelles catholiques », dans *Œuvres oratoires*, Tome VI, DDB, Paris 1895, 508 : « L'Église, qui est « Jésus-Christ répandu et communiqué » ».

<sup>19</sup> Cf. aussi H. U. VON BALTHASAR, *Catholique*, Fayard, Paris 1976, 40: « l'Église est d'abord le rayonnement de la rédemption ».

<sup>20</sup> Cf. Gal 3, 26-28 ; Rm 12, 5. Cf. aussi PIE XII, Enc. *Mystici Corporis Christi* (29.6.1943), dans AAS, 35 (1943), 198.



racheter les hommes par ses souffrances et ses tourments, il se sert de même de son Église au cours des siècles pour perpétuer l'œuvre commencée<sup>21</sup>.

Parmi ces paroles de Pie XII relevons deux termes importants.

Le premier est la qualification de l'Église comme « intermédiaire » dans la communication des grâces du Christ à tout le genre humain. Par là, le Pape affirme le rôle de « médiation/intercession » de l'Église en tant que corps tout entier. Autrement dit, l'Église n'est pas seulement le terme final de la médiation du Christ en faveur de tous les hommes, mais elle est aussi le *terme moyen*, le *terme de passage*, *intermédiaire*<sup>22</sup> des grâces divines. Cette affirmation n'enlève rien à la liberté absolue de Dieu de pouvoir intervenir directement en faveur de n'importe quel homme, comme le texte cité le laisse entrevoir<sup>23</sup>, mais, en même temps, il souligne clairement la volonté (*voluit*) de Dieu de s'associer à lui le corps ecclésial dans l'accomplissement de son œuvre de salut. Le fruit de cette association rebondit directement sur l'Église qui est ainsi, grâce à cette association de vie et d'œuvre au Christ<sup>24</sup>, instituée en « corps médiateur<sup>25</sup> ».

Le second terme (« par elle », par l'Église) indique précisément quelle est la position des chrétiens dans l'œuvre du salut. Ceux-ci, en effet, peuvent collaborer à la diffusion de l'œuvre de rédemption dans le monde et dans l'histoire, mais « *per eam* », par l'Église. L'Église, en tant que Corps du Christ et, plus précisément, Corps du Christ médiateur<sup>26</sup>, s'interpose non seulement entre le Christ et les hommes, mais aussi entre les hommes. Dans les deux cas, l'Église occupe une position centrale<sup>27</sup> et constitue le prolongement visible, dans le monde et dans l'histoire, de la médiation du Christ<sup>28</sup>. Sans vouloir situer l'Église en dehors du chrétien, celui-ci se trouve plutôt à l'intérieur de l'Église, et grâce à cette appartenance ecclésiale, il peut exercer son ministère d'intercession.

### **La communion des saints**

En ayant repéré, tout d'abord quelle est la finalité de la médiation rédemptrice du Christ, considérée, donc, comme médiation de sa nature divine dans la forme filiale, et, dans un deuxième temps, quels sont les acteurs entraînés dans cette médiation, arrêtons-nous maintenant sur le résultat de cette médiation : une communion, ou plus précisément, la *communio des saints*.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* montre le lien direct qui subsiste entre le mystère de l'Église et celui de la communion des saints : ce dernier, précise-t-il, « est une explici-

<sup>21</sup> *Ib.*, 198-199. Trad. française officielle.

<sup>22</sup> À remarquer l'analogie lexicale avec le terme « intercession ».

<sup>23</sup> À ce propos cf. *Gaudium et spes* 22,5 : « puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ». Cf. aussi JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptoris missio* (07.12.1990), n° 9 dans *AAS*, 83 (1991), 257-258.

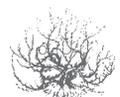
<sup>24</sup> Cf. aussi H. U. VON BALTHASAR, *Catholique*, 47.

<sup>25</sup> A entendre comme Corps du Christ médiateur.

<sup>26</sup> Cf. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, Cerf, Paris 1967, 14. Cf. aussi 11.

<sup>27</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La prière contemplative*, Fayard, Paris 1972, 74.

<sup>28</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Catholique*, 58.



tation du précédent [...]. La communion des saints est précisément l'Église<sup>29</sup> ». Mais quelle est, alors, la différence spécifique entre ces deux réalités ? Ne seraient-elles que deux manières, deux synonymes tout à fait équivalents d'indiquer la même chose ? Si d'un point de vue "du contenu", Église et communion des saints font référence à un même objet, au même corps mystique du Christ, on pourrait dire toutefois que le mystère de la communion des saints, en tant qu'explicitation du mystère de l'Église, le comprend sous un angle particulier, c'est-à-dire, *dans la perspective de la communion*, dans sa dimension dynamique et de communication. La communion des saints c'est Jésus-Christ *uni* à ses frères<sup>30</sup>. Il s'agit d'un *mystère d'osmose*<sup>31</sup>, « l'osmose mystérieuse entre les membres du "Corps du Christ", cette osmose qui ne s'en tient pas à l'échange de leurs biens extérieurs, mais va jusqu'à la communauté de ce qui est en chacun le plus personnel<sup>32</sup> ».

Cependant, une telle idée de la communion des saints ne met en lumière qu'un seul aspect de cette réalité, plus précisément, sa dimension, pour ainsi dire, horizontale, qui concerne le corps ecclésial. Mais, comme le corps ecclésial n'existe pas séparé de sa Tête, de son Chef, le Christ, il s'avère nécessaire de montrer aussi la dimension verticale de la communion des saints, son fondement radical, son enracinement dans le Christ : « toute communauté de biens entre [les membres du corps mystique] a son fondement dans le fait qu'ils sont ancrés ensemble dans le Christ<sup>33</sup> ».

À partir de là on peut mieux saisir les deux grandes acceptions, étroitement liées, selon lesquelles la Tradition de l'Église comprend la communion des saints : à la fois, comme *communio sancta*, et *communio sanctorum*, comme « "communion aux choses saintes, *sancta*" et "communion entre les personnes saintes, *sancti*"<sup>34</sup> ». Les deux dimensions sont inséparables. La *communio sancta* est une expression qui désigne premièrement la communion aux sacrements de l'Église, et tout spécialement au sacrement de l'Eucharistie<sup>35</sup>. La *communio sanctorum* désigne le fruit interpersonnel que cette communion aux sacrements produit parmi les croyants. À partir de l'enracinement du croyant dans le Christ, qui se réalise par les sacrements, et tout spécialement par le sacrement du Baptême<sup>36</sup> et de l'Eucharistie (*communio sancta*), une communion à un niveau interpersonnel peut se créer et se développer parmi les membres de cette même et unique communauté qui est l'Église, Corps du Christ (*communio sanctorum*). Les deux dimensions sont donc inséparablement liées l'une à l'autre. Toutefois, elles ne se trouvent pas au même niveau. La seconde, en effet, dépend de la première et elle en est le fruit le plus accompli. Aucune communion interpersonnelle dans le Christ ne pourrait, en effet, se produire, sans un préalable et actuel enracinement personnel du fidèle dans le même

<sup>29</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 946.

<sup>30</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, DDB, Paris 1984, 20.

<sup>31</sup> PIERRE EMMANUEL, *Choses dites*, DDB, Paris 1970, 78-79, cité par H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, 19.

<sup>32</sup> H. U. von Balthasar, *Catholique*, 64.

<sup>33</sup> *Ib.*, 65.

<sup>34</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 948.

<sup>35</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, 15.

<sup>36</sup> Cf. *ib.*, 13.



Christ, dans sa vie divine et dans sa grâce, à travers les sacrements<sup>37</sup>. Dimension personnelle et dimension communautaire vont ensemble et la *communio sancta* tend vers la *communio sanctorum*, et cette-dernière dépend de la première comme le fruit dépend de la sève qui reçoit de l'arbre.

Or, le terme « communion des saints » ne doit pas nous faire oublier que l'union dont il est question, est une union *entre frères*. C'est la participation à la vie divine dans la forme filiale, dont le Christ est médiateur, dans son expression la plus fraternelle. Une communion de fils dans le Fils Jésus Christ, se découvre et se reçoit comme communion de frères avec le Frère Jésus<sup>38</sup>. Les saints, qui forment une communion entre eux et dans et avec le Christ, ont tous une origine commune qui les rend familiers l'un vis-à-vis de l'autre<sup>39</sup>. Et c'est exactement à l'intérieur et à travers ce lien fraternel, qui est ontologique et non seulement fonctionnel, que se vit la mystérieuse osmose. C'est pourquoi von Balthasar, en parlant de la communion des saints, peut arriver à la décrire non seulement à travers le langage de l'« échange », mais aussi à travers la métaphore physique de la « circulation de sang » : « Il en résulte entre tous les membres du corps ecclésial du Christ un échange général et une circulation de sang qui sont sans fin<sup>40</sup> ». Le sang exprime la personne même en ce qu'elle a de vital, le sang c'est la vie même de la personne<sup>41</sup>. La circulation de sang renvoie donc à une circulation de vie à l'intérieure du corps mystique du Christ. Et cela entraîne aussi, par conséquent, l'idée que, parmi les saints, il n'est pas question tout simplement d'un échange de biens (ce que chacun possède), mais plus encore, d'un « échange d'être » (ce que chacun est). C'est grâce à la communion de saints et à cette circulation de vie et d'être qui la caractérise, que le don même de la vie du Christ s'enrichit du don de la vie de chacun des membres qui composent son corps mystique. Ainsi le Christ, Chef de la communion des saints en tant que Chef de son corps ecclésial, non seulement active et vivifie cette communion par le don de lui-même et de sa vie divine, mais aussi il entraîne derrière lui et avec lui le don de la vie d'une multitude de frères<sup>42</sup>.

### 3. Le chrétien intercesseur

Après avoir présenté la réalité et les traits fondamentaux de la communion des saints, nous pouvons maintenant nous arrêter davantage sur l'intercession. Parler de l'intercession, revient à voir de plus près cette « circulation de sang » et de vie qui arrose le corps de l'Église, pour reprendre l'expression de von Balthasar citée plus haut, pour voir comment ce mouvement se manifeste et quelle peut être son ampleur spécifique. Cela ne concernera pas simplement le domaine de la prière, sauf à considérer ce terme non

<sup>37</sup> Cf. *ib.*, 25-26.

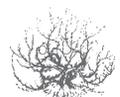
<sup>38</sup> Cf. He 2, 11.14

<sup>39</sup> Cf. aussi Rm 8, 15b-17.

<sup>40</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Credo*, Nouvelle Cité, Paris 1992, 99.

<sup>41</sup> Cf. Gn 9,5.

<sup>42</sup> Cf. L. BOUYER, *Le mystère pascal*, 15.



seulement dans son acception culturelle, au sens strict, mais aussi en toute sa portée existentielle, selon la perspective paulinienne : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu: c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (Rm 12,1).

### ***La Vierge Marie : modèle d'intercession***

Dans un passage très éclairant, la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium* du Concile Vatican II nous indique quelle est la juste porte d'entrée pour contempler Vierge Marie dans son association à la médiation du Christ :

La bienheureuse Vierge, prédestinée de toute éternité, à l'intérieur du dessein d'incarnation du Verbe, pour être la Mère de Dieu, fut sur la terre, en vertu d'une disposition de la Providence divine, l'aimable Mère du divin Rédempteur, généreusement associée à son œuvre à un titre absolument unique, humble servante du Seigneur. En concevant le Christ, en le mettant au monde, en le nourrissant, en le présentant dans le Temple à son Père, en souffrant avec son Fils qui mourait sur la croix, elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité, pour que soit rendue aux âmes la vie surnaturelle. C'est pourquoi elle est devenue pour nous, dans l'ordre de la grâce, notre Mère<sup>43</sup>.

Dans ce texte apparaît d'une manière évidente le lien qui subsiste entre la collaboration de Marie à la vie terrestre de son fils Jésus, et son association à l'œuvre de la Rédemption de tous les hommes opérée par le Christ. Ces deux réalités ne sont, en effet, que les deux facettes d'une même expression de la maternité de la Vierge Marie : la maternité divine de Marie vis-à-vis de son fils Jésus-Christ, se prolonge, et même s'achève, dans la maternité de Marie vis-à-vis du Corps mystique de l'Église.

Or, parler de la maternité de Marie ne suffit cependant pas pour rendre raison de son association à l'unique médiation du Christ. Plus exactement, la maternité est déjà le fruit, le résultat, l'effet de quelque chose qui la précède et qui la permet. Quelle est cette attitude fondamentale qui permet à Marie de devenir la Mère du Christ et de l'Église ? Qu'est-ce-qu'il y a à l'origine de sa maternité ? Selon le point de vue de Dieu, il y a sans doute le choix et l'appel de Dieu qui décide d'associer d'une manière spéciale et extraordinaire la Vierge Marie à son œuvre de rédemption. Mais, selon le point de vue humain de Marie en sa réponse à cet appel de Dieu, son adhésion libre et volontaire au dessein divin est sans doute fondamentale et décisive. C'est par son «oui» à la volonté de Dieu que Marie devient mère ; c'est par son «oui» que Marie devient féconde. Cet aspect nous montre, non seulement quelle est la position de la Vierge Marie dans l'œuvre de la rédemption, mais surtout comment Marie, très concrètement s'y associe. Si Marie, en effet, est cette Vierge féconde qui deviendra mère d'une multitude, nouvelle Eve, et Mère des Vivants, c'est parce que, avant tout, elle est disciple, servante, et même fille, la véritable fille de Sion. Le Christ lui-même n'hésitait pas à louer Marie plus pour sa doc-

<sup>43</sup> *Lumen Gentium*, n° 61.



lité à la Parole de Dieu que pour son lien maternel vis-à-vis de lui<sup>44</sup>. Dans cette perspective, Marie assume en elle les sentiments du fils, propres à Jésus, et c'est pour cette raison que son « oui » sera un « oui » fécond, qui l'associera à l'unique médiation du Christ.

Le chrétien trouve en Marie un exemple réussi d'une vie filiale qui devient féconde, et qui, dans la Vierge, a abouti dans la maternité divine du Christ et de l'Église. Marie est ainsi l'icône de la fécondité de la vie en tant que disciple, et, à travers cela, modèle d'intercession. La fécondité de Marie n'est rien d'autre que la fécondité de la Croix du Christ à laquelle Marie, par son adhésion libre s'est associée. Le vendredi saint, au pied de la Croix, toute l'Église est comme rassemblée en Marie, et tout au long de l'histoire elle ne fera que répéter, prolonger, imiter, par des formes différentes, cette même union de la Vierge au sacrifice rédempteur de son fils<sup>45</sup>. Marie est ainsi l'icône de la fécondité de la vie en tant que disciple, et, à travers cela, modèle d'intercession.

### ***Intercession et sacerdoce***

En ce paragraphe, nous voulons considérer brièvement le rapport entre intercession et sacerdoce en limitant notre analyse au sacerdoce baptismal, auquel est ordonné le sacerdoce ministériel.

Un bon point de départ est ce passage centrale de la lettre aux Hébreux :

Le Christ, lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant. Voilà pour quoi il est médiateur d'une nouvelle alliance (He 9,11-15a).

De ce passage on peut retenir trois éléments propres au sacerdoce du Christ :

- 1 Le Christ, en tant que grand prêtre, offre à Dieu quelque chose qui lui appartient (« son propre sang »).
- 2 Cette offrande du Christ à Dieu n'est pas destinée à sa propre purification, mais à la purification de « notre conscience des œuvres mortes ».
- 3 Le Christ s'est offert à Dieu, non seulement pour nous purifier, mais « pour que nous rendions un culte au Dieu vivant » ; autrement dit, le but ultime de cette offrande du Christ, et donc de son sacerdoce, n'est pas seulement de nous rendre purs, mais aussi de nous mettre nous-mêmes en mesure de nous offrir à Dieu comme lui et avec lui. Donc, le fait qu'il soit un sacerdoce à qui on peut s'associer<sup>46</sup>, fait partie du sacerdoce du Christ.

<sup>44</sup> Cf. Lc 11, 27-28

<sup>45</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, A. VON SPEYER, *Au cœur du mystère rédempteur*, C.L.D., Paris 1980, 53.



Or, comment cette association au sacerdoce du Christ s'exprime dans la vie chrétienne sacerdotale ? *Lumen Gentium*<sup>47</sup> reprend trois éléments clés du sacerdoce du Christ en référence au sacerdoce commun :

- 1 L'association au sacerdoce du Christ : « À ceux qu'il [le Christ Jésus] s'unit intimement dans sa vie et dans sa mission, il accorde, en outre, une part dans sa charge sacerdotale ».
- 2 L'offrande de quelque chose de personnel : « toutes leurs [des laïcs] activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens, leurs détente d'esprit et de corps, si elles sont vécues dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées, tout cela devient "offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ" (cf. 1 P 2, 5), et dans la célébration eucharistique, rejoint l'oblation du Corps du Seigneur pour être offert en toute piété au Père ».
- 3 La finalité de l'offrande : « pour l'exercice du culte spirituel en vue de la glorification de Dieu et du salut des hommes ».

De ce que nous venons de dire, deux aspects émergent clairement :

- 1 L'intercession du chrétien est union à la médiation/intercession du Christ-Prêtre. Rien ne se joue à l'extérieur du sacerdoce du Christ. Si c'est grâce à celui-ci que le chrétien a accès auprès du Père, il s'ensuit que toute forme d'intercession chrétienne sera nécessairement une forme d'exercice du sacerdoce du Christ, à qui l'Église tout entière, en tant que peuple sacerdotal, et, en elle, tout chrétien, s'associent.
- 2 La médiation du chrétien assumera la même direction et la même finalité de son sacerdoce : la gloire de Dieu et le salut des hommes<sup>48</sup>.

Dans les parties qui suivent, on essayera de voir brièvement, quelles formes peut assumer l'intercession chrétienne comme manifestation de la communion des saints et comme expression de la dimension missionnaire de l'Église.

### ***Communication de biens intérieurs***<sup>49</sup>

*La prière les uns pour les autres*

Comme l'affirme Lamirande,

le fait d'être en communion avec l'Église, de participer aux mêmes sacrements, à la même vie Trinitaire dans le Christ, crée entre les fidèles des rapports mutuels dont la doctrine du corps mystique nous révèle les profondes dimensions. L'union dans le Christ fonde encore la possibilité d'échanges entre les membres<sup>50</sup>.

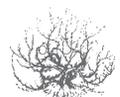
<sup>46</sup> Cf. 1 P 2,9.

<sup>47</sup> *Lumen Gentium*, n° 34.

<sup>48</sup> Cf. B. BOBRINSKOY, *Le mystère de l'Église – Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris 2003, 172.

<sup>49</sup> Pour cette partie je me suis inspiré surtout de: É. LAMIRANDE, *La Communion des Saints*, Arthème Fayard, Paris, 1962, 109-121.

<sup>50</sup> É. LAMIRANDE, cit., 109.



La forme, la plus commune, d'échange de biens intérieurs parmi les fidèles est, sans doute, la *prière d'intercession*. Pour nous limiter au Nouveau Testament, saint Paul nous témoigne, en plusieurs passages de ses lettres, le recours à cette forme d'échange et de soutien réciproque. En particulier, dans les lettres aux Éphésiens<sup>51</sup> et aux Colossiens<sup>52</sup>, saint Paul met en évidence le lien qui subsiste entre sa mission apostolique et la prière de tous ceux qui s'unissent à son œuvre par leur intercession.

Le lien entre prière et activité missionnaire de l'Église nous permet aussi de constater que la fécondité spirituelle de l'intercession chrétienne dépasse les frontières visibles de l'Église. Si, en effet, nous avons justifié la prière d'intercession à partir de la circulation vitale de grâce qui se joue à l'intérieur de la communion des saints, et donc du corps ecclésial, on ne peut nier l'effet de cette même prière sur ceux qui ne connaissent pas encore le Christ et donc, qui n'appartiennent pas encore à son corps mystique. Cela s'explique en raison du fait que, comme l'affirme le Concile Vatican II, « ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu » et le Seigneur ne refuse pas l'aide de sa grâce à ceux qui « sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte<sup>53</sup> ». Si donc en tout homme de bonne volonté agit invisiblement la grâce divine<sup>54</sup> et « l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal<sup>55</sup> », il s'ensuit qu'un lien surnaturel subsiste non seulement entre les baptisés qui participent pleinement à la communion du Corps du Christ, mais aussi entre les baptisés et les non baptisés. Ce lien justifie la prière d'intercession des chrétiens en faveur des non-chrétiens et il permet d'en espérer la fécondité et l'efficacité en vue de leur salut.

### *Prière, vie et mérite*

La prière du chrétien n'est pas séparée de sa vie. Au contraire, si toute l'existence du chrétien est un culte, comme l'affirme saint Paul<sup>56</sup>, il s'ensuit que toutes ses actions, bonnes ou mauvaises, auront des répercussions sur la fécondité de son rapport avec Dieu, et par conséquent, sur les effets de sa prière. En affirmant que « même la prière du pécheur, sans être méritoire, trouve accueil auprès de Dieu, comme en font foi plusieurs récits des Évangiles<sup>57</sup> », il faut, en même temps, reconnaître aussi « que notre prière s'appuie sur notre vie d'amitié avec Dieu, sur nos œuvres, et qu'ainsi elle obtient pour autrui les grâces de Dieu. C'est en ce sens que nous parlons de réversibilité des mérites dans le corps mystique<sup>58</sup> ».

<sup>51</sup> Cf. Ep 6,18-19.

<sup>52</sup> Cf. Col 4,3-4.

<sup>53</sup> *Lumen Gentium*, n° 16.

<sup>54</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, n° 22,5.

<sup>55</sup> *Ib.*

<sup>56</sup> Cf. Rm 12,1.

<sup>57</sup> É. LAMIRANDE, cit., 110.

<sup>58</sup> *Ib.*, 111-112.



Plusieurs textes du Nouveau Testament montrent qu'il y a un certain rapport entre une bonne action et sa récompense<sup>59</sup>. Par le terme « mérite » on veut indiquer ce rapport de proportion entre une bonne action et la récompense que Dieu a voulu y associer. À partir de cette définition, nous comprenons qu'en parlant de mérite, il ne s'agit pas d'opposer une œuvre humaine à celle de Dieu, comme si l'homme pouvait revendiquer ou acheter une récompense auprès de Dieu, ou mériter la grâce divine, grâce qui restera toujours un don gratuit de Dieu<sup>60</sup>. L'homme ne pourrait, en effet, rien obtenir et mériter pour lui-même ou pour autrui, si ce mérite n'avait pas comme cause et origine la grâce même qui vient de Dieu. Dans cette perspective, le mérite de l'homme consiste dans la collaboration à la grâce de Dieu, sans laquelle l'homme ne pourrait rien mériter<sup>61</sup>.

Or, comme le mérite pour une bonne action, tout en étant un don de Dieu, est en même temps une richesse qui fait partie de la vie du chrétien et qui nourrit sa relation avec le Seigneur, il s'ensuit que la prière de chacun pour autrui, en se situant à l'intérieur de cette même relation, ne fera qu'une seule chose avec ses actions et ses mérites. Ainsi, c'est l'existence toute entière du chrétien qui devient une prière d'intercession et une offrande à la gloire de Dieu<sup>62</sup>. C'est pour cette raison que « les actions inspirées par la charité constituent un titre à être entendu de Dieu, lorsqu'on demande pour le prochain des bienfaits spirituels et même la justification ou la persévérance finale<sup>63</sup> ».

### *Satisfactions pour autrui*

Le concept de satisfaction est étroitement lié à celui de péché, et de pardon. La satisfaction, en effet, indique la nécessité de rétablir un ordre qu'un péché aurait blessé ou altéré<sup>64</sup>. C'est un devoir de réparation qui « oblige en conscience<sup>65</sup> ».

Le devoir de satisfaction du chrétien n'est pas, toutefois, à concevoir comme en concurrence avec la satisfaction du Christ qui a expié parfaitement sur la Croix le péchés de l'humanité entière : « Tout comme il a mérité pour tous les hommes, le Christ a réparé leurs fautes et offert en leur nom une compensation surabondante. À son plan, rien ne saurait être ajouté à cette satisfaction<sup>66</sup> ». Si parler de satisfaction peut situer notre réflexion simplement dans un cadre juridique et de justice, on peut, toutefois, élargir la perspective en sachant que le sacrifice du Christ est un sacrifice offert par amour. C'est donc grâce à sa surabondance d'amour que le Christ répare le désordre provoqué par le mal<sup>67</sup>. La contribution du chrétien à cette satisfaction du Christ est à

<sup>59</sup> Cf. Mt 5,11-12 ; Mt 6,2-4 ; Mc 9,41 ; 1 Cor 3,4. Sur le *mérite*, cf. aussi *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2006-2011.

<sup>60</sup> Cf. *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2008.

<sup>61</sup> CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification*, 16 (DENZ. 1546-1548).

<sup>62</sup> Cf. E. LESEUR, *Journal et pensées de chaque jour*, De Gigord, Paris 1924, 282.

<sup>63</sup> É. LAMIRANDE, cit., 111.

<sup>64</sup> Cf. PAUL VI, Const. ap., *Indulgentiarum Doctrina*, n° 2, 6-7.

<sup>65</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2487. Cf. aussi JEAN-PAUL II, Enc. *Dives in Misericordia* (30.11.1980), n° 14 dans AAS, 72 (1980), 1226-1227.

<sup>66</sup> É. LAMIRANDE, cit., 112.

<sup>67</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Lettre ap. *Salvifici doloris* (11.2.1984), n° 18 dans AAS, 76 (1984), 222-224.



entendre comme une *association* à la satisfaction du Christ et à cet amour rédempteur. Rien ne manque à la Passion du Christ, mais, comme saint Paul s'y associait<sup>68</sup>, ainsi le chrétien de toute époque peut faire de même. Cette association n'ajouterait rien à la Passion de Jésus, mais elle en serait une sorte d'achèvement universel. C'est le Christ qui continue à souffrir sa Passion dans son corps mystique à lui associé<sup>69</sup>. « Le chrétien, par ses satisfactions, prolonge d'une certaine manière l'œuvre rédemptrice du Christ<sup>70</sup> ».

Or, dans le cadre spécifique de notre réflexion sur l'intercession, il est utile de remarquer que le chrétien, en état de grâce, peut offrir une œuvre de satisfaction non seulement pour ses propres péchés, mais aussi pour les fautes d'autrui<sup>71</sup>. Par cette offrande le chrétien accomplit effectivement, même si cela peut se faire d'une manière entièrement cachée et secrète, une œuvre de charité spirituelle d'incalculable valeur. Cela peut s'exprimer concrètement à travers la demande de la rémission de la peine temporelle (indulgence plénière ou partielle) pour soi-même ou pour un défunt. Mais aussi, d'une manière plus générale et moins mesurable, par l'offrande à Dieu des souffrances que le chrétien se trouverait à endurer dans son existence<sup>72</sup>. En ce cas précis, la souffrance du chrétien, unie aux souffrances du Christ dans sa Passion, est arrachée au non-sens, à l'inutilité et donc au désespoir, et devient, en quelque sorte, une grâce pour lui-même et pour tout le corps de l'Église<sup>73</sup>.

#### *Les suffrages en faveur des défunts*

La doctrine des indulgences a déjà été évoquée dans la partie précédente. Mais la relation entre les fidèles d'ici-bas et les défunts ne se limite pas à la pratique des indulgences. La même ampleur de l'intercession chrétienne pour les vivants peut, en effet, s'appliquer aux défunts. La tradition antique de prier pour eux nous en témoigne<sup>74</sup>. Cette coutume remonte même au judaïsme ancien<sup>75</sup>, plus précisément à l'époque des Maccabées, d'où nous vient l'attestation que Judas Macchabée fit faire un « sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leur péché » (2 M 12,45). Ce texte, avec le passage de 1 Co 3,13-15, qui mentionne l'existence d'un feu qui éprouvera l'œuvre de chacun après sa mort, sont les principales références bibliques qui fondent la doctrine du purgatoire, selon laquelle « ceux qui meurent dans la grâce et l'amitié de Dieu, mais imparfaitement purifiés, bien qu'assurés de leur salut éternel, souffrent après leur mort une purification, afin d'obtenir la sainteté nécessaire pour entrer dans la joie du ciel<sup>76</sup> ». Les fidè-

<sup>68</sup> Cf. Col 1, 24.

<sup>69</sup> Cf. AUGUSTIN, *Enarratio in psalmum* 61,4 (PL 36, 730-731).

<sup>70</sup> É. LAMIRANDE, cit., 113. Cf. aussi JEAN-PAUL II, Lettre ap. *Salvifici doloris*, n° 19, 225-226.

<sup>71</sup> Cf. É. LAMIRANDE, cit., 113.

<sup>72</sup> Pour ce qui concerne la dévotion d'offrir à Dieu les petites peines du quotidien, cf. BENOÎT XVI, Enc. *Spe salvi* (30.11.2007), n° 40 dans AAS, 99 (2007), 1017-1018.

<sup>73</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Lettre ap. *Salvifici doloris*, n° 27, 241-242.

<sup>74</sup> Cf. É. LAMIRANDE, cit., 115.

<sup>75</sup> Cf. BENOÎT XVI, Enc. *Spe salvi*, n° 48, 1025-1025.

<sup>76</sup> *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1030.



les sont donc invités à aider leur frères, qui se trouvent en cette étape de purification après la mort, par leurs suffrages.

Ce qu'on entend par suffrages, nous est précisé par un texte du Concile de Florence : « offrandes de messes, prières et aumônes et autres œuvres de piété qui sont accomplies d'ordinaire par les fidèles pour d'autres fidèles, selon les prescriptions de l'Église<sup>77</sup> ». Plus récemment, cette idée a été rappelée par le Pape Benoît XVI : « grâce à l'Eucharistie, à la prière et à l'aumône, "repos et fraîcheur" peuvent être donnés aux âmes des défunts<sup>78</sup> ». Mais dans la réflexion que le Pape propose en ce texte, la relation entre nous et les fidèles du purgatoire s'avère être plus approfondie, incluant même la possibilité de leur adresser des signes « de bonté, de gratitude ou encore de demande de pardon<sup>79</sup> ». Cela montre vraiment à quel niveau la communion des saints dépasse les limites de la mort physique, permettant de prolonger les relations avec nos proches, inaugurées ici-bas, dans la manière la plus humaine et fraternelle.

Enfin, le Pape Benoît XVI évoque l'idée d'une réciprocité d'échange avec nos chers défunts, dans la possibilité d'établir avec eux « un mutuel donner et recevoir<sup>80</sup> ». Ce texte n'approfondit pas dans les détails en quoi consiste ce saint commerce, mais cette idée peut être mieux comprise en ayant recours au Catéchisme Catholique du Card. Gasparri. Ici, l'auteur rappelle non seulement que les fidèles peuvent soulager les âmes du purgatoire par leurs suffrages<sup>81</sup>, mais que celles-ci, peuvent aussi intercéder pour les fidèles qui ont prié pour elles<sup>82</sup>. Cela montre non seulement l'existence d'une continuité de communion entre les vivants et les morts, mais aussi que cette communion fonde la possibilité d'une intercession réciproque.

### *Le culte des saints*

À travers quelques sources bibliques, regardons comment les fidèles qui demeurent déjà dans la gloire de Dieu aident, par leur intercession, ceux qui sont encore en chemin sur la terre. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, il y a le témoignage de 2 Macchabées, selon lequel les défunts ont un pouvoir d'intercession auprès de Dieu pour ceux qui s'adressent à eux. Il s'agit du récit d'un songe, fait par Judas, une sorte de vision, dans laquelle l'ex-grand prêtre Onias, apparu à Judas, pria pour toute la communauté des Juifs. En outre, dans la même vision, Onias indique à Judas, Jérémie comme prophète de Dieu et ami de ses frères, qui prie pour la ville sainte<sup>83</sup>. Pour ce qui concerne le Nouveau Testament, l'auteur de la lettre aux Hébreux parle d'une particulière proximité de la communauté chrétienne à la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, et à l'as-

<sup>77</sup> CONCILE DE FLORENCE, Bulle *Laetentur caeli*, (DENZ. 1304).

<sup>78</sup> BENOÎT XVI, Enc. *Spe salvi*, n° 48, 1024. Trad. française officielle.

<sup>79</sup> *Ib.*

<sup>80</sup> *Ib.*

<sup>81</sup> Cf. P. GASPARRI, « Catéchisme pour les adultes », dans *Catéchisme Catholique*, Cerf, Paris 2014 (première édition 1932), q. 591, 335.

<sup>82</sup> Cf. P. GASPARRI, « Catéchisme pour les petits enfants », dans *cit.*, q. 109, 73.

<sup>83</sup> Cf. 2 M 15, 11-16.



semblée des premier-nés inscrits dans les cioux<sup>84</sup>. Une autre référence importante, nous est donnée par le livre de l'Apocalypse<sup>85</sup> où il est écrit que les âmes de ceux qui ont été tués à cause de la Parole de Dieu, prient afin que Dieu fasse justice sur la terre : « Alors on leur donna à chacun une robe blanche en leur disant de patienter encore un peu, le temps que fussent au complet leurs compagnons de service et leurs frères qui doivent être mis à mort comme eux » (Ap 6,11).

Dans les premiers siècles de l'Église, qui connurent des grandes persécutions, l'intercession des martyres acquit une valeur particulière. Saint Polycarpe, évêque de Smyrne, soulignait aussi l'importance de l'amour adressé à ceux qui avaient été disciples et imitateurs du Seigneur<sup>86</sup>. De cette manière, l'idée de l'imitation des saints se développe aussi : les saints sont un modèle pour le chrétien encore pèlerin sur la terre. L'âge patristique de l'Église nous témoigne de nombreuses pratiques de culte<sup>87</sup>, tout spécialement à la Mère de Dieu, dont « on s'accorde pour reconnaître comme la plus ancienne prière adressée à la Vierge l'hymne *Sub tuum praesidium* conservée sur un papyrus du quatrième siècle<sup>88</sup> » ou même du troisième.

L'image, évoquée par la lettre aux Hébreux, d'une ville céleste qui réunit en elle tous ceux qui sont déjà dans la béatitude éternelle, exprime l'idée d'une communion des saints entre eux, désormais pleine et achevée. Mais c'est surtout leur communion parfaite avec Dieu, communion qui est assimilation sans défaut à l'image du Fils de Dieu, ce qui caractérise leur état de bonheur dans le ciel. Une conformation des saints au Christ qui n'attend que le jour de la résurrection finale<sup>89</sup>, où leur corps même, arraché à la misère de la corruption et de la mort, sera rendu conforme au corps glorieux du Christ<sup>90</sup>. Dans cette perspective, les saints du ciel, ont rejoint désormais la plénitude de leur adoption filiale. Dans le Fils ils sont pleinement fils, et par conséquent, ils sont pleinement frères les un vis-à-vis des autres. Ce mystère de communion divine, qui est un mystère de divinisation, fonde la possibilité qu'ils puissent venir au secours de ceux qui recourent à leur intercession. Leur état de parfaite proximité avec Dieu et de pleine assimilation au Christ et à sa dignité filiale, les rend, en effet, encore plus proches de leur frères qui sont sur la terre. Aucun obstacle du mal et du péché peut, désormais, blesser ou ralentir l'échange de l'amour fraternel :

étant en effet liés plus intimement avec le Christ, les habitants du ciel contribuent à affermir plus solidement l'Église en sainteté [...]. Admis dans la patrie et présents au Seigneur (cf. 2 Co 5, 8), par lui, avec lui et en lui, ils ne cessent d'intercéder pour nous auprès du Père, offrant les mérites qu'ils ont acquis sur terre par l'unique Médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus (Cf. 1 Tm 2, 5), servant le Seigneur en toutes choses et complétant en leur chair ce qui manque aux souffrances du Christ en faveur de son Corps qui est l'Église (cf. Col 1, 24)<sup>91</sup>.

<sup>84</sup> Cf. Hé 12, 22-24.

<sup>85</sup> Cf. Ap 6, 10-11.

<sup>86</sup> Cf. É. LAMIRANDE, cit., 120.

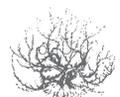
<sup>87</sup> Cf. *ib.*

<sup>88</sup> *Ib.*

<sup>89</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme*, 82.

<sup>90</sup> Cf. Ph 3,21.

<sup>91</sup> *Lumen Gentium*, n° 49.



Cette liberté de communication réalise ainsi une mystérieuse compénétration du ciel et de la terre, de sorte que ces deux «lieux», soient plus proches que ce que les sens naturels peuvent constater. C'est grâce à cette unité, qui est finalement unité ecclésiale, unité du Corps du Christ tout entier, que sainte Thérèse de Lisieux pouvait désirer de passer son ciel « à faire du bien sur la terre<sup>92</sup> ».

## Conclusion

Au long de notre réflexion, on a pu découvrir de plus près que l'intercession chrétienne est un reflet de l'assomption de l'humain et de toute l'humanité en Dieu par le Christ. Le Christ, qui est le Fils de Dieu descendu sur la terre, inaugure un double mouvement de communion, à la fois horizontale, entre les hommes, et verticale, entre Dieu et les hommes, qui constitue non seulement un principe d'agrégation communautaire, mais surtout, le début de la vie éternelle. Le mystère de la communion des saints, qui exprime cette circulation de vie parmi les fidèles, est donc une expression de cette assimilation dans le Christ, et, par le Christ, en Dieu. Ce mystère nous rappelle que, désormais, « nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, dans la vie comme dans la mort, nous appartenons au Seigneur » (Rm 14, 7-8). Grâce à cette appartenance totale du chrétien au Christ, rien dans notre vie ne peut désormais être considéré comme isolable ou séparé de ce lien vital qui nous lie les uns aux autres dans le Christ. Comme l'affirmait le Pape Benoît XVI, « aucun homme n'est une monade fermée sur elle-même. Nos existences sont en profonde communion entre elles, elles sont reliées l'une à l'autre au moyen de multiples interactions<sup>93</sup> ».

Dans cette perspective, on peut donc affirmer que *la vie toute entière du chrétien est intercession*, en étant, indissociablement unie à Dieu et aux hommes, dans l'unité profonde de tout le Corps mystique du Christ, qui est son Église. Cette conscience donne du sens à nos actes, même les plus simples et insignifiants, elle transfigure la valeur de la souffrance humaine, et arrache l'homme à une solitude et à un sens d'inutilité qui peut parfois être écrasant et cause de désespoir. Ainsi, le Christ Jésus, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes<sup>94</sup>, en voulant partager tout ce qu'il est avec nous, nous associe à sa filiation divine, et donc, à son pouvoir médiateur de salut. Par là, il nous fait prendre part à la joie, non seulement d'être sauvés, mais aussi, de collaborer au salut de toute l'humanité.

<sup>92</sup> THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Cerf/DDB, Paris 1997, 1050.

<sup>93</sup> BENOÎT XVI, Enc. *Spe salvi*, n° 48, 1024-1025.

<sup>94</sup> Cf. 1 Tm 2, 5.



## Bibliographie des sources consultées

- AUGUSTIN, *Enarratio in psalmum 61* (PL 36, 729-747).
- BENOÎT XVI, Enc. *Spe salvi* (30.11.2007), dans *AAS*, 99 (2007), 985-1027.
- BOBRINSKOY B., *Le mystère de l'Église – Cours de théologie dogmatique*, Cerf, Paris 2003, 315 p.
- BOUYER L., *Le Fils Éternel*, Cerf, Paris 1974, 533 p.
- BOUYER L., *Le mystère pascal*, Cerf, Paris 1967, 444 p.
- Catéchisme de l'Église Catholique*, Mame – Librairie Editrice Vaticane, Paris 1992, 676 p.
- CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa (De Ecclesiae Catholicae unitate)*, trad. du latin par CARPIN A., Ed. San Clemente/Ed. Studio Domenicano, Roma/Bologna 2006, 332 p.
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église – Lumen Gentium*
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps – Gaudium et Spes*.
- CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église - Ad gentes*.
- DE LUBAC H., *Catholicisme – Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1941, 373 p.
- DE LUBAC H., *Théologies d'occasion*, DDB, Paris 1984, 478 p.
- DENZINGER H., *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris 1996, 1283 p.
- DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, SC 92, Cerf, Paris 1963, 575 p.
- FRATERNITÉS MONASTIQUES DE JÉRUSALEM, *Livre de Vie*, Cerf, Paris 2000, 173 p.
- GASPARRI P., *Catéchisme Catholique*, Cerf, Paris 2014 (première édition 1932), 650 p.
- JEAN-PAUL II, Enc. *Dives in Misericordia* (30.11.1980), dans *AAS*, 72 (1980), 1177-1232.
- JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptoris Mater* (25.03.1987), dans *AAS*, 79 (1987), 361-433.
- JEAN-PAUL II, Enc. *Redemptoris missio* (07.12.1990), dans *AAS*, 83 (1991), 249-340.
- JEAN-PAUL II, Lettre ap. *Salvifici doloris* (11.2.1984), dans *AAS*, 76 (1984), 201-250.
- LAMIRANDE É., *La Communion des Saints*, Arthème Fayard, Paris 1962, 127 p.
- LESEUR E., *Journal et pensées de chaque jour*, De Gigord, Paris 1924, 341 p.
- PAUL VI, Const. ap., *Indulgentiarum Doctrina* (1.1.1967), dans *AAS*, 59 (1967), 5-24.
- PIE XII, Enc. *Mystici Corporis Christi* (29.6.1943), dans *AAS*, 35 (1943), 193-248.
- RICHARD L., *Le mystère de la rédemption*, Desclée & Co., Tournai 1959, 299 p.
- SESBOÛÉ B., *Jésus-Christ l'unique médiateur – Essai sur la rédemption et le salut*, Tome I, Desclée, Paris 2003, 400 p.
- THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Cerf/DDB, Paris 1997, 1599 p.
- VANHOYE A., *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980, 372 p.
- VON BALTHASAR H. U., *La prière contemplative*, Fayard, Paris 1972, 302 p.
- VON BALTHASAR H. U., *Catholique*, Fayard, Paris 1976, 138 p.
- VON BALTHASAR H. U., *Credo*, Nouvelle Cité, Paris 1992, 122 p.
- VON BALTHASAR H. U., VON SPEYER A., *Au cœur du mystère rédempteur*, C.L.D., Paris 1980, 109 p.



# La presenza permanente del Corpo di Gesù in noi dopo la comunione come vera *inabitazione eucaristica*, secondo la Serva di Dio Madre Rosetta Marchese

di François-Marie Léthel ocd\*

*“Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me ed io in lui” (Gv 6, 56)*  
*“Non vivo più io, ma Cristo vive in me” (Gal 2, 20)*

## Introduzione

La Serva di Dio Rosetta Marchese (1922-1984), figlia di Maria Ausiliatrice,<sup>1</sup> è una mistica dell'Eucaristia, vivendo negli ultimi anni della sua vita una stupenda esperienza

\* FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL: Docente emerito di Teologia dogmatica e spirituale presso il Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum» e membro della Pontificia Accademia di Teologia. [lethel@teresianum.net].

<sup>1</sup> Rosetta Marchese nasce ad Aosta il 20 ottobre 1922. A 16 anni, il 15 ottobre 1938 inizia la formazione alla vita religiosa tra le Figlie di Maria Ausiliatrice a Torino. Dopo la professione emessa il 5 agosto 1941, è inviata a Torino e poi a Vercelli per prepararsi a conseguire il diploma di Maturità magistrale e intanto è assistente delle educande. Dal 1943 al 1947 è studente all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano nella sede di Castel Fogliani (Piacenza), dove si laurea in Lettere. Dal 1947 - anno della sua professione perpetua - al 1957 lavora nella Casa Missionaria “Madre Mazzarello” di Torino come insegnante, assistente delle educande, responsabile dell'oratorio e delle exallieve. Dal 1952 è anche vicaria della superiora locale ed è incaricata della formazione delle neo-professe e delle neo-missionarie che in quella casa si preparano alla futura missione. Nel 1957 lascia Torino per Caltagirone in Sicilia dove è direttrice della comunità e vi resta fino al 1961. Là incontra il vescovo Mons. Francesco Fasola, oggi Servo di Dio, con cui collabora a livello pastorale. Egli la guida-spiritualmente e la orienta ad offrire tutto quello che fa per la santità dei sacerdoti e per la Chiesa. Dal 1961 al 1965, suor Rosetta è direttrice all'Istituto “Gesù Nazareno” di Roma via Dalmazia. Costatando le sue spiccate qualità di animazione nello stile salesiano, nel 1965 madre Angela Vespa, Superiora generale della FMA, la nomina ispettrice e le affida la grande Ispettorìa Romana “S. Cecilia” che guida per un sessennio con cuore di madre e saggezza di visione. Dal 1971 al 1973 è direttrice a Lecco Olate. Poi le viene affidato il governo di un'altra grande Ispettorìa quella Lombarda “Maria Immacolata” con sede a Milano. Nel Capitolo Generale XVI



della *Presenza Reale di Gesù, come Presenza permanente e continua in se stessa dopo la Comunione*. Così, è una testimone eccezionale di una verità molto importante per la vita cristiana, ma spesso ignorata. Infatti, in senso contrario, è molto diffusa l'opinione di una *presenza fuggitiva* di Gesù, che sarebbe solo di pochi minuti dopo la Comunione.

Madre Rosetta appare come una di queste sante "donne eucaristiche" che insieme a Maria Santissima hanno aiutato tutta la Chiesa a crescere nell'amore di questo meraviglioso e inesauribile Sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo.

È lo stesso "profetismo femminile" di santa Giuliana di Cornillon che aveva spinto il Vescovo di Liegi ad istituire per la prima volta la festa del Corpus Domini nel XIII secolo, poi estesa alla Chiesa Universale. Nel XIV secolo santa Caterina da Siena riporterà la Chiesa, allora tanto ferita dal peccato degli ecclesiastici, al suo centro vivo e assoluto di santità che è il Corpo e il Sangue di Cristo, desiderando anche la comunione quotidiana con sette secoli di anticipo.

Alla fine del XIX secolo, santa Teresa di Lisieux vivrà in una nuova profondità la "mistica del Sacramento", superiore a tutti i fenomeni straordinari, felicemente assenti nella sua esperienza. Per lei, è il Sacramento dell'Amore Misericordioso di Gesù che non vuole rimanere nel freddo tabernacolo di pietra, ma che desidera venire ogni giorno nel tabernacolo vivente del nostro cuore. Il suo desiderio della comunione quotidiana, non realizzato durante la sua vita, sarà definitivamente confermato da san Pio X nel 1905.

Madre Rosetta è ancora più vicina cronologicamente e spiritualmente ad una altra mistica dell'Eucaristia, la Serva di Dio Vera Grita (1923-1969), Salesiana Cooperatrice, che vive anche lei alla fine della sua vita una stupenda esperienza della Presenza Reale di Gesù nell'Eucaristia. Senza conoscersi, queste due figlie di Don Bosco vivono intensamente la sua spiritualità *eucaristica e mariana, sacerdotale e missionaria*.

Nel presente studio, cercherò di entrare nella profondità di questa spiritualità di Madre Rosetta a partire dai testi inediti che mi sono stati comunicati dalla Vice Postulatrice, suor Francesca Caggiano fma, che ringrazio con tutto il cuore. Ho letto e pregato questi bellissimi testi che verranno qui abbondantemente citati.

Il primo testo che voglio citare come introduzione a tutti gli altri è una preghiera di consacrazione scritta da Madre Rosetta nella festa del Sacro Cuore, il 17 giugno 1966, 13 anni prima della sua grande esperienza eucaristica. Il testo che si trova nel suo *Taccuino* mi sembra essere come la chiave che ci permette di entrare nella sua anima:

«O Gesù, sposo dell'anima mia, immersa in tutto l'amore dello Spirito Santo, Bacio ineffabile che ti unisce al Padre, attraverso il cuore purissimo di Maria, consacrata dallo stesso Spirito Madre tua e Madre della chiesa, per essere offerta con te, in te e per te quale ostia di lode al Padre Celeste, mi consacro vittima del tuo Eterno e Sommo Sacerdozio. O Gesù, consumalo in questa tua povera creatura con tutta la veemenza del tuo amore infinito, con-

del 1975 viene eletta Consigliera Generale Visitatrice. Il suo orizzonte si estende sempre più per la conoscenza diretta di numerose Ispettorie dell'Europa e anche una dell'Africa. Il 24 ottobre 1981, nel Capitolo generale XVII è eletta Madre generale dell'Istituto. Il suo dono di maternità si dilata fino ad abbracciare il mondo. Dopo appena un anno, il Signore la visita con una chiamata di amore e di dolore: la malattia della leucemia e lei la offre per la santità dell'Istituto. L'8 marzo 1984 muore all'età di 61 anni.



sumalo per il Papa, consumalo per i Vescovi, consumalo per i Sacerdoti, soprattutto per i lontani, affinché siano o ritornino ad essere Santi come Tu sei Santo, o Gesù, Sacerdote e vittima in cui il Padre si è compiaciuto. Mio Signore e mio Dio, per vivere immersa nel tuo Sacerdozio e identificata al tuo perenne sacrificio di Lode, scelgo per me il rinnegamento più totale, nel pensiero, nel cuore, nel servizio delle anime. Dammi la Grazia, mio Gesù Diletto, purificami, spogliami, liberami da me stessa e rinnova nell'anima e nel corpo mio il tuo olocausto d'amore, per la gloria del Padre!».

Dal punto di vista teologico, questo testo è molto vicino all'*Atto d'Offerta all'Amore Misericordioso come vittima d'olocausto* di santa Teresa di Lisieux e alla *Consacrazione a Gesù per Maria come schiavo d'Amore* di san Luigi Maria Grignon de Montfort. Sono espressioni forti dell'amore come dono totale di sé a Gesù nella Trinità, attraverso le mani e il Cuore di Maria, per la Chiesa e la salvezza delle anime, e specialmente per la santificazione dei sacerdoti. Un tale dono di sé apre il cuore all'abbondanza del Dono di Dio, cioè all'esperienza intensa dello Spirito Santo nella vita Mistica. Così, Madre Rosetta è un'anima innamorata, totalmente donata a Gesù e alle anime, e come gli altri santi, vive ed esprime questo grande amore nella dimensione della *sponsalità*.<sup>2</sup>

La grande grazia eucaristica degli ultimi anni è come il coronamento della vita mistica di Madre Rosetta, il vertice del suo cammino di santità.

## 1. La grazia eucaristica e mariana del 8 settembre 1979

Il testo fondamentale è la lettera di Madre Rosetta al suo Padre Spirituale, il Servo di Dio Mons. Francesco Fasola, arcivescovo emerito di Messina, lettera scritta il 1° ottobre 1979. Bisogna citare interamente questo bellissimo racconto di una grande grazia ricevuta tre settimane prima, l'8 settembre, nella festa della Natività di Maria:

«Alla fine di agosto ebbi un incontro con una cara consorella missionaria che non vedevo da almeno vent'anni e con la quale, dopo la sua partenza per le missioni del Messico e Centro America, non ero rimasta in contatto. Questa suora,<sup>3</sup> temperamento ardente e fervoroso, visse alcuni anni con una Ispettrice<sup>4</sup> morta in concetto di santità. Ebbe il compito di assisterla nell'ultimo periodo della sua malattia e ricevette confidenze di doni singolari di Dio.

La cara superiora, anzi, una lombarda, con una spiccatissima devozione eucaristico-mariana, prima di morire disse di volerle trasmettere un dono ricevuto dal Signore come Sacro Deposito e cioè il permanere in lei delle Sacre Specie Eucaristiche da una comunione all'altra. (...) La suora mi confidò come cercava di vivere questo grande dono di Dio. Io stetti ad

<sup>2</sup> Alla fine della sua vita, da Madre Generale, insisterà fortemente su questa verità, spesso rifiutata negli anni della crisi: «Si, è profondamente necessario anzi l'unica cosa necessaria è di vivere la nostra consacrazione da "vere spose", da "innamorate"! Allora soltanto gusteremo la bellezza e la gioia di appartenere a Dio nella donazione disinteressata di noi stesse alle anime giovanili per le quali operiamo; allora soltanto, diventeremo segni credibili dell'amore di Dio e sapremo attirare le anime e aiutarle a fare loro stesse l'esperienza di Dio e dell'essere amate da Dio. [...] (Lettera a suor Maria Rosa Boni, Roma 2 giugno 1982).

<sup>3</sup> Suor Rina Coffele fma.

<sup>4</sup> Madre Ersilia Crugnola fma.



ascoltarla con quel distacco e quel silenzio di prudenza con cui si ascoltano cose di questo genere e mi limitai a dirle che chi ha ricevuto, più deve dare.

Dopo qualche giorno la suora tornò dicendomi che nella preghiera le era sembrato di intuire che la Madonna voleva fare a me lo stesso dono. Mi chiede se avevo fede. Le risposi ridendo che certamente la fede cerco di metterla tutta nel Signore e nella Madonna, ma che io non ero davvero degna di una simile grazia. Essa insistette, dicendomi che mi dovevo preparare con tanta umiltà e fiducia nello Spirito Santo e nella Madonna e che l'8 settembre avrei ricevuto io pure il "Sacro Deposito".

Subito cercai di non dare importanza alle sue parole, ma poi esse mi presero. Indubbiamente sono una poverissima creatura, così piena di miseria...ma il pensiero che Gesù venisse a rimanere sacramentalmente sempre in me, era un pensiero bellissimo. Pensavo "è vero che Gesù rispose alla Cananea che non si prende il pane dei figli per darlo ai cani, ma poi la esaudì...allora è anche possibile che Lui voglia fare un tabernacolo del mio povero cuore". Tutto è possibile a chi crede.

Con la Madonna in attesa, mi preparai alla festa dell'8 settembre. Feci anche una confessione particolare, intendendo di accusare tutte le mancanze di amore e di rispetto alla Santa Eucaristia. Ma non dissi nulla al Sacerdote che non conoscevo. L'8 settembre la mia Comunione fu come tutte le altre delle feste della Madonna, fatta in sua compagnia, con un senso vivo di umiltà e di pace.

Da quel giorno, Padre, a me sembra davvero che Gesù non mi abbia più lasciata. Sento un richiamo profondissimo a vivere nell'adorazione; sento soprattutto che il dono non è per me, ma per gli altri. Mi pare che avvicino le suore con un calore nuovo, e ciò che mi esce è suo, non mio. In certi momenti mi sembra di avere la percezione che sia Lui a parlare; e in questi mesi più di una suora, dopo l'incontro avuto con me mi ha scritto dicendomi mi aver sentito veramente nelle mie le parole di Gesù o di aver avuto l'impressione di parlare con Gesù. Padre! Non le dico di più.

Se è vero che Gesù resta nel mio cuore con le specie eucaristiche non lo so e forse non lo saprò mai. Non è neppur necessario che lo sappia. So di certo che Lui è in me con la sua Grazia. Il pensiero della Presenza Sacramentale è un aiuto a vivere più attualmente possibile il *Per Ipsum, cum Ipso, in Ipso* e a donarmi senza riserve per il bene del prossimo, senza mai arrestami su me stessa».<sup>5</sup>

- *"Ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso" (1 Cor 11, 23):  
La comunicazione di una grazia eucaristica nella dinamica dell'amore fraterno.*

Questo splendido testo è il racconto di una grande grazia "eucaristico-mariana", ricevuta e trasmessa nell'esperienza dell'amore fraterno. Così, parlando dell'istituzione dell'Eucaristia, san Paolo scrive ai Corinzi: "Ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso" (1 Cor 11, 23). È la stessa dinamica della "Tradizione Apostolica" che si riflette nel modo di comunicare questa grazia eucaristica: Dalla suora Ispet-

<sup>5</sup> La distinzione dei paragrafi è fatta da me per facilitare la comprensione del testo. Farò lo stesso per alcuni altri testi.



trice (Madre Ersilia Crugnola fma) alla sorella che l'ha assistita nella sua ultima malattia (suor Rina Coffele) che a sua volta la trasmette a Madre Rosetta. È un'autentica esperienza mistica che appare subito comunicabile e comunicata, personale e comunitaria. Così Madre Rosetta la comunicherà ad altre religiose (specialmente la sua sorella Anna). Vedremo poi che è comunicabile a tutti i fedeli che vogliono vivere in profondità la Santa Comunione.

La spiritualità di Madre Rosetta è caratterizzata da un forte *crisocentrismo trinitario*, come viene espresso nelle ultime parole della preghiera eucaristica citate da lei e che animano tutta la sua vita: *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso*. È una continua offerta al Padre, “per Cristo, con Cristo e in Cristo”, nello Spirito Santo per la salvezza delle anime.

Maria è sempre intimamente presente. Questa grazia eucaristica è qui presentata come un dono della Madonna nella festa della sua Natività, l'8 settembre. Ma per riceverla, bisogna “avere fede” e prepararsi “con tanta umiltà e fiducia nello Spirito Santo e nella Madonna”, e anche per mezzo della Confessione.

Come Maria, Madre Rosetta si mostra profondamente umile e prudente di fronte all'intuizione e all'insistenza della consorella. Il suo atteggiamento riflette quello di Maria all'Annunciazione, sapendo che “nulla è impossibile a Dio”. Così dice anche lei il suo “fiat” in modo semplice, senza niente di straordinario, nell'Eucaristia del 8 settembre: «L'8 settembre la mia comunione fu come tutte le altre delle feste della Madonna, fatta in sua compagnia, con un senso vivo di umiltà e di pace». Apparentemente, non c'è niente di particolare in questo momento della comunione. Così, secondo il Montfort, Maria fa spesso «delle grandi meraviglie interiori, nel segreto e anche all'insaputa dell'anima» (*Segreto di Maria*, n. 55).

Eppure Madre Rosetta è sicura di aver ricevuto questa grazia della quale fa poi l'esperienza nella carità fraterna: «Da quel giorno, a me sembra davvero che Gesù non mi abbia più lasciata. Sento un richiamo profondissimo a vivere nell'adorazione; sento soprattutto che il dono non è per me, ma per gli altri».

- *L'interpretazione teologica inadeguata:*

*Un miracolo di “permanenza delle specie eucaristiche” dopo la comunione*

Nel testo di Madre Rosetta, troviamo l'interpretazione di questa esperienza eucaristica come “il permanere delle Sacre Specie Eucaristiche da una comunione all'altra”, interpretazione data dalla santa Ispettrice. Ma è molto importante ciò che scrive Madre Rosetta per se stessa: “*Se è vero che Gesù resta nel mio cuore con le Specie Eucaristiche non lo so e forse non lo saprò mai. Non è neppur necessario che lo sappia*”. Intuitivamente, Lei prende le sue distanze con la comune interpretazione teologica di una tale esperienza.

Dobbiamo adesso considerare attentamente questo punto nella luce dei santi. L'interpretazione della “permanenza delle Specie Eucaristiche” è legata all'opinione più diffusa nella Chiesa, secondo la quale la presenza eucaristica dura solo pochi istanti nei fedeli dopo la comunione, scomparendo insieme alle specie eucaristiche che si dissolvono nel corpo. Sarebbe una *presenza fuggitiva*. Teresa d'Avila segue quest'opinione (*Cammino di Perfezione*, c. 34 n. 8). Dunque, in questa prospettiva, solo un *miracolo di permanenza delle specie eucaristiche* potrebbe mantenere nel fedele la presenza del Corpo di Gesù.



Invece, le parole di Gesù indicano chiaramente una *permanenza* della sua presenza eucaristica dopo la Comunione: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue *rimane* (o “dimora”: *menei*, nel testo greco) in me ed io in lui” (Gv 6, 56).

In piena fedeltà a queste parole di Gesù, Teresa di Lisieux gli dice nel suo *Atto d’Offerta all’Amore Misericordioso*: “Non posso ricevere la Santa Comunione tanto spesso come desidero! Ma, Signore, non sei tu Onnipotente? *Resta in me come nel tabernacolo*, non allontanarti mai dalla tua piccola ostia”. Vivendo la Comunione con Maria, Teresa ha la certezza di custodire in se stessa la Presenza del vero Corpo di Gesù. Seguendo la sua “piccola via”, non ha mai chiesto per se cose straordinarie e miracolose. Evidentemente non ha mai chiesto un tale miracolo di permanenza delle specie eucaristiche nel suo corpo, contrariamente a ciò che diranno le sue consorelle nel Processo di beatificazione, vincolate all’opinione comune.

Vedremo negli altri testi di Madre Rosetta che lei esprime raramente quest’opinione della *permanenza delle specie eucaristiche*, sviluppando invece una splendida spiritualità dell’*Incorporazione* reciproca tra Gesù e noi nell’Eucaristia, con il più grande realismo. Dopo la comunione, quando non ci sono più le specie del pane, rimane la sostanza del Corpo di Gesù che si è incorporato in noi e che ci ha incorporati in Lui.

- *Nella luce di un’altra mistica salesiana, la Serva di Dio Vera Grita*

Sullo stesso argomento troviamo molta luce negli scritti spirituali della Serva di Dio Vera Grita, Salesiana Cooperatrice (1923-1969), un’altra “donna eucaristica” nella stessa famiglia di Don Bosco.<sup>6</sup> Dieci anni prima di Madre Rosetta, Vera vive anche lei una splendida esperienza mistica “eucaristico-mariana”, centrata sulla Presenza Reale, quando questa verità era molto combattuta nella crisi post-conciliare (il ‘68) e difesa eroicamente da san Paolo VI.

Uno dei grandi temi negli scritti di Vera è proprio di custodire continuamente in sé la presenza di Gesù, al punto di essere un vero “Tabernacolo Vivente” in mezzo ai fratelli. La modalità mistica della sua esperienza è l’ascolto della voce interiore di Gesù che parla all’anima. In Vera come in Madre Rosetta, troviamo la più bella espressione della spiritualità salesiana come *spiritualità eucaristica e mariana, sacerdotale e missionaria*.

Tuttavia, negli scritti di Vera, *non si parla mai di un miracolo di permanenza delle specie eucaristiche*, ma di un effetto normale della comunione pienamente vissuta. È dunque una grazia offerta a tutti i fedeli. Così Vera ascolta la voce interiore di Gesù:

«Tutte le anime, e ogni anima che mi riceve sotto le Specie Eucaristiche, possono diventare “Tabernacoli viventi”. Ecco, io sono nell’anima che mi riceve nell’umiltà, nella carità coi fratelli. Ora, quest’anima faccia partecipi altre anime del mio dono: di me, della mia Grazia. Sono io nell’anima, anche per donarmi ad altre anime. Fuori delle mura della chiesa mi porti, e in ogni fratello con cui tratta dia me. Sì, sorrida per me, con me, parli con carità e prudenza per me, e tutto faccia con me. Sia la giornata di quest’anima, in cui io voglio fare dimora quale “Tabernacolo Vivente”, penetrata di Me ogni ora di più» (*Portami con te!*, p. 138).

<sup>6</sup> Recentemente, i Salesiani hanno offerto un’eccellente edizione dei suoi scritti in due volumi: *Portami con te!* (Torino, 2017, ed. Elledici); *Una Mistica dell’Eucaristia* (Torino, 2018, ed. Elledici).



Lo stesso tema è sviluppato nella duplice dimensione dell'Amore di Gesù e del prossimo, della più grande e continua intimità con Lui per darlo ai fratelli:

«Fatemi posto nel vostro cuore, nella vostra anima, perché io dimori sempre in voi. Ricordatevi di Me, della mia Presenza Eucaristica nella vostra anima. Siate i miei Tabernacoli viventi, e fatemi andare incontro alle anime dei vostri fratelli. Tenetemi in voi Presente in tutta la mia realtà divina e umana; quindi parlatemi, fatemi partecipe di voi, delle vostre cose; conversate con me, sì, con me, con Gesù. Quale amico, quale confidente, quale amore più desiderabile del mio? Io vi prometto la mia Parola nella vostra anima, vi prometto il mio “colloquio” con me; io scendo per dialogare con l'anima che mi fa posto. Quest'anima avrà sempre Me, e ogni giorno rinnoverò in essa la mia Presenza Eucaristica, *l'accrescerò attraverso la Santa Comunione*. Se l'anima è partecipe di Me, di tutto Me stesso, anch'io anelo partecipare di essa perché non ci siano due esseri separati, Creatore e creatura, o uniti per pochi istanti, ma un solo Essere, una sola Anima» (*Portami con te!*, p. 140).

Le ultime righe di questo testo si oppongono decisamente all'opinione comune della *presenza fuggitiva* di Gesù dopo la Comunione: “Uniti per pochi istanti”.

In un altro testo viene ancora più fortemente affermata la stessa “permanenza eucaristica”, con un esplicito riferimento alla Madonna:

«Oggi tu porti di Me in famiglia, il mio bacio; un'altra volta, qualcosa di più e sempre più ancora, finché quasi all'insaputa dell'anima stessa, io farò, agirò, parlerò, amerò, attraverso lei quanti si avvicineranno a quest'anima, e cioè a Me. C'è chi agisce, parla, guarda, opera sentendosi guidato solo dal mio Spirito ma io sono già Tabernacolo Vivente in quest'anima, ed essa non lo sa. Deve però saperlo, perché io voglio la sua adesione alla mia PERMANENZA EUCARISTICA nella sua anima; voglio che quest'anima mi dia anche la sua voce per parlare agli altri uomini, i suoi occhi perché i miei incontrino lo sguardo dei fratelli, le sue braccia perché io possa abbracciare altri, le sue mani, per carezzare i piccoli, i bambini, i sofferenti. Quest'Opera ha però per base l'amore e l'umiltà. L'anima deve avere sempre innanzi a sé le proprie miserie, le proprie nullità, e mai dimenticare di quale pasta è stata impastata [...].

Vi do una Maestra: mia Madre. Ogni anima faccia passare se stessa dalla sua Anima, e nel suo Cuore di Madre di Dio e degli uomini, deponga preghiere, offerte, consacrazioni, grazie. Io riceverò tutto dalla Madre mia. Ogni anima si consacrì a Lei nella donazione completa di se stessa a Me per mezzo suo. Quindi mi parli attraverso il Cuore della Madre mia. Deponga nel Cuore dell'Immacolata le anime che va incontrando, di cui desidera con più ardore la salvezza. Io leggerò nel Cuore della Madre mia questi nomi: voto di obbedienza, umiltà profondissima, spogliamento del proprio io, purità di spirito, purità di intenzioni, semplicità e abbandono. Tutto questo germoglia nell'Amore, dall'Amore, con l'Amore, per l'Amore». (*Portami con te!*, p. 141-142).

Poi, Vera sviluppa in modo splendido la stessa dimensione mariana, in riferimento a Don Bosco che chiama Maria “Tabernacolo d'oro” e san Luigi Maria Grignion de Montfort con il tema della “schiavitù d'amore”.<sup>7</sup> Fondata nel battesimo, la spiritualità cri-

<sup>7</sup> Vera nomina esplicitamente il Montfort nella sua lettera del 20 gennaio 1969 a don Gabriello Zucconi: “Un altro punto riguarda la schiavitù d'Amore alla Santa Vergine. Ma Gesù si riferisce bene a quella di S. Luigi di Montfort e non mi ha detto una cosa nuova bensì desidera che noi la “mettiamo in pratica” e cioè la viviamo” (*Una Mistica dell'Eucaristia*, p. 432). Lo stesso riferimento al Montfort e a



stocentrica e mariana che il Montfort propone a tutti i fedeli trova il suo compimento nella Santa Comunione vissuta con Maria e in Maria. È il finale eucaristico del suo *Trattato della Vera devozione alla Santa Vergine* (n. 266-273). In questa luce, Vera scrive:

«Io sono Gesù Eucaristia. Parlo da un Tabernacolo nuovo e misero. Vorrei che questo divenisse parte di Me, donandosi totalmente a mia Madre. Ella è il Tabernacolo d'oro capace di "portare Me". Porta la tua anima, porta il tuo cuore, porta questo tabernacolo a Maria. Ella ti riceverà nel mio amore, nell'amore del Figlio suo, Gesù. Ella, Madre tua e mia, rimedierà, supplicherà, purificherà e con il suo amore puro preparerà il mio Nido eucaristico. In Lei verrai a Me, in Lei porterai Me ed io, Gesù, mi lascerò cullare dalla più dolce delle madri: la mia Madre, Maria sempre Vergine. Più vivrà Maria santissima nel Tabernacolo Vivente, più sarò amato lodato e glorificato.

Se mi ami, Vera di Gesù, diventa la schiava d'amore della Madre mia. Ella potrà e saprà esserti madre, maestra e regina della tua anima, della tua vita terrena. Fa' che l'Opera mia porti il nome di Maria Santissima. Fa' che io viva nella mia Opera con Lei, l'Immacolata Concezione. Ogni anima, Tempio dello Spirito Santo, può avere Maria Santissima quale Tabernacolo puro e grato a Dio, se di lei l'anima ne diviene umile ancella d'amore. Allora io riposerò come un fanciullo fra le braccia della Madre mia. A tutto ciò arriverai per grande Grazia mia, per sofferenza vissuta, per pietà filiale di Colei che tanto, tanto ti amò e ti ama. Ora ti vede, ora ti guarda, ora più di prima ti assiste. Raccogli tutte le tue forze e mettile al suo servizio: Ella le governerà e le guiderà al Cielo.

Il Tabernacolo sarà santo, sarà gradito a Dio in quel Tabernacolo puro e radioso che accolse il Verbo. Sono ora in te nella Parola custodita dalla Madre mia. Desidero che questa sia sempre custodita dalla Fonte di ogni grazia perché sempre per Lei, io, Gesù, Verbo incarnato, mi doni al mondo. Vivi la vita d'amore e di unione con la Madre mia e vivrai di Me e per Me; annullati nel Tabernacolo d'oro che è la Madre mia e saprai "custodire Me"» (*Portami con te!*, p. 339-340).

Tra questi testi di Vera e quelli di Madre Rosetta, c'è una profonda risonanza e convergenza per manifestare la stessa verità della permanenza della presenza eucaristica in noi dopo la Comunione, come permanenza del Corpo di Gesù, veramente incorporato in noi, senza pensare ad un miracolo di permanenza delle Specie Eucaristiche. È una grande verità che deve diventare fonte di vita per tutti i cristiani.<sup>8</sup>

Don Bosco appare nell'ultima lettera di Mons. Fasola a Madre Rosetta, scritta il 27 gennaio 1984, poco tempo prima della sua morte: "Voi vi preparate ad affidarvi a Maria. Non siete già tutte sue? Comprendo: la nostra donazione alla Cara Madre nostra può essere sempre più completa, se noi seguiamo gli insegnamenti del Trattato del Santo di Montfort e l'esempio di Don Bosco. Dunque: con Maria, per Maria, in Maria. Il 2 febbraio, nel rinnovare la nostra offerta, sentimi intimamente unito a te. Oh, ci conceda Maria di vivere la nostra consacrazione! e di vivere il "Da mihi animas".

<sup>8</sup> Negli scritti di Vera viene anche espresso il desiderio di poter portare su di sé le Specie Eucaristiche, cioè un'Ostia consacrata in una piccola teca nascosta sul proprio cuore. Sarebbe un'azione simbolica preziosa per portare più intensamente la Presenza di Gesù Eucaristia in mezzo ai Fratelli. Ma per questo sarebbe necessaria l'autorizzazione del Papa, autorizzazione che Vera chiedeva umilmente a Paolo VI, e che non è ancora venuta oggi. È un desiderio profetico, già realizzato in alcune situazioni eccezionali, come quella de Venerabile Cardinale François-Xavier Nguyen Van Thuan. Durante i 13 anni di prigionia (1975-1988), egli celebrava la Messa ogni giorno con tre gocce di vino nel palmo di una mano



## 2. Fecondità e sviluppo di questa grazia (1979-1981)

### 2.1. Lettere a Mons. Fasola

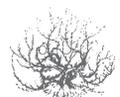
Scrivendo allo stesso Mons. Fasola nei mesi successivi, Madre Rosetta rivela l'importanza di questa grazia, la sua fecondità e i suoi sviluppi nella sua vita. Come donna consacrata nella verginità, ella vive insieme a Maria una meravigliosa intimità con Gesù, corpo e anima, in una continua comunione con il suo Corpo e il suo Sangue, con il più grande realismo e la più totale purezza. Come Santa Caterina da Siena, ella fa riferimento al Sangue di Gesù, al suo Costato e al suo Cuore, alla sua Bocca che soffia lo Spirito Santo dopo la Risurrezione. È interamente immersa nel Corpo di Cristo nel quale “abita tutta la pienezza della Divinità” (cf Col 2, 9), e anche tutta la Chiesa Sposa nel suo Costato aperto. È cosciente di portare in se stessa tutto il Mistero del Corpo di Cristo. Come Don Bosco e Teresa di Lisieux, è continuamente animata dal desiderio della salvezza di tutte le anime e della santificazione dei sacerdoti.

Nella sua lettera del 9 ottobre 1979 a Mons. Fasola, Madre Rosetta approfondisce questa nuova grazia della Presenza Eucaristica, sviluppando il tema del *per Ipsum, cum Ipso et in Ipso* già accennato nella precedente lettera. È sempre lo stesso cristocentrismo trinitario ed eucaristico:

«Nonostante le mie infedeltà di attenzione amorosa e adorante a questa Sua Presenza Sacramentale, Essa mi si fa di mano in mano più chiara. Ricorda, Padre, quando, ancora a Caltagirone, Le avevo chiesto di ricordarmi nella S. Messa al momento del “*Cum Ipso, per Ipsum, in Ipso*”? È sempre stato per me il momento culminante della S. Messa e riassuntivo di tutta la mia piccola vita perduta in quella di Gesù per la Gloria del Padre e la salvezza delle anime. Mi sembra che questa Presenza di Gesù attui in continuazione nel mio povero nulla questa offerta Suprema e realizzi il grande desiderio di essere con Lui altare, vittima, Sacerdote. Quando penso che il mio piccolo cuore è assimilato al Suo, Squarciato per amore, Gli chiedo, e mi pare di percepirlo, che Egli versi sulle anime che avvicinano, su tutti quelli che mi passano accanto, sul mondo intero, i torrenti del Suo Sangue Preziosissimo, gli splendori della Sua Grazia. Dalle Sue labbra Santissime, attraverso le mie povere impure, mi sembra che Egli continui ad emettere il Dono del Suo Spirito e Gli chiedo senza stancarmi mai, che lo effonda sulla Chiesa e su tutte le anime, specie quelle Sacerdotali e consacrate. E mi sento sempre più piccola, sempre più povera, sempre più peccatrice...ma con tanta pace, con tanta umiltà perché tutto scompare in Lui ed io non ci sono proprio più, se non nella realtà di miseria che ho sempre da farmi perdonare».

Questa “inabitazione eucaristica” è dunque perfettamente reciproca: Lei in Cristo e Cristo in Lei, con tutta la realtà del suo Corpo e del suo Sangue versato per la salvezza di tutte le anime. Come Caterina da Siena, Madre Rosetta sperimenta tutto il Mistero Trini-

e un frammento d'ostia nell'altro. Custodiva anche continuamente un'ostia consacrata nella tasca della sua camicia, dicendo a Gesù: “Ti porto con me giorno e notte”. Condividendo questa grazia, aveva fabbricato per un altro sacerdote prigioniero un anello di ferro che era un “mini-tabernacolo” (cf. il mio articolo: “*Ti porto con me giorno e notte*”. *La spiritualità eucaristica del Cardinale Nguyen Van Thuan*, in *Miscellanea Francescana*, 2019, Fasc III-IV, p. 498-510).



tario nel Corpo di Cristo. Porta realmente dentro di sé tutto il Corpo di Gesù, con l'assimilazione del suo cuore al Cuore di Gesù e della sua bocca alla bocca di Gesù che dopo la Risurrezione soffiava continuamente lo Spirito Santo sulla Chiesa e sul Mondo. Colpisce molto la sua profonda e vera umiltà, portando un così grande tesoro nella sua miseria.

Scrivendo di nuovo al Padre Spirituale il 31 gennaio 1980, Madre Rosetta mette in luce l'azione dello Spirito Santo e la presenza della Madonna in questa esperienza, e anche il suo orientamento profondamente missionario:

«All'inizio dell'anno ho messo in cuore queste due parole-programma: adorazione e disponibilità. Sono così indegna del dono tanto grande che Gesù mi ha fatto! In questi giorni ho percepito intensamente l'azione dello Spirito Santo in questa Realtà Sacramentale che porto dentro; perché è Lui, l'Amore, che tiene vive le Sacre Specie, come ha depositato in Maria e in Lei lo ha fatto crescere per essere fin dal primo palpito del Suo Cuore di carne, Missionario del Padre. Come si illumina la mia piccola e povera vita nella contemplazione di queste realtà e come diventa esigente l'Amore! Assolutamente nulla deve essere per me; ma tutto in me, come in Maria, deve nutrire e far crescere la Vita di Gesù e la mia natura egoista deve morire per vivere lo slancio missionario del Figlio di Dio, che, per grazia così gratuita, porto continuamente in me. Mi aiuti, Padre! Questo dono misterioso mi riempie di dolcezza, di gratitudine immensa, ma anche di tremore. Ho tanto bisogno di essere aiutata a viverlo nell'adorazione, nel raccoglimento interiore più profondo, nella preghiera e nel servizio più totale, con l'immenso desiderio che Gesù santifichi ogni anima che mi sfiora, come ha santificato Giovanni nell'incontro fra Maria ed Elisabetta. Dal 16 al 23 febbraio farò gli Esercizi Spirituali. Ne ho un vivissimo desiderio e bisogno, proprio per distendermi in Gesù, amarlo, lasciarmi illuminare e aumentare la capacità di donazione».

Secondo san Francesco d'Assisi, «lo Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli, è Lui che riceve il Santissimo Corpo e il Sangue del Signore» (*Fonti Francescane*, n. 143). Allo stesso modo, è Lui che «tiene vivo» il Corpo di Gesù (piuttosto che «le Sacre Specie») in Madre Rosetta, mediante i suoi più grandi doni che sono la fede, la speranza e la carità. Sono queste tre virtù, vissute al massimo livello d'intensità, che fanno sperimentare una tale presenza del Corpo di Gesù (come fanno sperimentare la presenza della Trinità nell'anima). È la realtà mistica più alta, superiore ai miracoli e ai fenomeni straordinari (cf. Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux). Secondo il Montfort, lo stesso Spirito Santo vuole fare di noi «delle copie viventi di Maria per amare e glorificare Gesù Cristo» (*Trattato della Vera devozione*, n. 217). Così, Madre Rosetta s'identifica con Maria nei Misteri dell'Incarnazione e della Visitazione, portando «continuamente» dentro di sé Gesù stesso per la santificazione degli altri.

Subito dopo i suoi Esercizi Spirituali, Madre Rosetta ne dà un breve riassunto al Padre Spirituale, il 26 febbraio:

«Le dico almeno qualche cosetta degli Esercizi Spirituali appena terminati. Veramente Gesù mi ha immersa in un mare di grazia e di pace e di intimità profonda con Lui mi ha illuminato il dono misterioso della Sua Presenza Sacramentale, in un crescendo di comprensione del suo amore ed in grande desiderio di immolazione, di riparazione, di donazione gioiosa in tutto. È certo che quando si entra completamente nell'orbita di Dio, nulla può essere trattenuto o risparmiato. Tutto, tutto deve essere donato. Ho terminato gli Esercizi legandomi a Gesù nel *Fiat* e nel *Magnificat* della Madonna, unendovi l'*Adveniat regnum tuum* del Padre nostro. Mi sembra che ormai la mia vita resta tutta riassunta in queste tre parole: *Fiat*,



*Magnificat, Adveniat.* Ma è Gesù, è la Madonna, è lo Spirito Santo che le vogliono vivere in me perché io non ne sarei assolutamente capace».

A partire dall'esperienza centrale del "dono misterioso della sua Presenza Sacramentale", Madre Rosetta entra più profondamente nella partecipazione al Mistero della Redenzione: "Immolazione, riparazione e donazione gioiosa in tutto". In lei come negli altri santi, non c'è nessun dolorismo, perché la sofferenza è trasfigurata dall'amore e così coesiste con la più grande gioia. Ci offre una bella sintesi spirituale con le tre parole *Fiat, Magnificat, Adveniat.*

### - Il "diamante"

La lettera a Mons. Fasola del 1° agosto 1980 è sicuramente uno dei testi più belli, come un puro diamante. Come Vera, Madre Rosetta ascolta la voce interiore di Gesù:

«Mi sembra che Gesù mi abbia fatto percepire nel profondo dell'anima:

"Ti aspetto davanti ai miei Tabernacoli. Quando tu sei davanti al Tabernacolo, lo Spirito Santo, fornace di amore, fortifica la mia Presenza in te. Il mio Sangue Divino assorbe sempre il tuo sangue, che si confonde e si perde nel mio Preziosissimo e tu puoi farlo scorrere sul mondo, sulle anime che avvicini, sui peccatori, sulla Chiesa, sul Purgatorio, sui miei Sacerdoti in particolare. Il mio Cuore incorpora il tuo e tu diventi capace di andare agli altri con il mio amore, con la mia misericordia. Il tuo sangue e la tua carne, per la mia continua presenza sacramentale in te, diventano il sangue e la carne della Madre mia, Maria. In te Io continuo a nutrirmi di Lei e tu resti nel suo Fiat di adesione totale. Quando tu ripeti le sue parole con il Suo Cuore "*Fiat mihi secundum verbum tuum*", Io ti prendo e ti possiedo e con il mio Corpo e il mio Sangue, pianto in te come in Lei la mia croce. Il tuo cuore unito al Suo Cuore, fusi nel Mio, diventano il Calvario sul quale Io mi ergo per trarre tutti a Me".

Queste cose Gesù me le ha fatte sentire dentro soavissimamente, ma sono tremendamente impegnative. Adesso il pensiero della Sua Presenza non mi lascia quasi mai, ma vuole tutto: è naturale, del resto. Il pensiero di avere in me quella fornace ardentissima di Carità che è il Cuore di Gesù, di portare quella Santa Piaga del Divino Costato, abisso di luce, di amore, di sangue purificatore, mi fa bruciare dal desiderio che tutti, tutti siano immersi in questo divino bagno di salvezza e mi sento responsabile che un'anima mi passi accanto, senza che la immer-

<sup>9</sup> Madre Rosetta aveva già ricevuto queste parole di Gesù durante i suoi Esercizi spirituali nel mese di febbraio. Questo si vede nella sua lettera del 26 febbraio a suor Rina Coffele, la consorella che le aveva trasmesso il grande dono: «Voglio confidarti quanto Gesù mi ha fatto intuire durante gli Esercizi Spirituali, fatti la settimana scorsa "Il tuo sangue e la tua carne, per la mia continua Presenza Sacramentale in te, diventano il Sangue e la Carne della Madre mia Maria. In te Io continuo a nutrirmi di Lei e tu resti nel Suo Fiat di adesione totale. Quando tu ripeti le sue parole con il Suo Cuore: *Fiat mihi secundum verbum tuum*, Io ti prendo e ti possiedo e con il mio Corpo e il mio Sangue, pianto in te come in Lei la mia croce. Il tuo cuore come il Suo, fusi nel Mio, diventano il calvario sul quale Io mi innalzo per trarre tutti a Me». La stessa tonalità si trova in un testo del *Taccuino*: «Tu devi essere "esperienza del mio amore e della mia verità" per ogni anima che ti mando" Sangue nel Sangue di Gesù e di Maria; carne nella Carne di Gesù e di Maria; a che cosa equivale se non ad amare, amare, amare! Nulla per me. Tutto per le anime, con amore umano e soprannaturale, perché ad ognuna il Padre sia glorificato secondo i suoi disegni di amore!» (26 febbraio 1980).



ga nel Cuore di Gesù! E anche la mia povera e piccola donazione deve essere senza misura. Gesù non vuole che badi alla mia stanchezza e nulla, proprio nulla ha più senso se non è per la Gloria del Padre e la salvezza delle anime. Quanta “purezza di intenzione esige Gesù”!».

È molto bello vedere come l’esperienza della presenza interiore di Gesù Eucaristia non sostituisce la preghiera davanti alla sua presenza nel Tabernacolo. È lo stesso Spirito Santo che “articola” queste due modalità della presenza di Gesù. È il testo più “cateriniano” di Madre Rosetta, con la sua forte componente corporea in riferimento a Gesù e a Maria, nella piena reciprocità dell’incorporazione. Come donna consacrata, viene “assimilata” a Gesù e Maria nella carne e nel sangue per “nutrire” lo stesso Figlio. E tutto è orientato verso il Sacrificio della Croce.

Come gli altri mistici, Madre Rosetta sperimenta la “contemporaneità” della Chiesa Pellegrinante con tutti i Misteri della vita terrena di Gesù, dall’Incarnazione nel grembo verginale di Maria fino alla morte della Croce. Infatti, nell’Eucaristia è presente il vero Corpo di Gesù nato da Maria Vergine, che ha sofferto ed è stato immolato per noi sulla Croce (*Ave verum*). Ha il sapore di tutti i Misteri di Gesù (*omne delectamentum in se habens*). Mediante la comunione eucaristica pienamente vissuta nello Spirito Santo con Maria, si vive un’intimità assoluta con Gesù.

Come santa Caterina, Madre Rosetta vive un’intima e attiva comunione al Sangue di Gesù per comunicarlo a tutte le anime, nella terra e nel purgatorio. In questo testo troviamo il riferimento al *Costato e al Cuore* di Gesù, il binomio fondamentale nella teologia di Caterina. Bisogna ricordare che nel testo greco del vangelo di Giovanni (cap. 19 e 20), la parola femminile *pleura* significa *costola* e *costato*.<sup>10</sup> La stessa parola era usata nel racconto simbolico della creazione di Eva a partire dalla costola o dal costato di Adamo (Gn 2, 21-22 nella traduzione greca dei Settanta). Così, i Padri Greci avevano capito che l’intenzione dell’Evangelista era di significare la creazione della Chiesa, Sposa del Nuovo Adamo, come la sua costola nel suo costato, durante il sonno della sua morte.

Spontaneamente, Caterina ha riscoperto questa grande teologia simbolica. Per lei, la “caverna del costato” di Gesù è il luogo della Chiesa, la sua “dolce sposa”. Lì trova il “bagno del Sangue” che la purifica sempre da ogni peccato, sempre mescolato con l’Acqua viva dello Spirito Santo che è anche Fuoco d’Amore. Lì può conoscere “il Segreto del Cuore” del Figlio di Dio, cioè il suo Amore infinito per noi. Così, Caterina chiama tutti ad entrare nel Costato aperto di Gesù. Vede l’anima di Nicolò Tuldo entrare nel Costato di Gesù dopo la sua esecuzione, bagnata nel suo Sangue, “come la Sposa giunta all’uscio dello Sposo” (L 273). Vede anche tutta l’umanità “il popolo fedele e il popolo infedele” entrare nel Costato di Gesù, lei stessa entrando insieme a loro (L 219).

Tale è il grande Mistero del Corpo di Gesù morto e risorto che Madre Rosetta porta realmente in sé, un Mistero Infinito vissuto nella sua piccolezza e fragilità.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Meglio che “fianco” nella traduzione italiana della CEI.

<sup>11</sup> Nel *Taccuino* di Madre Rosetta, troviamo un testo molto bello sul Costato di Gesù identificato con la bocca dello Sposo del *Cantico dei Cantici*: «“Baciarmi col bacio della tua bocca perché io sia ripiena del Tuo Amore!” “Il bacio della mia bocca è la Santa Piaga del mio Costato; dentro di essa sei riempita e circondata dal mio amore; ti anniento nel mio amore in essa; donati, offriti, abbandonati, perditi; sei



- *“Non soltanto tabernacolo, ma anche altare”*

Stando a Roma il giorno della Pentecoste 1981, Madre Rosetta scrive lo stesso giorno a Mons. Fasola, ricordando l'attentato contro Giovanni Paolo II, avvenuto il 13 maggio precedente. Vive allora una forte esperienza dello Spirito Santo, sempre con Maria nella Comunione di tutta la Chiesa:

«Padre Amatissimo e Venerato, sono di ritorno da San Pietro, dove ho vissuto una mattinata di Paradiso. Non potevo non partecipare direttamente a questo grande avvenimento di Chiesa. Ho rivissuto tanti momenti belli del Concilio, ma mi sembra di aver sentito come non mai la presenza dello Spirito Santo. Mi ha dolcissimamente invasa e mi sono tutta abbandonata al Suo Amore, a Lui che è l'Amore del Padre e del Figlio e rinnovato la mia povera, ma totale offerta per la santificazione dei Sacerdoti, dei Vescovi, delle anime consacrate, di tutta la chiesa di Dio. Come ho chiesto allo Spirito Santo che penetrasse nel cuore di tutti i presenti, come penetrò, illuminò, fortificò e invase di zelo il cuore degli apostoli nel cenacolo! Oh se fossimo tutti più santi, più strumenti umili e docili, davvero lo Spirito rinnoverebbe la faccia della terra. Padre! Le mando questo gran soffio di Spirito Santo che mi ha invasa e le chiedo la sua preghiera perché possa essere fedele e abbandonata ai Suoi impulsi interiori.

Quanta commozione nel sentire prima la voce del grande Assente, il Papa, e poi nel vederlo! Il Signore ha veramente protetto il Suo Servo, perché è miracoloso vederlo e sentirlo così a soli ventiquattro giorni dal terribile attentato: ma, certo, è magro che impressiona e si vede visibilmente che è soltanto sorretto dalla forza di Dio e dal suo zelo pastorale ardentissimo. Quante lezioni ci dà il Signore in questi tempi! [...].

Da quanto Gesù ha voluto, per sua infinita misericordia, restare nel mio povero cuore, sento di non essere soltanto tabernacolo, ma anche altare. Mai, come ora, mi risuonano vive le parole di Sant' Ambrogio *“Virgo sponsa Christi, virgo altare Dei”*. In realtà Gesù è l'agnello sempre immacolato, che si offre continuamente al Padre in propiziazione per i nostri peccati...quanto mi piace pensarlo nel mio povero nulla Sacerdote e Vittima glorioso! Allora tutto diventa altare con Lui, perché l'offerta della mia miseria, purificata continuamente dal Suo Amore, si perda in Lui e con Lui si unifichi. E cerco di allargare le intensioni per abbracciare tutta l'umanità in questa offerta, ed in particolare le anime a cui Gesù mi ha così singolarmente legata, come l'anima del mio amato Padre. Mi pare che ogni sua Messa diventi mia e vorrei davvero essere sempre ostia pura, santa e immacolata con Gesù. Mi aiuti la Madonna! Stasera sarei volata anche a Santa Maria Maggiore, ma non mi è stato possibile. Ad ogni modo il mio spirito era tutto là a lodare la Madre di Dio!».

Ricordando sempre la grazia della continua “inabitazione eucaristica”, Madre Rosetta sviluppa adesso la dimensione del *sacerdozio e del sacrificio*: «Non essere soltanto tabernacolo, ma anche altare». È una bellissima espressione del suo sacerdozio battesi-

tutta, tutta, solo per Me”. Mio Dio! eccomi fa tutto quello che vuoi, anche se io non lo capisco...». (*Taccuino*, 4 febbraio 1967). Allo stesso modo Caterina scriveva a una comunità di Mantellate: «Ponete ponete la bocca al costato del Figliuolo di Dio, però che è una bocca che gitta fuoco di carità, cioè sangue per lavare le vostre iniquità. Dicovi che l'anima che vi si riposa, e riguarda con l'occhio dello intendimento il cuore consumato e aperto per amore; ella riceve in sé tanta conformità con lui, vedendosi tanto amare, che non può fare che non ami” (L 97)



male al femminile, con Maria. Infatti, per il Cardinale de Bérulle, Maria non è solo il primo tabernacolo vivente di Gesù, ma anche il suo primo e più santo altare sul quale inizia il suo Sacrificio Redentore nel primo istante dell'Incarnazione, "quando entra nel mondo". È l'*ecce venio* ("ecco io vengo") della *Lettera agli Ebrei* (10, 5-10) interpretato con il più grande realismo.

La lettera del 2 agosto successivo esprime la stessa dimensione sacerdotale, in comunione con Mons. Fasola che celebra il suo 60° anniversario di Sacerdozio, mentre lei si prepara al 40° di professione religiosa:

«Oggi, ho offerto la Pienezza del Suo Sacerdozio, Padre, che sento tutta mia con quella ricchezza incommensurabile di 60 anni di S. Messe e mi sono perduta in questa ricchezza di Sangue Divino, per essere purificata e inebriata, per essere riempita della passione per la salvezza delle anime. Da un po' di tempo Gesù mi fa sentire la sua Presenza nella mia povera anima, con il Suo Cuore squarciato per amore e mi chiede di immergere un quell'abisso di amore, di luce, di gloria tutte le anime, perché lì è la fonte della salvezza, Oh Padre, come vorrei essere capace di non tralasciare un istante di prendere le anime e chiuderle in quella divina Piaga... ma sono povera e debole... mi lascio prendere dal lavoro...me ne dimentico. Chieda con me e per me perdono a Gesù e mi impetri un fuoco tale di amore che nulla mi possa interiormente distogliere da questa Presenza e da quando Gesù mi chiede.

Il 5 agosto celebrerò 40 anni di professione. Mi sono consacrata a Gesù a 18 anni...Lui mi ha presa in fretta, subito, tutta: anch'io unisco al *Magnificat* il *Miserere*, perché quanti tradimenti all'Amore ho disseminato lungo questo 40 anni. Il mio orgoglio, il mio egoismo, i miei sensi quante volte hanno portato via spazio a Gesù dentro di me! Eppure è molto più grande il peso della sua misericordia su quello della mia debolezza e l'anima sente di dover dilatare a un *Magnificat* grande come i confini dell'universo (...). Abbiamo bisogno di tanta preghiera, perché lo Spirito Santo ci tocchi nel più profondo, ci semplifichi e ci faccia capire l'ansia di Don Bosco per la salvezza delle anime. Tutto il resto è così marginale!».

## 2.2. Altri scritti

### - Le Lettere

Il 2 settembre 1980, Madre Rosetta scrive a suor Rina Coffele, la consorella che le aveva trasmesso il grande dono eucaristico un anno prima:

«In questi giorni anch'io ho rivissuto fortemente il "nostro incontro", la grazia del 29-30 agosto e ora mi preparo a celebrare il primo anniversario del "Sacro Deposito". Devo dirti che la Presenza Sacramentale di Gesù, è stata tanto efficace nel mio povero lavoro e le due visite all'Ispettorato piemontese e alla Sicilia, sono state particolarmente benedette. Sono stata a Mornese due giorni alla fine di luglio e lì mi pare che Gesù abbia ancor più rafforzato la Sua Presenza e M. Mazzarello e Don Bosco hanno preso la mia anima sotto una particolare protezione. In questo periodo sento forte il bisogno di immergere nella Divina Piaga del Costato di Gesù tutte le anime. Il pensiero di portare in me questo tesoro immenso di grazia, di luce, di sangue preziosissimo, mi dà un desiderio immenso di buttarvi tutti dentro, perché tutti ne sentono la dolcezza e ne ricevano la salvezza. Prega per me, cara Sr. Rina... perché sono tanto indegna della grazia del Signore. Affidiamo alla Madonna affinché per mezzo Suo Gesù prenda dalla mia miseria tutta la Gloria che vuole (...). Gioie e sofferenze si intrecciano sempre: ma dove c'è la croce portata e amata insieme c'è la presenza più



sicura di Gesù. D'Altra parte senza dolore non ci può essere vero amore...Aiutiamoci perciò a vicenda a guardare alla sofferenza come al più bel dono di Gesù! Ti saluto, carissima Sr. Rina, e immergo te nel più profondo della luce abissale della Divina Piaga di Gesù!».

Ritroviamo qui i temi sviluppati nelle lettere a Mons. Fasola, con un accento sulla sofferenza che coesiste con la gioia dell'Amore.

Scrivendo a un sacerdote il 20 ottobre 1980, Madre Rosetta ha delle parole forti riguardo alla centralità dell'Eucaristia nella vita sacerdotale. Sono ancora gli anni di una profonda crisi del Sacerdozio:

«In questo periodo il Signore mi attira fortemente nel mistero della Sua Presenza Eucaristica, che ha delle profondità abissali e delle implicanze ineffabilmente terribili per la nostra vita cristiana; di conseguenza penso tanto ai Sacerdoti, così legati all'Eucaristia! Come dovrebbe essere "eucaristica" nel senso più totale della parola, la vita del Sacerdote... e sento un enorme bisogno di pregare, di offrire, di riparare per quei Preti che trattano queste cose sante, senza capirle, nella distrazione, con poco amore e forse tradendo lo stesso Amore che rendono presente in mezzo ai fratelli. Che tristezza!».

Nella sua lettera del 29 gennaio 1980 a Ave Gaglio, una laica consacrata, Madre Rosetta insiste ancora sulla centralità dell'Eucaristia nella vita della Chiesa, con un bellissimo riferimento a Maria nel Mistero della Presentazione di Gesù al Tempio, riunito con il Mistero della Circoncisione, prima effusione del Sangue Redentore:

«In questi tempi come sovente, andando e venendo nei miei viaggi, mi viene spontaneo supplicare Gesù, che spero portare in me, di benedire, di santificare, di purificare ogni anima e tutte le cose che vedo ed incontro! Proprio solo dalla Realtà Eucaristica, segno di un amore ineffabile, può venirci la salvezza! Stiamo preparandoci alla festa del 2 febbraio: oh quella Vergine Offerente e quel primo sangue prezioso, come parlano al nostro cuore! In quel Bimbo offerto eravamo già tutti noi presentati al Padre; in quelle gocce di sangue era già lavata tutta l'umanità. Oh se fossimo capaci di far comprendere a tutti che dobbiamo solo aprirci al perdono e all'amore perché da sempre siamo stati amati, perdonati, purificati! Ci aiuti Lei, la Vergine offerente, nel silenzio della sua adorante contemplazione!».

Così santa Caterina da Siena contemplava il Mistero della Circoncisione di Gesù come primizia dell'Alleanza Sponsale nel Sangue del Redentore (Per esempio nella *Lettera* 143).

Infine, bisogna citare due lettere di Madre Rosetta a suor Anna Marchese, sua sorella e Figlia di Maria Ausiliatrice. È evidente che anche lei condivide la stessa grazia eucaristica.

La lettera del 6 febbraio 1980 ricorda la morte del loro Padre:

«Mia carissima Sr. Anna, ieri, come oggi, come domani credo riviviamo insieme i giorni in cui Papà se ne è andato dal Signore e sentiamo più viva la nostalgia del Cielo. Gli ho chiesto la grazia di farci vivere immerse in Gesù Eucaristia che portiamo in noi, come Lui ci vive immerso nella Gloria del Cielo. Come va la tua vita con Gesù? Più vado avanti, più la sento una grazia immensa e cerco di viverla con la Madonna. Gesù entrando in Lei, le ha dato la spinta missionaria per andare da Elisabetta. La Madonna ci andò per servirla, ma in realtà era Gesù missionario del Padre, che attraverso sua Madre voleva santificare Giovanni prima della nascita. Oh se riuscissimo a vivere così aperte alle spinte o ispirazioni di Dio, perché Gesù possa operare attraverso di noi la salvezza di quanti avviciniamo! Chiediamo questa grazia una per l'altra».



La bella espressione: “vivere immerse in Gesù Eucaristia che portiamo in noi” esprime l’inabitazione reciproca: Noi in Lui e lui in noi. La dimensione missionaria è vissuta con Maria nel Mistero della Visitazione.

L’altra lettera, scritta per la festa del Natale 1980, esprime ancora la condivisione fraterna della stessa grazia eucaristica:

«Mia carissima Sr. Anna, vediamo se è la volta che posso scriverti con un po’ di calma. Ti auguro un S. Natale. Bello, ricco di intimità con Gesù. È un anno che celo portiamo dentro il nostro caro Gesù, in una maniera più profonda e più viva... quanta grazia legata a questa presenza, se riusciamo a viverla! È certo che dovremmo essere sempre in atteggiamento interiore di adorazione come la Madonna, di servizio, di *magnificat*, di passione per la salvezza delle anime. Dovremmo fare tutto con dignità sacerdotale, proprio come se celebrassimo sempre la Messa, perché Gesù trasfigura tutto in Sé, purifica, offre al Padre e ci immola con Lui. Che questo Natale ci faccia comprendere sempre più il dono grande della Presenza del Signore, la nostra povertà e ci accresca la fiducia e l’amore per Lui. Sentimi tanto vicina cara Annunciatrice nella Notte Santa: spalanchiamo insieme il cuore perché Gesù lo riempia di Sé».

### - Il Taccuino

Nello stesso anno 1980, il *Taccuino* di Madre Rosetta contiene dei testi molto belli che evidenziano la componente mariana di questa grazia eucaristica.

Bisogna citare il lungo testo scritto il 19 febbraio. Rosetta, il suo nome di battesimo, ispira una bella meditazione su questo piccolo fiore. Così Teresa di Lisieux voleva essere una “rosa sfogliata” per Gesù e le anime, usando anche lo stesso vocabolario della “fusione” a proposito della santa Comunione:

«Gesù! mia vita, mio amore, mio tutto! Mi hai avvolta in un misterioso, dolcissimo abbraccio e tutto il mio essere si è fuso nel Tuo. Spirito d’amore, che operi questa fusione, fammi penetrare le parole della Mamma, che mi vogliono spiegare come la devo vivere “Figlia mia, Rosetta di Gesù”. – Figlia mia: gustare la dolcezza che la Mamma si degni chiamarmi “figlia mia” vivere questa realtà nella pienezza di adesione del suo silenzio e delle sue poche parole. – Rosetta, nome con cui mio Papà amatissimo, figura della Paternità Divina, mi ha chiamata quando sono diventata figlia di Dio. Rosetta: piccola rosa di macchia, dai semplici petali spalancati al Sole Divino, che cadono sui passi delle sorelle. E rimane la bocca, rossa, sempre fragrante d’amore, che chiude germi di nuove fioriture. Semplice fiore, che vive, muore, genera vita, rivive, al calore del Sole divino di Gesù! appartenenza totale. Sono tua da sempre! Tu hai realizzato con grazie innumerevoli questa totale appartenenza... ed io ti grido che sono tua e nello stesso tempo resto “unita” e ti resisto e misuro il mio dono. Spirito di amore vinci la mia pigrizia, il mio egoismo, il mio orgoglio, la mia vanità: fammi “di Gesù”, tutta donata, tutta come Lui, per gli altri. “Devi essere sempre più generosa e offrire in ogni istante ciò che il Buon Dio ti chiede”.

Mamma! Tu sai che non sono capace di questa generosità totale. Fammi la grazia che le tue parole si imprimano nel mio cuore e agiscano per impulso dello Spirito Santo quando Gesù vuole. “Ama molto Gesù, manifestagli questo amore abbracciandoti alla croce che ti dona ad ogni istante. Gioisci nella sofferenza e porta la tua offerta ogni sera, al Tabernacolo. L’anima che soffre sta più vicina a Gesù”. Mamma, lo capisco: malesseri, stanchezza, contrattamenti, umiliazioni da parte degli altri, umiliazioni da parte della mia miseria,



incontrisponde, interpretazioni arbitrarie, il coraggio della verità, il non cercare la popolarità, dimenticarmi spontaneamente, vivere poveramente, servire essere disponibile sempre: tutto questo deve costituire il mazzetto profumato solo per il mio Gesù. Portarglielo ogni sera, con amore di sposa, per farlo contento, perché se ne serva come vuole; perché lo doni a Te, Mamma, e tu lo faccia cader con il Suo Sangue Prezioso. Sulle anime. E dare alle sorelle, solo sorriso, pazienza, accoglienza, bontà, gioia».

Due giorni più tardi, il 21 febbraio, nella festa della Presentazione di Maria, farà un “voto di gioia” durante la Messa:

«Mamma sono immersa in Te, nel tuo abbraccio soavissimo. Preparami alla Celebrazione Eucaristica, in cui mi legherò con voto di gioia a Gesù nel Tuo Magnificat. E intanto siimi Maestra e fammi approfondire le Sue parole: Maria è il mio Regno ed è tua. Te l’ho donata. Offrila e mi dai Gloria. Il silenzio è lo spazio in cui Io regno e non trovo ostacoli. Ti do forza, quanto basti per tenerti in piedi e fare quello che devi dare. Ti unisco alle mie stanchezze di Redentore. Voglio sorriso e bontà; donami sempre sorriso e bontà. Cerca la tua gioia nel profondo dell’anima, dove sono Io, Redentore e Salvatore, il Padre, che mi dona a te, lo Spirito che ti unisce a noi. Così salvi e redimi le anime con me. Vivi nello Spirito Santo, piccola, umile, distaccata, pronta a rinunciare alle tue idee, anche sante, abbandonata allo Spirito. Voglio più ascolto, più ascolto. Via libera, meno pensieri e discussioni, via libera! Apri, nella certezza della fede, nella pace dell’abbandono, la mente allo Spirito: lui ti aprirà il segreto del suo dono in Don Bosco. Messa quotidiana e Sacramenti – la Confessione – direzione è trascurata. Sono lasciato troppo solo nel S. S. Sacramento. La Chiesa è nata intorno all’Eucaristia. È l’Eucaristia la vita della comunità, il “centro” del Carisma. Se vuoi restare nella mia piaga devi essere Crocifissa con me. Nella mia Piaga, non si vede più nulla: sono il Forte che prende e annienta nell’amore. La tua missione è insegnare alle mie Spose ad unirsi a Me».

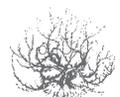
È la vera gioia capace di trasfigurare ogni sofferenza. Teresa di Lisieux ne ha dato la semplice formula scrivendo: “Gesù, la mia gioia è amare Te!”. È fonte della carità gioiosa e sorridente verso tutti. Madre Rosetta evidenzia sempre la centralità dell’Eucaristia nella vita della Chiesa. Il giorno successivo, 22 febbraio, ascolta la voce di Gesù:

«Ti aspetto ai piedi del tabernacolo, per incontri anche per incontri brevi, ma pieni di amore. Ti spalanchi all’effusione del mio Spirito Santo, Ti inabissi nelle profondità del Seno del Padre attraverso il mio Cuore, mi adori nelle solitudini in cui sono lasciato nei Tabernacoli del mondo, ripari per la mediocrità di tante comunioni delle anime consacrate, della trascuratezza con cui il mio Corpo e il mio Sangue sono trattati dai miei sacerdoti. Ti offri e mi offri l’amore con cui Io ho istituito l’Eucaristia».

Qui ancora si vede lo splendido cristocentrismo eucaristico e trinitario di Madre Rosetta.

## Conclusione

La raccolta di tutti questi testi di Madre Rosetta è come una collana di perle e di pietre preziose, tra le quali abbiamo contemplato un meraviglioso “diamante”! Questa collana è un grande dono di Gesù e di Maria per tutta la Chiesa, per tutti i sacerdoti e i



fedeli che partecipano al Sacramento dell'Eucaristia, per aiutarli a scoprire e a vivere sempre di più l'immensità di questo Mistero d'Amore.

L'esperienza mistica dell'Eucaristia è stata l'ultima tappa della vita di Madre Rosetta, il vertice e coronamento del suo cammino di santità. Questa esperienza ha anche un grande valore dottrinale, ed è un prezioso contributo teologico alla spiritualità eucaristica della Chiesa.

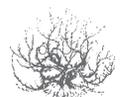
Infatti, Madre Rosetta è la mistica dell'*inabitazione eucaristica* come santa Elisabetta della Trinità è la mistica dell'*inabitazione trinitaria*. Le loro esperienze fanno risplendere i più grandi Misteri della fede cattolica, e diventano così un tesoro per tutto il Popolo di Dio, per i pastori, i fedeli e i teologi. Alcune donne mistiche, come Teresa d'Avila, Caterina da Siena e Teresa di Lisieux, hanno ricevuto il titolo di Dottore della Chiesa, facendo risplendere nell'Amore la verità della Fede.

La grande grazia eucaristica che Madre Rosetta ha ricevuto dalla Madonna non era solo per lei, ma per le altre consorelle e per tutto il Popolo di Dio. Vivendo la fede, la speranza e la carità al massimo livello d'intensità, ha sperimentato e in qualche modo scoperto questa grande verità *della presenza permanente di Gesù Eucaristia in noi dopo la Comunione*. È una verità di vita, che apre per tutti un orizzonte luminoso, con la possibilità di vivere la stessa esperienza nella fede, la speranza e la carità.

Madre Rosetta appartiene alla grande famiglia Salesiana, come la Serva di Dio Vera Grita. Le loro Cause di beatificazione sono perfettamente convergenti e complementari nella stessa spiritualità eucaristica e mariana di Don Bosco. Più che mai, Gesù Eucaristia e la Madonna sono veramente le "due colonne" alle quali la Chiesa deve attaccarsi nella tempesta.

La grande prova della pandemia ha causato nella Chiesa una profonda "ferita eucaristica",<sup>12</sup> con una dolorosissima assenza dell'Eucaristia per lunghi mesi, con l'impossibilità per i laici di fare la Comunione anche il giorno di Pasqua dell'anno 2020. Madre Rosetta Marchese e Vera Grita, con la bellezza del loro insegnamento e la loro intercessione in Cielo, ci aiuteranno a sanare e guarire questa ferita, crescendo sempre nell'Amore di Gesù Eucaristia con Maria Santissima.

<sup>12</sup> Questa espressione: "ferita eucaristica", si trova negli scritti di Vera (*Portami con te!*, p. 193). Questa ferita eucaristica è stata resa ancora più dolorosa a causa dell'ideologia del cosiddetto "digiuno eucaristico", riproposta e anche imposta ai fedeli in questo periodo, quando non potevano più fare la comunione. Quest'ideologia, che si è sviluppata in Francia e in Italia in alcune comunità religiose dopo il '68, era contraria all'Eucaristia quotidiana. Si faceva un uso abusivo dell'espressione tradizionale del "digiuno eucaristico" che significa la privazione di qualunque cibo prima di ricevere la comunione (adesso ridotto ad un'ora). Così, nel primo lockdown, i fedeli che esprimevano ai sacerdoti il loro desiderio di ricevere la comunione venivano spesso rimproverati, e invitati a vivere questo "digiuno". Era una visione soggettivista della comunione, come se il desiderio della comunione fosse una sorta di "golosità spirituale" da parte dei fedeli, mentre si tratta principalmente del desiderio di Gesù stesso di darsi e di unirsi ai suoi fedeli e di abitare nei loro cuori. Grazie a Dio, la situazione è molto migliorata su questo punto, e nel secondo lockdown, non si è più parlato di questo "digiuno eucaristico", ma i vescovi e i sacerdoti hanno dato la possibilità ai fedeli di vivere la confessione e la comunione nelle chiese che rimanevano aperte. In tutto questo periodo della pandemia, i salesiani sono stati esemplari, accettando sempre di dare la comunione ai fedeli nelle loro chiese.



# «In villeggiatura insieme»: la lettura allegorica della *villa* (Ct 7,11) di Maria Cecilia Baij OSB

di Annamaria Valli OSBap\*

Nell'abbondante epistolario della mistica benedettina Maria Cecilia Baij (1694-1766), ricordata da qualcuno come esempio della «scrittura prolissa, smisurata» dell'età moderna<sup>1</sup>, è decisamente notevole – sia dal punto di vista archivistico che per l'originalità del contenuto – una lunga relazione di coscienza a don Gaetano Boncompagni (1701 - dopo 1766), l'ultimo direttore spirituale e primo archivista degli scritti di lei<sup>2</sup>.

## 1. La forma letteraria

### 1.1 - Il contesto archivistico della relazione 1749-1750

La relazione che ci interessa copre un vuoto nella serie cronologia delle lettere. Il fondo dei suoi scritti, infatti, oltre tre opere di rivelazioni private<sup>3</sup>, comprende (per la maggior parte) lettere di coscienza e copre l'arco 1729-1765 – la Baij muore il 6 gennaio 1766 – con rare lacune.

Una di queste riguarda il 1750, per cui non ci sono lettere. Del 1749 abbiamo solo tre lettere, dei mesi di gennaio, febbraio, marzo. La lettera del maggio 1749 – che qui studiamo<sup>4</sup> – dalla critica interna risulta completata nella primavera 1750: secondo una consuetudine della scrivente, le lettere al direttore sono relazioni riguardanti più giorni.

\* ANNAMARIA VALLI: Docente di Teologia spirituale presso l'Istituto Teologico Viterbese. [benedettine.mf@libero.it].

<sup>1</sup> Cf G. POZZI - C. LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Torino 1988, 565, in A. VALLI, *Cristo «Sposo» e il dinamismo del «cuore» nella scrittura di Maria Cecilia Baij (1694-1766). Orientamenti per una lettura unitaria degli scritti autobiografici e agiografici di Maria Cecilia Baij*, in *Studia Monastica* 48 (2006) 276.

<sup>2</sup> Cf A. VALLI, *Problemi relativi alla collezione e datazione dell'epistolario di Maria Cecilia Baij OSB (1694-1766)*, in *Benedictina* 43 (1996) 303-326.

<sup>3</sup> Per questi scritti fu vergata la prima notizia autorevole sulla Baij: J. DE GUIBERT, «Baij (Cécile)», in *Dictionnaire de Spiritualité* I (1937) 1190-1192.

<sup>4</sup> Archivio Benedettine Montefiascone (=ABM), fondo Baij, cartella 13, busta 1. Testo illustrato brevemente da E. ARESU, *La preghiera nelle mistiche benedettine del sec. XVIII*, in C. VAGAGGINI - G. PENCO - e COLLABORATORI, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Edizioni Paoline, Roma 1964, 272-273.



La prima coincide con la data di apertura dello scritto e poi, per non sprecare la carta, Maria Cecilia vi aggiunge le relazioni successive.

Quel certo giorno di maggio – non sappiamo quale, il foglio cartaceo è mutilo – quando Maria Cecilia iniziò a scrivere – scelse un fascicolo, di 24 fogli (ogni foglio: 20x29 cm) prevedendo che il racconto sarebbe stato impegnativo. Esso inizia infatti a narrare cosa le successe la domenica *in albis* che quell'anno era caduta il 13 aprile. In quel periodo Maria Cecilia era semplice monaca, ma da lì a poco, precisamente l'11 luglio 1749 sarebbe stata eletta come badessa della sua comunità di San Pietro di Montefiascone, riprendendo il servizio che aveva lasciato l'11 luglio 1746. Aveva ricoperto tutti gli incarichi della vita comune, da quelli di mutuo servizio logistico a quelli formativi, essendo stata per es. maestra delle novizie<sup>5</sup>.

Comunque nella relazione che ci interessa la scrittura prosegue senza interruzioni considerevoli nella *mens* della scrittrice da quel dì di maggio fino al gennaio successivo, materialmente fino al f. 18, dove dei trattini orizzontali sbalzano un confine di conclusione voluta. Sotto tale linea tratteggiata leggiamo:

«Avevo scritto sin qui. Dal mese di gennaio, non ò scritto più per le mie varie occupazioni e perché sono continuata nel solito modo, che gli ò scritto di sopra, e nella quaresima pure ò avuto da soffrire varie cose, ma nelle feste di pasqua ò ricevuto delle finezze dall'amato sposo».

## 1.2 - La motivazione formale

La relazione dunque riguarda l'aggiornamento al direttore del «modo» di relazione allo sposo Gesù Cristo – l'esperienza della Baij è un'esperienza di mistica sponsale<sup>6</sup> – con particolare riferimento a un esercizio di devozione al Cristo piagato, che in quelle pagine lungamente descrive: l'esercizio «del balsamo» (cf ff. 10-12 + ff. 21-23) – «Mi insegnò [lo sposo] il modo di comporre il balsamo, ossia unguento» (f. 10).

Ad esso si connette l'esercizio della contemplazione delle piaghe durante l'ufficiatura corale (cf ff. 23-24), che completa un'attitudine attestata in tutto il di lei cammino spirituale<sup>7</sup>.

Siamo in un contesto di vita benedettina dell'età moderna, dove lo spazio per la meditazione e l'orazione metodica è valorizzato almeno quanto la liturgia corale. L'esercizio di devozione è un atto esterno di culto sostenuto dall'intenzione del servizio divino, che deve inverarsi nelle virtù. Agli «esercizi» di devozione si riconducono anche i lavori del *menage* quotidiano e i momenti di incontro per la lettura comune (che era la modalità di formazione permanente del tempo) e la ricreazione. Troviamo infatti nella recensione «al femminile» della Regola di Benedetto uscita a Venezia nel 1604, a cui si

<sup>5</sup> Fu nominata nel marzo 1738 ed è attestata la di lei arte formativa anche in una lettera del 12 maggio 1743 (cf P. BERGAMASCHI, *Vita della Serva di Dio Donna Maria Cecilia Baij*, Agnesotti, Viterbo 1925, vol. 2, 146-161, qui 150): probabilmente quel mandato le venne rinnovato di anno in anno.

<sup>6</sup> Cf A. VALLI, *L'esperienza spirituale di Maria Cecilia Baij nelle devozioni del mattino e altre preghiere*, in *Benedictina* 64 (2017) 239-243, 248-249.

<sup>7</sup> Cf EAD., *Devozioni del mattino e altre preghiere di Maria Cecilia Baijosb* (sec. XVIII), in *Benedictina* 64 (2017) 81-113.



rifà il *Compendio delle Regola* approntato dal Vescovo di Montefiascone e Corneto, Gasparo Cecchinelli nel 1645: «Nelli giorni nostri molte occupazioni et affari più che nelli tempi antichi sono cresciute alle Monache tanto circa gli divini officij, quanto circa gli obsequij et essercitij del convento»<sup>8</sup>.

La vita monastica – “aggiornandosi” – è dunque diventata un tessuto di «divini officij» e di «ossequij» ed «essercitij del convento», che includono i compiti lavorativi da svolgersi in comune vivificati dall’intenzione del cuore esplicitata: al lavoro occorre premettere «una Ave Maria in ginocchione»<sup>9</sup>. Il lavoro può essere sedentario oppure no: «quando l’essercitio si fa con quiete, si legga alcuna cosa per edificatione ma se si farà con movimento, si faccia con silenzio, ovvero se bisogna parlare, si parli basso»<sup>10</sup>. Quelle citate sono infatti recensioni della Regola predisposte per le monache a partire dalla tradizione cassinese; dunque esse risentono della lezione di Ludovico Barbo, per cui «tutto è in funzione della *devotio*. La devozione fu il programma della sua vita e del suo insegnamento: essa fu pure l’anima della sua riforma; l’ideale della vita del monaco per lui è la devozione, il vero monaco è quello devoto»<sup>11</sup>. Tale orientamento spirituale si impose ben oltre gli ambienti cassinesi.

Questo ideale di devozione, in quanto diventa ideale contemplativo, presso le Monache di Montefiascone è quello diffuso dalle opere di Teresa d’Avila, come attestato dalle opere presenti nella biblioteca e da un grande quadro commissionato per il rifacimento della chiesa nel 1719<sup>12</sup>. Nel cammino di Maria Cecilia però il riferimento al tere-

<sup>8</sup> *Regola del padre S. Benedetto. Tradotta in lingua Italiana, per quella parte solamente che aspetta alle Monache, che viuono sotto la Regola di S. Benedetto dell’Osseruanza. Con le dichiarazioni circa i dubij, che possono occorrere nell’osseruatione d’essa. Con aggiunta delli Decreti del Sacro Concilio di Trento. Et di alcune Bolle Pontificie spettante à Monache*, Damian Zenaro, Venetia 1604, 121.

<sup>9</sup> «E quando le sorelle devono andare all’essercitio, si suoni la campanella nel capitolo a botti, per spazio di un Pater e di una Ave Maria: all’hora le sorelle si adunino nel luogo deputato ad udire dall’abbadessa che essercitio si ha da fare e inanzi l’essercitio dica ciascuna una Ave Maria in ginocchione acciò più divotamente si faccia» (*Ib.*, 128; «Cap. XLVIII Della quotidiana opera delle mani, Dichiarazione dove dice “Ma nelli giorni della Quaresima”»).

<sup>10</sup> *Ib.*, 128-129.

<sup>11</sup> I. TASSI, *Barbo*, in G.C. ANDENNA - G. MOTTA - M. TAGLIABUE (edd.), *G. Picasso, Tra umanesimo e «Devotio»: studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell’autore*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 90.

<sup>12</sup> Nella chiesa monastica delle Benedettine di San Pietro di Montefiascone si può ammirare ancor oggi una grande tela (cm 180 x 200 circa) della scuola di Sebastiano Conca, inizio sec. XVIII, che al centro, su uno sfondo di spazio aperto, tra il vescovo san Biagio e santa Teresa d’Avila e degli angioletti, rappresenta san Giuseppe viandante: egli tiene per mano il Bambino Gesù, come lui a piedi sulla soglia di un interno. Sicuramente ci si interessava alla mistica carmelitana quando nel 1719 si mise mano al rifacimento e ampliamento della chiesa monastica. A quegli anni è da ricondurre il quadro in questione. Soprattutto colpisce il legame tra il quadro e il patrimonio librario del monastero. Nella biblioteca monastica attuale infatti sono presenti seicentine con la vita e le opere di santa Teresa. Precisamente: la biografia di F. DE RIBERA, *La vita della B. Madre Teresa di Giesù, fondatrice de gli Scalzi Carmelitani*, Ad istanza di Giulio Burchioni, Venetia 1603 (apparteneva a suor Teresa Margherita Politi di Montefiascone, figlia di Onofrio, n. 1668 circa) e le *Opere spirituali della S. Madre Teresa di Giesù*, Appresso il Barezzi, Venetia 1643. In esse si leggono, tra l’altro, i *Concetti dell’amore di Dio*, titolo che appare sul dorso di uno dei due libri posti sui gradini della scala che si intravede nel dipinto dietro a santa Teresa e san Biagio, gradini che portano al pianerottolo/soglia dove stanno Gesù e san Giuseppe.



siano *aut pati aut mori* è, fin dalla festa del 15 ottobre 1731<sup>13</sup>, “corretto” poi alla luce di santa Maddalena de’ Pazzi (*pati et non mori*) e all’indifferenza di san Francesco di Sales: «Si sì, dolce Ben mio,/ patire e non morir,/ per Te desio.// Ma di Sales il santo /sopra il detto di due / riporta il vanto. // Non chiede morte o pene./ D’ogni desio spogliato,/ a pieno trasformato,/ nel voler del suo Bene,/ tutto pace nel cuore»<sup>14</sup>.

## 2. Il contenuto

Al di là dell’intenzionalità esplicita della scrivente, il testo ci conserva lunghissime descrizioni sul corpo piagato di Cristo e accenni su quello di Maria Cecilia stessa: tali descrizioni e la loro messa in rapporto fanno l’originalità del testo stesso. Ma, prima di trattarne nella parte terza di questo studio, esploro il linguaggio figurato scelto per soffermarmi sui contenuti cristologici e di vita cristiana enucleati.

La relazione di Maria Cecilia dà per scontato che il contenuto espresso proceda da locuzioni e visioni innestate su un vissuto di attenzione allo Spirito Santo: «*Veni dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis*<sup>15</sup>. Invito fatto da me all’amato sposo Gesù per una ispirazione intesa, ma non sapevo il motivo [...]. A quest’invito replicato si fece sentire l’amato sposo con dirmi si andavamo in villeggiatura insieme e vedremo in che stato stanno le ville ed i campi» (f 1, *incipit*).

L’anno precedente la Baij scriveva al Boncompagni una lettera di difesa della autenticità del proprio scrivere in quanto materia rivelatale dal «tratto familiare» di Gesù nella comunione eucaristica e a partire da essa: «Iddio è testimone di quanto le dico in verità sicché tutto ciò che io ho scritto non è stato per via di meditazione, o altro, ma tutto ho inteso nel mio interno dopo la Comunione, e per quanto io sfuggissi di sentire, non potevo, perché mi trovavo presa in modo che non potevo levarmi da quel tanto che mi si rappresentava e mi si manifestava»<sup>16</sup>.

Nella stessa lettera del 26 gennaio 1748 spiegava però che:

«Ora sono sette o otto mesi che io con priva quasi affatto di ogni contento e consolazione; non ho cosa alcuna di quelle che avevo prima e solo di rado provo qualche sollievo; ma il tratto con Gesù l’ho ancora, ma senza gusto, e come s’io fossi un’insensata. Ho questo di più, che le mie aspirazioni ed atti di amore ed altro, che si sogliano fare, li fo con più frequenza e quasi continui, sì di giorno che di notte, in tutti i luoghi, in tutti i tempi. Mi pare che quello che faceva prima Gesù verso di me, cioè con chiamarmi, invitarmi, adesso lo faccio io verso di Lui, e lo faccio di continuo, ma non ci provo quel gusto e contento che ci provavo prima»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf ABM, fondo Baij, cartella 10, busta 16, sonetto: «*Teresa, serafina del Carmelo, /bramo si ecciti in me quel sacro ardore / in cui ardeva il tuo ferito cuore / che ripieno era in ver di amore e zelo*» (*incipit* e prima quartina).

<sup>14</sup> Estratto dai versi non datati «*O patir o morir*», dicea», in ABM, fondo Baij, cartella 10, busta 18.

<sup>15</sup> Ct 7,11 *Vulgata*.

<sup>16</sup> Lettera n. 898, citata da P. BERGAMASCHI, *Vita Donna Maria Cecilia Baij*, vol 2, cit., 322.

<sup>17</sup> Id., 324.



Il «*Veni dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis*. Invito fatto da me all'amato sposo Gesù per una ispirazione intesa», con cui inizia la lettera che vogliamo esaminare, sarebbe dunque perfettamente collocato nell'*agere contra* adottato da Maria Cecilia in un contesto spirituale di esperienza di assenza del Signore.

## 2.1 - Il Cantico nel vissuto di Maria Cecilia

Circa le fonti del suo scrivere, nella lettera apologetica del gennaio 1748 affermava categoricamente: «non ho letto quasi mai, essendomi stata proibita la lettura dei libri, ed io ho obbedito alla cieca». Non sappiamo se Maria Cecilia avesse accesso o meno ad una Bibbia: nessun esemplare del tempo è stato conservato in monastero. Sicuramente però qualcuno le fornì il testo della Cantica, visto che dall' 8 giugno al 3 luglio 1742 lo commentò integralmente, ricopiandolo versetto per versetto, con l'uso – scrive – delle sue mere risorse umane perché lo sposo stava «ritirato, e sempre simulava di riposare»<sup>18</sup>.

Aveva poi consuetudine alla spiegazione del testo biblico, visto che si dovette esercitare in questo senso durante i tre anni (8 maggio 1732-12 maggio 1735) in cui fu confessore ordinario del monastero don Alessandro Petralti<sup>19</sup>: questi, per provarne l'ortodossia e sanità mentale, le ordinava ogni giorno di scrivere la spiegazione di un versetto biblico che lui stesso le indicava.

### *Orto-giardino e "esterni" paesaggistici del Cantico*

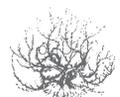
L'esperienza narrata nel testo che ci interessa in quanto si appoggia su *Ct* 7, 11 Vulg., riprende una interpretazione del Cantico che sosteneva il vissuto della Baij almeno fino al 1736. Ovvero: anche se nel suo commento al Cantico Maria Cecilia vuole illustrare l'incontro – spiega – tra «il divin Verbo e l'Umanità da Lui assunta»<sup>20</sup> e intende il *Veni, dilecte mi, egrediamur in agrum, commoremur in villis* come «un dolce invito e come priego allo Sposo» da parte dell'umanità assunta: «Gli dice colle suddette parole che vuol andare alla campagna e dimorare nelle ville, a dare cioè la sua grazia, i suoi lumi, i suoi aiuti a tutti quelli che per la sua passione si erano dispersi e fuggiti da Lui»<sup>21</sup>, quel versetto poteva di per sé risuonare in lei in altro modo. Poteva cioè integrarsi con la

<sup>18</sup> «... la santa obbedienza di iscrivere la Cantica, della quale ho scritto quel tanto che capivo nell'atto di leggerla e scriverla nel tempo istesso, e dopo non vi ho speso neppure un pensiero. Solo scrivevo quel tanto che capivo con la mente, benché non mi sia spiegata bene per la mia ignoranza. In questo tempo lo sposo è stato ritirato, e sempre simulava di riposare. Mi ha dato sul principio qualche pena, ma poi mi rimisi alla sua santissima volontà, ed ho scritto quello che piaceva lui e all'obbedienza»: lettera edita in P. BERGAMASCHI, *Vita Donna Maria Cecilia Baij*, vol. 2, *cit.*, 364-365.

<sup>19</sup> Ischia di Castro (VT) ...?... - Montalto di Castro (VT) 1752 (A. VALLI, *La scuola di Margherita Baciocchi, culla del Monastero dei Santi Filippo e Giacomo a Ischia di Castro*, in N. TOGNI - A. VALLI, *Maria Cecilia Baij e le altre. Donne in ricerca di Dio nel Settecento viterbese*, Atti delle Giornate di studio, Monastero San Pietro, Montefiascone (VT) 2018, 61). Per la direzione spirituale del Petralti, cf P. BERGAMASCHI, *Vita della Serva di Dio Donna Maria Cecilia Baij*, vol. 1, Agnesotti, Viterbo 1923, 520-544.

<sup>20</sup> Cf M. C. BAIJ, *Commento al Cantico*, in P. BERGAMASCHI, *Vita Donna Maria Cecilia Baij*, vol. 2, *cit.*, 366-451, qui 367.

<sup>21</sup> *Id.*, 437-438.



consuetudine che aveva di intendere il dinamismo della ricerca di Dio sullo sfondo dei percorsi ambientati nei giardini e negli “esterni” paesaggistici del Cantico dei cantici.

Nel suo monastero, posto entro le mura della Città sede estiva della residenza papale, un orto a terrazza spaziava – allora come oggi – sulla piana di Viterbo<sup>22</sup>. E lì l’immaginazione poteva trovare alimento.

La Baij aveva vissuto lungamente la sua sequela di Cristo come «sposa innamorata». Diceva lo sposo a Cecilia il 9 settembre 1735:

«Chi vive innamorata altro non cerca che di vedere e trattare col’amato. Cerca tutti i modi per compiacerlo. Quante inventioni trova per rendersi a lui gradita. Non si contenta di vederlo di passaggio, o di parlargli alla sfugita, ma brama di seco trattarsi per godere della cara compagnia. Se non lo vede e non lo trova, languisce d’amore, e non mostra sodisfatta o contenta sin che non lo ravvisa. I giorni interi gli sembrano momenti, quando ha la fortuna di seco trattarsi. Che non farebbe e che non soffrirebbe per trovarlo quando da lei si è allontanato! Con che gusto e piacere si trattiene con esso.

Or così, devi far tu – concludeva il Signore –, ma che poco averai tu da stentare per ritrovarlo, perché già sai dove io fo la mia dimora. Già sai che il tuo cuore è il mio seggio et è il luogo di mio riposo? Maria, sii dunque tu l’innamorata e mira quanto bello è l’amante tuo»<sup>23</sup>.

Ora, nel 1749, la villa, ove Maria Cecilia chiede allo sposo pressantemente di condurla, è l’umanità di Lui stesso con la piaga del costato aperta per poter arrivare fino al suo divin cuore.

Questo tema nella Baij è molto più che la devozione al cuore di Gesù o alle sue piaghe. Dagli anni Trenta del sec. XVIII infatti, «attraverso di esse, vive la totalità del suo essere sposa e l’impegno conseguente»<sup>24</sup>. Maria Cecilia è sposa «*in fide et amore, in pena, in doloris, in tormenta*», è la «segretaria del cuore di Gesù, cioè della “camera segreta del divin amore”», «è invitata ad entrare nel sacro cuore per vedere “la grandezza e profondità dell’amor divino”. Gesù Cristo la dichiara “sposa del bel cuore” e la conforma alla sua carità»<sup>25</sup>. Maria Cecilia spesso è invitata al bacio delle piaghe ed «è invitata in modo particolare a gustare l’amore di Gesù che si dona a lei con il bacio della piaga del costato»<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Montefiascone sorge nella Tuscia laziale, cioè in quella zona a nord di Roma geograficamente delimitata tra il fiume Tevere e il mar Tirreno e chiusa a Nord dalla attuale Toscana. Il monastero non ha sguardo verso l’amenissimo lago cosiddetto “di Bolsena” – perché occupa la vasta depressione solitamente indicata con il nome della cittadina nota per il miracolo eucaristico del 1263 – ma lago che bagna tutti i paesi edificati lì attorno e che ricorda, con la sua configurazione orografica, che lì ci si trova di un’area di origine vulcanica. Il paesaggio è ugualmente affascinante. Siamo nella regione dei tondeggianti Monti Vulsini e delle sue estese espansioni tabulari coltivate, disseminate da *villae*. In lontananza, a sud-est di Viterbo, sul fondo del cielo che si spalanca attorno al monastero, il complesso vulcanico dei Monti Cimini con la loro cima di 1053 m. «Lontano, i monti sollevano in alto le loro punte, come a spiare e leggere la storia di quei luoghi incantevoli» (P. BERGAMASCHI, *Vita Donna Maria Cecilia Baij*, vol. 1, *cit.*, 7-8).

<sup>23</sup> ABM, fondo Baij, cartella 1, pacco 2, lettera E 2 (=lettera 27 numerazione Guffanti). Cf E. GUFFANTI, *Sposalizio mistico e professione monastica nelle lettere della benedettina Cecilia Baij al confessore Egidio Bazzarri (1733-1738)*, in *Benedictina* 46 (1999) 322-323.

<sup>24</sup> E. GUFFANTI, *Sposalizio mistico, cit.*, 344.

<sup>25</sup> *Ib.*, 341-343 *passim*.

<sup>26</sup> *Ib.*, 361.



L'operazione divina accolta determina una «vita da sposa» che, oltre all'esperienza del bacio e degli abbracci che corona l'assunzione di fedeltà, «implica anche tutta drammaticità della sofferenza di una vita che si dona totalmente»<sup>27</sup>.

## 2.2 - La sequela di Maria Cecilia, «villeggiatura» compresa

Con la metafora della passeggiata nei giardini ove si godono i fiori e i frutti, in quegli anni Trenta Maria Cecilia esprimeva il suo vissuto di un «un cammino di obbedienza che comincia per iniziativa di Gesù che le dice *veni mecum* e la prende per mano, [...] che la porta a dividerne i sentimenti e i desideri attraverso lo stare in sua compagnia lontano dalle attrattive del mondo»<sup>28</sup>. Di mezzo c'è la fatica di ogni maturazione cristiana, di confronto con il proprio limite e peccato – in particolare Maria Cecilia doveva integrare la differenza tra il peccato e il senso di colpa, per imparare a non misurarsi da sé ma a confidare sull'iniziativa misericordiosa dello sposo<sup>29</sup> – e, proprio del cammino contemplativo, l'integrazione dell'esperienza dell'assenza, che può tramutarsi in tentazione sul volto di Dio come se fosse colui che colpisce in questo modo la colpa imperdonabile<sup>30</sup>.

Ora nel 1749 la Baij ha la libertà interiore di esprimere insistentemente il suo desiderio («*Veni dilecte mi, egrediamur in agrum*», *incipit In villeggiatura*, f 1) e la docilità di non discutere il programma dello sposo in risposta:

«... si fece sentire l'amato sposo con dirmi si andavamo in villeggiatura insieme e vedremo in che stato stanno le ville ed i campi.

Io non potevo ancora capire qual [fos]se la villa ed il campo, ma lo sposo subito mi disse il [...] tal modo: «La villa sarà la mia umanità, la porta per entrare in questa villa e nel agro si è la piaga del costato, e li custodi sono l'amor divino e la santissima madre, e ciò a questi raccomandatevi.

Il campo si è il mio divin petto, il giardino della villa è la mia testa, le colline della villa sono le mie braccia e le gambe, il [casino] poi si è il mio divin cuore. Voi quivi in questa [...] vedrete quali semi vi siano state gettate, e poi ve[dre]te i frutti che di quivi si raccolgono.

Doppo che usciti dall'agro, cioè dal campo, e dimorati nel [...] ben osservato il tutto, andremo poi a vedere la villa vostra, cioè della vostra umanità, e vedremo come starà in ordinanza e quali semi vi siano state da voi gettati e quali frutti vi siano da raccogliere» (f 1).

<sup>27</sup> *Ib.*, 342. Sulla fenomenologia dello spozalizio mistico che si ripete spessissimo con effusioni amoroze, dopo la rinnovazione dei voti, cf *ib.*, 314. 318-319.

<sup>28</sup> *Ib.*, 328.

<sup>29</sup> Cf *ib.*, 330-331.

<sup>30</sup> «Alla Baij non fa problema la sofferenza, ritiene faccia parte del suo dovere di sposa accettare la sofferenza, così come l'ha accettata Gesù suo sposo. Il problema è invece la conoscenza di Dio che la raggiunge nel soffrire, cioè l'immagine nuova con cui le si presenta lo sposo e la conversione che deve attuare per uscire da immagini precostituite di Dio, senza abbandonarsi alla tentazione di considerare la sofferenza segno di una colpa imperdonabile che allontana definitivamente lo sposo»: *ib.*, 338.



Gli elementi elencati dell'allegoria emergono in un contesto di consapevolezza che si è costruita grazie al dimorare nel Cristo: la Baij ha l'esperienza che l'essere dove è lui, con lui, compie l'attesa massima del desiderio. *L'incipit* citato sopra continua infatti: «Io restai in primo consolata sentendo come l'amato sposo voleva condurre a rimirare ed osservare il suo santissimo corpo e quivi [...] insieme a sì dolce villeggiatura, ben che per altro già mi andavo immaginando che solo pene e tormenti si sariano veduti: ma tuttavia dovendo stare con l'amato mi era di sommo contento» (ff 1-2).

Che l'interpretazione del versetto biblico, sigla dell'esperienza, verta sulla passione di Cristo è coerente anche con le ultime informazioni che abbiamo circa il suo vissuto spirituale, di nove mesi prima. Infatti, l'ultima lettera relativa al 1748 – che è una relazione su tutto il mese di settembre – ci informa che Maria Cecilia sperimentava «travagli di tentazioni di difidenza», tant'è che organizzò la novena della natività di Maria come supplica «alla Santissima Madre acciò mi impetrasse – scrive – la rinovazione del mio spirito con farmi nascere a nuova vita». La grazia mariana di quel giorno si concretizzò nel ricevere da Lei il suggerimento «di un esercizio per ogni giorno della settimana qual si è la presenza di Gesù appassionato per poterlo meglio contemplare, immitare e compatire nelle sue pene»<sup>31</sup>. Ora troverà modo, a poco a poco, di esplicitare in due esercizi da lei formulati la dimensione della percezione e della cura del sofferente – che è Cristo ma anche lei in lui – la dimensione essenziale al dimorare in Cristo che trasforma.

### *Semi piantati, vesti e preziosi*

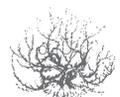
Il linguaggio, che deriva dalla galassia orto/giardino/ *villa*, per esprimere l'incontro dinamico con lo sposo, utilizza facilmente l'allegoria dei fiori e dei frutti, in cui il rimando scritturistico (Cantico e Vangeli) entra con facilità. Sempre negli anni Trenta la Baij afferma che il Signore è il divino ortolano dell'anima sua, per cui ella deve stare attenta a custodire quei fiori e frutti che lui ha piantato per sua delizia (stesso discorso varrebbe per le altre monache che però troppo spesso sono disattente circa la grazia ricevuta)<sup>32</sup>. Ugualmente la sposa può fare l'esperienza del suo essere trasformata dalla grazia, vedendosi rivestita da veste bianca, ornata di ricami dorati, luminosa e preziosa. Tale magnificenza è effetto dei meriti di Cristo nella sua passione, che si mostra risorto con tale splendore di abbigliamento<sup>33</sup>.

L'esperienza del 1749-'50 mette in luce però che lo sguardo all'orto/giardino è bene che si concentri su ciò che determina fiore e frutto: occorre un seme e qualcuno che si attivi nell'azione della semina; lo possono essere gli uomini ma l'annuncio evangelico prima ancora chiede che mai si perda di vista l'azione del divino Seminatore, che ha seminato se stesso. Infatti, annunciando il programma della villeggiatura, abbiamo già letto che lo sposo spiegava alla sposa:

<sup>31</sup> ABM, fondo Baij, cartella 6, busta 2, lettera n. 906 (settembre 1748).

<sup>32</sup> Cf E. GUFFANTI, *Sposalizio mistico, cit.*, 327-329.

<sup>33</sup> *Ib.*, 347-348.



«Voi quivi in questa [...] vedrete quali semi vi siano state gettate, e poi ve[dre]te i frutti che di quivi si raccolgono.

Doppo che usciti dall'agro, cioè dal campo, e dimorati nel [...] ben osservato il tutto, andremo poi a vedere la villa vostra, cioè della vostra humanità, e vedremo come starà in ordinanza e quali semi vi siano state da voi gettati e quali frutti vi siano da raccogliere» (f 1).

Ci sono dunque semi gettati dall'umanità come tale – Baij compresa, che, quando ne prende coscienza, se ne duole fino alle lacrime<sup>34</sup> –: sono i semi intrisi della loro iniquità. Forse si può intravedere in essi non solo l'atto malvagio, ma tutto ciò che lo produce e genera: l'accanimento nel male che si manifesta nelle opere frutto di strutture di peccato. La condanna e la passione di Cristo rientrano infatti in questo genere di abomini.

«Ecco che ànno fatto i peccatori [...] il seme delle loro iniquità, stratii, tormenti e pene nella mia humanità; questo vi rattrista; vi consolarà però quando vi farò vedere i frutti che si sono ricavati da qu[...] li quali vedrete doppo di aver veduto per minuto quali siano stati li semi, cioè i tormenti da me sofferti» (f 2).

Eppure la descrizione dettagliata sulle ferite efferate ricevute da Cristo, nel dettato del testo di Maria Cecilia, ha un non so che di distaccato e quindi sereno. Perché c'è un Seme di altro genere:

«Mi diceva l'amato sposo: “Ecco: il seme gettato nel campo, doppo di essere stato lavorato e solcato da flagelli, fu doppiamente poi lacerato e tormentato, sì come anche in tutto il resto della villa”» (f 7).

«E mi diceva l'amante sposo che [...] così questa nobilissima villa fu arata e seminata. Sentiremo poi i frutti che questo lavoro e questo seme produsse in favore di chi la lavorò e la seminò con tanta empietà e crudeltà» (f 9).

La citazione di Gv 12,24 è solo in dissolvenza sullo sfondo, ma non la logica del Signore, del Suo portare molto frutto per essere caduto in terra, sepolto e marcito. Essa permette alla Baij di vivere la villeggiatura «di contenti e di allegrezza» (f 10) dopo quella dolorosa e soprattutto le darà la chiave per vivere la sua propria sofferenza fisica, morale e spirituale:

«E lui mi disse che ormai era finita la villeggiatura dolorosa [...] che ora mai era tempo di vedere la raccolta di quel seme sì doloroso seminato nella villa e che doppo l'amezza di tante pene io vedessi e godessi di tanto bene che risultò a noi la sua passione. E così si incominciò a rivedere le colline della villa» (f 12).

«Mi fece vedere tutta la villa, cioè il sacro suo corpo, e da per tutto si vedevano cose nobili e meravigliose e dove più aveva patito, più cose belle e ricche si vedevano.

Ma quella sottilissima rameggiatura e lavoro d'oro fino, quanto nobilmente ornava tutto il corpo santissimo di Gesù, a guisa di una sopraveste nobilissima, la quale non ò paragone da poterla far capire e intendere!» (f 13).

<sup>34</sup> «O mio Gesù, [...] io, Signore, sono stata la causa di tante pene, io ò gettato questo seme sì tormentoso!, e quivi per la prima volta me la passai in amaro pianto» (M. C. BAIJ, *In villeggiatura*, f 3).



La lezione esperienziale di tutta questa vicenda emergerà però solo all'atto dell'intreccio tra la villeggiatura nell'umanità di Cristo con la villeggiatura nell'umanità di Maria Cecilia. Prima di affrontarlo vale la pena di soffermarsi ancora sui contenuti teologici espressi nel testo.

### 3. I contenuti cristologici e di vita cristiana

Propongo in prima battuta due sezioni del testo, che si caratterizzano per un insolito realismo sia in riferimento alla descrizione del corpo di Cristo piagato che al trattamento infermieristico delle piaghe. Quindi mi soffermerò sull'identità soteriologica del Cristo piagato e risanato nella sua gloria.

#### 3.1 - *Lo scempio del corpo di Cristo e l'esercizio del balsamo*

Maria Cecilia ha scritto negli anni 1731-1735 una fluviale *Vita interna di Gesù Cristo*<sup>35</sup> in cui la descrizione della passione è dettagliata. Ma mai in quel testo l'obiettivo si concentra sui particolari del corpo del Signore come qui, ove si legge ad es.

«... la gamba sinistra, e quivi mi fece vedere per minuto tutto ciò che vi patì e quali semi vi erano state piantate o gettate. In primo viddi il ginocchio tutto pisto per le cadute e rotto in diversi luoghi, in modo che si scopriva l'osso assai confio e parti negro e sanguigno. Al disopra si vedeva tutta la carne pista e piena di gocce di sangue ed in più luoghi con solchi di scorticature e pezzi di carne strappate e non vi era parte alcuna di carne naturale ma tutto era pisto e lacero. Al di sotto, cioè nella gamba, si vedeva l'istesso e lo stinco tutto sanguigno e parte scorticato con una lunga piaga che in più luoghi si scopriva l'osso dello stinco. Il collo del piede scorticato tutto per le lega[tu]re e la noce del piede, cioè quella di fuori era tutta ro[tta] la carne, in modo che si vedeva tutto l'osso quasi spolpa[to]. E questo mi disse che nella calca da carnefici gli lo ridussero così con i loro piedi. Le dita dei piedi pure acciaccate, rotta la carne e gonfie, l'ungne sanguigne e quella del dito quasi tutta staccata. Il calcagno aperto in più luoghi e la parte del piede verso dito piccolo tutta pista con un colore quasi negro e sanguigno. La piaga poi del chiodo era di orrore: si vedevano i nervi strappate, la carne tranciata nell' apertura e al di sopra gonfia così gonfia. Pur era sopra li dita e rotta in più luoghi» (ff 2-3).

«Si vedeva poi in alcuni luoghi della parte di fuori della gamba e nella polpe un certo tumore negro e sanguigno, rotto in più luoghi, e questo capii che era per li calci ricevuti quando lo conducevano per li tribunali. E quei tumori, che vi sono dal ginocchio in su, si erano i calci ricevuti quando cadeva in terra, specialmente sotto la croce» (f 4).

La descrizione continua relativamente alla gamba destra, quindi si sposta agli arti superiori considerati nel loro dipartirsi dal collo, per scendere con l'analisi poi al petto

<sup>35</sup> P. BERGAMASCHI (ed.), *Vita interna di Gesù Cristo. Autobiografia dettata alla Serva di Dio Donna Maria Cecilia Baij Badessa del Monastero di San Pietro in Montefiascone*, 2 voll., Agnesotti, Viterbo 1920-1921<sup>1</sup>; M. C. BAIJ, *Vita interna di Gesù Cristo*, Monastero S. Pietro, Montefiascone 2008<sup>4</sup>, xx + 906 pp.



e allo «stomaco» e risalire infine alla «santissima testa di Gesù». C'è un'attenzione per l'anatomia e la diagnosi di ferite e patologie che stupisce, in quanto difficilmente può avere riferimento all'esercizio della pratica infermieristica nella vita monastica, pur essendoci una spezieria attiva nel monastero<sup>36</sup> e pur avendo Maria Cecilia esercitato l'incarico di infermiera presso le consorelle tra l'aprile-maggio 1736 e il 30 aprile 1737.

Quel servizio può spiegare invece il realismo nella tecnica della medicazione evocata: le piaghe prima si medicano poi si fasciano, l'uso del balsamo è adeguato solo nel momento della fasciatura; esso è steso sui lini bianchi delle bende con le pinze; e la medicazione richiede di essere cambiata mattino e sera.

Il lettore ritroverà invece la tradizionale allegorizzazione degli ingredienti del medicamento in un testo di esperienza spirituale a partire dall'orazione. Ultimamente si può risentire RB 28,3, che enumera «i linimenti e gli unguenti delle esortazioni, i medicamenti delle Scritture divine e, infine, la cauterizzazione della scomunica e le piaghe delle verghe»

«Nell'istesso tempo che io mi sono trovata in questa villeggiatura, sentendomi sopra modo afflitta e b[ramo]sa di dare qualche sollievo al mio amato sposo Gesù, gli dissi sul principio: "O amor mio, come potrei io dar refrigerio a queste piaghe sì dolorose? Il mio cuore non soffre di lasciarle così senza qualche ristoro", e lui mi disse:

"Potete bene refrigerarle con balsamo, ossia unguento, medicarle ed infasciarle".

Allora restai tutta consolata. Mi insegnò il modo di comporre il balsamo, ossia unguento, e mi disse:

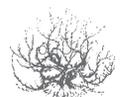
"Fatelo con la compassione alle mie pene, con la gratitudine, col desiderio di patire per immitarmi, con l'amore e con il dolore dell'offese ricevute. Con questi cinque ingredienti formate il balsamo e le fascie le farete coll'unione della vostra alla mia volontà e le p[in]ze per stendervi gli unguenti saranno il sacrificio che mi farete del vostro libero arbitrio".

Questo fu la sera all'orazione dove io feci subito tutti questi atti sopradetti e formato che fu il balsamo lo stesi su li bianchi lini, e incominciai ad infasciare le piaghe dell'amato Gesù, cioè quelle delli piedi, delle ginocchia, delle mani, del costato, del petto, delle spalle e del collo. Poi gli unzi col resto tutta la sacra testa e così confortato lo riposi dentro al mio cuore, acciò quivi si riposasse, ed il tutto feci con sommo giubilo del mio spirito. E mi pareva di avere nel mio cuore un tesoro inestimabile che mi apportava e tuttavia mi apporta somma consolatione.

Gradì il mio sposo quest'ufficio ben dovuto da me ad un sì amante sposo e mi disse: "In verità ti dico che per questo che tu ora ài fatto a me, io ti prometto di raddolcire tutte l'amarrezze che ti assaliranno nel punto della tua morte e medicare e sanare tutte le tue piaghe".

La mattina poi tornai a riveder l'amato mio e con brama di vedere in che stato stessero le piaghe medicate: e lui mostrò gradimento e li rividdi tutte che stavano nel suo essere e gli dissi: "Per che, o amor mio, queste piaghe ancora si conservano come fatte adesso?". E lui mi disse: "Per che i peccatori non cessano di peccare e le piaghe fattomi da essi dureranno

<sup>36</sup> Fu aperta nel 1652 e sarà chiusa definitivamente, dopo alcune vicissitudini ed interruzioni nel 1870: cf G. BRECCOLA, *Storia breve del monastero di San Pietro di Montefiascone*, in *Maria Cecilia Baij e le altre*, cit., 96-97 (e bibliografia lì indicata).



si che durano ad offendermi”. Io allora li medicaï di nuovo e gli dissi: “Dunque, amor mio, non posso io apportarvi alcun sollievo mentre queste sempre si rinovino?”. E lui mi disse: “Pur troppo mi conforta la tua pietà ed amore!”.

Poi penzai come il suo divin cuore restava senza alcun conforto e risolvei di fare anche a questo l’ufficio di gratitudine per quello che aveva patito per amor mio. Il mio sposo mi disse che per sollevare il suo divin cuore non ci era altro che l’amore, giacché per amore il tutto soffrì. Ed io feci un atto di amore, il più grande che seppi, ed una amorosa salutatione e con questo apportai refrigerio al divin cuore.

E tutto questo lo vado praticando due volte il giorno e lo farò sin che avrò vita, giacché di continuo il mio sposo riceve disgusti, sì da me come da tanti peccatori.

[Fine della villeggiatura dolorosa - NdR]

La domenica però della pentecoste, quando andai per medicare le piaghe del mio amato sposo, lo trovai tutto risanato senza alcuna piaga, alla riserva di quelli delle mani piedi e costato: ed io gli dissi: “O amor mio, e che vol dir questo?”. E lui mi disse che ormai era finita la villeggiatura dolorosa, che si riserbava le sole cinque piaghe da lui riservate nel suo santissimo corpo e che facessi pure il mio solito ufficio verso di quelle. E così vado continuando.

La sera poi mi disse l’amato sposo che ora mai era tempo di vedere la raccolta di quel seme sì doloroso seminato nella villa e che dopo l’amarezza di tante pene io vedessi e godessi di tanto bene che risultò a noi la sua passione. E così si incominciò a rivedere le colline della villa. Oh, che nobile villeggiatura che fu questa!

[Ancora sul balsamo - NdR]

Ma prima di narrargli quanto viddi nella nobile villeggiatura, gli dico come, nel formare il balsamo per medicare le piaghe del mio amato sposo, unisco sempre agli atti che faccio il sangue sparso da Gesù: ora quello che sparse nella circoncisione, ora quello che sudò nell’orto, ora quello della flagellazione e coronazione di spine, ora quello delle piaghe, ed altro, con le lacrime della Madre santissima, e così uniti riesce il balsamo assai odoroso e grato a Ge[sù]» (ff 10-12).

### 3.2 - *L’identità del Cristo piagato e la nostra esperienza del Salvatore*

Il corpo ritratto è sfigurato in ogni suo membro, ma non è il cadavere di Gesù. Quel corpo è la rappresentazione oggettivante di un evento che lo sposo – attualmente vivo e dialogante con Maria Cecilia – ha vissuto una volta per tutte e permane in lui quanto ad efficacia salvifica: egli chiede alla sposa di prenderne coscienza e di reagire in maniera conveniente. È dunque il corpo del Risorto che si manifesta alla sposa per aiutarla a focalizzare il di Lui mistero della passione dolorosa e poi della Sua permanenza salvifica nel tempo della Chiesa. Infatti dopo la descrizione del corpo di Cristo malconco all’ennesima potenza (ff. 2-12), abbiamo la descrizione di Lui munifico che dispensa gratuitamente la salvezza nell’oggi (ff. 13-15). Detto altrimenti.

Non descrive il testo il Cristo *patiens* e poi il Cristo glorioso. Già la sezione riprodotta nel paragrafo precedente chiariva che la Baij a partire a quella domenica seconda di Pasqua dialoga con il Signore che – vivo nel tempo della Chiesa – continua ad “avverti-



re” i peccati e gli atti d’amore che gli sono tributati. Il tempo pasquale è un tempo liturgico rituale in cui Egli, vivo con le piaghe, dispensa la salvezza agli uomini. Il tempo liturgico affonda nel Mistero di Lui e partecipare alla sua vittoria sul peccato e la morte per Maria Cecilia vuol dire meditare la sua passione e entrarvi con la pratica delle virtù passive, vivendo di consolazione spirituale, derivante dall’esperienza di unione-comunione-presenza alla Pasqua dello sposo.

Maria Cecilia, che ha «compassione» e «gratitudine» per le «pene» di Gesù, che nutre «desiderio di patire per imitarLo», lo ama e soffre per le offese ricevute da Lui; di fatto unisce la sua volontà a quella di Cristo con «il sacrificio del suo libero arbitrio» (cf f 10) ed entra nella sua logica esistenziale. In tal modo lo “conforta”, perché ha scoperto una via per appropriarsi della sua comunione-presenza a cui Egli “si assoggetta” volentieri, essendo venuto per stare con gli uomini. Rileggiamo ciò che scrive la Baij: così «confortato [il corpo di Cristo], lo riposi dentro al mio cuore, acciò quivi si riposasse, ed il tutto feci con sommo giubilo del mio spirito. E mi pareva di avere nel mio cuore un tesoro inestimabile che mi apportava e tuttavia mi apporta somma consolazione» (f 11).

In filigrana nel corpo del Cristo *patiens*, accudito dalla Baij infermiera amante e compassionevole, riconosciamo il mistero del Suo corpo dato per noi nel Sacramento eucaristico.

Anche la descrizione del Suo corpo splendidamente risanato è sempre riferita alla dispensazione della salvezza che viene da Lui qui ed ora. Cambierà però la fenomenologia dell’esperienza della sposa.

### 3.3 - Il Cristo Salvatore che continua a distribuire redenzione

Giunge la domenica di Pentecoste. L’impegno della Baij verso lo sposo rimane lo stesso, perché Egli vuole mantenere in sé le cinque piaghe e ne chiede cura («E lui mi disse che ormai era finita la villeggiatura dolorosa, che si riserbava le sole cinque piaghe da lui riservate nel suo santissimo corpo e che facessi pure il mio solito ufficio verso di quelle. E così vado continuando»: f 12).

Ma ora la consolazione di lei discende anche dalla contemplazione dei redenti nella Chiesa, cioè di quanti sono inseriti nel corpo di Cristo.

Un primo quadro mostra i redenti nella gloria celeste, un altro quadro la riserva di tesori infiniti e incomparabilmente preziosi a disposizione di chi in terra «soffre per amore e con amore»:

«... le gambe santissime, e piedi. Questi erano ricoperte tutte di un nobilissimo lavoro di oro finissimo luminoso. Il lavoro era tale che non si puol dire e tutto incastrato di gemme di varie colori con sì bella ordinanza che rapiva di meraviglia. E mi diceva l’amato sposo: “Mirate, sposa mia, quanto nobil raccolta àn fatto e fruttato tante pene! Con questo ben possono i peccatori pagare la divina giustizia e sodisfare i loro debbiti, giacché io il tutto ò ad essi donato”.

Io ero come stordita in rimirare sì gran tesori e così bene ordinati, e mi pareva ancora di capire che in quelle pietre pretiose si denotavano tutte l’anime convertite a via di verità, ed anche l’anime dei giusti, dinotate tutte nella varietà de i colori, così de martiri confessori, vergini e penitenti e di ogni sorte di stato. Già di ogni sorte di colore vi si vedeva un nobil



ornamento. Così poi di mano in mano mi fece vedere tutta la villa, cioè il sacro suo corpo, e da per tutto si vedevano cose nobili e meravigliose e dove più aveva patito, più cose belle e ricche si vedevano. Ma quella sottilissima rameggiatura e lavoro d'oro fino, quanto nobilmente ornava tutto il corpo santissimo di Gesù, a guisa di una sopravveste nobilissima, la quale non è paragone da poterla far capire e intendere! Quello poi che era di lavoro intorno alle piaghe santissime, non so come narrarlo.

Il divin petto era un tesoro di inestimabili ricchezze, l'aria del volto santissimo sì bella e serena che era un paradiso di delizie, la corona di raggi di sole con variati colori l'ornava a meraviglia, li capelli inanellati nobilmente. Infatti tutto era capace da tenere in godimento et in delizie ogni cuore.

Quello poi che si vedeva nel cuore santissimo di Gesù, che era il nobilissimo casino della villa, era un ristretto di quanto mai si può trovare di tesori e di gratie. Tripudiava in contenti il divin cuore e per l'amarezze sofferte godeva sommi gaudi. Si mostrava capace di ricever tutti e di abbracciare in sé chiunque a lui fosse andato, tutto in festa, tutto gratia, tutto amore, tutto liberale ad arricchir di gratie chiunque ne brama essere arricchito. E mi diceva l'amato sposo: "Mirate quanti tesori di gratie à meritato a tutti la mia passione, la mia amarezza, i miei dolori! Quanto frutta il patire, il soffrire per amore e con amore!".

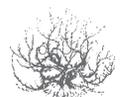
E mi faceva capire che noi dobbiamo patire e soffrire, giacché da questo risulta tanto bene» (ff 13-14).

Emerge così qui la consapevolezza che Maria Cecilia aveva delle finalità di edificazione delle sue esperienze visionarie. È lei che ha bisogno di mistagogia convincente per proseguire la sua vita cristiana e il Signore così gliela dona. Del resto, dopo aver descritto minuziosamente il corpo dello sposo martoriato – perché di esso verte la sua visione – la Baij precisa che ci sono altre sofferenze, di cui le è negato l'accesso. Maria Cecilia possiede tutti i dati dogmatici, ma non se ne serve nelle sue pagine se non per quanto è richiesto da ciò che vive<sup>37</sup>. E questo è l'acquistare a poco a poco «il conoscere Cristo, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze» indicato da Paolo apostolo (Fil 3,10).

#### 4. La novità cristiana della corporeità salvata

Il dettato della relazione trapassa senza soluzione di continuità dalla descrizione della visione di consolazione alla descrizione del quotidiano della Baij, in cui alla pena morale presto si aggiungono i dolori fisici persistenti ed invalidanti. Sì, perché – essendo villeggiatura insieme – lo sposo vuole il contraccambio del viaggio che offre alla sposa, che deve però fare i conti con la propria limitatezza e negligenza. Glielo aveva annunciato fin dalla domenica *in albis* 1749, quando iniziò il lungo percorso di villeggiatura:

<sup>37</sup> A riprova: c'è un cenno nel testo alle sofferenze dell'anima di Cristo, ma – spiega – «questa [descrizione] si lascia per ora, [...] è incomprendibile all'umana mente, non potendosi da noi capire, ma in cielo lo capiremo quando al divin lume vedremo il tutto con chiar[ezza], dove ci si manifesterà quel tanto che lui à soffert[o] per nostro amore e per la nostra eterna salute» (f 10).



«Doppo che usciti dall'agro, cioè dal campo, e dimorati nel [...] ben osservato il tutto, andremo poi a vedere la villa vostra, cioè della vostra humanità, e vedremo come starà in ordinanza e quali semi vi siano state da voi gettati e quali frutti vi siano da raccogliere» (f 1).

«Doppo» il lungo viaggio con soggiorni di più giorni impiegati a contemplare i vari tormenti del Signore<sup>38</sup>, ovvero nell'autunno 1749 – la datazione è ipotetica ma supportata dalla descrizione dei mali che Maria Cecilia dà di sé e che iniziano sicuramente prima di novembre (cf f 16) – «mi diceva lo sposo di nuovo che io ponessi in assetto la mia villa, acciò lui potesse venire a prender divertimento e vedere in che stato stavano tutte le cose» (f 15) .

*Che cosa vuol vedere lo sposo?*

Avevo accennato inizialmente che tutte le esperienze di visioni di Maria Cecilia sono da porsi nel contesto dell'orazione legata alla comunione eucaristica o della partecipazione alla Messa. Lui non si manifesta per soddisfare curiosità vane della sposa, anche se nella visione lei Lo vede in sé: vuole che la sposa veda con Lui che cosa Lui è capace di operare in lei e con lei, abitando in lei.

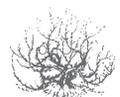
Il progetto è ben chiaro anche alla sposa, che subito commenta: «Questo mi servì di pena, sapendo non esservi in me cosa alcuna di buono, ma molto di male, e non sapevo neppur indurmi a far cosa alcuna di bene» (f 15).

La descrizione della situazione della sposa è per un verso obiettiva, tant'è che successivamente la Baij dovrà annotare: «Lo sposo mi va replicando che la terra à bisogno di essere lavorata ancora più, ed è necessario levar ciò che vi è di male, acciò, venendo lui nella mia villa, la trovi luogo di sue delitie e non di disgusto» (f 17).

Per altro verso però l'auto-giudizio negativo dovrà essere scalzato, perché altrimenti il progetto dello sposo andrebbe a vuoto. Quale altro elemento dovrà essere considerato? Come potrà avverarsi la mutazione di questa convinzione esperienziale?

La soluzione verrà dalla paradossale accettazione che Maria Cecilia dovrà maturare di sé come sposa "adeguata" allo sposo nella unità e differenza, escludendo ogni pelagianesimo e quietismo. Ma ciò implicherà una comprensione di sé che scenda fino a quel livello dell'io che è altra cosa dall'attribuzione "intellettuale" di senso al vivere. Che il Signore Gesù giustifica il peccatore, la Baij l'ha visto e contemplato a lungo.

<sup>38</sup> Cf le indicazioni temporali che scandiscono il racconto: «Doppo di questo tempo mi condusse a vedere la villa tutta insieme di passaggio»(f 2), «In altro giorno poi invitando di nuovo lo sposo, mi introdusse nella villa ed in primo luogo mi condusse alle colline di sotto, cioè alla gamba sinistra» (*ib.*), «Il giorno doppo si tornò di nuovo in detto luogo ad osservare meglio quel tanto che vi era di penoso e quindi di nuovo si risveglia il mio dolore, e per più e più giorni siamo stati in questa collina » (f 3), «Dopo molti giorni mi à condotta l'amato sposo alla secon[da] collina della gamba destra» (f 4), «Si andò poi alle parti superiori e prima al braccio sinistro, come in altra collina della villa. Quivi siamo state molto tempo e per più giorni siamo andati osservando...» (f 5), «Doppo qualche tempo di trattenimento in questo luogo si andò al campo » (f 6), «Doppo di qualche trattenimento di più giorni in tal luogo, mi disse l'amato sposo che, essendo oramai terminata la villeggiatura dolorosa, si faria quella di contenti e di allegrezza» (f 10).



Ma lo dovrà rinvenire in un'esperienza di affidamento che è complessa: metterà costantemente in gioco la sua libertà e prassi di affidamento al Fondamento riconosciuto ma non posseduto. Vediamo qualche dettaglio del processo esperienziale.

#### 4.1 - Nella Sua coscienza corporea la nostra e viceversa

L'esperienza visionaria della Baij, pur avendo il suo luogo genetico e di espressione letteraria, rispettivamente nel coro e nella cella monastica, era continuamente rimandata al quotidiano. Lo sposo le aveva suggerito un balsamo e delle cure infermieristiche, di cui Egli aveva paradossalmente bisogno. Al di là della metafora, il Signore chiedeva a Maria Cecilia le espressioni della di lei interiorità di fede ed amore – «la compassione alle mie pene, la gratitudine, il desiderio di patire per immitarmi, l'amore e il dolore dell'offese ricevute», le aveva elencato (cf f 10) – innestate però su uno stile di radicalità evangelica quotidiana coerente con la Regola benedettina professata: «l'unione della vostra alla mia volontà, il sacrificio che mi farete del vostro libero arbitrio» (f 12, cf RB 5,12-13; 7,31-34).

Del resto già appartiene al tenore obiettivo della scrittura di Maria Cecilia la descrizione del corpo di Cristo sfigurato finalizzata a trasmettere quanto la fede afferma sia circa la redenzione che la nostra partecipazione ad essa. Cristo ci ha salvato non morendo soltanto, ma amando e morendo. La Baij è chiamata a partecipare/comunicare a questo modo di vivere e morire per la sua vocazione cristiana. E ne scrive *così* perché può appellare alla profondità integrata della consapevolezza vissuta del Signore, che essa percepisce e da cui essa è toccata nell'esperienza di visione, “in” e “oltre” i dati descrittivi che questa le partecipa.

Quando infatti la nostra professione di fede afferma che noi viviamo per grazia in Cristo, ci fa affermare una mutazione ontologica che coesiste ed informa (vuole e può informare) i dati esperienziali del nostro vivere<sup>39</sup>.

Ma quale percorso in quell'anno ha fatto emergere in Maria Cecilia questa realtà dinamica di libertà e grazia esperita a livello di coscienza corporea? A livello di esperienza globale il fatto di essere passata per una villeggiatura «dolorosa» e una «di contenti», che cosa ha avuto la potenzialità di modificare?

<sup>39</sup> La tradizione della Chiesa parlava di organismo soprannaturale e *ad modum unius* di virtù teologiche, la Chiesa del Vaticano II – senza uscire dalla tradizione – «definisce se stessa come unità teologica: “Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile” (LG 8; cf UR 2). Con gli stessi elementi definisce la santità, unica e differenziata (LG 41). [...] Fede, speranza e carità spingono a occuparsi della storia terrestre in quanto forma parte della storia della salvezza (AA 4)». «Fede, amore, speranza sono “interpersonali”, di reciprocità anche passiva come modi e mezzi del tratto di Dio con l'uomo. Sono pure “totalizzanti”, vale a dire che ciascuna di loro non si limita a modificare un unico settore o potenza del soggetto, ma ognuna trasforma la totalità della persona e la rende credente, amante, sperante in tutto il suo essere e operare. Per il carattere totalizzante che possiedono, ciascuna delle tre è presente nelle altre due e le configura. Ama ciò che crede e spera; spera ciò che crede e ama; crede ciò che ama e spera. Costituiscono tre dimensioni compenstrate di una stessa relazione globale tra Dio e l'uomo. Portano a compimento, in forma dinamica e vitale, i doni e le esigenze della grazia»: F. RUIZ, *Le vie dello spirito. Sintesi di teologia spirituale*, EDB, Bologna 2004, 58-59.



Maria Cecilia sapeva e continua a sapere, anche terminata la «villeggiatura di allegrezza», di essere “peccatrice salvata” in un mondo di limiti e inconsistenze, sue ed altrui. Ma grazie alla «villeggiatura», di cui faceva memoria con l’esercizio del balsamo due volte al giorno, aveva scoperto una modalità con cui “trasfigurare” ciò che le riservavano la fragilità di salute, i cedimenti nell’esercizio della fede/speranza e le inconsistenze della vita comune del suo monastero: poteva “entrare” in queste realtà e “delocalizzarle in Cristo” per scoprire – anche nella partecipazione al dolore del Signore – «un tesoro» “da godere” dentro di sé, Maria Cecilia.

Abbiamo letto infatti che dopo la composizione dell’unguento e il suo utilizzo sul corpo di Gesù, la Baij prende il corpo del Signore e,

«così confortato, lo riposi dentro al mio cuore, acciò quivi si riposasse, ed il tutto feci con sommo giubilo del mio spirito. E mi pareva di avere nel mio cuore un tesoro inestimabile che mi apportava e tuttavia mi apporta somma consolatione.

Gradi il mio sposo quest’ufficio ben dovuto da me ad un sì amante sposo e mi disse: “In verità ti dico che per questo che tu ora ài fatto a me, io ti prometto di raddolcire tutte l’amarezze che ti assaliranno nel punto della tua morte e medicare e sanare tutte le tue piaghe”» (f 11).

Il progetto di visita del Signore all’umanità di Maria Cecilia sarebbe dunque ben espresso anche con il rimando all’interazione tra la di lei coscienza corporea e il dono dell’autocomunicazione divina. Leggere il racconto di tale duplice villeggiatura chiarisce allora come la consolazione *in via* sia esperienza possibile *non senza* il lasciarsi toccare dalla concretezza del reale e il risalire – in virtù di quella pro-vocazione – al fondamento, che è la vicinanza salvifica del Signore, già venuto e che viene<sup>40</sup>.

La meta ideale era chiara: lo sposo nella villeggiatura insieme le faceva «capire che noi dobbiamo patire e soffrire giacché da questo risulta tanto bene. E quanto più si patisce tanto più si acquista e si gode. Gesù il tutto à donato a noi, ma noi, se patiremo, tutto sarà per noi quando si patirà volentieri per amor di Gesù» (f 14). L’ideale divenne realtà vissuta attraverso un «esercizio», suggerito dallo sposo ma la cui forma la sposa adegua alle esigenze del proprio “sé” perché diventi quell’io sponsale ha bisogno in forza di lui e della loro alleanza reciproca.

<sup>40</sup> Cfr. S. CURRÒ, *Traslocazione e trasfigurazione di sé: una risalita fenomenologica con appoggio sulla liturgia*, in *Salesianum* LXXXI (2019) 677-678: «Se Dio si è rivelato, se è il creatore del mondo e dell’uomo, se si è manifestato in Cristo nella sua Pasqua, allora le tracce di creazione e di redenzione segnano radicalmente l’esistenza. Con questa fede aperta (e, come abbiamo visto, con la sospensione della coscienza di fede) è possibile allora attraversare l’esistenza nella fedeltà al dono e alla provocazione che l’esistenza stessa si porta dentro. La rivelazione cristiana non può essere ridotta a un contenuto di coscienza, ma significa, appunto nella differenza rispetto alla vita di coscienza. Non è la differenza di un principio, di contenuti soprannaturali manifestati alla coscienza, ma è la differenza, molto concreta, di ciò che rimane imprevedibile per la coscienza e che pure la provoca, di ciò che trascende l’esistenza ma dal cuore stesso della sua immanenza. La prospettiva è della fedeltà alla terra, al corpo, al sé, al richiamo e alla promessa inscritti nel cuore stesso dell’esistenza».



#### 4.2 - L'itinerario per il recupero delle sbavature di un vissuto di fede

La situazione della vita della Badessa benedettina di Montefiascone in quell'autunno 1749 è compromessa per vari aspetti:

«Alla fine [= dopo cioè che lo sposo l'avvertiva «di nuovo che io ponessi in assetto la mia villa, acciò lui potesse venire a prender divertimento e vedere in che stato stavano tutte le cose. Questo mi servì di pena, sapendo non esservi in me cosa alcuna di buono, ma molto di male, e non sapevo neppur indurmi a far cosa alcuna di bene»] mi trovai molto aggravata da indisposizioni: mi si aprì una piaga alla gamba con resipola molto dolorosa. Mi convenne stare in letto un mese per guarire.

Nel sudetto tempo provai molti travagli interno, abbandoni, desolazioni. Mi pareva di essere odiata dal divino sposo che mai si fece sentire.

Ebbi anche de travagli esterni, che molti mi angustiavano per non poter fare l'uffitio mio di superiora, lontana da sacramenti.

Procurai di andarmi rassegnando alla divina disposizione ma soffrivo dell'amarezze. Mi pareva di essere una bestia e che per me non ci fosse più» (f 1).

La fede/speranza/amore della Baij in questo contesto pratico si manifestano in una successione di *input*, di scelte operative e di atti di preghiera, che attestano l'azione di Dio in lei, come essa stessa riconosce.

«Un pentiero però mi dava qualche conforto ed era che forse il divino sposo voleva lui levare da me quello che era di male e sbarbicare dalla mia villa l'erbe cattive e lavorar la terra del mio cuore, e perciò mi consolavo nelle mie afflizioni» (ff 15-16).

Ripetersi il dato della *fides quae* è sicuramente necessario, ma la consolazione in tal modo non arriva al "sé" perché l'affermazione del primato della grazia<sup>41</sup> rischia di essere deresponsabilizzante e dunque auto-referenziale.

Quando invece Maria Cecilia considera la risonanza del dato della fede circa l'effetto della redenzione nella interiorità graziata – anche sua! –, assieme alla percezione della fatica, del limite e del peccato, emerge il riconoscimento di un dono che la edifica e arriva a percepire la presenza rassicurante del Salvatore:

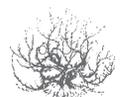
«Mi andavo strascinando per il monastero al meglio che potevo.

[...] Per tutto somma afflittione. Ma il più delle volte mi sono trovata con quiete interna in modo che li travagli non mi turbavano il cuore.

Facevo sempre ricorso a Dio e piangevo le mie miserie ed infedeltà.

Alle volte il Signore mi consolava con dirmi al cuore: "Non temere, io sono con te, fidati di me", benché il timore che non fosse lui mi levava la consolazione che avrei avuta in sentirlo» (f 16).

<sup>41</sup> Cf «Vedo che Iddio mi assiste con la sua gratia, altrimenti Dio sa cosa farei, perché io non ò virtù e non son capace da me stessa di esercitarla» (f 17).



La preghiera di domanda ritrova le dimensioni del desiderio della comunione attuale con lo sposo per grazia, passando però attraverso l'educazione dell'attesa. Maria Cecilia non deve fissare lei il tempo del rinnovarsi dell'esperienza, magari sulla scia del mistero liturgico celebrato («Credevo che per la festa del santissimo natale [1749] dovessero terminare i miei travagli, ma non vi è speranza, perché lo sposo mi va replicando che la terra à bisogno di essere lavorata ancora più, ed è necessario levar ciò che vi è di male, acciò, venendo lui nella mia villa, la trovi luogo di sue delitie e non di disgusto. E così si tira avanti con li soliti guai e desolazioni di spirito», f 17). Quando si compie ciò che attendiamo, è solo anticipazione della presenza finale di Colui che è il Tutto indisponibile. E la «quiete interna» è la situazione dispositiva ottimale: l'inizio della quiete è donato, ma si mantiene con la conoscenza di sé davanti a Lui misericordioso, che prende sul serio la nostra collaborazione al suo disegno, magari anticipando i tempi del compimento:

«Adesso però che siamo ormai al fine di gennaio [1750], si fa sentire alle volte e mi dice: “Maria, quando si farà la villeggiatura nella nostra villa?”. Io allora mi sento commuovere e si rallegra il mio cuore. E gli dico: “Signore, quando volete voi!”. E lui mi dice: «Ancora vi è da pulire e levar quell'erbe cattive che vanno crescendo». Ed io allora mi quieto per che ben conosco che manco in molte cose. Adesso però non sono tanto angustiata dalli soliti travagli e pare che si viva con qualche quiete. Intanto sto aspettando con desiderio la venuta dello sposo Gesù nella mia villa, per vedere come stia e per godere la cara conversazione dell'amato mio sposo. E spero che sarà presto, per che sento che mi dice spesso: “Quando si farà la nostra villeggiatura?” ed io replico: “Quando vorrete voi e sia presto per che non si può più aspettare”» (ff 17-18).

Quando poi la Baij nella domenica *in albis* 1750 ha l'esperienza tanto attesa – non a caso era passato sia un anno cronologico che di esplicita esperienza di salvezza in due modalità paradossalmente convergenti (prima sottolineando che la passione dolorosa dello sposo nascondeva la consolazione della redenzione, poi sottolineando che la passione dolorosa della sposa era per permetterle di arrivare a cogliere un modo di esperienza cristiana che non la distogliesse dallo stare, comunque, in quella fede/speranza e amore che pacifica ed acquieta) – Maria Cecilia scopre il volto di Colui che la inabita per il sacramento eucaristico sotto la metafora del giglio nel giardino. Altri fiori, attorno a quello, devono ancora giungere a sbocciare pienamente ma non rovinano l'insieme:

«La domenica *in albis* poi mi favorì l'amato Gesù di venire alla mia villa e fu in tal modo.

Doppo la comunione si fece vedere tutto festa con volto sereno, mi diede a baggiare le sue santissime piaghe, mi unì a sé con modo inefabile, non sapendolo io narrare, e mi disse: “Ecco, o sposa mia, che è giunta l'ora da incominciare la nostra villeggiatura”. Ed io allora, con gran contento per una parte, ma per l'altra poi con gran timore, perché credevo di vedere tutte le mie deformità. Ma lo sposo mi fece animo e mi disse: “Non temere, perché tutto ciò che vi era di male è stato lavato con il mio prezioso sangue e le deformità non si vedono più, ma bensì vedrete quel frutto che ànno prodotto le opere buone e tutto altro avete sofferto con l'ajuto della mia gratia. E di quello avete mancato in tal tempo si è andato lavando, e perciò siamo state sì lungo tempo a villeggiare insieme, per che con il bene l'umana fragilità vi va mischiando sempre qualche cosa di male”. Doppo di esserci per qualche tempo trattenuti in discorsi appartenenti a questo, si incominciò ad andare per la villa a vedere in che stato si ritrovava.



E prima di tutti si rivide il cuore, giacché lo sposo sacramentato, che allora avevo ricevuto, si trovava quivi. Si entrò nel cuore e si vedeva che nel mezzo di esso vi era un bel giglio, che aveva le sue piante nel fondo del cuore e nell'alto stava aperto con le fronde, ma stava assai bene agiustato. Dalli due lati del cuore ci erano diversi fiori, ma non ben cresciuti, e stavano come piccole cespuglie. E la varietà dei fiori facevano bella vista ma, come dissi, non erano ancora maturi.

Vi era del luogo vacuo e mi diceva lo sposo: «Quivi si deve piantare de[g]l[i] altri fiori, il che farete con la pratica delle virtù» (ff 18-19).

«*Ego flos campi et lilium convalliun*», recita *Ct* 2,1 e la Baij lo annota *a latere* di un componimento poetico, probabilmente dei primi anni Trenta, in cui vari sono i versetti del Cantico che sostengono la sua espressione amorosa verso lo sposo<sup>42</sup>. Fin dal 1736 poi lo sposo l'aveva assicurata di abitare in lei in virtù della comunione eucaristica e del fatto che gli altri poteva trovare lui a partire da ciò che si generava in pensieri, parole e affetti nel cuore di lei, Maria Cecilia, paragonando anche che il cuore di lei a un giardino di Suo godimento<sup>43</sup>. Ma ci voleva un processo di integrazione dell'umano di Maria Cecilia per comprendere che l'esperienza della fede ha anche i colori della quotidianità feriale e impolverata dal limite.

### 4.3 - La funzionalità di un «esercizio»

Che cosa la Baij toccasse nella visione del corpo straziato del Signore rispondendo con il suo accudimento di Lui, evidentemente ci sfugge. Ma interessante è che essa colleghi i suoi atti di fede/speranza/amore nella preghiera e nell'agire e nel patire sempre all'«esercizio del balsamo» sul corpo dello sposo fino alla «riposizione» di quel corpo in sé, sia dopo la prima «villeggiatura dolorosa e di allegrezza» del 1749, che dopo la seconda villeggiatura del 1750 – quando lo sposo vien da lei e le dà questa rinnovata, splendida, esperienza della sua presenza salvifica in atto in lei –.

Dopo la domenica *in albis* del 1750 l'esercizio si arricchisce di sfumature che esprimono una relazione con lo sposo che esplicita i meandri delle reazioni interiori di lei, per cui durante la considerazione e cura/fasciatura di ogni piaga – le cinque della tradizione e quelle che lei ha scoperto stando con Lui – Maria Cecilia ha sempre qualcosa di nuovo da narrarGli e affidarGli. Di nuovo ma anche di ben noto, sicuramente, perché le problematiche esistenziali della sposa sono sempre le stesse, ma ormai nella sposa non c'è alcuna reticenza o timore a ribadire, ad esporle. E sempre tutto si conclude ammantando

<sup>42</sup> Cf ABM, fondo Baij, cartella 13, busta 3, n. 2 («*Or che fortezza*», *incipit*).

<sup>43</sup> «Poi diceva: «Chi mi vol trovare vienga nel sacramento dell'altare e nel cuore della mia diletta sposa Maria, che quivi fo la mia dimora, quivi mi son preparata la mia gioconda abitazione. Io parlerò in te e tu parlerai quel tanto che io a te suggerirò. Tu farai a me continua compagnia, adorandomi, lodandomi amandomi, ringratandomi, benedicandomi, e pregandomi per tutti quelli che ricorrono a te, e saranno da me, per mezzo tuo, consolati e illuminati». E poi andava replicando: «*In corde Mariae invenietis me*». Doppo, mi diceva: «Qui fo la mia dimora, qui ho il luogo de' mie delitie. In questo giardino, ho piantato tutte i sorti de' fiori nei quali mi diletto», e poi molte altre cose» (ABM, fondo Baij, cartella 8, pacco 3, lettera F 16, 30 marzo 1736 [dalla critica interna]). Cf E. GUFFANTI, *Sposalizio mistico*, cit., 329.



«lo sposo Gesù in un panno bianchissimo e lo prego che vesta l'anima mia con la sua gratia. E doppo con un drappo rosso, acciò mi rivesta di una perfetta carità verso Dio ed il prossimo. E poi [...] al mio cuore che si voti di ogni affetto terreno [...] luogo di Gesù assoluto padrone. E quivi dentro il mio cuore vi ripono lo sposo Gesù, dove adoro di nuovo e [b]aggio le santissime piaghe, dicendovi alcuni brevi giaculatori; e infine *Deus cordis mei e[st] pars mea, Deus in eternum*. Così finisco l'esercizio che pratico mattina e sera indispensabilmente » (ff 22-23).

La grandezza cristiana di Maria Cecilia Baij, viene da concludere, non può essere compresa al di fuori di fede che si confronta seriamente con l'entrare in contatto e attraverso il contatto la rende capace di quella «trascendenza teologale sperimentata in modo pieno, integrale ed esemplare»<sup>44</sup> che fa parte del compimento.

Il bacio alle piaghe anche oggi lo può conoscere la celebrazione liturgica nell'adorazione della Croce del venerdì santo:

«Per l'adorazione della Croce, tolte la casula e le scarpe secondo l'opportunità, si avvicina per primo il solo sacerdote celebrante. Quindi avanzano processionalmente il clero, i ministri laici e i fedeli, facendo riverenza alla Croce con una semplice genuflessione o un altro segno adatto, secondo l'uso della regione, come per esempio baciando la Croce»<sup>45</sup>.

Per vivere una variante di questo esercizio nel tempo dell'*opus Dei* – siamo nel sec. XVIII e in un contesto al di fuori di ogni scienza liturgica – la Baij spiega che ha bisogno di un'immagine devota<sup>46</sup>.

Il gesto che chiede contatto diventa riconoscenza nell'universo simbolico di quell'umiltà che solo il cristianesimo conosce. La Baij con il suo «esercizio del balsamo» dona sé a Lui, esprime il punto genetico dell'esperienza di incontro con il Salvatore, suo e di tutti gli uomini: per la grazia sacramentale eucaristica e per l'appropriazione *umile* del mistero pasquale, sulla scia dell'intercessione e della ricerca del dono paziente di sé nella vita monastica.

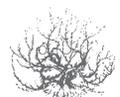
### **Invito a pensare conclusivo**

Certamente a noi oggi *non* è chiesto di fossilizzarci sull'«esercizio del balsamo» della Baij (o sulle «pratiche» di qualche altro), ma non potrebbe esserci chiesto di penetrare il loro legame con il fondamento, perché si dia esperienza del Signore? Tale legame *non* procede in maniera universale e oggettivante dalle «pratiche» al fondamento (o vicever-

<sup>44</sup> B. OLIVERA, *Il sole nella notte. Mistica cristiana e esperienza monastica*, Ancora, Milano 2003, 43.

<sup>45</sup> *Messale Romano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, 157 n. 18.

<sup>46</sup> «Incomincia a considerarmi come un'ape intorno alle piaghe del crocifisso Signore che mi stava in faccia una sua immagine in rilievo. E qui a poco a poco andavo girando per le sue piaghe santissime gustando della loro dolcezza. Alla fine agiustai il modo sin dal principio dell'uffitio nei giorni seguenti, e così al mattutino un salmo per piaga mi vado trattenendo, ed anche in quella del cuore, e poi sinché seguono li salmi, torno da capo, uno per piaga; così le strofe de[g]l[i] inni. Infatti vado sempre trattenendomi nelle santissime piaghe sino che termina l'uffitio. Il simile faccio all'ore canoniche e in tutto l'uffitio » (M. C. BAIJ, *In villeggiatura*, ff 23-24).



sa), ma dal soggetto credente al mistero del Signore (o viceversa), che chiama ed abilita ciascuno ad incontrarlo in un modo adeguato a sé e al proprio tempo.

È necessario collocare esercizi “di devozione” e “pratiche” in un’esperienza credente, che è una relazione strutturata tra la persona e il suo Signore, in cui occorre l’appropriazione del soggetto, ma non solo. La coscienza credente deve fare i conti costantemente con ciò che in quella relazione viene dal suo Signore e la provoca a essere toccata, “trasferita-oltre”, dall’accoglienza di ciò che *qui e ora* le è dato. In questa dinamica il gesto della devozione – in quanto si pone entro l’universo della rivelazione cristiana – può essere utile come sostegno a cogliere e esprimere quel «frammezzo», quella «differenza» tra l’io e il sé che ospita la risalita/accoglienza della verità di sé<sup>47</sup>. La rivelazione, muovendo alla fede, abilita a vivere ritornando costantemente – anche a caro prezzo – a ciò che è più ampio del senso del vivere elaborato dalla mera consapevolezza: allora si scopre esserci un cuore e un volto chinati su di noi, una parola per noi.

La liturgia con i suoi riti è sufficiente a far vivere tutto ciò? In teoria sì, ed è lodevole ogni sforzo di rileggerla mettendone in luce questa dinamica<sup>48</sup>. Ma di fatto pesa su di essa – almeno in Occidente – una storia secolare, che ha oscurato la valenza pratica ed identitaria di riti e precetti, inscindibilmente connessi. Senza la considerazione vissuta di quel toccare e sentire che ci parla e ci scomoda, ci ribalta l’identità perché rimanda a qualcosa di più ampio della consapevolezza, si rischia di non percepire la dinamica di incarnazione della grazia.

<sup>47</sup> Cfr. S. CURRÒ, *Traslocazione*, cit., 675-676: «La questione fondamentale è sul senso e la verità del sé. [...] L’interesse o meno per la fede s’intreccia, in un modo o nell’altro, con il senso, la verità o la sincerità del sé. Nel tempo del crollo, della frammentazione o della liquefazione dell’io, si affaccia la necessità della riconciliazione con sé, della rifondazione del proprio vivere (delle relazioni sociali, dei progetti personali e culturali) sul sé. Non sulla comprensione di sé, cioè di nuovo sull’io ma sul sé che precede la coscienza. Il sé è segnato da fragilità. La sua fragilità più grande, almeno agli occhi dell’io, è la sua costitutiva relazionalità e corporeità: dipende radicalmente dagli altri e dalla terra. [...] È abitato come da un’ingiunzione ad amare, ma si sente bisognoso di essere amato. Le piste della traslocazione e della trasfigurazione intercettano, in qualche modo, un interstizio tra l’io e il sé, uno strato di esistenza tra la coscienza e il corpo, tra la coscienza corporea e il corpo organico, tra il dominio di sé e la resa a sé, tra il controllo dell’altro e la responsabilità per l’altro, tra interiorità ed esteriorità. Si fa strada lentamente un pensiero che si pone in tale frammezzo, un pensiero nel segno della differenza tra il sé e la coscienza di sé».

<sup>48</sup> Cf P. TOMATIS, *Vita alla sorgente. Introduzione alla liturgia e ai sacramenti*, Città Nuova Editrice, Roma 2019.



# La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi

di Chiara Vasciaveo\*



Suor Gesualda Sardi (Firenze, 1907)

Adelaide Sardi<sup>1</sup>, «figlia dell'indimenticabile e benemerito Conte Cesare e che di lui ereditò la virtù, l'ingegno e l'amore allo studio, vestì nel 1902, a ventitré anni, l'abito del Carmelo nel Monastero di S. Maria Maddalena de' Pazzi... fu nota e pregiata scrittrice di opere agiografiche, e diligente cronista del suo monastero»<sup>2</sup>.

Quando ci si riferisce a monache carmelitane, raramente si evita il rischio di chiuderle in cliché, sociologici, storici o ideologici. Al più si prova a lavorare su profili di candidate per processi canonici, ma il campo delle Teologia spirituale è decisamente più ampio. «Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione costituiscono la base di una teologia della

\* CHIARA VASCIAVEO: Dottore in Teologia Morale, sta curando l'edizione critica delle Opere di S. Maria Maddalena de' Pazzi. [chiara.vasciaveo@posta.istruzione.it].

<sup>1</sup> Cf. M. BANDINI BUTI, *Poetesse e scrittrici: Italia*, II, Roma, Istituto editoriale italiano, 1941, 214. Cf. anche G. FORNACIARI, *In memoria della M. Gesualda Eletta dello Spirito Santo, Carmelitana*, in «Il Monte Carmelo», anno 16 (1930/12) 276-278. C. CORIGLIANO CONSIGLI, *Una vita [Profilo di Suor Gesualda]*, in «L'Azione Muliebre», 31 (1931/4) 204-206. SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ [SARDI], *La Storia di un'anima e la sua interprete italiana [Suor Gesualda]*, in «La Santa della Pioggia di Rose», (1931/2) 1-2. GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *Frammenti dalla vita di...*, [SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ (ed.)], Scuola Tip., Bari 1932. E. L., *Suor Gesualda dello Spirito Santo*, in «Bollettino Storico Lucchese», Lucca, G. Giusti, 1929-1943, A4 (1932) 89-90. E. ROSA SJ, *Introduzione IL MONASTERO DI S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI IN FIRENZE* [SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ], *Suor Gesualda dello Spirito Santo*, Pia Società San Paolo, Roma 1932, V-XX. SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ [SARDI], *Profilo di Suor Gesualda dello Spirito Santo*, in «Roseti del Carmelo» 6-7 (1952) 63-65.78-80. D. MONDRONE SI, *Prefazione*, in SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *Lettera sul servo di Dio p. Riccardo Friedl*, Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1983, 3-6. G. GIUSTINIANI, *Il sangue è acqua. Il doge, il santo, l'avventuriero, il principe dei mongoli ed altri parenti*, Lucca, Pacini Fazzi, 2011, 33-36. C. VASCIAVEO, *Suor Gesualda Sardi: la scrittrice (1879-1930)*, in EAD., *Una storia di donne. Il Carmelo S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Roma, Ed. Carmelitana, 2013, 308-313. Esiste anche una sitografia di riferimento (consultata il 19.12.2020): <https://maddalenedepazzi.jimdofree.com/suor-gesualda-adelaide-sardi/>; <http://operaomnia.alberione.org/dettaglio.php?recordID=71991&trova1=>.



vita cristiana»<sup>3</sup>. Certo, oggetto privilegiato dell'indagine della Teologia spirituale è il vissuto dei santi, ma anche lì dove non sia presente un pronunciamento esplicito da parte del Magistero, risulta rilevante un'esperienza che sia oggetto di un vasto apprezzamento della coscienza ecclesiale<sup>4</sup>.

In un processo di personalizzazione dell'opera della grazia, ancora per il '900, è raro offrire un contributo alla ricostruzione di un'epoca attraverso l'indagine dell'apporto di una donna carmelitana scrittrice<sup>5</sup>. Alcune comunità si sono trovate nella situazione di prevedere un impegno a tempo pieno per una o più monache al fine di seguire l'iter processuale di una consorella come Lisieux o Digione, oppure promuovendo una estesa formazione del laicato vicino alla comunità monastica come per il Carmelo di Colonia<sup>6</sup>.

La situazione del Carmelo di Santa Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi assomiglia e differisce dalle realtà accennate. Intanto si tratta di un Carmelo che custodisce la testimonianza e il corpo di S. Maria Maddalena, fatto che ha generato nei secoli la necessità di raccogliere prima la testimonianza, poi editarla e divulgarla. Tale impegno richiedeva e postula preparazione e determinazione non comune in almeno in qualcuna delle sorelle della comunità chiamate a svolgere tale ruolo.

Nelle diverse epoche poi, è stato necessario raccogliere testi e testimonianze delle sorelle insigni nella testimonianza cristiana. Suor Gesualda Sardi ha svolto, nei primi tre decenni del '900, entrambi questi ruoli, riorganizzando anche l'Archivio monastico e promuovendo l'arricchimento della Biblioteca a disposizione delle consorelle. Ma, nella concreta tessitura di un'impegnativa giornata monastica, spezzettata dalla frequenza del coro e dall'impegno nei diversi uffici comunitari, ella ha visto maturare nella sua vita una sorta di precisazione nella sua chiamata. Infatti, il suo desiderio evangelizzatore, sulle orme della mistica fiorentina Maria Maddalena, è maturato in una particolare diaconia di animazione culturale che, in rapporto strettissimo con alcuni Carmeli francesi come quello di Lisieux o Digione, ha fatto conoscere in Italia i testi spirituali di giovani suore come suor Teresa di Gesù Bambino e del Santo Volto o Elisabetta della Trinità, ora Sante conosciute in tutto il mondo. Sondare la singolare avventura spirituale di questa carmelitana scrittrice è lo scopo di questa ricerca.

<sup>2</sup> E. L., *Suor Gesualda dello Spirito Santo*, in «Bollettino Storico Lucchese», Lucca, G. Giusti, 1929-1943, A4 (1932) 89-90.

<sup>3</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, 6-7.

<sup>4</sup> Cf. J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in «Mysterion» 9 (2016/1) 5-17, in part. 8.

<sup>5</sup> Cf. S.F. MATTHEWS GRIECO, «Models of female sanctity in Renaissance and Counter Reformation in Italy», in: L. SCARAFFIA, G. ZARRI (edd.), *Women and Faith: Catholic Religious Life in Italy from Late Antiquity to the Present*, Cambridge - Massachusetts - London, Harvard University Press, 1999, 159-175.

<sup>6</sup> E. STEIN, *Come giunsi al Carmelo di Colonia*, Pessano, Mimep-Docete Ed. OCD, 1998, 64. F. J. SANCHO FIRMIN, *Edith Stein Carmelita. Ambiente y espiritualidad*, in «Teresianum» 50 (1999/1-2) 195-196.



## 1. La famiglia d'origine

Adelaide Sardi nacque a Lucca il 16 luglio 1879, dal conte Cesare e da Clementina dei conti Martelli di Firenze, legati alla stessa casa medicea. Cesare discendeva dalla famiglia Sardi, originaria di Varese Ligure, trasferita a Lucca per esercitare l'attività della tessitura di velluti di seta nei primi decenni del Cinquecento. Nel XVII secolo l'attività principale della famiglia era divenuta quella bancaria in patria oltre che in Polonia e in Olanda. Tale svolta portò ad un salto sociale, tanto che i membri della famiglia Sardi giunsero a ricoprire importanti cariche civili ed ecclesiastiche, fino all'acquisto del palazzo cittadino o delle ville di Brancoli e San Martino in Vignale, sempre esprimendo una particolare sensibilità sociale<sup>7</sup>.

Il conte Cesare, rimasto orfano all'età di soli 11 anni del padre, Raffaello, deputato all'assemblea toscana del 1859, era cresciuto con la madre, Giovanna Giorgini in Sardi. Si trattava di una famiglia di primo piano, ricca di personaggi di spicco come Giovan Battista, professore di diritto a Pisa e a Siena, politico anche nel Parlamento italiano, apprezzato letterato e lessicografo, genero di Alessandro Manzoni.

Don Cesare, dopo aver conseguito una formazione umanistica a Pisa, nel 1877 sposò l'aristocratica fiorentina Clementina di Alessandro Martelli. Da questo matrimonio nacquero sei figli molto amati specialmente dal padre: il primogenito Alessandro, Adelaide (1879-1930), Luisa Amalia, Carlo (1884-1968), Virginia (1887-1962) e Giovanni (1892-1973). Alessandro e Luisa Amalia vissero per quattro anni il primo e solo pochi giorni la seconda.

Il conte Cesare, formato nel contesto del cattolicesimo liberale, divenne poi amico e collaboratore del sociologo cattolico Toniolo<sup>8</sup>, illustre capofila del cattolicesimo sociale. Per rispetto del «non expedit» non votava, ma scelse di impegnarsi in campo politico e sociale sia come consigliere e assessore per l'Istruzione pubblica al comune di Lucca, sia per la fondazione e la gestione di istituzioni e attività assistenziali, dall'Ospizio per i poveri vecchi alla prediletta Confraternita di Misericordia<sup>9</sup>. Oltre a condurre le proprietà di famiglia, si dedicò all'approfondimento della storia locale con particolare attenzione agli studi eruditi ed archivistici, dirigendo anche l'Archivio di Lucca<sup>10</sup>. Si trattò, quindi

<sup>7</sup> Cf. S. NELLI, *Archivio Sardi. Introduzione*, in *Inventario del R. Archivio di Stato in Lucca, VIII: Archivi gentilizi*, L. GIUSTI - S. NELLI (edd.), Lucca, Nuova Grafica Lucchese, 2000, 165.

<sup>8</sup> A. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904): Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*, Ed. Università Gregoriana, Roma 1958, 161 n. 148, 249 n. 131, 258, 263, 395, Lucca, Giusti, 1921.

<sup>9</sup> Cf. M. L. TREBILIANI, *Studi storici lucchesi. Personaggi, avvenimenti, società nel XIX secolo*, Lucca, M. Pacini Fazzi, 1992, 9-23. M. STANGHELLINI - U. TINTORI, *Storia del movimento cattolico lucchese*, Roma, Cinque lune, 1958, 224-234. B. NARDI, *Il movimento cattolico a Lucca dalla fine del secolo ai primi del Novecento*, in «Actum Luce» XV (1986/1-2) 55-94. S. NELLI, *Archivio Sardi*, 153-176. M. L. TREBILIANI, *Religiosità femminile a Lucca tra secolarizzazione e crisi modernista*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 63 (2009/2) 409-437.

<sup>10</sup> Cf. C. SARDI, *S. Francesco d'Assisi negli albori dell'arte e nel pensiero dantesco*, Lucca, Giusti, 1921. ID., *Le contrattazioni agrarie del medio evo studiate nei documenti lucchesi*, Lucca, Stab. Grafico Giusti, 1914. ID., *Inventario dell'Archivio [di Lucca]*, Lucca, 1913. ID., *Lucca e il suo Ducato dal 1814 al 1859*,



di una ricca personalità «in cui spiccarono doti di intelligenza e di carità unite ad un carattere esatto e meticoloso, atto a considerare ogni evento, tanto nella vita familiare quanto in quella pubblica, nelle giuste proporzioni di umanità e di equilibrio»<sup>11</sup>. Sul piano delle relazioni familiari era ricordato come: «Onesto, minuzioso e saggio», ma anche «allegro ed affettuoso»<sup>12</sup>. Tali attenzioni coltivate con intelligenza ed operosità non mancarono di segnare profondamente la sensibilità della figlia maggiore, Adelaide. Si spense a Lucca il 22 settembre 1924.

Più complessa appariva la personalità di Clementina Martelli, appartenente ad una delle più prestigiose famiglie fiorentine, risalente al trecento, che aveva acquisito il titolo nobiliare grazie all'organizzazione del Concilio di Firenze del 1439 per Eugenio IV e aveva accumulato nei secoli una strepitosa collezione d'arte compreso il Davide di Donatello. Il casato Martelli era certo una famiglia ricca ma funestata da varie disgrazie e con una pietà religiosa per taluni aspetti rigorosa, se non rigida. L'insieme aveva determinato in donna Clementina uno stile relazionale piuttosto rigido e poco comunicativo. Provata dalla morte di due figli in tenera età, sicuramente pia ed esigente, non aveva saputo trovare uno stabile equilibrio, così da offrire ai suoi figli molto affetto e comprensione, tanto che la sua figlia maggiore, Adelaide era ricordata dai suoi fratelli più piccoli con toni assai affettuosi e materni<sup>13</sup>.

## 2. Il profilo

La secondogenita Adelaide era una bambina vivacissima, allegra ed espansiva. Descritta con abbondanza di dettagli nella biografia redatta dalla sorella Virginia (suor Teresina), pare fosse era affascinata dalle cavalcate nelle tenute degli zii Martelli. Il suo temperamento era segnato da una profonda sensibilità che arrivava al punto di farla soffrire<sup>14</sup>. Il suo animo empatico era profondamente interpellato dalle attività caritative del padre, particolarmente nelle visite che rendevano alle Piccole Suore dei poveri e ai loro ospiti, tanto da voler collaborare con loro in prima persona.

Firenze, Ufficio della Rassegna Nazionale, 1912. ID., *Vita lucchese nel Settecento*, Lucca, Tip. lib. e cart. Baroni, 1905. ID., *I capitani lucchesi del secolo XVI*, Lucca, Tip. Giusti, 1902. ID., *Viareggio dal 1740 al 1820 studio di tradizioni e di costumi*, Lucca, Tip. Giusti, 1899. ID., *Nella solenne inaugurazione De' Nuovi Locali Della Misericordia a S. Gennaro: 19 giugno 1898*, Lucca, Tip. Landi, 1898. ID., *Le origini di Lucca nella leggenda e nella storia: Ragionamento del Conte Cesare Sardi accademico ordinario, letto nell'adunanza del 25 marzo 1898. Estratto dal vol. XXX degli Atti della R. Accademia lucchese di Scienze, Lettere ed Arti*, Lucca, Giusti, 1898. ID., *Fede e speranza*, Lucca, Tip. Giusti, 1882. ID., *Il passato e l'avvenire dell'Inghilterra cristiana*, Firenze, Tipografia Editrice A. Ciardi, 1887. ID., *Cristina Regina di Svezia in Lucca nel 1658. Ricordi storici*, Lucca, Co' Torchi di G. Giusti, 1873.

<sup>11</sup> Cf. S. NELLI, *Archivio Sardi*, 168.

<sup>12</sup> G. GIUSTINIANI, *Il sangue è acqua. Il doge, il santo, l'avventuriero, il principe dei mongoli ed altri parenti*, Lucca, Pacini Fazzi, 2011, 30.

<sup>13</sup> G. GIUSTINIANI, *Il sangue è acqua*, 33.

<sup>14</sup> IL MONASTERO DI S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI IN FIRENZE [SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ SARDI], *Suor Gesualda dello Spirito Santo*, Roma, Pia Società San Paolo, 1931, 8-25. [d'ora in poi SG]



In modo confacente allo status di famiglia, a dieci anni, Adelaide entrò in uno dei più esclusivi collegi fiorentini, detto della Quietè, presso le Suore Montalve, dove conseguì l'equivalente di un titolo superiore (Licenza normale). Al termine, per cinque anni, tornò, non senza rimpianti, nella casa di Lucca partecipando alla vita serena e dichiaratamente cristiana che in essa si svolgeva, impegnata a perfezionare la sua conoscenza delle lingue, della musica e della pittura mentre, sotto il profilo spirituale era seguita da mons. Volpi<sup>15</sup>. Nella casa paterna la raggiunsero diverse proposte di matrimonio che furono l'una dopo l'altra rifiutate, in quanto la giovane si stava orientando verso una consacrazione religiosa. Per qualche tempo, Adelaide pensò alla vita attiva ma poi maturò sempre più netta una vocazione contemplativa che fu posta lungamente alla prova con l'aiuto dei gesuiti tra cui il direttore della Civiltà Cattolica, padre Alessandro Gallerani (1833-1905)<sup>16</sup>.



Adelaide Sardi  
(Lucca, prima del 1902)

La giovane lucchese, già ai tempi del collegio, era stata attratta da una piccola e disprezzata immagine di una monaca sita in uno degli oratori del Collegio. Saputo che si trattava della fiorentina S. Maria Maddalena de' Pazzi, ne conservò ricordo e, su suggerimento del Gallerani, chiese di fare un ritiro presso il Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena. In seguito, avrebbe ricordato che «fin dal primo momento sentì chiaramente che era lì che doveva piantar la sua tenda. Non ebbe dubbio alcuno. E quando s'inginocchiò dinanzi all'urna ove riposa il corpo incorrotto di S. Maria Maddalena de' Pazzi, si sentì tutta compresa di gratitudine»<sup>17</sup>.

In questo Carmelo entrò definitivamente il 16 giugno 1902 (S. Cuore) accolta dalla madre Francesca Teresa dei santi Angeli (Giovannini) vivendo, per la Madonna del Buon Consiglio, cui era molto legata, il 26 aprile del 1903<sup>18</sup>, la sua vestizione con il nome

<sup>15</sup> Il Volpi (1860-1931), ardente devoto della Alacoque, è profondamente legato all'opera di diffusione del culto del Sacro Cuore in Italia, sia per il suo impegno nella lotta al modernismo: cfr. M. A. CONFORTI [pseud. di Carlotta Albergotti, cugina di Adelaide], *Un vescovo santo: Mons. Giovanni Volpi (1860-1931)*, Torino, LICE e Berruti, 1936; *Il vescovo del Sacro Cuore, Mons. Giovanni Volpi, terziario domenicano*, Pescara, Paoline, 1953; A. CENNI, *Il vescovo del S. Cuore, Mons. Giovanni Volpi*, Lucca, Scuola Tip. Artigianelli, 1962; A. TAFI, *Il servo di Dio Mons. Giovanni Volpi, 1860-1931*, Arezzo, s.n., 1981; S. PIERI, *Mons. Giovanni Volpi, vescovo di Arezzo, tra modernismo e nazionalismo*, in *Protagonisti del Novecento aretino*, L. BERTI (ed.), Firenze, Olschki, 2004.

<sup>16</sup> Cf. SG, 67-71. Nel culto del Sacro Cuore, si distinse anche di p. Alessandro Gallerani che pubblicò in occasione del secondo anniversario della morte, una nuova edizione della Vita della beata: A. GALLERANI, *Vita della beata Margherita M. Alacoque scritta da lei medesima. Tradotta, illustrata e compita colla scorta delle sue contemporanee in occasione del 2. centenario della sua morte dal padre A. Gallerani*, Modena, Tip. Pontificia ed Arcivescovile dell'Immacolata Concezione, 1890.

<sup>17</sup> SG, 73.

<sup>18</sup> SG, 98.



di suor Gesualda Eletta Maddalena dello Spirito Santo. Emise la professione semplice l'8 novembre 1904<sup>19</sup> e quella solenne il 13 novembre 1907<sup>20</sup>. «Religiosa esemplare, di grande semplicità e umiltà, altamente dotata, fu - pur essendo claustrale - un'autentica missionaria della parola e della penna»<sup>21</sup>, così la tratteggiò il gesuita Mondrone. Dal 24 maggio 1908 fu raggiunta al Carmelo dalla sorella, Virginia, di ventuno anni, poi suor Teresa di Gesù Bambino, grande amica di La Pira, Fioretta Mazzei e molti protagonisti della vita cattolica fiorentina del '900<sup>22</sup>.

Per decisione probabilmente del confessore Gallerani che poi ne scrisse la prefazione, suor Gesualda fu incaricata dalla priora, nel 1905, di studiare gli scritti presenti in monastero della Santa e di preparare una piccola biografia di S. Maddalena per il centenario del 1907<sup>23</sup>. Nel novembre dello stesso anno, il card. di Malines - Bruxelles, Mercier<sup>24</sup>, in visita al Carmelo fiorentino, chiese una sorella spirituale e la scelta della priora cadde su suor Gesualda<sup>25</sup>. Da quel momento prese avvio una corrispondenza segnata da profonda stima e reciproco aiuto. Ma anche altre personalità del '900 ecclesiale ebbero modo di conoscerla bene in parlatorio. Vivacissima ed efficace la testimonianza lasciata dal beato don Alberione su di lei:

Deferente a tutti non esitava a parlar franco e sincera a tutti eppure il suo consiglio era accolto, chiesto anzi con fiducia. La grata del parlatorio, non di rado tentatrice di perditempo, la fece il suo pulpito di missionaria. Ne ha insegnato, ne ha fatto del bene, anche laddove non si crederebbe potesse arrivare la sua voce! E chi non conosceva Suor Gesualda, e chi non l'amava! Bastava pronunciare il suo nome per sentirne un coro di benedizioni; sì tutti la conoscevano e tutti l'amavano. Dall'illustre Cardinal Mercier che fu più volte a visitarla, che le scriveva sovente, che sul letto di morte le inviò il proprio Rosario in ricordo di sé, fino al più umile contadino che le portava un cestello di frutta in regalo; dai più celebri e più santi Sacerdoti che si compiacevano della sua conversazione, fino alla più modesta servetta ch'ella tratteneva familiarmente al parlatorio; dai più ricchi signori di America ai quali scriveva per implorare limosina per il suo monastero in costruzione fino all'Editore più noto al quale affidava la stampa dei suoi scritti. Perché Suor Gesualda trovava anche il tempo di scrivere e scrivere libri. Celava il suo nome sotto quello di una «Carmelitana del monastero di S. M. Maddalena de' Pazzi». Ma chi fosse quella Carmelitana lo sapevano tutti, ed essa ne era offesa, e stava preparando un altro nome che la nascondesse meglio<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> SG, 107.

<sup>20</sup> SG, 119.

<sup>21</sup> D. MONDRONE SI, *Prefazione*, in SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *Lettera sul servo di Dio p. Riccardo Friedl*, Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1983, 6.

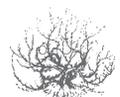
<sup>22</sup> SG, 148.

<sup>23</sup> SG, 115.

<sup>24</sup> Cf. R. AUBERT (edd.), *Le cardinal Mercier (1851-1926). Un prélat d'avanguardie. Publications du Professeur Roger Aubert, rassemblée à l'occasion de ses 80 ans*, J.P. HENDRICKX - J. PIROTTE - L. COURTOIS (edd.), Louvan-la-Neuve, Academia/Presses Universitaires de Louvain, 1994.

<sup>25</sup> SG, 119.

<sup>26</sup> Cf. <http://operaomnia.alberione.org/dettaglio.php?recordID=71991&trova1=>, consultato il 9.12.2020.



Ebbe la fortuna di vivere una buona intesa con alcune delle responsabili come madre M. Francesca Teresa dei S. Angeli (Giannini)<sup>27</sup>, già sua maestra, e madre Luisa Giuseppa dei S. Cuori (Tortelli)<sup>28</sup>, sua vice-maestra di noviziato. Così oltre all'impegno nei servizi comunitari<sup>29</sup>, presto a suor Gesualda fu consentito in modo informale di frequentare l'archivio storico della comunità. Dal 1911 poi, la giovane carmelitana, seguendo le orme paterne, unì ai tradizionali uffici monastici di vice-maestra delle giovani e maestra di canto gregoriano<sup>30</sup>, il ruolo di prima responsabile dell'Archivio storico<sup>31</sup>, incarico che mantenne fino alla morte<sup>32</sup>.

Nel 1914 alla priora che forse sondava la sua disponibilità per uffici maggiori, chiese di voler evitare definitivamente ogni ruolo primario, preferendo quelli più umili e meno ricercati. Così fu scelta come maestra delle converse, addetta al mulino e tessitrice, impegno che le fu di grandissima gioia sembrandole di vivere qualche frammento della vita di Nazareth<sup>33</sup>.

Man mano che uscivano le sue opere, crescevano i contatti con persone che le scrivevano e talvolta arrivavano sino alla grata. L'esigenza poi di sollecitare offerte per il monastero in situazione economica poco florida, i contatti con tanti laici e presbiteri<sup>34</sup>,

<sup>27</sup> Priora dal 1899 al 1902. Spirò il 5 marzo 1903.

<sup>28</sup> Priora dal 1908 al 1911; dal 1911 al 1914.

<sup>29</sup> Fu dopo la professione semplice impiegata come scrivana in economato e addetta al lavoro di fuori (dal 1905), *Libro degli Uffizi 1806-1905*, ms, in Archivio S. Maria degli Angeli - Firenze (d'ora in poi SMA), 4.1.C2.4, 227-230. Dal 1908 fu incaricata della preparazione del canto gregoriano, come aiuto alla sartoria per il lino (*Libro degli Uffizi 1908-1980*, ms, SMA, 4.1.C2.5, 3-6).

<sup>30</sup> *Libro degli Uffizi 1908-1980*, ms, SMA, 4.1.C2.5, 11.

<sup>31</sup> *Libro degli Uffizi 1908-1980*, ms, SMA, 4.1.C2.5, 13. Nell'Archivio, di cui è stato avviato l'inventario, sono individuabili cinque settori principali, probabilmente definiti da suor Gesualda, dedicati (I) a Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607), mistica e teologa fiorentina; (II) alla Beata Maria Bartolomea Bagnesi (1515-1577), laica domenicana, legata ai circoli savonaroliani e madre spirituale del Carmelo fiorentino; (III) Materiali inerenti alla vita del Monastero (1397-1983); (IV) Monache (1538-1989); (V) dedicato alle Monache Barberine del Carmelo del Verbo incarnato di Roma, fondate dal Carmelo fiorentino e poi ad esso tornate (1628-1907). Sono inoltre presenti anche due sezioni archivistiche per i materiali riguardanti la Sagrestia (1568-1936) e i Corali (XVII-XVIII sec.). Tra i manoscritti più importanti si segnalano: Dante, Il Bifoglio de *La Vita Nuova* o *Frammento Trespiano* (1325-1350); *I "Ratti" di Santa Caterina de' Ricci*; una redazione del *Compendio di Perfezione* (1585-1586) del Gagliardi, probabilmente antecedente alla *censura ordinis*, in uso alla Santa Maria Maddalena de' Pazzi; autografi e testi provenienti da vari Santi e Beati, tra cui la Beata Maria Bartolomea Bagnesi (1515-1577), Santa Teresa d'Avila (1515-1582), Santa Caterina de' Ricci (1522-1590), San Francesco di Sales (1567-1622), Santa Veronica Giuliani (1660-1727), la Serva di Dio Minima Strozzi (1617-1672) e il Ven. Giorgio La Pira (1904-1977). Pur trattandosi di un Archivio quantitativamente ridotto, tenuto conto delle inevitabili delle perdite, spostamenti ed espropri per le soppressioni napoleoniche e postunitarie (1808; 1866), il materiale custodito risulta rilevante nella sua globalità. C. VASCIAVEO - V. LOIODICE, *Il Bifoglio de La Vita Nuova (Frammento Trespiano, 1325-1350) nel Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi in Firenze*, in «Vivens homo» 28 (2017/2) 321-334.

<sup>32</sup> *Libro degli Uffizi 1908-1980*, ms, SMA, 4.1.C2.5, 29.39.47.54.

<sup>33</sup> *Libro degli Uffizi 1908-1980*, ms, SMA, 4.1.C2.5, 20-22. Ci può essere stato un errore di memoria nella ricostruzione degli eventi riportata in SG, 181-182.

<sup>34</sup> Cf. G. SARDI, *Lettera al card. Mercier*, 24 agosto 1921, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.17: «Riguardo a Don L., io non sono in grado di predicare ad un prete, ma i miei pensieri corrispondono



l'amicizia con le ex compagne di collegio la chiamavano spesso in parlatorio. A tutto ciò si aggiunsero le iniziative apostoliche che grazie a persone come la contessa Marianna Mazzei o la cugina Camilla Albergotti si propagavano, senza parlare degli scambi con gli editori. Diverse di queste persone mantennero la relazione con lei, ne reclamavano la preghiera, le lettere ed anche il consiglio<sup>35</sup>. Così, gradualmente, suor Gesualda venne a svolgere direttamente o con i suoi scritti, un vero ministero di formazione spirituale di fratelli e sorelle ancora poco lumeggiato, a partire dal suo fratello minore Giovanni<sup>36</sup>.

Nel 1923 ebbe l'incarico dell'infermeria<sup>37</sup> che espletò con grande dedizione a carità fin quando la situazione di salute precipitò costringendola ad una lunga degenza. Dopo il grave deperimento vissuto in noviziato senza una vera diagnosi e una lunga crisi legata ad un'appendicite mal curata nel 1910, il 24 agosto del 1924 sembrava giunta alla fine. Dopo numerosi problemi che si erano affacciati sin dall'inverno 1923, tardivamente si giunse alla diagnosi di nefrite<sup>38</sup> e, seppure faticosamente, riuscì a risalire la china e continuare a lavorare, spesso confinata in cella. Per questo fu tra le prime a raggiungere la nuova sede di Careggi<sup>39</sup> che si sperava più favorevole al mantenimento della buona salute delle monache. E ancora per sei anni si dedicò all'opera di redazione e traduzione di vari testi di agiografia. Malgrado il suo trasferimento, nel 1926, nella nuova sede più salubre e aperta del Carmelo a Careggi, si spense all'improvviso, il 21 ottobre del 1930.

Certo, rispetto a tanta stima che la carmelitana fiorentina riscuoteva tra laici e prelati, non tutte le consorelle compresero o condivisero fino in fondo le possibilità che le furono offerte dalle responsabili. Forse, anche qualche giovane, non parimenti dotata, poté adombrarsi nei suoi confronti. Certo è che, dopo la sua morte, diventata superiora<sup>40</sup>, favorì la discesa dell'oblio sulla testimonianza e sul lavoro della consorella che, probabilmente, avrebbe potuto essere meglio custodito e valorizzato, ad esempio evitando la distruzione di tutti gli originali di Gesualda presenti nella cella di suor Teresina che, alla sua morte, non furono portati in archivio.

pienamente a quanto mi scriveva ultimamente Lei. Mi pare che egli dovrebbe capire che l'amore di Dio ha bisogno di trovare il vuoto per precipitarsi in un cuore. Egli lotta e soffre. Oh preghiamo per lui! Poverino! È esuberante di vita e di sentimento; con poca formazione per anni sotto le armi tra le seduzioni della vita di mondo; senza avere adesso una mano che lo sostenga e lo guidi, un cuore che lo comprenda, potendo dar tanto a Dio e, forse, non sapendo dare, mi fa una pietà immensa! Faccio continuamente pregare per lui le mie consorelle più buone e più sante. Gli scrivevo ultimamente che le bellezze create spariscono come fuoco e non appagano, che le creature sono un nulla. Oh, se egli comprendesse che le creature sono un nulla e Dio solo è tutto! Per parte mia, amare Dio e le anime per Lui: non vorrei altro».

<sup>35</sup> Cf. SG, 259.

<sup>36</sup> Cf. SG, 317-319.323-324.

<sup>37</sup> *Libro degli Uffizi 1908-1980*, ms, SMA, 4.1.C2.5, 47.

<sup>38</sup> SG, 358-359.

<sup>39</sup> La prima sede storica fu in Borgo S. Frediano, Oltrarno. Poi, per volere di Papa Urbano VIII (Barberini), fu trasferito in Borgo Pinti, già sede dei Cistercensi. A seguito della soppressione del 1866, le monache furono costrette ad edificare una nuova sede in piazza Savonarola nel 1888, fino a quando per motivi di salute, il card. Mistrangelo volle il suo spostamento sulle colline di Careggi dal 1928.

<sup>40</sup> Per richiesta delle consorelle testimoni degli eventi, essendo passati meno di cinquant'anni dalla morte di questa consorella, si accetta di non precisarne ancora il nome.



### 3. Il Carmelo fiorentino di suor Gesualda

Molti dei lettori/ci di suor Gesualda come autrice di lavori su Giovanni della Croce, Elisabetta della Trinità e Teresa di Gesù Bambino e del Santo Volto hanno pensato a lei come ad una carmelitana scalza. E come carmelitana scalza risulta in alcuni data-base universitari<sup>41</sup>. In realtà apparteneva alla comunità carmelitana per la quale, probabilmente, fu richiesta la bolla di approvazione pontificia (1452) a Niccolò V, per l'accettazione di donne alla professione nell'ordine, ancora presente nell'archivio di Stato di Firenze.

Il monastero fiorentino era stato inaugurato intorno al 1450 con la professione per l'Assunta di monna Innocenza d'Arrigo Bartoli ed un piccolo gruppo di altre donne, Sara Lapaccini con la figlia Lena, insieme ad Anna de' Davanzati, decise ad impegnare la propria vita sulla base della Regola e la spiritualità del Carmelo. Per questo gruppo, detto di S. Maria degli Angeli, insieme a quelli di altre donne fiorentine, fu ottenuta dal priore dei frati carmelitani di Firenze, Bartolomeo Masi Soderini la citata bolla *Cum Nulla*<sup>42</sup>.

La comunità carmelitana, divenuta di disciplina claustrale intorno al 1480 in base alle indicazioni dei frati ottenne una sua peculiare autonomia giuridica dal 1520, per decreto di papa Leone X (Medici)<sup>43</sup>. Nel post Concilio di Trento, ebbe il privilegio di poter avere *Costituzioni* proprie (1565) continuando ad avere piena autonomia dall'ordine carmelitano. La Comunità fiorentina di S. Maria degli Angeli divenne, nel giro di due secoli, un importante punto di riferimento spirituale per l'intera città, la Toscana e l'intera Europa, anche grazie alla presenza di Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607), continuando nei secoli ad accogliere un numero di rilevante di monache impegnate e motivate di cui le sorelle curarono nei secoli biografie e raccolte di testi.

Diverse sorelle, oltre a S. Maddalena, furono arricchite di carismi insigni nel discernimento spirituale e nella fermezza nelle prove, come tra le novizie più stimate dalla Santa, Benedetta Vettori (+1598)<sup>44</sup>, Maria Sommai (+1616)<sup>45</sup>, madre Maria Grazia Pazzi (nipote della santa)<sup>46</sup>, la venerabile madre Minima Strozzi (+1672)<sup>47</sup>, madre Serafica Orlandini (+1727)<sup>48</sup>, madre Trenta (+1740)<sup>49</sup> o madre Francesca Falconcini (+1849)<sup>50</sup>. La comunità storica ha avuto un'impronta carismatica peculiare, originale rispetto a tutti gli altri Carmeli, radicata nella storia spirituale della diocesi di Firenze e della Toscana. Essendo affidata alla cura pastorale dell'Arcivescovo di Firenze, tale specificità ha consentito alle

<sup>41</sup> Cf. Biblioteca del Teresianum: <https://biblioteca.teresianum.net/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=36683>.

<sup>42</sup> Cf. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne. Il Carmelo S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Roma, Ed. Carmelitane, 2013, 19-27.

<sup>43</sup> Cf. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, 70-74.

<sup>44</sup> Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, C. VASCIAVEO (ed.), Firenze, Nerbini, 2009, 198-203.

<sup>45</sup> Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, 207-215.

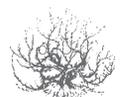
<sup>46</sup> Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, 216-225.

<sup>47</sup> Cf. C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, 217-220.

<sup>48</sup> C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, 226-229.

<sup>49</sup> C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, 229-233.

<sup>50</sup> C. VASCIAVEO, *Una storia di donne*, 291-294.



monache di poter scegliere con notevole autonomia le proprie guide che, di tempo in tempo, furono cercate tra religiosi e presbiteri di vita cristiana impegnata. Così nel XVI secolo, furono designati dei presbiteri legati ai circoli savonaroliani<sup>51</sup>, in seguito presbiteri di area gesuitica<sup>52</sup>, tra la fine del XVI secolo ai primi decenni del XX secolo, fino ai carmelitani scalzi dal 1940 circa<sup>53</sup>. Inoltre, tra le caratteristiche del gruppo, va annoverata una grande cura dedicata alla selezione e formazione delle giovani<sup>54</sup>. Oltre ai confessori, era stata costituita anche un'ottima biblioteca che, oltre alla parte storica<sup>55</sup>, risultava ricca dagli inizi del XX secolo, di un migliaio di testi di spiritualità in francese.

#### 4. La «*petite Thérèse de Florence, Soeur Gesualda*»

Personalità ricca e vivace, capace di grande comunicativa e di molteplicità di interessi, Gesualda se si convinceva di un passo da compiere non arretrava. E così, con i debiti permessi, cominciò la corrispondenza con le carmelitane scalze di Lisieux che vennero aiutate in molti modi compresa un'intensa opera di traduzione delle parole di Teresa per la diffusione del suo messaggio.

Successivamente vennero i contatti con Digione e Paray-le-Monial, propiziati anche dal card. Mercier che coltivava con madre Maria (Alessandra di Rudinì), una buona amicizia. Tutte queste relazioni erano state senza dubbio agevolate dall'uso disinvolto e curato del francese scritto e parlato delle sorelle Sardi.

Mentre la prima biografia di suor Teresa di Gesù Bambino dal 1898 si diffondeva in tutto il mondo, era giunta anche a Firenze. La salute poco solida della giovane professa consigliava, insieme alle cure, di chiedere l'intercessione di questa monaca francese appena mancata. Alle richieste pressanti di preghiere da parte delle monache fiorentine, rispose con parole affettuose madre Agnese il 7 dicembre 1906:

Mia cara sorellina, vi vorrei assicurare il mio ricordo per tutte le vostre intenzioni, soprattutto perché diventiate una piccola carmelitana simile a Teresa di Gesù Bambino, cioè tutta intera [donata] al Buon Dio, tutta impegnata nel suo divino servizio, cioè al suo amore, lasciandovi condurre dalla vostra sorellina del cielo per giungere al vertice della montagna dell'amore<sup>56</sup>.

La corrispondenza finora individuata è ricca di quaranta lettere, più frequenti tra 1909 e 1910. Qualche giorno prima della professione solenne, madre Agnese raggiungeva nuovamente Gesualda con un'attenzione materna:

<sup>51</sup> Cf. C. VASCIABEO, *Il Carmelo di Santa Maria degli Angeli e s. Maria Maddalena de' Pazzi centro di culto savonaroliano a Firenze*, in «Vivens homo» 29 (2018)1, 127-143. C. VASCIABEO, *Il carteggio tra il Carmelo di santa Maria Maddalena de' Pazzi e don Leone Bartolini (1557-1572)*, in «Vivens homo» 31 (2020/2), in corso di pubblicazione.

<sup>52</sup> C. VASCIABEO, *Una storia di donne*, 108.154-160.168.

<sup>53</sup> C. VASCIABEO, *Una storia di donne*, 321-322.

<sup>54</sup> C. VASCIABEO, *Una storia di donne*, 114.169.

<sup>55</sup> C. VASCIABEO, *Una storia di donne*, 247-248.

<sup>56</sup> MADRE AGNESE DI GESÙ [MARTIN], *Lettera a suor Gesualda*, 7 dicembre 1906, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16 [in corso di catalogazione].



Mia figliolina beneamata, ho letto la vostra lunga lettera a Teresa ed a me con molto, molto interesse. Cara figliolina, che i vostri desideri siano esauditi. È mio desiderio come quello di Teresa. Ma se noi non otterremo la guarigione dei corpi siamo sicuri che lei donerà qualcosa di meglio. Io vi sarò ben unita nel giorno della vostra professione, io chiederò a Gesù per Teresa che voi siate una piccola rosa d'amore sempre pronta a sfogliarsi secondo la volontà del vostro Sposo divino<sup>57</sup>.

Nel 1909, la fiducia era cresciuta, tanto da procedere con il lavoro di traduzione dell'*Histoire d'une âme*, seguito molto vicino da Madre Agnese<sup>58</sup>. Quando, dopo molte vicissitudini che avevano riguardato ogni parte del lavoro dall'editore alla copertina, madre Agnese faceva sapere come non solo in Francia c'erano state risonanze molto positive: «Monsignor de Teil mi ha inviato la risposta per suor Gesualda, che non poteva far meglio... Monsignore, lo vedo, è molto contento»<sup>59</sup>, ma anche dall'Italia le giungevano notizie lusinghiere: «Sento spesso gli echi dell'entusiasmo della vostra patria per la vostra traduzione della nostra cara *Histoire*»<sup>60</sup>.

Al termine dell'opera che era costata non pochi travagli, madre Agnese di Lisieux scriveva alla priora di Firenze nel marzo 1912, per il lavoro di traduzione in italiano dell'*Histoire d'une âme* condotto da suor Gesualda:

«Meravigliosa traduzione... Allora noi faremo una Comunione generale secondo le intenzioni di Vostra reverenza e delle vostre care figlie specialmente per la guarigione della beneamata piccola Teresa di Firenze, Suor Gesualda»<sup>61</sup>.

Davvero i toni sembrano sinceri e delineano un intero programma di stima e di amicizia. Un filo di amicizia e di sintonia spirituale correva anche tra Firenze e Digione, tanto che la madre Marta di Gesù, priora pro-tempore, alla sua scomparsa, riconosceva:

«Reverendissima Madre, la morte della vostra cara e rimpianta Suor Gesualda, non ha spezzato, lo sapete, l'unione dei nostri due Carmeli e noi siamo sicure che gioiranno i vostri cuori all'annuncio del felice progresso della Causa della nostra Suor Elisabetta della Trinità, per la quale il vostro Monastero ha tanto lavorato attraverso la traduzione italiana dei Ricordi... Voi comprenderete, reverendissima Madre, che noi non possiamo dimenticare il vostro Carmelo, che custodisce esso stesso i ricordi di una delle più grandi Sante del nostro ordine e che, di più, ha contribuito più di ogni altro a far conoscere ed amare in Italia la vita di suor Elisabetta della Trinità»<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> MADRE AGNESE DI GESÙ [MARTIN], *Lettera a suor Gesualda*, 8 novembre 1907, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 1-2.

<sup>58</sup> MADRE AGNESE DI GESÙ [MARTIN], *Lettera a suor Gesualda*, 22 maggio 1909, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 1-2.

<sup>59</sup> MADRE AGNESE DI GESÙ [MARTIN], *Lettera a suor Gesualda*, 26 dicembre 1910, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 1.

<sup>60</sup> MADRE AGNESE DI GESÙ [MARTIN], *Lettera a suor Gesualda*, 19 ottobre 1911, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 4.

<sup>61</sup> MADRE AGNESE DI GESÙ [MARTIN], *Lettera alla Priora*, 11 marzo 1911, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 1-2.

<sup>62</sup> MADRE MARTA DI GESÙ, *Lettera alla Priora*, luglio 1932, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 1.



Pure sotto la penna sorvegliata di una carmelitana scalza, è evidente il contributo alla diffusione della testimonianza di Elisabetta della Trinità che il lavoro di umile traduttrice di Gesualda aveva generato. Invece, un qualche ruolo di intermediario potrebbe aver svolto mons. Mercier con la priora di Paray-le-Monial, madre Maria (Alessandra di Rudinì) che, scriveva in fretta «alle mie amatissime Sorelle di Firenze», mentre la salute di Gesualda cominciava a declinare:

Ma dite alla mia beneamata sorellina - e un po' figlia - suor Gesualda che sono fedele con tutte le forze del mio cuore e della mia preghiera! La sua croce è una croce; nostro amore è messo in comune e così la nostra speranza, perché non potremo sperare mai troppo dal Cuore di Nostro Signore, noi soprattutto, le sue Carmelitane<sup>63</sup>.

Oltre ad una serie di scambi, interessanti le parole offerte da madre Maria a suor Teresina, sorella di suor Gesualda, che l'aveva informata della sua morte:

«Oh cara Sorella, chi potrà comprenderla meglio di me, che ho tanto amata Sua Sorella, tanto apprezzato i tesori della sua intelligenza, della sua anima così bramosa di Dio, del suo cuore fatto per soffrire molto e per darsi senza misura... Io sono qui in Savoia per un giorno ancora... ma come le sarei riconoscente se volesse inviarmi qualche parola al Carmelo di Montmartre per parlarmi della sua amatissima sorella e darmi dei particolari, di cui il mio grande affetto per lei ha davvero sete»<sup>64</sup>.

Dalle poche lettere rimaste non sembra che si trattasse di una conoscenza occasionale, tanto che non si esclude, durante la movimentata vita della marchesa di Rudinì, un qualche incontro personale che abbia consentito alle due aristocratiche che scelsero il Carmelo, di conoscersi personalmente a Firenze, magari in qualcuno dei viaggi che la marchesa compiva in incognito venendo in Italia.

## 5. Gli scritti

Giovane donna di non comune intelligenza, Adelaide Sardi, cresciuta in una casa ricca di valori e di possibilità formative, ha lasciato molte lettere: il maggior numero, purtroppo, disperse. Per il lascito fatto all'Archivio di Stato di Lucca del fondo Sardi, in tale sede sono stati raccolti diversi faldoni di testi indirizzati ai parenti<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> MADRE MARIA DI GESÙ [RUDINÌ], *Lettera alla Priora*, 8 maggio 1929, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 6.

<sup>64</sup> MADRE MARIA DI GESÙ [RUDINÌ], *Lettera alla Priora*, 30 ottobre 1930, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.16, 1.

<sup>65</sup> *Archivio di Stato di Lucca, Archivi gentilizi, vol. VIII, Archivio Sardi, Epistolario*: n. 41 *Lettere di Adelaide Sardi*, filza 168, nn.1-41 (1888-1900); n. 37 *Lettere di Adelaide Sardi al padre Cesare*, filza 175, nn. 250-286 (1903-1921); n. 184 *Lettere di Adelaide Sardi alla madre Clementina Martelli Sardi*, filza 176 n. 1-184 (1901-1913); *Lettere a Virginia Sardi da parte di vari corrispondenti* tra cui n. 42 *Lettere da Adelaide Sardi*, filza 176, nn. 369-411, fasc. E, (1900-1906); n. 84 *Lettere di Adelaide Sardi a Giovanni Sardi*, filza 178, nn. 212-296 (1905-1921). N. 50 *Lettere ad Adelaide Sardi da vari corrispondenti*, filza 176, fasc. B, (1892-1922).



«Una vera miniera di lettere femminili è l'Archivio Sardi... a varie centinaia di lettere scritte e ricevute ammonta la corrispondenza di due nipoti di Giovanna Giorgini, Adelaide e Virginia, figlie di Cesare, esponente di spicco del movimento cattolico e nell'Opera dei Congressi del secondo ottocento, che scelsero la vita monacale nel convento fiorentino di Maria Maddalena de' Pazzi, confermando così, osserva Isabella Pera, una sorta di vocazione religiosa di famiglia nel corso delle generazioni»<sup>66</sup>.

A questa messe copiosa di lettere, vanno aggiunte quelle ancora presenti nel Monastero Santa Maria degli Angeli, in corso di spoglio. Nelle lettere spicca la comunicativa partecipe e brillante, capace di trasformare per i genitori il caldo estivo e gli spostamenti di cella per rimediarvi, in avventure tragicomiche, così da non preoccuparli e suscitare un sorriso<sup>67</sup>.



Suor Gesualda Sardi al lavoro  
(Firenze, 1908-1930)

Alla scrittura epistolare, come si è fatto cenno, si affiancò presto un'attività di traduzione. Scrive il propinquo di suor Gesualda, il giornalista Giustiniani: «In quella famiglia rigida e insieme indulgente tutti consideravano la cultura una ricchezza fondamentale, distintiva di ogni persona»<sup>68</sup>.

Questo retaggio aveva accompagnato suor Gesualda anche in monastero. Era appassionata di buone letture anche in lingua straniera. E tale competenza le consentì, anche in dialogo con il card. Mercier, a conoscere in anteprima i nuovi testi di spiritualità che si pubblicavano in Francia, tra cui la *Histoire d'une âme* di Teresa di Gesù Bambino, seguita presto dalla testimonianza di Madre Germana (*Souvenirs*) riguardo ad Elisabetta della Trinità.

Sostenuta dall'attenzione che *La Santa di Firenze* (1906)<sup>69</sup> aveva riscosso e guidata da un notevole fiuto spirituale, maturò il progetto di tradurre in italiano opere rilevanti nell'intera storia della spiritualità del '900 come la *Storia di un'anima* (Firenze 1910)<sup>70</sup> che fu offerta

<sup>66</sup> A. SCATTIGNO, *Manoscritti e fonti d'archivio: la scrittura delle donne in Toscana dall'età moderna alla contemporaneità* in *Carte di donne. Per un censimento regionale della scrittura delle donne dal XVI al XX secolo*, A. CONTINI - A. SCATTIGNO (edd.), Roma, Ed. di storia e letteratura, 2007, 35.

<sup>67</sup> SG 330-332.

<sup>68</sup> G. GIUSTINIANI, *Il sangue è acqua*, 39.

<sup>69</sup> UNA RELIGIOSA DEL SUO MONASTERO [G. SARDI], *La Santa di Firenze presentata principalmente a' suoi concittadini nel III centenario della sua morte da una religiosa del suo Monastero*, Firenze, Libreria L. Manuelli, 1906, con altre edizioni 1932<sup>2</sup>, 1941<sup>3</sup>.

<sup>70</sup> *Storia di un'anima ossia vita della Serva di Dio Suor Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo morta in concetto di Santa nel Carmelo di Lisieux il 30 settembre 1897 all'età di 24 anni / scritta da lei medesima; versione autorizzata dalle suore di Lisieux e fatta da una carmelitana di S. M. Maddalena dei Pazzi in Firenze* [G. SARDI], Firenze, Tipografia Barbera, 1910 con numerose edizioni: 1911, 1912, 1918, 1919, 1923, 1925, 1928, 1930, 1934, 1936, 1939, 1940, 1942, 1943.



anche al Papa<sup>71</sup>, o i *Ricordi di Suor Elisabetta della Trinità* (Firenze 1913)<sup>72</sup>. A questi testi tradotti in forma integrale e varie edizioni minori<sup>73</sup>, furono affiancate le biografie di altre testimoni come la madre Maria Angela del Bambino Gesù di Lisieux<sup>74</sup> o la madre fondatrice Maria di Gesù di Paray-le-Monial<sup>75</sup>, facendole conoscere ad un pubblico più vasto, in un attento studio linguistico ma anche progettuale per una loro presentazione adeguata al pubblico italiano.

Dal Carmelo fiorentino, quindi, con la dicitura quanto mai umile di «Una Carmelitana di S. Maddalena de' Pazzi», grazie al discernimento e all'audacia di suor Gesualda, seguirono diverse decine di pubblicazioni, di vario taglio e rilievo, con una diffusione internazionale dei suoi lavori di tutto rispetto, tra cui si ricorda in particolare un suo profilo di *Santa Teresa del Bambino Gesù*<sup>76</sup> (1927) ancora in catalogo con la ventottesima



La *Storia di un' Anima* in italiano (1910)

<sup>71</sup> Cf. M. CAPRIOLI, *I Papi del XX secolo e S. Teresa di Lisieux*, in «Teresianum» 46 (1995/2) 325.

<sup>72</sup> *Suor Elisabetta della Trinità, religiosa carmelitana: 1880-1906. Ricordi, Prima versione Italiana autorizzata dalle suore di Dijon e fatta da un padre Domenicano sulla terza edizione Francese* [SUOR GESUALDA SARDI], Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1913, con varie edizioni: 1926<sup>2</sup>, 1938<sup>3</sup>, 1943<sup>4</sup>, 1948<sup>5</sup>, 1955<sup>6</sup>, 1959<sup>7</sup>.

<sup>73</sup> SUOR TERESA DEL BAMBINO GESÙ, *Pensieri*, Torino - Milano, Libr. Del S. Cuore, LICE G. B. Berruti, 1912; SANTA TERESA DEL BAMBINO GESÙ *Pensieri*, Torino, Libr. Del S. Cuore, LICE, 1935. *Invito alle piccole anime. Compendio della Storia di un'anima*, Torino, Berruti, 1913.

<sup>74</sup> *La reverenda madre Maria Angela del Bambino Gesù del Carmelo di Lisieux (1881-1909). Una conquista di Suor Teresa del Bambino Gesù. Copia d'una lettera Circolare inviata ai Monasteri del Carmelo dopo la sua morte*, Milano, S. Lega Eucaristica, 1915.

<sup>75</sup> CARMELO DI PARAY-LE-MONIAL, *La madre Maria di Gesù. Fondatrice e priora del Carmelo di Paray-le-Monial 1853-1917*, Alba, Pia Società San Paolo, 1927.

<sup>76</sup> UNA CARMELITANA DEL MONASTERO DI S. M. MADDALENA DE' PAZZI IN FIRENZE [G. SARDI], *Santa Teresa del Bambino Gesù*, Alba, Pia Società S. Paolo, 1927 con numerose edizioni fino al 2010<sup>28</sup>. Traduzioni: tedesco, 1927; inglese, 1936; francese, 1939; spagnolo, 1943.



edizione nel 2010 e una diffusa biografia di *S. Giovanni della Croce* (Alba 1940<sup>2</sup>)<sup>77</sup>. Scriveva il paolino don Francesco Saverio Borranò:

«Semplici e sublimi i suoi scritti, in cui si effonde tutta l'anima nobile e ardente della scrittrice. Dalle sue pagine vivaci ed attraenti emana un fascino che riscalda il cuore, avvince lo spirito, innalza a Dio... Dote e caratteristica particolare delle sue biografie è la verità. Anima retta non seppe e non volle velare la verità. E certo molti sanno quanto le sia costato questa sua sincerità e rettitudine... L'entusiasmo per l'umile Carmelitana, che il mistero di uno pseudonimo celava ai suoi ammiratori, cresce ogni giorno, col diffondersi dei suoi scritti a decine di migliaia»<sup>78</sup>.

A queste opere più note si affiancarono le vite di vari testimoni e santi, in forma scorrevole e profonda, dalle sconosciuta Angelina Squilloni (educanda del Carmelo di Firenze)<sup>79</sup>, a Gemma Galgani<sup>80</sup> e Camillo de Lellis<sup>81</sup>. Interessante quanto riportato nella nota introduttiva di questo volumetto, dedicata a suor Gesualda che, pur nello stile del tempo, sembra sincera nella stima:

Non appena il P. Vanti Mario M. I. ebbe pubblicato in un poderoso volume la *Vita di S. Camillo de Lellis, Apostolo di carità infermiera, Fondatore dei Chierici regolari Ministri degli Infermi*, si sentì il bisogno di un compendio: una vita popolare alla portata di tutti. Si pensò alla Carmelitana di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, la brillante scrittrice toscana che, volgendo nel ritmo armonioso del nostro idioma la *Storia di un' Anima*, aveva fatto conoscere in Italia l'incantevole bellezza del candido fiore di Lisieux e ne aveva dischiusa a tutti la piccola via di confidenza e d'abbandono... Non è facile trovare una scrittrice del valore di Suor Gesualda. Gli scritti dell'illustre Carmelitana sono piccoli capolavori di letteratura, in cui non sa che cosa ammirare di più: se la proprietà e la purezza della lingua, l'eleganza e la grazia dello stile, la genialità delle concezioni o la profondità dei concetti<sup>82</sup>.

Ai lavori editi si affiancava l'impegno di suor Gesualda nell'Archivio storico della sua comunità. Nelle sue giornate già dense di preghiera e di lavoro, aveva messo in cantiere uno studio sulla storia del suo Carmelo<sup>83</sup> e sulle figure più rilevanti che ne avevano segnato il cammino che la malattia le impedì di finire. L'amicizia spirituale guidava le sue scelte in uno scambio franco senza meschinità, aperta innanzi tutto alle sorelle scalze e poi ad ogni vera testimonianza di vita cristiana, in una irradiazione della sua vocazione orante ma anche evangelizzante, proprio dello spirito eliano del suo ordine.

<sup>77</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, Roma-Alba, Pia Società San Paolo, 1929 con altre edizioni 1940<sup>2</sup>, 1941<sup>3</sup>, 1948<sup>3</sup>, 1957<sup>4</sup>. Traduzione spagnolo, 1944; francese, 1950.

<sup>78</sup> Cf. SG, 227.

<sup>79</sup> [G. SARDI], *Memorie di Angiolina Squilloni raccolte da una Religiosa del Monastero di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Firenze, Tipografia Barbera, 1908. Altre edizioni: 1912, 1927. Traduzioni: francese, 1910; inglese, 1929.

<sup>80</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *Gemma Galgani. Un fiore di passione della città del Volto Santo*, Roma, Pia società San Paolo 1930, con molte altre edizioni: 2004<sup>17</sup>. Traduzione: spagnolo, 1943.

<sup>81</sup> SUOR GESUALDA [SARDI], *San Camillo de Lellis*, Roma, Pia Società San Paolo, 1931, con molte altre edizioni: 2002<sup>7</sup>. Traduzione: spagnolo, 1944.

<sup>82</sup> SUOR GESUALDA [SARDI], *San Camillo de Lellis*, Roma, Pia Società San Paolo, 1931, VIII-XI.

<sup>83</sup> [G. SARDI - T. SARDI], *Una gloria carmelitana. Il monastero di S. Maria degli Angeli*, Roma 1926. Seppure con alcuni limiti di metodo, fu il primo importante passo nella ricostruzione della storia comunitaria.



## 6. Il card. Mercier come padre spirituale

In piena crisi modernista, Mercier rappresentava una personalità in vista nell'episcopato europeo. Neotomista molto stimato<sup>84</sup> era un fautore del movimento liturgico<sup>85</sup> con una peculiare attenzione verso una riqualificazione culturale e spirituale del laicato<sup>86</sup>. Per i suoi preti aveva invece formato la «fraternità sacerdotale di amici di Gesù» tesa a curare il loro vissuto spirituale impegnandoli non solo con i tre voti di tipo religioso, ma anche col voto pubblico d'immolazione o di vittima<sup>87</sup>, in una marcata sottolineatura di una carità obbedienziale del presbiterio unito al vescovo<sup>88</sup>.

Mercier fu tra i fautori della traduzione dell'*Histoire d'une âme*, che nella traduzione di suor Gesualda, volle corredare insieme al card. Mistrangelo, ordinario di Firenze, con una sua prefazione, evidenziando tutto il suo apprezzamento per l'opera compiuta:



*Il la benedice con la sua benedizione, la Santa  
Carmelita e Teresa, non solo con il  
suo nome, ma con la sua persona  
sacrosanta.*  
— S. M. Gesualda, suora di S. M. Maddalena dei Pazzi

Card. J. Mercier

Mia cara Figliuola, qualche parola da porre, quasi prefazione, in fronte alla versione italiana, da Lei compiuta, della commovente Storia di un'anima, scritta da Suor Teresa del Bambino Gesù e del Carmelo di Lisieux. L'affezione mista a riconoscenza e rispetto che io nutro per il suo caro monastero fiorentino, e la gioia che provo nel vedere il mio nome associato a quello dell'Arcivescovo di Firenze, amico mio venerato, e nel poter benedire insieme con lui il suo lavoro, sarebbero per me altrettante voci di rimprovero se non consentissi al suo pio desiderio... L'anima delicata che Ella rivela ai suoi connazionali è simile a quei fiori primaverili... Non si lascia la lettura di una Vita come quella di Suor Teresa del Bambino Gesù, senza sentirsi l'anima più dilatata e serena e senza provare più forti e più vivi gli allettamenti dell'Amore Divino... Io mi rallegro con Lei, mia cara figliuola, che ha riprodotto per i Carmeli d'Italia con mano delicata quel ritratto, nel quale Teresa del Bambino Gesù, sotto lo sguardo di Dio, aveva sì bene dipinto se stessa. Non mi è dato di lodare come vorrei e come dovrei l'eleganza e la grazia del suo stile, ma, leggendo queste pagine, ho provato talvolta rammarrico che la sua Eroina non abbia cantati nel ritmo armonioso della poesia fiorentina gl'inni soavi della sua pietà. Che Dio benedica, mia cara figliuola, l'opera del suo zelo<sup>89</sup>.

<sup>84</sup> Cf. O. KÖHLER, *Verso il conservatorismo: Belgio, Olanda e Lussemburgo*, in G. BAMDMANN ET AL., *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, IX, Milano, Jaca Book, 1993<sup>2</sup>, 136.

<sup>85</sup> Cf. R. AUBERT, *Decreti eucaristici e il rinnovamento liturgico*, in G. BAMDMANN ET AL., *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, IX, Milano, Jaca Book, 1993<sup>2</sup>, 495.

<sup>86</sup> Cf. E. ISERLOH, *Movimenti interni alla chiesa e loro spiritualità*, in Y. CHIRON - V. DAMMERTZ ET AL., *La Chiesa nel ventesimo secolo*, Milano, Jaca Book, X, 1995<sup>2</sup>, 237-238.248. P. L. WEINACHT, *Sistema scolastico, educazione e insegnamento*, ivi, 336.

<sup>87</sup> T. GOFFI, *La Spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, Bologna, EDB, VIII, 1987, 157. M. CAPRIOLI, *Ideale di santità e "spiritualità" del clero diocesano in autori del secolo XX*, in «Ephemerides Carmeliticæ» 29 (1978/1) 177-237, in part. 178-185.

<sup>88</sup> T. GOFFI, *La Spiritualità cristiana nell'età contemporanea*, 164.

<sup>89</sup> G. MERCIER, *Lettera*, in *Storia di un'anima ossia vita della Serva di Dio Suor Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo morta in concetto di Santa nel Carmelo di Lisieux il 30 settembre 1897 all'età di 24 anni / scritta da lei medesima; versione autorizzata dalle suore di Lisieux e fatta da una carmelitana di S. M. Maddalena dei Pazzi in Firenze* [G. SARDI], Firenze, Tipografia Barbera, 1910, VII-VIII.



La sua impostazione spirituale era sicuramente debitrice alla scuola berulliana fondata sulla dinamica offertoriale/sacrificale<sup>90</sup>, ulteriormente sostanziata dalle relazioni con le carmelitane scalze di Paray-le-Monial e proposta come modello spirituale diffuso, particolarmente al femminile. Eloquenti le parole di suor Gesualda al Mercier:

Penso che Ella sarà uscita dal Suo ritiro con una brama sempre più accesa di soffrire, soffrire, soffrire. Del resto il Signore non La risparmia e La conduce di dolore in dolore, per una via sempre ascendente<sup>91</sup>.

Dal novembre del 1907, le relazioni tra il Carmelo fiorentino e il card. di Malines - Bruxelles, Mercier, furono significative e sincere<sup>92</sup>. Con il cardinal Mercier, suor Gesualda ebbe un confronto culturale e spirituale, schietto come era la sua natura come attestano frammenti della sua corrispondenza:

Dopo una lettera da Lei scrittami, Eminenza, una delle prime, non posso più leggere l'omelia di s. Leone o meglio il Sermone di quel Santo, la mattina al mattutino dell'Annunciazione, senza pensare a Lei e senza sentirmi tutta inondata in una maniera ineffabile di ammirazione e gratitudine per quanto il Signore ha operato di grande in Lei e per Suo mezzo; e di quanto ha operato per me in tutta la mia vita il misericordioso Signore<sup>93</sup>.

È un vero peccato che la parte più cospicua di questo epistolario sia stato distrutto per ordine di un confessore improvvido. Mentre finora si riteneva che fossero andate perse tutte le lettere, da poco tempo, nei lavori di riordino dell'Archivio, sono emerse due lettere inedite che si trascrivono in calce, una diretta a suor Gesualda, un'altra alla priora pro-tempore<sup>94</sup>. Durante il suo cammino spirituale, ella sentì il bisogno di guide vicine e dopo mons. Corrado Confalonieri, canonico teologo della Metropolitana Fiorentina (+ 1911)<sup>95</sup> e mons. Calosi, rettore del Seminario di Firenze (1884-1901)<sup>96</sup>, ebbe la fortuna di incontrare il gesuita Riccardo Friedl (+1917)<sup>97</sup>, per molti anni superiore della casa di Firenze, che affiancò la direzione per corrispondenza del Mercier, aiutato dal redentorista Augusto Sordet (1867-1950)<sup>98</sup>, suo canonista di fiducia su Roma. La sua schiettezza non si smentiva neppure con i cardinali. E pure alle soglie di un conclave, non mancava di tirar fuori una battuta ed esprimere un auspicio che effettivamente si realizzò, segno di una non comune conoscenza delle dinamiche storiche ed ecclesiali del proprio tempo:

<sup>90</sup> T. GOFFI, *La Spiritualità cristiana nell'Ottocento*, VII, Bologna, EDB, 1989, 135-137.

<sup>91</sup> G. SARDI, *Lettera a mons. Mercier*, 27 marzo 1920, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.17.

<sup>92</sup> SG, 119.

<sup>93</sup> G. SARDI, *Lettera a mons. Mercier*, 27 marzo 1920, ms, *Suor Gesualda Sardi*, SMA, 5.2.c.17.

<sup>94</sup> Madre M. Maddalena Costante (Luchini) del Verbo incarnato. Priora dal 1920 al 1923 e dal 1923 al 1929, a causa dei lavori e del trasferimento da Piazza Savonarola a Careggi, i superiori ritennero opportuno rinviare ogni capitolo.

<sup>95</sup> *Monsignor Corrado Confalonieri*, Firenze 1911.

<sup>96</sup> E. SANESI, *Il Seminario fiorentino nel Diario del suo Fondatore e nelle Memorie dei suoi Rettori*, Pagnini, Firenze 1913, 154.125-128.136-139.

<sup>97</sup> Cf. SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *Lettera sul servo di Dio p. Riccardo Friedl*, Roma, Ed. La Civiltà Cattolica, 1983.

<sup>98</sup> Cf. *Necrologia: Augustus Sordet (1867-1950)*, in «Analecta», 23 (1951) 105-108.



«Stiamo aspettando il nuovo Papa. Se dovessi desiderarne uno, non potendo aver Lei, sarebbe il cardinal Ratti. Essendo stato nunzio in Polonia conoscerà i fremiti dei popoli oppressi ed avrà avuto per essi compatimento. Chi sa se questa mia La troverà sempre in clausura. Mi pare, però, che la clausura del conclave abbia troppe cerimonie, troppe formalità e troppe responsabilità enormi per essere deliziosa: e poi ... tutto quell'apparato! L'aspettiamo se non è Papa. Mi benedica con tutto il cuore. La Sua figliuola<sup>99</sup>.

Nei suoi pensieri, avrebbe auspicato la salita al soglio pontificio del Mercier, ma non si nascondeva le difficoltà di un simile ministero e sapeva con buon garbo coltivare una relazione di amicizia che anche le sue consorelle si auguravano e di cui gioivano:

Padre mio, grazie della Sua lettera così importante! Chi l'avrebbe mai detto che l'Italia l'avrebbe così presto e per un motivo tanto doloroso! Che colpo la morte repentina del Papa! Quanti cuori, Eminenza, sospirano Lei!... Per Lei sarebbe un Calvario atroce, ma per la Chiesa che grazia! Qui le mie monache mi rimproverano di non averle chiesta la carità di una visita prima di andare a Roma, perché se lo fanno Papa chi la vede più? Se non sarà Papa, si raccomandano per una fermata da noi dopo il conclave<sup>100</sup>.

L'approccio paterno del Mercier le allargava il cuore e, fatta salva la sua grande stima verso il p. Friedl (pur non precisato il suo nome si comprende), l'impostazione salesiana del cardinale la aiutava oltremodo:

Eminenza mia, non potrei mai, mai, mai dirle ciò che sia stata per me la Sua lettera così buona, così paterna! Temevo che Ella fosse scontenta di me; mi costava non so dirle quanto e, con difficoltà, avevo sacrificato al Signore anche la Sua affezione preziosa. Ma al Signore bastò la buona volontà e appena gli dissi: accetto il sacrificio, mi giunse la Sua lettera come un raggio di sole. Oh Padre mio carissimo, non mi lasci mai; sento di avere un così immenso bisogno di Lei, della Sua preghiera, di una Sua parolina ogni tanto. La Sua bontà mi fa un gran bene! Il caro Padre N... da qualche tempo ha messa una solennità ed un'austerità di linguaggio che dà invidia ai monaci antichi e, qualche volta, mi ghiaccia. Lei invece mi dilata sempre con la Sua grande bontà, con quel non so che, che ha Lei solamente e, ogni cosa che mi giunge da Malines, mi fa amare sempre più il Signore

Il giudizio del cardinale rimaneva ben sintetizzato in alcune lettere del p. Sordet cssr, dirette alla priora di suor Gesualda:

Io non ho mai cessato di pregare per lei, perché io ho spesso avuto l'occasione di rimarcare che sotto questa natura eccessivamente sensibile, lei ha molta dirittura e delle apprezzabilissime qualità d'intelligenza e di cuore. Suor Gesualda mi sembra talmente dotata che necessariamente ella esercita una grande influenza intorno<sup>101</sup>. È certo che il suo temperamento le fu occasione di numerosi atti eroici. È un'anima generosa e gradita a Nostro Signore. Ha una grande dirittura e un grand'amore per Dio e per la sua vocazione religiosa<sup>102</sup>. Io confermo, in sostanza, il giudizio formulato su di lei da un altro Cardinale che l'ha avuta in singolare stima, il cardinal Mercier<sup>103</sup>.

<sup>99</sup> G. SARDI, *Lettera a mons. Mercier*, 4 febbraio 1922, ms, *Suor Gesualda*, SMA, 5.2.c.17.

<sup>100</sup> G. SARDI, *Lettera a mons. Mercier*, 29 gennaio 1922, ms, *Suor Gesualda*, SMA, 5.2.c.17.

<sup>101</sup> A. SORDET, *Lettera alla Madre Priora*, 24 ottobre 1923, ms, *Suor Gesualda*, SMA, 5.2.c.17, 1-2.

<sup>102</sup> A. SORDET, *Lettera alla Madre Priora*, 23 gennaio 1924, ms, *Suor Gesualda*, SMA, 5.2.c.17, 2.

<sup>103</sup> A. SORDET, *Lettera alla Madre Priora*, 26 novembre 1931, ms, *Suor Gesualda*, SMA, 5.2.c.17, 2.



Grande era la stima del Mercier nutrita nei confronti di suor Gesualda: infatti «avrebbe voluto che se ne scrivesse la storia, tanto gli sembrava ammirabile e tale da illuminare i maestri di spirito sulla direzione da darsi “ad anime condotte per via straordinaria”»<sup>104</sup>.

## 7. I temi spirituali del vissuto

La dinamica dell'incontro fra Dio e la creatura umana si esprime fondamentalmente in un processo di personalizzazione<sup>105</sup>. In un approccio «teologico-esperienziale» si cerca di sondare il primato dell'iniziativa di Dio nel contesto di una concreta esperienza vissuta, attraverso un'attenta selezione e la lettura dei testi del/la testimone nei rispettivi generi letterari e nei linguaggi propri del contesto culturale e sociale dell'autore o autrice<sup>106</sup>, ben consapevoli del fatto che la dinamica trasformatrice del vissuto teologico cristiano assume e rifrange «le promesse e le ferite della propria epoca»<sup>107</sup>.

### *Il contesto spirituale di inizio secolo*

A partire da questa prospettiva, il vissuto carmelitano-maddaleniano di suor Gesualda va opportunamente focalizzato nel contesto dell'interpretazione francese - berulliana del carisma carmelitano. Non esiste carisma pluricentenario che possa essere ridotto ad una sola interpretazione/rilettura. Di tanto occorre essere ben vigili e consapevoli. Nell'ampia spiritualità del Carmelo si situa la comunità monastica fiorentina nella quale visse S. Maria Maddalena de' Pazzi. La sua vocazione orante fu connotata da un particolarissimo carattere ecclesiale ed evangelizzante in un'originale tessitura di ascolto della Parola, lode e intercessione, ma anche discernimento sul proprio tempo. Come è risaputo, la sua ricezione nei secoli, anche all'interno della comunità, fu piuttosto connotata da un intenso impegno ascetico, sostenuto dalla presenza continuativa dei gesuiti come confessori straordinari e direttori spirituali.

Agli inizi del secolo XX, quando entrò suor Gesualda, predominava ancora l'indirizzo gesuitico. La meditazione sistematica costituiva la modalità privilegiata di orazione, corredata, come per tutto il Popolo di Dio, da una spiccata devozione eucaristica insieme al culto del S. Cuore raccomandato all'intera comunità ecclesiale dallo stesso Pio XI con l'enciclica *Miserentissimus Redemptor*<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> SD, 67.

<sup>105</sup> F. ASTI, *Teologia spirituale ed esperienza spirituale cristiana*, in «Mysterion» 5 (2012/2) 94. Cf. J.M. GARCÍA, *Teologia del vissuto spirituale cristiano. Epistemologia e interdisciplinarietà*, LAS, Roma, 2012.

<sup>106</sup> Cf. J.M. GARCÍA, *Il metodo «teologico esperienziale» della teologia spirituale*, in «Mysterion» 9 (2016/1) 5-17, in part. 8.

<sup>107</sup> J.M. GARCÍA, *Lo statuto epistemologico della Teologia spirituale in contesto interdisciplinare*, in «Mysterion» 5 (2012/2), 71.

<sup>108</sup> PIUS XI, *Litterae Encyclicae Miserentissimus Redemptor... de communi expiatione sacratissimo cordi Iesu habita* (5.8.1928): AAS 20 (1928), 125-179. Anche sotto il profilo scientifico, il tema era così rilevante da diventare oggetto, ad esempio, di un intero numero de *La Vie Spirituelle* dedicato a *La Dévotion au Sacre Coeur de Jésus*. Cf. *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*, 1 (1919/9) 177-255.



L'impostazione vittimale-offertoriale era tipica della testimonianza di S. Margherita Alacoque<sup>109</sup>. La visitandina francese costituiva il modello di riferimento per i confessori Volpi e Gallerani che per anni avevano guidato suor Gesualda. Tale impostazione al Carmelo, nella tradizione spirituale francese, si era ulteriormente irrobustita, focalizzandosi in modo preminente sull'intercessione per l'ordine presbiterale, ritenuto non sempre all'altezza della vocazione ricevuta. Il rilievo di tale sensibilità giungeva, a rivolgersi alla Madre di Dio come "Virgo sacerdos"<sup>110</sup>. Comune era



Il Carmelo in piazza Savonarola, una cella (Firenze, 1888-1926)

in tale impostazione, inserendosi in una pratica di ascesi anche fisica a tutta prova, che non fu estranea alla vita carmelitana di suor Gesualda<sup>111</sup>. In modo coerente con una cristologia sostitutiva ed espiatrice, si proponevano alle carmelitane in primis, ma anche alle vocazioni femminili in generale<sup>112</sup>, le diverse "offerte" vittimali o di abbandono. Diverse idee maturate da suor Gesualda all'inizio del suo itinerario si accordavano con il magistero episcopale del card. Mercier. Mentre agli uomini presbiteri più impegnati si proponeva un intenso afflato apostolico in prospettiva obbedienziale, alle religiose veniva suggerito di passare «la vita in intima unione con N. S. Gesù Cristo sacerdote e vittima nel santo sacrificio della messa, al quale ogni mattina vi associate al celebrante e partecipando con lui alla S. Comunione»<sup>113</sup>. Suor Gesualda, sia per letture, amicizie e direttori spirituali, era stata formata in questo clima. Era naturale che sentisse tali prospettive come parte della sua natura ardente e ritenesse dovere farle proprie senza mezze misure.

In una società percepita come fortemente avversa ai valori cristiani («In questo secolo di nascente paganesimo nel quale la nostra povera società va sempre più immergendosi nelle tenebre dell'errore e del vizio»), dopo aver lamentato «deplorevoli rovine nel Clero»<sup>114</sup>, la carmelitana fiorentina provò a rileggere il carisma di maddaleniano e teresiano come finalizzato alla preghiera e all'immolazione per i sacerdoti<sup>115</sup>, cercando di

<sup>109</sup> Che aveva conosciuto un rifiorire di pubblicazioni particolarmente in occasione della sua beatificazione (1864), del secondo anniversario della morte (1890), fino alla sua canonizzazione (1920).

<sup>110</sup> [G. SARDI], *Manualetto*, 70. Cf. sotto il profilo della ricostruzione storica: L. GAZZETTA, *Virgo et Sacerdos. Idee femminili di sacerdozio tra Ottocento e Novecento*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2020, 1-23.

<sup>111</sup> Cf. SG, 171-172.

<sup>112</sup> Cf. M. DI PIETRO, *Giovani d'oggi: Cattoliche militanti del '900*, I-II, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1941-1942. Cf. C. GENNARO, *Una santa di oggi nel cuore della Chiesa*, in «Teresianum» 17 (1966/1-2) 426-429. F. J. SANCHO FIRMIN, *Verso una spiritualità di Edith Stein nella scuola del Carmelo teresiano*, in «Teresianum» 48 (1997/1) 401.

<sup>113</sup> [G. SARDI], *Manualetto ad uso delle Religiose Adoratrici dell'Arcidiocesi di Firenze*, Firenze, 1912, 40.

<sup>114</sup> [G. SARDI], *Manualetto*, 5.10.

<sup>115</sup> [G. SARDI], *Manualetto*, 14.



fuggire ogni critica al loro operato<sup>116</sup>. In realtà, come rivelano le non molte citazioni, ad di là della correttezza scientifica non richiesta, dato il taglio della pubblicazione, il riferimento base era alla spiritualità francese delle Figlie del S. Cuore, delle carmelitane scalze<sup>117</sup> e delle religiose riparatrici<sup>118</sup>. Se il taglio globale era chiaro, la pressante vicinanza maddaleniana<sup>119</sup> consigliava, però, prospettive più largamente ecclesiali: «Una delle cause per le quali Dio vi ha chiamate alla Religione è perché siate di aiuto alla santa Chiesa ed alla conversione dei peccatori»<sup>120</sup>. E saranno queste, col tempo, a predominare.

### «La mia vita un inno di lode»

Gradualmente, però, se tale linea di fondo rimase, con il moltiplicarsi delle letture e delle frequentazioni, si arricchì di altre sfumature, più indirizzate al ringraziamento e alla lode:

Che felicità per un'anima poter dire: devo tutto a Dio che per primo mi ha dato tutto. Lode a questo Dio così buono e così grande. La missione di una Carmelitana è di glorificare Dio. Devo dirmi: bisogna che la mia vita faccia onore a Dio. Sono nata per ciò che è eterno, non sono nata che per il solo Dio è il fine della nostra vita, della nostra creazione<sup>121</sup>.

Purtroppo la perdita di troppi originali dei suoi appunti spirituali, porta ad utilizzare come fonte le trascrizioni effettuate dalla sorella, suor Teresina, persona precisa e scrupolosa, in quanto tutti gli originali in suo possesso, come consueto alla morte di una monaca, furono distrutti. La gratitudine era la dominante negli appunti redatti in occasione della vestizione. In una lunga meditazione, suor Gesualda ripercorreva la sua vita attraverso un lungo rendimento di grazie. Da esso si riportano alcuni passaggi:

Sono andata ricordando la storia della mia vocazione, questo miracolo della bontà di Dio verso di me. Quanto amore, quanta misericordia, quanta longanimità! Bontà nello scegliermi, fra innumerevoli mie compagne... Eravamo tante là, in quel caro coretto della Quietè... Bontà nel mandarmi sempre, ed in una maniera provvidenziale, le guide spirituali più a proposito nei momenti di maggiori debolezze ed abbattimenti... Bontà nel preservarmi dai pericoli, e quanti, col mio cuore, con la mia natura. Entrata in monastero, quante grazie! Grazie di luce, di consiglio, di raccoglimento, di vigilanza, di buoni esempi, e poi quante e quante ancora, note solo a Gesù ed all'anima mia<sup>122</sup>.

<sup>116</sup> [G. SARDI], *Manualetto*, 42.

<sup>117</sup> Cf. L. LAPLACE, *La mère Marie de Jésus : Marie Deluil-Martiny, fondatrice de la Société des filles du Cœur de Jésus. Lettres*, Lyon, E. Vitte 1906. Marie de Jésus Deluil-Martiny - M.A. Dupré, *Pensées de la Mère Marie de Jésus, fondatrice de la Société des Filles du Cœur de Jésus*, Marseille, Verdout, 1901. M. HOUSSAYE, *Vie de la Rév. Mère Thérèse de Jésus (Xaverine de Maistre)*, Paris, H. Oudin 1908<sup>4</sup>. Ancora oggi tali testi sono presenti nella sezione francese della Biblioteca monastica.

<sup>118</sup> M. A. H. L. HERVÉ-BAZIN, *Une religieuse réparatrice: d'après son journal et son correspondance*, Paris, Perrin et Cie, 1907.

<sup>119</sup> Cf. A. SOLLAZZI, *Avvertimenti e avvisi dati da S. M. Maddalena de Pazzi a diverse religiose mentre visse. Dati in luce da Antonio Sollazzi*, Roma M. Ercole, 1669.

<sup>120</sup> [G. SARDI], *Manualetto*, 13.

<sup>121</sup> Cf. SG, 223-224.

<sup>122</sup> Cf. SG, 96-97.



Risale ai primi anni da religiosa un altro testo significativo con evidenti echi teresiani:

La mia vita, perché sia un profumo incessante, un inno continuo di lode, dev'essere tutta pura, tutta umile, tutta santa. Al fiore non si può domandare: "Perché stai qui?". Ed esso risponderà: "Perché mi ci hanno messo". Arriverai interamente a sfiorire? Sarai reciso o atterrato da un uragano, oppure colto o falciato? Non lo so: per me tutto è compagno... Signore, tu lo sai; non può darsi fecondità senza dolore; per conseguenza dammi forza e coraggio e poi mandami il dolore che mi renda madre di anime, e purificando la mia anima, la distacchi, la santifichi, la faccia vera riparatrice Carmelitana<sup>123</sup>.

Con il proseguire del cammino, le difficoltà si affacciarono e non manca la testimonianza della sua capacità di lettura dei percorsi spirituali in un'onestà cristallina, senza falsi veli retorici, anche verso i propri limiti e fatiche. Così ad una consorella:

E Suor N., cara, carissima, si convinca che se non so esprimermi, se non so dire cose belle, so però comprenderla e compatirla perché dei suoi mali, di tutti i suoi mali, ne soffro anch'io. Ho le mi e giornate di mortali tristezze, di sconforto penoso, di scoraggiamento, nelle quali vedo tutto buio e sempre buio; ho in me stessa mille difficoltà, provo mille bisogni che non possono trovare l'appagamento; provo spesso un senso di malessere che non può spiegarsi, del quale s'ignora la cagione, ma che fa enormemente soffrire. Vede, il 15 da mezza giornata, fino a sera, se avessi dato ascolto a quello che provavo sarei andata in cella a piangere senza fine. La mattina del 16, solo il Signore sa come mi alzassi; mi pareva tutto perduto per me e allora mi attaccai alla Madonna, mi rannicchiai nel cantuccio della cattedra [in coro] e non chiesi a Gesù che mi togliesse la pena del mio stato attuale, ma mi desse la grazia di non disgustare minimamente né Lui, né il prossimo e gli affidai a questo scopo tutti gl'istanti della giornata... Cara Suor N, se questi periodi foschi sappiamo accoglierli rassegnatamente, non tralasciando niente di bene, sforzandoci di dar gusto al signore, nonostante tutto il disgusto e l'amarrezza che proviamo in cuore, allora sono periodi d'immenso guadagno<sup>124</sup>.

Anche nei giorni in cui si fatica a vedere il cammino, è la prospettiva teologale quella che veniva vissuta e proposta a chi le si rivolgeva:

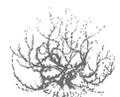
Oh cara Suor N., ricordiamo poi sempre che gli uomini possono poco, ci potranno dire delle buone parole che, se non saranno fecondate dalla grazia celeste, ci lasceranno quali eravamo prima; ma che l'aiuto vero, la vera forza, solo da Dio ci viene e ci deve venire. Ma conviene essere sincere con Lui e con noi stessi: conviene volere, volere. Molte volte si chiede qualche cosa, ma languidamente, si chiede con le labbra; ma il cuore è assente dalla nostra preghiera. Si vuole e non si vuole, si chiede, ma si teme di ottenere. "Domandi, domandi, domandi", mi diceva il padre Rettore [Friedl], ma con fede viva, con desiderio intenso di essere esaudita. Dica al Signore: io non mi muovo di qui fino a che non mi abbiate concesso la grazia che domando e quando la grazia è di ordine spirituale, conforme alla nostra eterna salute, l'otterremo certissimamente: è di fede<sup>125</sup>.

Si può notare un allargarsi di orizzonti nella vita della monaca, anche grazie alle letture formative di Teologia Spirituale, fatto piuttosto raro in biblioteche monastiche

<sup>123</sup> Cf. SG, 117-118.

<sup>124</sup> Cf. SG, 151-152.

<sup>125</sup> Cf. SG, 152-153.



femminili<sup>126</sup>, che le erano state suggerite come *La Vie Spirituelle*. Con l'aiuto della famiglia, le fu possibile avere anche in copia personale sin dal primo numero del 1919 e attrassero la sua attenzione vari articoli e di p. Garrigou-Lagrange<sup>127</sup>, Arintero<sup>128</sup>, Gardeil<sup>129</sup>, Poulain<sup>130</sup>, accuratamente sottolineati. Anche grazie a simili strumenti, la giovane claustrale poté farsi un'idea su argomenti che spaziavano dai caratteri della teologia mistica, alle diverse concezioni della mistica come compimento della grazia battesimale o grazia supererogatoria. Notevole era il suo interesse verso la liturgia tanto da procurarsi l'edizione completa (la sesta) de *L'Année Liturgique* di Gueranger<sup>131</sup>.

### **Un itinerario carmelitano**

La spiritualità carmelitano-maddaleniana era stata da suor Gesualda, inizialmente, recepita in prospettiva prevalentemente ascetica. Secondo la sorella suor Teresina, sarebbe stata sintetizzabile come l'insieme dello «spoglio totale della propria volontà» e «purezza d'intenzione»<sup>132</sup>.

Ma presto non mancarono né purificazioni interiori, né luci di grazia. Mentre si era appressata alla professione del 1904 in una grande notte, il Signore permise che, prima della fine della celebrazione, fiotti di luce la raggiungessero ed iniziò a cambiare la situazione. Di questo evento lasciò una sorvegliata testimonianza nei suoi appunti personali:

La fede sola può farvi vedere e trovare. Usatemi questa misericordia. La luce è pure calore: datemi la vostra luce, perché il mio cuore si scaldi. Dal momento che siete mio, fate che io vi dia sempre a tutti, dimenticandomi. Oso appena dirlo. Per ciò che riguarda Te, sì io sono tua: come creatura, come eletta, come pre-eletta. Tutto ebbi da te, nulla è mio. Se ti chiamo mio è appunto perché sono tua... Voglio esser te; ma come?... Liberami da motivi umani, da umani rispetti, da accomodamenti della natura e dell'amor proprio: mirare più in alto, sollevarmi al di sopra della terra e di me stessa. Fare la volontà di Dio per divenire in certo modo ciò che è Lui. Desiderarlo ardentemente. Grande vigilanza, grande amore: non operare a caso; non dissiparmi: parlar poco, pregar molto, veder Lui solo in tutto<sup>133</sup>.

<sup>126</sup> Cf. ANGIOLINI E. - ZANARDI Z. (edd.), *Il monastero di Santa Chiara in Carpi. Le carte e i libri*, Bologna, Editrice Compozioni, 2007. *Catalogo dei libri antichi del Monastero di San Pietro in Ostuni / Comunità monastica benedettina, Monastero di San Pietro*, M. G. BARNABA (ed.), Brindisi, Edizioni Amici della biblioteca De Leo, 2011.

<sup>127</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Objet et méthode de la théologie mystique*, in *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*, 1 (1/1919), 1-19. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'édification de la grâce*, in *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*, 2 (1920) 7, 1-16. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Perfection chrétienne et contemplation...*, I - II, Saint Maximin, Ed. de la Vie Spirituelle, 1923.

<sup>128</sup> Cf. J. ARINTERO, *La déification du chrétien*, in *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*, 1 (1919/3) 166-173. A. COLUNGA, *Un commentaire du "Cantiques des cantiques"* [J. ARINTERO, *El Cantar de los cantares. Exposición Mística*, Salamanca 1919], in *La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*, 1 (1920/10) 424-429.

<sup>129</sup> Cf. A. GARDEIL, *La vraie vie chrétienne*, in «*La Vie Spirituelle. Ascétique et Mystique*», 1 (1919/2) 73-90.

<sup>130</sup> Cf. A. POULAIN, *Delle grazie d'orazione: trattato di teologia mistica*, Torino - Roma, Marietti, 1926.

<sup>131</sup> Cf. P. GUERANGER, *L'Année Liturgique*, Paris - Poitiers, H. Oudin, 1901-1914.

<sup>132</sup> Cf. SG, 227.

<sup>133</sup> Cf. SG, 130-135.



Con il proseguire degli anni e l'irradiare della sua diaconia di scrittrice, al di là di ogni sua previsione, in modo simile all'effusione evangelizzante della sua santa patrona, nell'ultima parte di *San Giovanni della Croce*, scelse di approfondire il tema delle grazie mistiche<sup>134</sup>, malgrado «l'oscurità della via»<sup>135</sup>, cogliendo delle inedite corrispondenze tra S. Maddalena e Giovanni della Croce<sup>136</sup>, ancora poco sondate.

Notevole attenzione decise di dedicare alla notte passiva del senso e dello spirito<sup>137</sup>, evidenziando lo spogliamento da tutte le consolazioni sensibili: «Dove sono tutte le grazie, tutti i doni, tutti i favori, tutti i lumi da lei ricevuti nel corso di tanti anni?»<sup>138</sup>. E in un crescendo: «A momenti l'agonia è tale, che poter morire, le sarebbe un sollievo ed un favore. In lei si scava un vuoto profondo; è la completa povertà di tutte le sue potenze superiori e inferiori... ogni rimedio le pare inutile, le pare che nulla vi sia più da sperare»<sup>139</sup>, giungendo fino all'unione trasformante, descritta attraverso la testimonianza maddaleniana, colta nel contrasto tra la profonda autocoscienza della propria povertà, dell'essere «un nichilo», e la bellezza gratuita di Dio<sup>140</sup>.



Suor Gesualda Sardi  
(Firenze - Careggi, 21 ottobre 1930)

Non sembra che le sue parole fossero semplice esercitazione letteraria. Danno l'idea, piuttosto, di eventi vissuti e umilmente accennati nel commento alle parole dei grandi

<sup>134</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, Roma-Alba, Pia Società San Paolo, 1929, 256ss.

<sup>135</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 270.

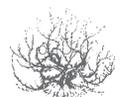
<sup>136</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 271-272.289. Cf. C. VASCIAVEO, *Armonie di comunione sui sentieri del Carmelo. S. Maria Maddalena e Giovanni della Croce*, in «Horeb. Tracce di spiritualità» 46 (2007/1) 76-82.

<sup>137</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 278.

<sup>138</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 282.

<sup>139</sup> L.c.

<sup>140</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 289-291.



autori, facendo cenno anche alle questioni teologiche prima richiamate<sup>141</sup>. Al termine, basandosi su uno studio di p. Gabriele di S. Maria Maddalena<sup>142</sup>, concludeva:

Il mistico è colui che vive dei doni ed è quasi abitualmente sotto la mozione dello Spirito Santo. Ponete questo contemplativo, questo mistico, a contatto coi suoi fratelli, e che udranno essi mai nella sua voce? La parola del Verbo. Che berranno nei suoi occhi? L'amore dello Spirito Santo. Sarà Dio conversante con gli uomini: gli uomini riconosceranno il loro Maestro e Salvatore; e si convertiranno a Lui. Con ciò non vogliamo far credere che il solo contemplativo meriti d'essere apostolo e che a produrre frutti di apostolato convenga essere giunti all'unione trasformante: sarebbe assurdo...Va ammesso, però, che la vera fecondità di un apostolato sta in ragione diretta della santità di chi l'esercita. Lo dice S. Giovanni della Croce<sup>143</sup>.

Escludendo ogni automatismo tra l'accoglienza di una missione e le sue fortune in quanti sono raggiunti da una testimonianza cristiana, è difficile pensare che coloro che hanno accostato i testi di suor Gesualda, non siano stati toccati in qualche modo dalla sua dedizione al Signore e dalla sua fedeltà ad una preghiera fatta vita.

## Conclusioni

È noto il dibattito attuale riguardo alla crescita spirituale<sup>144</sup>, nel confronto tra i modelli di varia tradizione spirituale (francescana, carmelitana, ignaziana). E se da una parte si richiama l'ancoraggio alla rivelazione cristiana di qualsiasi itinerario nelle sue valenze cristocentriche, trinitarie, scritturistiche e sacramentali, si ha sempre maggiore consapevolezza della necessità di riferirsi ad esse ma senza schematismi rigidi, facendo attenzione alle circostanze di ognuno. Probabilmente in una fase storico-sociale particolarmente dinamica, come è quella del '900, occorrerebbe una cura particolare per focalizzare la ricerca non solo di nuovi moduli, ma di una reinterpretazione dei moduli tradizionali già nelle protagoniste di inizio secolo.

Rispetto ai primi decenni del XX secolo, più tardi, nel mondo benedettino italiano, alcune laureate, diventate monache ed abbadesse, si avventurarono in campo agiografico come la madre Marta Moretti<sup>145</sup> di Sorrento, la madre Cabitza di Rosano<sup>146</sup> o la più

<sup>141</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 287-288, n. 2.

<sup>142</sup> Cf. GABRIEL DE S.TE MARIA MADELEINE, *Les rapports de la contemplation et de l'action dans saint Jean de la Croix*, in *La Vie Spirituelle*, 1 (1927) 2, 255-301. Citato in SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 295-301.

<sup>143</sup> SUOR GESUALDA DELLO SPIRITO SANTO [SARDI], *San Giovanni della Croce*, 295-296.

<sup>144</sup> L. TOUZE, *Come la ricerca contemporanea presenta la crescita spirituale*, in «Mysterion» 10 (2017/2) 200-219.

<sup>145</sup> La Madre Marta Moretti oltre ai contributi sul periodico «Pax» del Monastero S. Paolo di Sorrento, pubblicò biografie come *Rina Bianchi: lavoratrice* (1954) o diverse biografie come *La Beata Beatrice d'Este* (1933), *Santa Cecilia vergine e martire* (1935), *Santa Margherita Maria Alacoque* (1942), produsse dei contributi sulla spiritualità benedettina: *Il valore pedagogico della Regola di San Benedetto e l'educazione femminile odierna* (1933).

<sup>146</sup> La Madre Maria Ildegarda (Leonilda) Cabitza oltre a diverse biografie come *La Beata Beatrice II d'Este* (1933), *Santa Cecilia vergine e martire* (1935), *Santa Margherita Maria Alacoque* (1942), produsse



giovane Maria Giovanna Dore<sup>147</sup>, contribuendo con il proprio lavoro a rimpinguare i proventi del monastero. Ma il problema non era semplicemente occuparsi di redigere dei profili agiografici, quanto condividere percorsi spirituali, fatto che ognuna di queste donne testimoni ha provato a proporre con modalità e specificità proprie.

Ricostruire le specificità di una crescita spirituale in donne presenta delle peculiarità di genere profondamente diverse da quello di uomo. È evidente che, ragioni storiche, sociali e ministeriali, differenti sono state tra battezzate e battezzati le concrete possibilità di un'autonomia culturale, di una larghezza di confronti e di autoprogettualità, nei rischi ma anche nella possibilità di rispondere alla creatività dell'unico Spirito.

Suor Gesualda, nel contesto di un modello monastico, mostra un tentativo originale di declinare una vocazione orante ed evangelizzante pure nella rigidità di schemi canonici e prassi consolidate, anche grazie ad un percorso permanente di autoformazione che a poche donne sue contemporanee è stato possibile in egual misura. Secondo La Pira, insieme al tempo di S. Maddalena, l'epoca in cui visse suor Gesualda fu uno tra i momenti più significativi del Carmelo di S. Maria degli Angeli:

Perché sono tornato qui oggi? Voi dovete sapere che io a questo monastero cominciai a venire nel 1934...quando c'era suor Teresina, sorella di suor Gesualda; quindi da questo monastero si era dipartito per l'Italia e anche per l'Europa un messaggio. Quando voi pubblicaste la vita di S. Teresina, per esempio, fu suor Gesualda; poi venne il card. Mercier, Padre Gemelli..., c'era un fermento che è continuato<sup>148</sup>.

Assumendo un discernimento complesso, nella sua vita di battezzata e di carmelitana, questa donna pare non solo aver cercato per se stessa un itinerario di crescita nello Spirito, ma di averlo condiviso, «dalla sua reclusione, senza piantar alberelli», come suggeriva Pietro il Venerabile, diventando «silenziosa predicatrice della parola di Dio»<sup>149</sup> e svolgendo, anche attraverso le sue pubblicazioni, un vero ministero di formazione spirituale.

Nel tentativo di tracciare profili al femminile, sembra necessario essere molto vigili per non rimandare solo agli schematismi degli “stati di vita” o, peggio, per non legare ad un luogo spaziale prima che ad un'opzione fondamentale, l'avventura spirituale di incontro col Cristo. Solo partendo dalla personalissima tessitura esistenziale che costituisce l'alleanza tra il Signore della storia e ogni *Christifidelis*, si può tentare una qualche ricostruzione che tenti di cogliere nella loro ricchezza i cammini che lo Spirito continua ad aprire, assai più originali di quanto gli schemi possano aver previsto.

dei contributi sulla spiritualità benedettina: *Il valore pedagogico della Regola di San Benedetto e l'educazione femminile odierna* (1933).

<sup>147</sup> La Madre Maria Giovanna (Peppina) Dore produsse diverse biografie come *Caterina da Siena* (1926), *Il cardinal Ferrari* (1929), *Elisabetta Leseur* (1933), *Suor Maria Gabriella della trappa di Grottaferata* (1940), oltre a numerosi romanzi mentre era giornalista *La parte* (1928), *Nella bruma* (1934).

<sup>148</sup> G. LA PIRA G., *Lettere al Carmelo*, D. PIERACCIONI (ed.), Genova - Milano, Vita e Pensiero, 1985, 116.

<sup>149</sup> Cf. PIETRO IL VENERABILE, PL CLXXXIX, 97D-98B.



## Appendice

*Lettere del card. J. Mercier a suor Gesualda e alla sua Comunità*

21 Mars 1924

Mon Enfant, Je suis si heureux de voir que vous ne doutez pas de la fidélité de mon profond dévouement. Le bon Dieu seul sait quel intérêt j'ai toujours porté à votre âme depuis le jour où, étant en retrait à Paray le Monial, j'ai reçu un exposé complet, confiant, filial de votre vie.

Vous avez toujours une large part dans mes souvenirs et dans mes prières; et si je n'ai pas le loisir de vous écrire j'assume bien que je le voudrais, je suis toujours heureux que vous m'associées à vos joies, à vos épreuves, à vos expériences. Vous avez reçu de la munificence divine les bons sentiments : une riche nature, des élans ardents vers la sainteté.

Ma chère Jesualda, ma chérie enfant, rassurez-vous : serai le sentiment que vous ne faites que commencer, commencer. Ce sera le plus beau bouquet spirituel que vous pouvez m'offrir à l'occasion de mon jubilé sacerdotale et votre prière spirituelle en bénira notre divin Jésus.

Ce volume, que vous m'annoncez, soit le bien venu. De savoir qu'il est le fruit de votre travail et de vos méditations, me le rendra doublement précieux. Priez beaucoup, souffrez un peu pour moi, afin que de ce qu'il me reste du temps à vivre, plus une parcelle ne soit refusée au divin amour, à celui qui a daigné appeler ses prêtres «ses amis» et me traiter comme eux malgré mon indignité. Dits à votre chère Mère Prieure, à votre chère cadette [Sœur Thérèse], à vos chères parentes que de loin aimé, de tout cœur je les bénis. D. J.

Le 19 Juin 1924

Ma Révérende Mère Prieure, Depuis le 4 avril dernier, jour du cinquantième anniversaire de mon ordination sacerdotale, jusqu'aujourd'hui, il a plu à la divine providence de me combler d'honneurs et de joie. J'ai accueilli avec gratitude ces multiples témoignages de sympathie dont j'étais l'objet, sans m'enquérir dans quelle mesure je les avais mérités; je n'ai voulu regarder qu'à l'affection qui les inspirait.

Docile au conseil paternel du Souverain Pontife, je me suis laissé aller à la joie de mes fêtes jubilaires; il m'eut semblé téméraire de me croire assez solide pour n'accepter du ministère pastoral que les charges, sans en recueillir, à l'heure marquée par Dieu, les adoucissements et le réconfort. Vous avez pris une part très large à ces événements intimes de ma vie. Les prières, les communions, l'aide généreuse de votre communauté ont appelé des bénédictions du Ciel sur nos fêtes jubilaires; vos témoignages de sympathie m'ont fait du bien et du fond du cœur je vous en remercie. Voilà deux mois que je dis presque tous les jours la sainte messe dans une intention d'action de grâce envers tous ceux qui m'ont été si étroitement unis. Je prie le divin Auteur de tout bien de les récompenser de leur charité.

Pour vous, en particulier, Ma Révérende mère Prieure, et pour votre famille spirituelle, je demande au Sacré-Cœur de Jésus un accroissement de ferveur et je prie la sainte Vierge Marie, Médiatrice de toutes grâces, dont le Souverain Pontife nous félicite d'avoir encouragé parmi vous la dévotion, de vous garder plus que jamais sous son manteau maternel. Agréez, Ma Révérende Mère Prieure, avec l'expression renouvelée de la reconnaissance, les assurances de mon fidèle dévouement en N.S.J.C. Un mention spécial pour les deux beau exemplaire si aimablement dédiacées «Nel convento e nel chiostrò» et pour votre adresse si aimablement enluminée. Que le Seigneur vous récompensa de tant d'attentions délicates! D. J. Card. Mercier, arch. de Malines



# La trasformazione interiore di Etty Hillesum seguendo il metodo teologico-decisionale

di Csaba András, s.j.\*

## Introduzione

La storia di Etty Hillesum, riportata nel suo *Diario*, ha suscitato un notevole interesse di pubblico. Da una parte, con la sua incantevole saggezza, ci dà la speranza che in ogni situazione esiste un piccolo germe di vita che può essere coltivato dentro di noi. Dall'altra, ci immette nel cammino della personale scoperta di sé, come un processo di libertà.

Ci sono due edizioni del *Diario*: l'edizione breve, pubblicata nel 1981 da Jan Geurt Gaarlandt e tradotta in diciotto lingue, e l'edizione integrale pubblicata nel 1986, che contiene i testi completi dei dieci quaderni conservati<sup>1</sup>. L'edizione breve è una raccolta di riflessioni sapienziali e presenta soprattutto i frutti delle lotte interiori di Hillesum; la sua lettura, però, può lasciarci passivi, meno coinvolti nei suoi stati di depressione e di combattimento interiore. L'edizione integrale, invece, ci invita ad accompagnarla nel suo lento processo di trasformazione interiore. Non possiamo evitare di rimanere toccati dalla sua sofferenza e di fare un confronto con la nostra e, nel suo percorso, Etty ci incoraggia: se sappiamo percorrere il cammino interiore con onestà, profondità e pazienza, possiamo progredire gradualmente verso una maggiore libertà e pienezza di vita. Inoltre, il fatto che non abbia professato l'appartenenza formale ad una confessione religiosa ci rivela il respiro universale della sua esperienza religiosa, di cui nessuna religione tradizionale riesce ad appropriarsi.

Lo scopo di questo lavoro è di presentare la trasformazione di Hillesum, non accontentandoci solo della sua sapienza, ma entrando più profondamente negli eventi principali del suo percorso. Presentare la sua esperienza come una esperienza religiosa autentica è una sfida non priva di rischi. Siamo abituati a leggere agiografie che presentano gli uomini e le donne come se fossero nati santi e non avessero sperimentato le loro contraddizioni interiori e i loro lati oscuri. Hillesum distrugge tutti questi pregiudizi con

\* CSABA ANDRÁS: Licenziato in Spiritualità Ignaziana alla Pontificia Università Gregoriana, attualmente cappellano universitario a Tîrgu Mureş (ROU). [andras.csaba@jezsuita.hu/andrascsaba89@gmail.com].

<sup>1</sup> In italiano, l'edizione breve è stata pubblicata da Adelphi Edizioni nel 1996, tradotta da Chiara Passanti e quella integrale dalla stessa casa editrice nel 2012 e tradotta da Chiara Passanti e Tina Montone.



una sincerità sconcertante sulla propria passionalità. Etty accetta “la scommessa” di incontrarsi onestamente con se stessa, e con ciò, ci libera da un giudizio moralizzante.

Con l'intenzione di descrivere i movimenti principali della trasformazione personale di Etty Hillesum, si è scelto il Metodo Teologico-Decisionale (MTD) sviluppato da Rosano Zas Friz De Col, SJ, professore ordinario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana. La scelta di questo metodo si basa sulla sua efficacia nel presentare la continuità di una trasformazione interiore attraverso scelte significative nel proprio vissuto. Così potremo approfondire alcuni momenti decisivi, entrando nella dinamica interiore della persona e dell'azione dello Spirito e in questo modo contemplare come le decisioni che sgorgano dall'intimo del cuore umano, sotto l'azione liberatrice di Dio, possano continuamente e gradualmente trasformare la persona<sup>2</sup>.

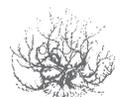
Il metodo è diviso in tre parti: *Analisi Decisionale*, *Interpretazione Mistagogica e Sintesi Contestuale*. La parte analitica si realizza in due fasi, nella prima si effettua un'analisi sincronica delle decisioni; nel caso di Etty sono state individuate tredici decisioni nelle quali si distingueranno cinque momenti della decisione (la mozione, la presa di consapevolezza della mozione, la riflessione e il giudizio riguardo alla mozione, la decisione e l'atteggiamento teologale, conseguente alla decisione). La seconda fase, l'analisi diacronica, cerca la continuità tra le varie decisioni, individuando un filo rosso, la prospettiva principale che le collega tra di loro. La seconda parte del metodo studia, come primo passo, la pedagogia di Dio che orienta il fedele verso il mistero della sua Presenza. Il secondo passo mette in luce la trasformazione interiore che si lascia modellare dalla presenza divina con il sostegno delle decisioni prese.<sup>3</sup> Nel vissuto di Hillesum, si nota come questa pedagogia e questa trasformazione abbiano luogo nella vita quotidiana, in un contesto secolarizzato e al di fuori dei confini di ogni religione<sup>4</sup>. Nella terza parte del metodo, si individuano alcune possibili ricadute della prima e della seconda sulla società contemporanea.

Il nostro itinerario si svolge in due tappe: nella prima, presentiamo una breve biografia di Hillesum e nella seconda procediamo all'applicazione del MTD al suo vissuto, il nostro contributo consiste nel mettere in evidenza alcuni aspetti dell'atteggiamento contemplativo di Hillesum con l'intenzione di offrire alcune luci che possano aiutare la ricerca spirituale dell'uomo contemporaneo che si trova nel mezzo di una crisi di Senso.

<sup>2</sup> Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Dall'Ascetica e Mistica alla vita cristiana. Novant'anni dopo», in *Vita Cristiana* 88 (2019/1), 25-31.

<sup>3</sup> Cf. *ib.*, 28.

<sup>4</sup> Cf. M. DOLAN, *Partnership in Lay Spirituality. Religious and laity find new ways*, Dublin 2007, 27.



## I. BREVE BIOGRAFIA DI ETTY HILLESUM E IL SUO CONTESTO SOCIOPOLITICO

L'obiettivo di questa breve presentazione del contesto storico e biografico di Hillesum, in cui si incarna il suo percorso spirituale, è quello di mettere in luce alcuni dati che ci aiuteranno a comprendere meglio i diversi elementi che definiscono la sua personalità.

### 1. L'infanzia

Esther (Etty) Hillesum nasce il 5 gennaio 1914 a Middelburg, nei Paesi Bassi, in una famiglia se sono i costi sono di tale ebraica. Suo padre, Louis (Levie) Hillesum, insegnava lingue classiche, mentre sua madre, Rebecca (Riva) Bernstein era una profuga russa, giunta nei Paesi Bassi nel 1907 a causa di un *pogrom* contro gli ebrei. La famiglia si trasferirà quattro volte nei primi dieci anni dopo la nascita di Etty, finché nel 1924 il padre inizia a insegnare al Ginnasio di Deventer con il ruolo di vicepresidente. Era questa una famiglia piuttosto problematica in cui i legami forti erano praticamente inesistenti: il padre era uno studioso di carattere tranquillo e timido, la madre, invece, una donna russa sanguigna, che non era stata capace di gestire le sfide familiari, perché troppo imprevedibile ed impulsiva. Per Hillesum, i genitori erano l'esempio di tutto ciò che lei non voleva diventare, vale a dire responsabile di «una vita disorganizzata [propensa] a rovinare l'atmosfera in casa»<sup>5</sup>. Il fratello Mischa aveva talento per la musica e Jaap per la medicina; ambedue avevano caratteri labili e sono stati sottoposti a cure psichiatriche. Siamo, dunque, dinanzi ad una famiglia complessa e ferita, incapace di creare un nido favorevole per la maturazione affettiva dei figli.

La famiglia Hillesum faceva parte del gruppo di ebrei che vennero “assimilati” prima della Seconda Guerra Mondiale e questa assimilazione caratterizzava tutti i Paesi Bassi dell'inizio del Novecento, quando ancora non si costruivano alleanze forti nella comunità ebraica. Le due congregazioni religiose esistenti (gli ashkenaziti e i sefarditi) erano viste come una lega della borghesia benestante<sup>6</sup>. La mancanza dell'*ethos* comune tra di loro ha reso impossibile ogni atteggiamento di solidarietà da parte degli ebrei di fronte alla persecuzione nazista<sup>7</sup>. Nel *Diario* non troviamo riferimenti a pratiche religiose, tradizioni o celebrazioni ebraiche.

<sup>5</sup> E. HILLESUM, *Diario 1941-1942. Edizione Integrale*, Milano 2012<sup>a</sup>, 221.

<sup>6</sup> Cf. R. VAN DEN BRANDT, «Introducción» L. BATNITZKY – C. WIESE – E. WOLFSON, ed., *Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, II, Leiden-Boston 2011, 6; P. SCHRIJVERS, «Etty Hillesum in Jewish Context», in K. SMELIK – G. VAN OORD – J. WIERSMA, ed., *Reading Etty Hillesum in Context: Writings, Life, and Influences of a Visionary Author*, Amsterdam 2018, 316-318; W. WARM-BRUNN, «Netherlands» in W. LACQUER, ed., *The Holocaust Encyclopedia*, New Haven-London 2001, 438.

<sup>7</sup> Dei 140.000 ebrei olandesi ne sono periti 105.000, mentre in Belgio ne sono morti 25.000 su 90.000; cf. M. FLINKER, *Diario profetico (1942-1943). Riflessioni di un giovane ebreo nell'Europa nazista*, Roma 1993, 11-22.



L'infanzia di Etty rimane nebulosa. Gli studiosi hanno trascurato questo periodo della sua vita, che potrebbe fornire dati utili per comprendere i motivi della depressione e dei disordini psicologici e fisici descritti, soprattutto, nella prima metà del suo diario. Troviamo solo alcuni riferimenti alla famiglia quando racconta l'incontro con loro a Deventer o ad Amsterdam e confessa la sua disperazione nei confronti dei genitori. Il rapporto migliorerà solo nell'ultimo anno della sua vita, quando Etty si è assunta la responsabilità di proteggere i suoi dalla deportazione ad Auschwitz. In ciò è possibile vedere una certa tenerezza e amore nei loro confronti.



In prima fila: Riva, la madre di Etty, Mischa, il fratello piccolo e Levie, il padre.  
In seconda fila: Etty e Jaap, il fratello medio.

## 2. Gli anni universitari

Dopo il ginnasio, a 18 anni, Etty va a studiare giurisprudenza ad Amsterdam. La fame di intimità e tenerezza – che le mancavano nell'infanzia – la porta a cercare compensazione in tumultuose relazioni sessuali. Nelle prime pagine del suo diario scrive: «Da un punto di vista erotico sono piuttosto raffinata, direi quasi abbastanza esperta perché mi si consideri una buona amante»<sup>8</sup>. Hillesum viveva una vita disordinata a tratti adolescenziale.

<sup>8</sup> E. HILLESUM, *cit.*, 30.



Nel 1937, a 23 anni, si trasferisce nella casa di Hendrik (Han) J. Wegerif, un vedovo contabile, di cui presto diventa l'amante, e si occupa dell'andamento della casa. Wegerif era un uomo semplice e non capiva le difficoltà e la complessità di Hillesum; tuttavia, è stato un punto di riferimento nella sua vita e le ha dimostrato un affetto sincero. Nella casa c'erano anche il figlio ventenne di Wegerif, Hans, studente di economia, la cuoca tedesca, Christin Fransen (Käthe), Bernard Meylink, studente di biochimica e l'infermiera Maria Tuinzing.

Nel luglio 1939, Etty consegue la laurea in giurisprudenza con risultati mediocri. La giurisprudenza non ha mai giocato un ruolo importante nella sua vita, era soprattutto una scelta *ad hoc* per scappare dai suoi genitori. Dopo la laurea prosegue i suoi studi nelle lingue slave, presto interrotti dall'occupazione tedesca nel maggio 1940. Amava la letteratura russa. Gli autori che Etty cita più frequentemente sono Tolstoj, soprattutto «Guerra e pace», Lermontov, Gogol', Dostoevskij (per «I fratelli Karamazov» e in particolare per «Il grande inquisitore», «L'idiota» e «Delitto e castigo»), l'«Evgenij Oenigin» di Puškin e Čechov. Nel 1940 tiene un corso di russo al *Volksuniversiteit*, ma dopo l'occupazione tedesca offrirà solo lezioni private fino alla sua partenza per Westerbork<sup>9</sup>.

Tutto questo periodo è caratterizzato da una instabilità emozionale: Etty viveva per le sue passioni carnali e sessuali, ma nel suo intimo si sentiva come un «gomitolo aggrovigliato». <sup>10</sup> Dal *Diario* apprendiamo che tutti e tre i figli erano psicologicamente instabili e legati affettivamente a persone più vecchie di loro, un dato che rivela una ricerca profonda di quella unità e quell'affetto che non hanno ricevuto dai genitori. I primi anni di Etty ad Amsterdam sono caratterizzati dalla depressione e da una lotta continua con se stessa.<sup>11</sup>

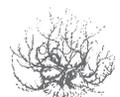
Il 10 maggio 1940 la Germania attacca i Paesi Bassi e l'esercito olandese resisterà soltanto cinque giorni. Il 14 maggio la Famiglia Reale e il Governo si rifugiano in Gran Bretagna, e il giorno seguente i Paesi Bassi si arrendono. Nell'ottobre 1940 viene imposto il censimento di tutti i beni degli ebrei e la confisca graduale dei loro beni. Alla fine dell'anno viene istituito il Consiglio Ebraico per realizzare al meglio il censimento e convincere tutti gli ebrei a dichiarare la propria identità. Il 9 febbraio 1941 gli estremisti del Partito Nazista olandese bruciano le sinagoghe di Amsterdam. Il 25 febbraio gli operai e gli scaricatori del porto di Amsterdam organizzano uno sciopero, ma tutte le rivolte sono represses e punite con la deportazione degli ebrei a Mauthausen: nasce il ghetto di Amsterdam<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf. N. NERI, *Un'estrema compassione. Etty Hillesum testimone e vittima del Lager*, Roma 2011, 65; A. FIMIANI, *Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo*, Roma 2017, 9; K. SMELIK, «A Short Biography of Etty Hillesum (1914-1943)» in L. BATNITZKY – C. WIESE – E. WOLFSON, ed., *cit.*, 23-24.

<sup>10</sup> E. HILLESUM, *cit.*, 31.

<sup>11</sup> Cf. W. TOMMASI, *Etty Hillesum. L'intelligenza del cuore*, Padova 2002, 11-12; R.R. GAILLARDETZ, «On Suffering and Sexuality: Reflections on Passionate Living» in *Spirituality* 6 (2008), 148-152.

<sup>12</sup> Cf. S. GERMAIN, *Etty Hillesum. Una coscienza ispirata*, Roma 2000, 27-30; C. DOBNER, *Etty Hillesum. Pagine mistiche*, Milano 2007, 38-40; G. MERLATTI, *Etty Hillesum. Un cuore pensante*, Milano 1998, 1821.



### 3. L'inizio della guarigione

Il 3 febbraio 1941, a 27 anni, Hillesum incontra Julius Spier (1887-1942), uno psicochirologo tedesco, ebreo, studente di Jung, che la impressiona profondamente. Poche settimane dall'inizio delle sessioni private si ottengono effetti benefici, in appena un mese Etty si sentiva guarita dalla depressione. È in questo periodo, precisamente l'8 marzo, che inizia a scrivere il *Diario*.

Spier – in precedenza direttore di banca, editore e cantante a Francoforte – nel 1929 si è dedicato allo studio della chirologia, cioè la lettura della personalità attraverso le mani. È stato incoraggiato dallo psicanalista svizzero Carl Gustav Jung ad aprire uno studio di chirologia a Berlino. Essendo ebreo, nel 1939, ha dovuto emigrare e si è trasferito ad Amsterdam. Ha cominciato ad insegnare instaurando un rapporto terapeutico con giovani donne interessate alla chirologia e così si è incontrato regolarmente con i suoi studenti per discutere di psicochirologia e temi letterari o religiosi.

Il rapporto fra Etty e lo psicochirologo è diventato presto profondo e li legava l'interesse per la letteratura religiosa: hanno letto insieme i testi di Sant'Agostino, di Tommaso da Kempis, di Meister Eckhart e poi la Bibbia<sup>13</sup>. Una certa libertà interiore emanava dalla personalità di Spier, così ha potuto aiutare Etty a liberare le sue forze interne e ad avviare un cammino di maturazione, che lei ha saputo percorrere con grande rigore e determinazione. Egli è diventato un prototipo di padre, una figura di riferimento, una guida che le mancava; l'ha compresa e le ha dato degli esercizi che hanno dischiuso le sue energie positive; l'ha aiutata ad ordinare i suoi desideri sessuali e contrastanti (anche se nel 1942 hanno avuto, per due volte, rapporti sessuali). Nonostante ciò, questa relazione l'ha aperta al senso vero della vita, ed ha suscitato in lei un desiderio di amore vero e profondo.<sup>14</sup>

Si deve menzionare il fatto che nelle sue sessioni Spier ha usato un metodo diffuso all'inizio del Novecento: combattere fisicamente con i suoi pazienti aiutandoli ad esprimersi al meglio. Questo metodo era combinato con esercizi fisici e meditazioni.

Nell'agosto 1941 Hillesum è diventata la sua segretaria, però il loro rapporto era di natura platonica, Spier aveva una fidanzata, Hertha Levi, che era fuggita in Inghilterra<sup>15</sup>.

I mesi seguenti sono caratterizzati dalla lotta contro gli stati depressivi. Hillesum progredisce nel trovare il linguaggio adatto per descrivere le sue emozioni; la verbalizzazione l'aiuta ad acquistare una maggiore chiarezza e stabilità interiore. Si impegna a strutturare le sue giornate, pratica la meditazione e gli esercizi fisici. In questo periodo, però, avviene un crollo. L'8 dicembre, con l'aiuto della cuoca tedesca, Käthe, abortisce. Etty aveva paura che il figlio ereditasse la malattia psicologica dei suoi fratelli e non voleva mettere al mondo un essere così infelice<sup>16</sup>. Il bambino, probabilmente, era di Han Wegerif.

<sup>13</sup> Cf. G. PANTANELLA, *Etty Hillesum. La ragazza che ospitò Dio*, Villa Verucchio 2012, 25; P. WOODHOUSE, *Credo in Dio e negli uomini. Storia di Etty Hillesum*, Torino 2010, 37-39.

<sup>14</sup> Cf. A. BARBAN – A.C. DALL'ACQUA, *Etty Hillesum. Osare Dio*, Assisi 2012, 33-46.

<sup>15</sup> Cf. A.H.M. NAGEL, «Etty Hillesum, A Devoted Student of Julius Spier», in K. SMELIK, – G. VAN OORD – J. WIERSMA, ed., *cit.*, 273-284.

<sup>16</sup> Cf. G. MERLATTI, *cit.*, 47-48; E. FERRI, *Un gomito aggrovigliato è il mio cuore. Vita di Etty Hillesum*, Milano 2017, 51-52.



Riguardo a questo periodo, bisogna menzionare l'influsso di Rainer Maria Rilke su Hillesum. Il poeta tedesco l'ha aiutata nella ricerca, spesso affannosa, delle parole giuste e della maturazione linguistica<sup>17</sup>. Il 16 febbraio 1942 Etty nota: «Sono di nuovo impegnata a trovare la strada verso me stessa con queste parole di Rainer Maria». <sup>18</sup> *Il Libro d'ore* di Rilke ha accompagnato Hillesum nel riconoscere il Dio che è maturato dentro il silenzio della preghiera. È il tema rilkiano del *buio di Dio*, inteso come Dio dentro l'uomo, che l'artista e il santo devono custodire e proteggere nel pieno di una crisi spirituale che Rilke ha imputato alla sua epoca. Etty si sentiva affascinata dalle parole *Weltinnenraum* (spazio interiore del mondo), proprie di Rilke, Etty testimonia: «[queste parole] riescono a rendere esattamente quello che con sempre maggiore intensità sto vivendo»<sup>19</sup>. In questo spazio interiore tutto si svolge e talvolta diventa un piccolo campo di battaglia dove i problemi trovano ospitalità da qualche parte e in questo modo possono essere combattuti e placati<sup>20</sup>.

In questo tempo, sotto la spinta di Spier, Etty impara a pregare con la Bibbia, che le era sembrata ambigua all'inizio del suo cammino: «Potrei ovviamente leggere la Bibbia ogni mattina, ma non credo di essere pronta per questo, e ritengo che la mia pace interiore sia insufficiente: continuo a preoccuparmi dell'intento di questo Libro, sicché non riesco mai ad afferrarne il significato profondo e lasciarmi andare». <sup>21</sup> Un dato significativo è che nell'aprile del 1942 comincia a leggere sistematicamente il Vangelo di Matteo e alla fine del *Diario* troviamo la decisione di leggere ogni giorno, prima di fare colazione, un brano dell'Antico Testamento<sup>22</sup>.

Riguardo al contesto storico di questo periodo, si deve menzionare che nel gennaio 1942 i capi del Reich si radunano a Berlino per la conferenza di Wannsee, dove discutono la soluzione finale della questione ebraica. Il 2 aprile nei Paesi Bassi i capi della resistenza comunista olandese vengono catturati e giustiziati. Il 29 aprile viene decretato l'obbligo per gli ebrei di portare la stella gialla; sono costretti a consegnare le biciclette ed è vietato loro l'uso del telefono e dei mezzi pubblici; devono restare nella loro abitazione dalle 20 fino alle 6 di mattina. Nel giugno del 1942 sono promulgate le leggi di Norimberga e comincia la deportazione degli ebrei nel campo di transizione di Westerbork<sup>23</sup>.

## 4. L'incarico al Consiglio Ebraico

Westerbork era un campo di concentramento, creato nel 1939 dal governo olandese per i rifugiati ebrei arrivati illegalmente nel paese, era un campo di transito prima della

<sup>17</sup> Cf. N. NERI, *cit.*, 68.

<sup>18</sup> E. HILLESUM, *cit.*, 363.

<sup>19</sup> *Ib.*, 415.

<sup>20</sup> Cf. *Ib.*, 113.

<sup>21</sup> *Ib.*, 104.

<sup>22</sup> Cf. A. NAGEL, «Spier cercò conforto nella Bibbia ed Etty Hillesum lo seguì» in G. VAN OORD, *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera*, Roma 2012, 69-73.

<sup>23</sup> Cf. W. WARMBRUNN, *cit.*, 439.



deportazione finale nell'Europa dell'Est. Alla fine del 1941 il numero degli internati era ancora di 1.100, poi è cresciuto significativamente dal 1° luglio 1942, quando la tedesca *Sicherheitspolizei* ha preso il controllo. A partire dal 14 luglio ebbe inizio la deportazione massiccia degli ebrei olandesi<sup>24</sup>.

Quel giorno Hillesum ha ricevuto l'ordine di partire per Westerbork, però, cedendo alla intensa richiesta del fratello Jaap, chiede di essere ammessa nel Consiglio Ebraico e ottiene il 16 luglio l'incarico di dattilografa nell'ufficio di Amsterdam, incarico che dura solo due settimane. Il 30 luglio lei sollecita, motivata da un senso di solidarietà, il trasferimento nel campo di Westerbork presso la Sezione dell'Assistenza sociale ai deportati. Tale decisione ha provocato il tentato rapimento da parte dei suoi amici per nascondere in un posto sicuro. Il tentativo è fallito, Etty si è ribellata perché voleva condividere la sorte del suo popolo. Sentiva una resistenza di tipo morale, perché se lei non fosse andata, un altro avrebbe dovuto partire al suo posto per Westerbork<sup>25</sup>.

Il 14 agosto si ammala e torna ad Amsterdam per curarsi. Il 22 agosto rientra a Westerbork, ma la malattia la costringe a ritornare di nuovo all'inizio di settembre. Il 15 settembre Julius Spier muore di cancro; il 13 ottobre 1942 Etty termina il *Diario*; tuttavia, il seguito della sua vita si può recuperare dalle sue lettere.

Il 20 novembre rientra di nuovo a Westerbork, ma ancora, a causa della sua salute, il 5 dicembre è obbligata a ritornare ad Amsterdam. Il periodo della convalescenza e guarigione si prolunga fino al 5 giugno 1943, quando lo stato speciale per gli impiegati del Consiglio Ebraico della sezione di Westerbork è arrivato alla fine. La metà di loro può ritornare ad Amsterdam, mentre gli altri rimangono a Westerbork. Hillesum sceglie la seconda opzione per stare insieme ai suoi genitori e al fratello Mischa. Prima della sua partenza del 6 giugno 1943, per Westerbork, consegna i suoi quaderni all'amica Maria Tuinzing<sup>26</sup>.

## 5. Il compimento: Westerbork

A prima vista il campo di Westerbork sembrava essere come una minisocietà: un ospedale con più di mille letti, una scuola, una sinagoga e anche un cinema. Ma incombeva profondamente la paura della deportazione, che avveniva ogni martedì. Etty lavorava all'ospedale, dove offriva conforto ai malati, consolazione alle madri, e procurava vestiti per i bambini. Sentiva il desiderio di incoraggiare tutte queste persone, portate al campo come animali<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Cf. J. MICHMAN, «Westerbork», in I. GUTMAN, ed., *Encyclopedia of the Holocaust, IV*, New York 1990, 1645-1647.

<sup>25</sup> Cf. J. SIEVERS, «Aiutare Dio: Riflessioni su vita e pensiero di Etty Hillesum» in *Nuova umanità*, 99-100 (1995), 113-127; K. SMELIK: «Etty Hillesum's Choice Not to Go into Hiding» in K. SMELIK – G. VAN OORD – J. WIERSMA, ed., *cit.*, 81-102.

<sup>26</sup> Cf. ID., «A Short Biography of Etty Hillesum», 25-26.

<sup>27</sup> Cf. J. WIERSMA, «One Ought to Write a Chronicle of Westerbork» in L. BATNITZKY – C. WIESE – E. WOLFSON, ed., *cit.*, 143-156.



Hillesum passerà tre mesi a Westerbork, fino alla sua partenza, insieme alla famiglia, per Auschwitz. Riguardo al motivo della partenza della famiglia Hillesum non c'è alcuna notizia sicura. Secondo la spiegazione più accreditata, sembra che Riva Hillesum abbia scritto una lettera al più alto ufficiale delle SS dei Paesi Bassi, Hanns Albin Rauter per chiedere dei privilegi in base ai talenti musicali di suo figlio Mischa. Rauter, si è infuriato e ha spedito tutta la famiglia Hillesum ad Auschwitz nei vagoni del 7 settembre<sup>28</sup>.

Nella sua ultima lettera all'amica Christine van Nooten, Etty scrive: «Aprò a caso la Bibbia e trovo questo: "Il Signore è il mio alto rifugio"... Un ordine improvviso mandato appositamente per noi dall'Aia. Abbiamo lasciato il campo cantando»<sup>29</sup>.

Non si sa nulla di certo su ciò che le è successo dopo l'arrivo ad Auschwitz; secondo la Croce Rossa, Etty Hillesum è morta ad Auschwitz-Birkenau il 30 novembre 1943. Levie e Riva Hillesum muoiono durante il trasporto ad Auschwitz o sono gasati immediatamente dopo l'arrivo e Mischa Hillesum muore alcuni mesi dopo, il 31 marzo 1944.<sup>30</sup>

## II. APPLICAZIONE DEL METODO TEOLOGICO-DECISIONALE AL VISSUTO DI ETTY HILLESUM

Il principio della spiritualità cristiana è che Dio «si comunica all'anima» (*ES* 15)<sup>31</sup>. Il MTD si basa sul fatto che nella decisione «si raccoglie l'intervento divino attraverso la mozione spirituale, la consapevolezza delle risonanze di quell'intervento e la riflessione sul suo senso nella propria vita, con l'obiettivo di prendere una decisione che risponda più o meno alla mozione ricevuta».<sup>32</sup> Le conseguenze servono come braccio di ferro per una vita strutturata e indirizzata verso il suo fine escatologico e sostengono la progressiva trasformazione interiore, attribuita alla relazione personale con il Mistero santo e trascendente<sup>33</sup>.

### 1. Analisi del Processo Decisionale nel *Diario* e nelle *Lettere* di Etty Hillesum

L'analisi sincronica e diacronica delle decisioni scelte per ricercare la trasformazione interiore di Hillesum vuole offrire un quadro per visualizzare le forme e i colori più

<sup>28</sup> Cf. G. VAN OORD, «La partenza», in G. VAN OORD, ed., *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera*, Roma 2012, 149-167.

<sup>29</sup> E. HILLESUM, *Lettere 1941-1943. Edizione Integrale*, Milano 2013<sup>a</sup>, 155.

<sup>30</sup> Cf. K. SMELIK, «A Short Biography of Etty Hillesum», 27.

<sup>31</sup> I. DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*. Edizione con testo originale a fronte a cura di Pietro Schiavone s.j., Cinisello Balsamo<sup>3</sup> 2012. D'ora in poi, *ES* [il numero del paragrafo]).

<sup>32</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *cit.*, 27.

<sup>33</sup> Cf. ID., *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, G&B Press, Roma 2015, 95.



significativi del suo vissuto, è, però, da tenere presente che solo la stessa Etty Hillesum ha colto in profondità ciò che è successo nel suo intimo.

In quanto studioso del vissuto di Hillesum, non è possibile evitare una lettura soggettiva, influenzata dalla propria esperienza personale, e questo sguardo più soggettivo è senza dubbio coinvolgente ed appassionato, dato che sorge dall'incontro con il testo trasmesso dal personaggio studiato e invita il lettore a farlo similmente. È da chiarire, però, che l'analisi sincronica si basa solo su quello che appare nel testo del *Diario* e delle lettere, in modo tale da averne un punto di riferimento solido.

Inoltre, la scelta delle tredici decisioni è basata sullo studio di diverse ricerche realizzate su Etty Hillesum nel mondo anglosassone e anche italiano.

### 1.1. *Analisi sincronica*<sup>34</sup>

L'analisi di una singola decisione identifica cinque momenti: (1) percezione della mozione che motiva la decisione (*M*); (2) presa di consapevolezza della mozione (*Pc*); (3) riflessione e giudizio sul senso della mozione percepita (*Rg*); (4) decisione (*D*); (5) atteggiamento teologale come conseguenza della decisione (*A*). Per una migliore comprensione delle decisioni all'interno del vissuto di Hillesum, ognuna sarà introdotta da un breve contesto.

Le narrazioni di Hillesum ci permettono di contemplare in modo piuttosto chiaro le tappe del processo decisionale: all'inizio del suo diario è totalmente sotto il giogo delle sue passioni, per cui sperimenta una «costipazione spirituale»<sup>35</sup>, ma, man mano che scrive, sperimenta una certa liberazione interiore perché i suoi movimenti interiori trovano un linguaggio. Etty passa dall'essere dominata dai sentimenti di dolore all'essere in grado di esprimerli e comunicarli.

La consapevolezza delle mozioni cresce man mano con la sua guarigione psicologica, quando inizia a guardare la realtà «oggettivamente» senza volerla possedere: «mille catene sono state spezzate, respiro di nuovo liberamente, mi sento in forze e mi guardo intorno con occhi raggianti. E ora che non voglio più possedere nulla e che sono libera, ora possiedo tutto e la mia ricchezza interiore è immensa».<sup>36</sup> Così diventa più lucida e precisa nel descrivere i suoi movimenti interiori.

Come frutto della sua riflessione sulle diverse mozioni vissute, Etty conclude che: «l'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di Te in noi stessi, mio Dio».<sup>37</sup> All'inizio era motivata dalla spinta

<sup>34</sup> Tutte le citazioni del *Diario* e delle *Lettere* nell'analisi sincronica sono tratte rispettivamente da E. HILLESUM, *Diario 1941-1942. Edizione Integrale*, Milano 2012<sup>9a</sup> e Id. *Lettere 1941-1943. Edizione Integrale*, Milano 2013<sup>3a</sup>. Le pagine della narrazione della decisione sono indicate nei titoli delle medesime; là dove le citazioni testuali di Hillesum non corrispondano alle pagine della decisione, esse sono indicate nelle note.

<sup>35</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 33.

<sup>36</sup> *Ib.*, 59.

<sup>37</sup> *Ib.*, 713.



interiore a ritrovare la propria libertà e la guarigione, che poi si sposta pian piano verso Dio per accoglierlo, proteggerlo, accompagnarlo, servirlo e liberarlo nel suo intimo.

La decisione è in continuità con la riflessione, ma riceve la sua forza dalla mozione che la motiva, la quale attraversando la fase della consapevolezza e ricerca di senso spinge la persona per concretizzarla nel proprio vissuto: «un atto a cui si arriva dopo un'esperienza in cui si è preso consapevolezza di qualcosa, se ne è maturato il senso e su questa base si prende una decisione che trasforma l'esistenza».<sup>38</sup>

Nella situazione di Hillesum vedremo che tante volte le è impossibile cambiare le circostanze esteriori; allora Etty riconosce la sua responsabilità di elaborare, rafforzare atteggiamenti interiori per affrontare le diverse sfide. In questo senso lo sviluppo dell'atteggiamento dello *spirito buono* non è qualcosa di astratto, ma anzi molto concreto. Le darà uno sfondo per praticare scelte libere, consapevoli e amorevoli. In effetti, anche se l'esperienza delle mozioni non è un auto-prodotto di chi le percepisce, esse richiedono la partecipazione attiva della persona per prendere una decisione.<sup>39</sup>

L'assunzione responsabile delle conseguenze delle scelte da parte di Hillesum mostra la sua serietà e il suo impegno nelle proprie decisioni.

#### 1.1.1. *La decisione del rifiuto di possedere* – 16 marzo 1941 (Diario, 58-61)

Le prime pagine del diario presentano una donna insicura, disturbata da una vita sessuale disordinata, incline alla depressione: «temevo a ogni istante che le mie forze mi abbandonassero ed esse mi lasciavano davvero».<sup>40</sup> Etty soffre della mancanza di controllo ed ha problemi col cibo, che considera uno specchio della sua vita spirituale: «questo voler ingurgitare un'enorme quantità di cose, che ogni tanto culmina in una pesante indigestione».<sup>41</sup> A causa di grandi abbuffate ha frequenti mal di testa, periodi di depressione che sono il sintomo di un disagio che paralizza la sua vita. La fame richiama un bisogno di tenerezza che compensa con le relazioni sessuali.<sup>42</sup>

Dopo un mese di sedute con Julius Spier, Etty racconta un cambiamento sorprendente: «come se dentro di me, su un'immensa pianura, selvagge orde si fossero disperse [...] e ora venissero messe in ordine [...] in me è accaduto una sorta di miracolo».<sup>43</sup> Non sa spiegare il motivo del miglioramento, può solo attribuirlo al lavoro fatto col suo psicologo.

Tre giorni dopo, il 16 marzo accade qualcosa all'improvviso. Etty fa una passeggiata nell'ora del «crepuscolo: tenere sfumature nel cielo, misteriose sagome delle case, gli alberi vivi con il trasparente intreccio dei loro rami, in una parola: incantevole» (*M*). Per la prima volta gode «altrettanto intensamente di quel paesaggio tacito e misterioso nel crepuscolo, ma in modo, per così dire, "oggettivo"» (*Pc*). Nella sua riflessione richiama il passato quando «trovavo tutto talmente bello che mi faceva male al cuore. Allora la

<sup>38</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 126.

<sup>39</sup> Cf. *Ib.*, 138-139.

<sup>40</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 12.

<sup>41</sup> *Id.*, *Diario*, 227.

<sup>42</sup> Cf. A. FIMIANI, *cit.*, 16.

<sup>43</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 45.



bellezza mi faceva soffrire e non sapevo che farmene di quel dolore. Sentivo il bisogno di scrivere o di far poesie, ma le parole non mi volevano mai venire. E mi sentivo terribilmente infelice» (Rg). Etty riflette sul suo modo bulimico ed egocentrico di relazionarsi con il mondo e con le persone e scopre come esso sia stato la causa di tante sofferenze, anche fisiche.<sup>44</sup> Riflette anche sulla sua relazione con Spier, dove l'atteggiamento possessivo le causa dolore: «provavo odio o gelosia per tutte le donne di cui mi aveva raccontato e forse mi chiedevo, sia pur inconsciamente, se sarebbe rimasto qualcosa per me e me lo sentivo sfuggire» (Rg).

Così Etty decide di non voler più “possedere” la bellezza del crepuscolo (D); ma questa decisione si allarga alla sua relazione con Spier e con gli altri (anche se nella parte della decisione non appare esplicitamente). Le conseguenze della decisione avvengono inaspettatamente: «adesso, improvvisamente, questo atteggiamento, che per ora chiamo “possessivo”, è cessato» (A). Etty sperimenta una liberazione immensa:

Mille catene sono state spezzate, respiro di nuovo liberamente, mi sento in forze e mi guardo intorno con occhi raggianti. E ora che non voglio più possedere nulla e che sono libera, ora possiedo tutto e la mia ricchezza interiore è immensa. S. è completamente mio adesso, anche se domani [Spier] dovesse partire per la Cina: me lo sento intorno e vivo nella sua sfera; se lo rivedrò mercoledì, mi farà piacere, ma non sto più a contare nervosamente i giorni, come facevo la settimana passata. E non chiedo più Han [Wegerif] cento volte al giorno: “Mi vuoi ancora bene?”, “Mi vuoi ancora tanto bene?”, e “Sono proprio il tuo tesoro?”. Anche questo era un modo di aggrapparsi, un aggrapparsi fisico a ciò che fisico non è. Ora vivo e respiro con la mia anima, sempre che mi sia concesso usare questo termine screditato (A).

### 1.1.2. *La decisione di prendersi cura di sé: 8 maggio* – 8 giugno 1941 (Diario, 100-101; 103-104)

Dal 27 marzo al 7 maggio e dal 9 maggio fino al 7 giugno Hillesum non annota nulla nel suo diario. Ciononostante, si vede che è impegnata in un lavoro intenso con i suoi alti («il mio “centro” sta diventando di giorno in giorno sempre più saldo»<sup>45</sup>; «mi rafforzo grazie a ogni contatto umano»<sup>46</sup> e bassi («la sua bocca e il suo corpo [di Spier] erano così vicini, non riesco a dimenticarli»<sup>47</sup>; «ieri mi sentivo tanto oppressa e misera»<sup>48</sup>).

La relazione con Spier è contraddittoria, da una parte è capace di riconoscere la bontà di questo rapporto: «da quando lo conosco, sto maturando come non avrei mai creduto fosse possibile alla mia età», ma dall'altra ne riconosce anche i problemi: «salta fuori questo maledetto erotismo di cui è pieno zeppo anche lui». La percezione della mozione della seconda decisione è implicita, ma si può intuire che è il rapporto aggrovigliante con lo psicologo: «So bene che è il mio rapporto singolare e non esplicito con S.

<sup>44</sup> Cf. B. IACOPINI – S. MOSER, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, Milano 2009, 65.

<sup>45</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 66.

<sup>46</sup> *Ib.*, 67.

<sup>47</sup> *Ib.*, 70.

<sup>48</sup> *Ib.*, 91.



[Spier] a darmi questi problemi» (M). Etty si trova in «un ristagno, un'irrequietezza un po' torbida; in fondo non è affatto irrequietezza, mi sento troppo giù per questo» (Pc). Ancora non può identificare bene le sue mozioni interiori, ma ora non si sente più paralizzata da loro come è successo tante volte nel passato: «mi sento di nuovo in forma e in grado di riportare un po' di chiarezza in questo torbido caos» (Pc).

Nella sua riflessione sta ripensando alle ultime settimane quando «la vita dentro di me era così limpida e serena e intensa, ero in contatto col mondo esterno come con quello interno, la mia vita si arricchiva, la mia personalità si ampliava [...] Forse è solo la stanchezza fisica [...] a impedire che le cose circostanti trovino risonanza in me» (Rg). In questa confusione interiore decide di occuparsi di se stessa (D), decide di prendersi la responsabilità del suo benessere psicologico. Ma ancora non sa come farlo, nonostante sia convinta che deve prendere nelle sue mani la propria vita. La conseguenza della decisione si avrà dopo un mese, l'8 giugno, nell'atto di guardarsi dentro per una mezz'ora ogni mattina per ascoltare la sua voce interiore (A):

Prima è necessario spazzare via dall'interno tutte le insignificanti preoccupazioni, i detriti [...] Trasformare il tuo spazio interiore in un'ampia pianura vuota, senza tutta quell'erba che impedisce la vista. Così qualcosa di "Dio" possa entrare in te, come c'è qualcosa di "Dio" nella *Nona* di Beethoven. E anche qualcosa dell'"Amore", ma non quella sorta di amore di lusso in cui ti crogioli? di buon grado per un mezz'ora, orgogliosa dei tuoi sentimenti elevati, bensì amore che puoi applicare alle piccole cose quotidiane.

### 1.1.3. La decisione di guardare in faccia il dolore – 15 giugno 1941 (Diario, 112-114)

Una settimana dopo la seconda decisione, Etty si ritrova ancora depressa: «Ieri, per un momento, ho pensato che non avrei potuto continuare a vivere, che avevo bisogno di aiuto». Non sappiamo precisamente cosa sia successo, ma si può supporre che sia rimasta colpita dalle cattive notizie del giorno precedente: «Di nuovo arresti, terrore, campi di concentramento, sequestri di padri, sorelle e fratelli» (M). Sente che «la vita e il dolore avevano perso il loro significato, avevo la sensazione di "sfasciarmi" sotto un peso enorme [...] Mi sento come un piccolo campo di battaglia su cui combattono i problemi, o almeno alcuni problemi del nostro tempo» (Pc). Qui si presentano la sua carnalità e l'ipersensibilità: il suo corpo diventa uno strumento di risonanza<sup>49</sup>.

Hillesum riflette sul fatto che l'unica cosa che ognuno può fare «è offrirsi umilmente come campo di battaglia. Quei problemi devono pur trovare ospitalità da qualche parte, trovare un luogo in cui possano placarsi, e noi, poveri piccoli uomini, noi dobbiamo aprir loro il nostro spazio interiore, senza sfuggire» (Rg).

La decisione si vede in queste parole: «guardare in faccia il "dolore" dell'umanità, coraggiosamente e onestamente, ho affrontato questo dolore o piuttosto lo ha fatto qualcosa in me stessa» (D). Affronta ciò che è negativo senza lasciarsene risucchiare, e in questo sta la forza del suo spirito. Per evitare quel pericolo tiene davanti a sé un principio importante: «Non ci si può sempre perdere nei grandi problemi, non si può essere

<sup>49</sup> Cf. S. GERMAIN, *cit.*, 38.



sempre un campo di battaglia; dobbiamo poter recuperare i nostri stretti confini e continuare dentro di essi [...] la nostra vita limitata, mentre quei momenti di contatto quasi “impersonale” con tutta l’umanità ci rendono ogni volta più maturi e profondi».

Come conseguenza si solleva dal peso del dolore: «la mia stanchezza si è di nuovo del tutto dileguata: quella sensazione di offuscamento nella mia testa ha lasciato spazio a una grande chiarezza» (A). Hillesum impara una lezione importante: «il ragionamento, il volersi chiarire il problema, capendo le ragioni, non aiuta; bisogna semplicemente fare qualcosa nella propria mente, usare l’energia per ottenere un risultato» (A). A questo punto il «fare qualcosa» è soprattutto intuito, e va elaborato nel processo seguente.

1.1.4. *La decisione di irraggiare «quel vero amore per gli uomini che mi porto dentro»*  
– 24 novembre 1941 (Diario, 237-242)

La seconda metà del 1941 è caratterizzata da una introspezione intensa: Etty si impegna in un lavoro interiore dove non mancano gli stati di depressione. In questo periodo nascono due punti fondamentali che influenzano la sua spiritualità: il primo è il processo di disseppellire Dio che «è sepolto» e per fare ciò è necessario: «“prestare ascolto” a me stessa, agli altri, al mondo. Ascolto molto intensamente, con tutto il mio essere, e cerco di tendere l’orecchio fin nel cuore delle cose»<sup>50</sup>, il secondo è legato al primo: l’inginocchiarsi. Il 24 settembre Etty si trova improvvisamente in ginocchio sul tappetino marrone di cocco del bagno, con la testa nascosta tra le mani, «per ritrovare un po’ di pace e ascoltare la sorgente nascosta dentro di me»<sup>51</sup>. Dinanzi alla sua parte «critica, razionale, atea», l’inginocchiarsi diventa parte della sua esistenza quotidiana. Lentamente il gesto inizia a radicarsi in lei quando Etty ascolta se stessa e non si lascia «più guidare da quello che si avvicina da fuori, ma da quello che s’innalza dentro»<sup>52</sup>.

Il 24 novembre si sente disperata. La percezione della mozione è implicita nel testo: si può indovinare che sta studiando psichirologia (M). Si arrabbia e perde la pazienza: «adesso mollo tutto [...] è un autostupro cronico [...] adesso basta» (Pc). Si rende conto che non vuole andare avanti con la psichirologia: «cercherò di limitarmi a un solo campo. Voglio essere la sua segretaria e l’aspetto psicologico m’interessa. Ma per quanto riguarda tutto il resto [la psichirologia], è finita» (Rg). Da una parte è una questione vocazionale, trovare la propria via e il compito di vita, dall’altra consiste in un movimento di separazione per scoprire una certa dipendenza da Spier. Sta soffrendo e lottando per trovare una risposta per la disperazione che le arriva la sera mentre sta pedalando per la fredda e buia *Larissestraat*. Lì nasce anche la decisione che prende la forma di una preghiera:

Mio Dio, prendimi per mano, ti seguirò da brava, non farò troppa resistenza. Non mi sottrarrò a nessuna delle cose che mi verranno addosso in questa vita, cercherò di accettare tutto e nel modo migliore [...] Il calore e la sicurezza mi piacciono, ma non mi ribellerò se

<sup>50</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 151.

<sup>51</sup> *Ib.*, 168.

<sup>52</sup> *Ib.*, 320.



mi toccherà stare al freddo purché tu mi tenga per mano. Andrò dappertutto allora, e cercherò di non aver paura. E dovunque mi troverò, io **cercherò d'irraggiare un po' di quell'amore per gli uomini che mi porto dentro** [...] Non voglio essere niente di così speciale, voglio solo cercare di essere quella che in me chiede di svilupparsi pienamente. A volte credo di desiderare l'isolamento di un chiostro. Ma dovrò realizzarmi tra gli uomini, e in questo mondo (D).

Come conseguenza si sente interiormente rinforzata: «Mi sembra di reggermi di nuovo su me stessa. Sono un po' più autonoma e indipendente» (A).

#### 1.1.5. *La decisione della gratitudine* – 17 gennaio 1942 (Diario, 349-351)

Il 31 dicembre Etty rende grazie per l'anno passato che «è stato per me il più ricco e fruttuoso, e insieme il più felice di tutti [...] in fondo sono una persona molto religiosa [...] È solo un inizio, me ne rendo conto. Ma non è più un inizio vacillante, ha già delle basi»<sup>53</sup>. Il suo rapporto con Dio sta diventando sempre più intimo e saldo: «Tu vivi nel mio profondo, Dio, trovo questa vita tanto buona»<sup>54</sup>. Avviene anche un intenso processo di integrazione: «mi sono resa conto che anche la tristezza fa parte del mio essere, anzi ne è una parte preziosa»<sup>55</sup>.

A gennaio la sua famiglia da Deventer arriva ad Amsterdam per visitarla. Etty sta passando alcuni giorni piacevoli con i suoi genitori, li presenta ai suoi amici e trascorrono dei momenti idilliaci. Il 17 gennaio succede qualcosa che Hillesum non descrive precisamente: «la sera di sabato, sul tardi, c'è stato solo un momento di disagio, che minacciava di rovinare tutta la giornata» (M). La presa di consapevolezza consiste nel rendersi conto che «un simile attimo di tensione può diventare un pozzo profondo che ingoia cento momenti buoni, come le fauci di un drago dove va a sprofondare un'intera buona giornata» (Pc). Etty è consapevole della sua sensibilità e della sua tendenza ad assorbire più il negativo che il positivo, ma questa consapevolezza l'aiuta a non essere risucchiata da sentimenti spiacevoli. Si ferma e inizia a riflettere: «Quanto sei ingrata! Come hai vissuto in passato? Sei ingiusta nei confronti di tutto il buono della vita; dai via tutto il buono per un momento di depressione» (Rg).

Etty riesce a trattenere il giorno buono dall'abisso e decide di osservare «di nuovo uno per uno i bei momenti» (D). Così riesce a salvare la sua giornata. Come conseguenza, ritrova il suo equilibrio e constata l'evoluzione di se stessa: «Non sento più il bisogno di raggomitarmi in un angolino accanto all'armadio per ascoltarmi dentro; adesso presto ascolto tutto il giorno a ciò che accade dentro di me, anche quando sono in mezzo agli altri; non c'è più bisogno che mi isoli e traggio di continuo forza dalle sorgenti più nascoste e più profonde» (A).

<sup>53</sup> *Ib.*

<sup>54</sup> *Ib.*, 340.

<sup>55</sup> *Ib.*, 307.



### 1.1.6. *La decisione di capire la verità umana* – 25 febbraio 1942 (Diario, 385-387)

Un mese dopo la quinta decisione, insieme ad un numeroso gruppo di ebrei, Etty è convocata dalla Gestapo per un interrogatorio generale. Un anno prima, il 15 marzo 1941, aveva rifiutato l'odio contro i tedeschi perché lo aveva visto come una malattia dell'anima: «la barbarie nazista fa sorgere in noi un'identica barbarie [...] Dobbiamo respingere interiormente questa inciviltà: non possiamo coltivare in noi quell'odio»<sup>56</sup>.

Il 25 febbraio 1942, mercoledì mattina, incontra un ragazzo delle SS che durante l'interrogatorio cammina su e giù scontento, assillato e tormentato, urlando in continuazione contro gli ebrei. Etty si avvicina alla sua scrivania con viso gentile, per cui l'uomo le chiede se vi sia qualcosa di ridicolo (*M*). Etty non ha paura, non prova sdegno, anzi le fa pena vedere quell'uomo così (*Pc*). L'uomo inizia a provocarla, ma Etty rimane tranquilla e gli risponde gentilmente, ciò che lo fa infuriare di più, e la manda via. Riflette che

questo sarebbe stato il momento psicologico in cui avrei dovuto spaventarmi a morte, ma quel trucco l'ho capito troppo in fretta [...] Avrei voluto cominciare subito a curarlo, ben sapendo che questi ragazzi sono da compiangere fintanto che non sono in grado di fare del male, ma che diventano pericolosissimi se sono lasciati liberi di avventarsi sull'umanità. È solo il sistema usato da questo tipo di persone che può essere criminale. E quando si parla di sterminare, allora che sia il male nell'uomo, non l'uomo stesso (*Rg*).

Hillesum prende la decisione di cercare «di capire ogni espressione, di chiunque e fin dove mi sarà possibile» (*D*). È consapevole che l'odio blocca il complicato processo di comprensione e produce solo risposte semplicistiche e superficiali. Etty vuole scoprire la verità, cosa possibile solo con un atteggiamento amorevole.<sup>57</sup>

Questa ricerca della comprensione più profonda l'accompagnerà anche a Westerbork. Così scrive nella sua lettera due settimane prima della sua deportazione:

Se penso alle facce della scorta armata in uniforme verde, mio Dio, quali facce! Le ho osservate una per una, dalla mia postazione nascosta dietro una finestra, non mi sono mai spaventata tanto come per quelle facce. Mi sono trovata nei guai con la frase che è il tema fondamentale della mia vita: “E Dio creò l'uomo a sua immagine”. Questa frase ha vissuto con me una mattina difficile (*A*).<sup>58</sup>

### 1.1.7. *La decisione di accettare tutte le catastrofi che l'aspettano*

– 26 marzo 1942 (Diario, 455-458)

Un mese dopo la sesta decisione ha luogo l'esperienza che apparirà in diverse sfumature nel processo di Hillesum: la riconoscenza per la bellezza della vita, nonostante tutto.

Giovedì sera, il 26 marzo ascolta la musica di Bach che viene dalla camera di Bernard Meylink, uno studente di chimica che vive nella stessa casa: «quella voce suonava dapprima tanto energica e luminosa, e poi improvvisamente aeroplani, colpi antiaereo, spa-

<sup>56</sup> *Ib.*, 54.

<sup>57</sup> Cf. P. WOODHOUSE, *cit.*, 97.

<sup>58</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 135.



ri, bombe, più fragorosi di quanto non accadesse da molto tempo. Sembrava che tutto si svolgesse vicino a casa» (*M*). Etty si sente «in uno stato d'animo strano [...] pacifico e grato» (*Pc*). Pensa che «a ogni istante una scheggia di granata può attraversare questa finestra. È possibile. Ed è anche possibile che si debba patire molto dolore» (*Rg*).

Decide di accettare «con una sensazione di maturità e rassegnazione, tutte le catastrofi e le sofferenze che ancora mi aspettavano» (*D*). Commenta la sua decisione per evitare un atteggiamento stoico:

Questo significa che io non sono mai addolorata, non mi ribello mai, accetto tutto e amo sempre la vita in qualunque circostanza? No, non è così. Credo di vivere tutte le sciagure e le ribellioni che un essere umano può sperimentare di conoscere, ma non vi rimango ancorata, non prolungo momenti simili. Essi mi attraversano, come la vita stessa, in forma di ampio flusso secolare: quei momenti si sciogliono nel flusso, e la vita va avanti. E così tutte le energie rimangono in me, completamente a disposizione: io non ancora le mie energie a una singola tristezza passeggera o una ribellione.

Come conseguenza Etty continua «a ritenere la vita bella, sempre, nonostante tutto [...] Quando avrai concesso al dolore il posto e lo spazio che le sue nobili origini richiedono, allora sì che potrai dire: la vita è tanto bella e ricca. Lo è al punto che potresti credere in Dio» (*A*).

#### 1.1.8. *La decisione di credere* – 20 giugno 1942 (Diario, 637-638)

Il 29 aprile 1942 per gli ebrei scatta l'obbligo di portare la stella gialla e avvengono numerose restrizioni, ad esempio il divieto di usare i mezzi pubblici e di uscire dalle case dalle otto di sera fino alle sei di mattina. A giugno, vengono promulgate le leggi di Norimberga e si cominciano a deportare gli ebrei a Westerbork. L'atmosfera di terrore sta crescendo in tutti i Paesi Bassi.

Nella vita di Etty, il suo rapporto con Spier è sempre più complicato, il 28 aprile ha il primo rapporto sessuale con lui, quando è ancora l'amante di Han Wegerif. La loro relazione non va avanti, perché Spier vuole rimanere fedele alla sua fidanzata e Etty sa che deve educare la sua passione: «quanto più mi sento fragile, tanto più sono necessarie disciplina, organizzazione e stabilità nella vita quotidiana, altrimenti andrò in pezzi»<sup>59</sup>.

Il 20 giugno, la mattina sta andando in bicicletta lungo la Stadionkade di Amsterdam, e guarda «i cartelli che ci vietano le strade di campagna» (*M*). Sta godendo del «l'ampio cielo ai margini della città» e respira «l'aria fresca non razionata». La presa di consapevolezza (*Pc*) è il godimento del cielo che dà un senso di libertà. Etty riflette e identifica la strada e il cielo come due possibilità offerte: «sopra quell'unico pezzo di strada che ci rimane c'è pur sempre il cielo, tutto quanto» (*Rg*). Nella sua riflessione sottolinea l'importanza dell'atteggiamento interiore, che dipende dalla decisione di ognuno di noi:

Possono renderci la vita un po' spiacevole, possono privarci di qualche bene materiale o di un po' di libertà di movimento, ma siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col

<sup>59</sup> ID, *Diario*, 560.



nostro atteggiamento sbagliato: col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio e con la millanteria che maschera la paura. Certo che ogni tanto si può esser tristi e abbattuti per quel che ci fanno, è umano e comprensibile che sia così. E tuttavia: siamo noi stessi a derubarci da soli (Rg).

La decisione che ha preso ha due parti. Da una parte Etty trova bella la vita: «i cieli si stendono dentro di me come sopra di me» (D). Dall'altra parte crede in Dio e negli uomini (D), e osa «dirlo senza falso pudore». Non si tratta di un romanticismo vago, ma di una decisione consapevole: trovare bella la vita, nonostante tutto; e credere ancora in Dio e negli uomini, nonostante tutte le contraddizioni e persecuzioni della vita.

Come conseguenza della decisione, Hillesum ha un *insight* che racchiude un messaggio forte e valido per tutte le epoche:

La vita è difficile, ma ciò non è grave. Dobbiamo cominciare a prendere sul serio il nostro lato serio, il resto allora verrà da sé: e “lavorare a se stessi” non è proprio una forma d'individualismo malaticcio. Una pace futura potrà esser veramente tale solo se prima sarà stata trovata da ognuno in se stesso – se ogni uomo sarà liberato dall'odio contro il prossimo, di qualunque razza o popolo, se avrà superato quest'odio e l'avrà trasformato in qualcosa di diverso, forse alla lunga in amore, se non è chiedere troppo. È l'unica soluzione possibile [...] Sono una persona felice e lodo questa vita [...] nell'anno del Signore 1942, l'ennesimo anno di guerra (A).

#### 1.1.9. *La decisione di condividere il suo amore con chiunque ne abbia bisogno* – 7 luglio 1942 (Diario, 697-699)

I tedeschi fissano una quota di 40.000 deportati da raccogliere a Westerbork ed essendo ebrea Etty si prepara a partire per il campo di concentramento, sapendo della possibilità di andare incontro alla morte: «Si deve accettare la morte, anche quella più atroce, come parte della vita [...] Il dolore ha sempre preteso il suo posto e i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta, e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettare ugualmente la vita»<sup>60</sup>.

A livello personale, sta vivendo il processo di camminare con le proprie gambe e acquistare l'indipendenza da Spier; l'indipendenza si rafforza durante l'estate di quell'anno<sup>61</sup>.

Il 7 luglio riceve una chiamata nella quale le viene detto che il giorno precedente suo fratello Mischa «ha passato la visita per essere mandato nel Drenthe» (M). La presa di consapevolezza è presentata dai simboli della strada e del cielo che appaiono nell'ottava decisione: «Le strade che si percorrono in bicicletta non sono più del tutto le stesse, i cieli al di sopra sono così bassi e minacciosi, e paiono cieli da temporale, anche col sole radioso» (Pc). Etty sente il bisogno di lottare per un atteggiamento nuovo di fronte a questa minaccia, focalizzando la sua attenzione fuori da se stessa.

Etty riflette che «dobbiamo abbandonare le nostre preoccupazioni per pensare agli altri, che amiamo. Voglio dire questo: si deve tenere a disposizione di chiunque [...] che

<sup>60</sup> *Ib.*, 673.

<sup>61</sup> Cf. P. WOODHOUSE, *cit.*, 52-53.



ne abbia bisogno, tutta la forza e fiducia in Dio che abbiamo in noi stessi, e che ultimamente stanno crescendo in modo così meraviglioso in me» (Rg). Nomina anche le altre risposte di fronte alle sfide che possono portare all'autodistruzione: «o si pensa soltanto a se stessi e alla propria conservazione, senza riguardi, o si prendono le distanze da tutti i desideri personali, e ci si arrende» (Rg).

Etty decide di condividere l'amore che sente per Spier anche con gli altri: «dal mio amore per lui devo attingere forza e amore per chiunque che ne abbia bisogno» (D).

La conseguenza della sua decisione alla fine sarà la scelta di condividere la sorte del suo popolo e di partire per Westerbork per dare consolazione ai sofferenti. Ha una forza incredibile per affrontare il proprio destino e mostra un profondo senso di solidarietà:

Non è che io voglia buttarmi fra le braccia della morte con un sorriso rassegnato. È il senso dell'ineluttabile e la sua accettazione, la coscienza che in ultima istanza non ci possono togliere nulla. Non è che io voglia partire a ogni costo, per una sorta di masochismo, o che desideri essere strappata via dal fondamento stesso della mia esistenza – ma dubito che mi sentirei bene se mi fosse risparmiato ciò che tanti devono invece subire [...] Se Dio decide che io abbia tanto da fare, bene, allora lo farò, dopo esser passata per tutte le esperienze per cui possono passare anche gli altri. E il valore della mia persona risulterà appunto da come saprò comportarmi nella nuova situazione (A).<sup>62</sup>

#### 1.1.10. La decisione di aiutare Dio – 12 luglio 1942 (Diario, 713-715)

La «preghiera della domenica mattina» ha luogo il 12 luglio 1942, pochi giorni prima di essere assunta come dattilografa al Consiglio Ebraico. Non può addormentarsi e rimane sveglia tutta la notte (M). Si sente piena di angoscia: «con gli occhi che mi bruciavano, davanti a me passavano immagini su immagini di dolore umano» (Pc). In lei nasce un *insight* che appare qui per la prima volta:

Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che Tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare Te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica cosa che veramente conti, è un piccolo pezzo di Te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirTi dai cuori devastanti di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che Tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anch'esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la Tua responsabilità, più tardi sarai Tu a dichiarare responsabili noi. E quasi a ogni battito del mio cuore, cresce la mia certezza: Tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare Te, difendere fino all'ultimo la Tua casa in noi (Rg).

Etty decide di cercare di «aiutarTi affinché Tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla» (D). La decisione è basata sulla conoscenza di sé, sulla consapevolezza della propria fragilità e anche dell'imprevedibilità della vita che non permette di assicurare tutto.

Come conseguenza Etty comincia a sentirsi più tranquilla e usa un'immagine pittorresca per descrivere le sue mozioni interiori:

<sup>62</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 711-712.



Il gelsomino dietro casa è completamente sciupato dalla pioggia e dalle bufere di questi ultimi giorni, i suoi fiori bianchi galleggiano qua e là sulle pozzanghere scure e melmose che si sono formate sul tetto basso del garage. Ma da qualche parte dentro di me esso continua a fiorire indisturbato, esuberante e tenero come sempre, e spande il suo profumo tutt'intorno alla Tua casa, mio Dio. Vedi come Ti tratto bene. Non Ti porto soltanto le mie lacrime e le mie paure, ma Ti porto persino, in questa domenica mattina grigia e tempestosa, un gelsomino profumato. Ti porterò tutti i fiori che incontro sul mio cammino, e sono veramente tanti. Voglio che Tu stia bene con me (A).

1.1.11. *La decisione di essere l'intermediaria fra Dio e gli uomini*  
– 15 settembre 1942 (Diario, 749-754)

Nel tempo che va dalla metà di luglio fino al 15 settembre, accadono diversi eventi nella vita di Etty: il 16 luglio ottiene l'impiego di dattilografa nel Consiglio Ebraico ad Amsterdam; ma il giorno 30 viene trasferita al campo di Westerbork presso la Sezione dell'Assistenza sociale ai deportati; il 14 agosto si ammala e torna ad Amsterdam per curarsi, ma il 22 agosto ritorna a Westerbork; agli inizi di settembre ritorna ad Amsterdam, dove rimarrà fino al 6 giugno 1943, quando partirà definitivamente per il campo di transizione.

In questo periodo il suo diario spesso prende la forma di un colloquio con Dio nel quale trova consolazione.

Il 15 settembre 1942 Julius Spier muore di cancro, ed Etty ha potuto essergli vicina nel letto di morte. La mozione è l'ultimo momento passato con Spier e con la sua amica Tide: «tu hai preso ancora una volta la mia mano e l'hai portata alle tue labbra [...] Ho sostato con Tide accanto al tuo letto [...] Tide mi ha abbracciata» (M). La Hillesum si sente in lutto anche se ancora non può nominarlo (Pc). Nel processo di addio si ricorda del ruolo avuto da Spier nella sua vita: «Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l'intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene» (Rg).

Prende la decisione di essere «l'intermediaria [fra Dio e gli uomini] per tutti quelli che potrò raggiungere» (D). La decisione si cristallizza due giorni dopo quando nota: «di ognuna [ogni persona] si dovrebbe fare una dimora consacrata a Te, mio Dio. Ti prometto, Ti prometto che cercherò sempre di trovarTi una casa e un ricovero [...] Ci sono così tante case vuote, a loro offro Te come commensale più importante» (A)<sup>63</sup>.

1.1.12. *La decisione di non soccombere* – 3 luglio 1943 (Lettere, 95-99)

Nell'ultimo mese annotato nel *Diario* vediamo una Etty che vive con «un'intensità demoniaca ed estatica»<sup>64</sup>, ma sempre si rinnova alla «sorgente originaria [...] in una preghiera»<sup>65</sup>. Etty legge il vangelo di Matteo, Sant'Agostino, e progredisce nella pre-

<sup>63</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 757.

<sup>64</sup> *Ib.*, 777

<sup>65</sup> *Id.*



ghiera: «Com'è strana la mia storia della ragazza che non sapeva inginocchiarsi [...] È il mio gesto più intimo, ancor più intimo dei gesti che ho per un uomo». <sup>66</sup>

Il 13 ottobre finisce il diario, ma proprio nell'ultima pagina troviamo un accenno cristologico: «Ho spezzato il mio corpo come se fosse pane e l'ho distribuito agli uomini. Perché no? Erano così affamati, e da tanto tempo [...] Si vorrebbe essere un balsamo per le ferite». <sup>67</sup>

Il 6 giugno 1943, dopo un lungo periodo di recupero, Hillesum parte per Westerbork, dove si reca felice di poter svolgere di nuovo la sua assistenza materiale e morale, lascia i suoi diari all'amica Maria Tuinzing, con la richiesta, qualora non fosse sopravvissuta, di consegnarli per la pubblicazione a Klaas Smelik, giornalista con cui aveva avuto una relazione prima della guerra. Due settimane dopo arrivano anche i suoi genitori e suo fratello Mischa, per i quali ha una cura speciale.

In una lettera del 3 luglio 1943 Etty racconta la sua abitudine serale: «la sera tardi, quando il giorno si è inabissato dietro di noi, mi capita di buon passo lungo il filo spinato» (*M*). Dal suo cuore si innalza «sempre una voce [...] di una forza elementare» (*Pc*). Nella sua riflessione usa delle parole profetiche: «Non ci possono fare niente [...] la vita è una cosa splendida e grande» (*Rg*).

Nella decisione Etty usa il plurale che è anche un invito ai suoi lettori: «A ogni nuovo crimine o orrore dovremmo opporre un frammento di amore e di bontà che bisognerà conquistare in noi stessi. Possiamo soffrire ma non dobbiamo soccombere» (*D*).

La conseguenza del non soccombere sarà la fede in Dio che ci aiuta ad attraversare i momenti difficili:

Mi hai resa così ricca, mio Dio, lasciami anche dispensare agli altri a piene mani. La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio [...] Mio Dio, lacrime di riconoscenza mi scorrono sulla faccia e questa è la mia preghiera. Sono molto, molto stanca, già da diversi giorni, ma anche questo passerà, tutto avviene secondo un ritmo più profondo che si dovrebbe insegnare ad ascoltare, è la cosa più importante che si può imparare in questa vita. Io non combatto contro di te, mio Dio, tutta la mia vita è un grande colloquio con te [...] Mi sento già fin troppo al sicuro in te, mio Dio (*A*). <sup>68</sup>

### 1.1.13. La decisione di cercare consolazione nella Bibbia – 7 settembre 1943 (*Lettere*, 155)

Il 5 luglio 1943 viene decretata la fine dello status speciale dei collaboratori del Consiglio Ebraico, Sezione Westerbork, e per questo la metà dei suoi membri deve ritornare ad Amsterdam, mentre gli altri diventano semplici «residenti» del campo. Etty sceglie la seconda possibilità. Come ex-impiegata del reparto di Westerbork è in una condizione di relativa sicurezza, perché sulla Lagerkarte, il documento d'identità, ha il timbro Z<sup>69</sup>.

Per motivi incerti l'ordine di partenza del 6 settembre 1943 – dato dal capo supremo delle SS e della polizia, Hanns Albin Rauter – include tutta la famiglia Hillesum.

<sup>66</sup> *Ib.*, 794.

<sup>67</sup> *Ib.*, 797.

<sup>68</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 129.

<sup>69</sup> Cf. G. VAN OORD, «La partenza», 164.



Come funzionaria Etty dovrebbe essere esentata, ma il comandante del campo, Albert Konrad Gemmeker interpreta il comando nel senso più stretto. Così tutta la famiglia parte il 7 settembre per il campo di Aushwitz. È rimasta una cartolina postale indirizzata alla sua amica, Christine van Nooten, che lancia fuori dal treno e che viene trovata lungo la linea ferroviaria.<sup>70</sup>

L'ultima decisione si trova su questa cartolina di poche righe. La mozione è «un ordine improvviso mandato appositamente per noi dall'Aia» (*M*). La presa di consapevolezza (*Pc*) non è esplicita e manca la riflessione (*Rg*): non è possibile scrivere molto su una cartolina, seduta sullo zaino «nel mezzo di un affollato vagone merci».

Hillesum prende la decisione (*D*) di aprire la Bibbia per cercare consolazione: «Christine, apro a caso la Bibbia e trovo questo: “Il Signore è il mio alto rifugio”». Le conseguenze della decisione si percepiscono dalla serenità trasmessa dalla cartolina: «Abbiamo lasciato il campo cantando, papà e mamma molto forti e calmi, e così Mischa. Viaggeremo per tre giorni. Grazie per tutte le vostre buone cure. Alcuni amici rimasti a Westerbork scriveranno ancora ad Amsterdam, forse avrai notizie? Anche della mia ultima lunga lettera? Arrivederci da noi quattro».

## 1.2. *Analisi Diacronica*

L'analisi sincronica delle decisioni ne ha evidenziate tredici, quella diacronica stabilisce una continuità fra di esse, suddividendo le decisioni in tre tappe: il risveglio, la maturazione e il compimento. La prima tappa corrisponde all'inizio del rapporto consapevole e responsabile con il mistero di Dio che implica allo stesso tempo l'inizio del processo di trasformazione interiore. Le modalità in cui si avvia il rapporto sono diverse, nel caso di Etty è progressivo. La maturazione si produce durante lo sviluppo del rapporto con il Mistero santo, nel quale si fortifica la mutua comunione/unione e si radicalizza lo stile di vita. Infine, nel terzo momento, quello del compimento, si raggiunge la pienezza dell'amore che si evidenzia specialmente nel modo di fronteggiare la morte: l'amore maturo che si affida alla morte per un futuro sconosciuto.

### 1.2.1. *Il risveglio*

Il periodo del risveglio corrisponde alle prime quattro decisioni e abbraccia la metà del primo anno del diario. L'aspetto psicologico e quello spirituale non sono distinti in modo netto, essi si intrecciano, poiché Julius Spier, nelle sue terapie, avvicina Etty anche alla Bibbia e ad altre letture spirituali.

Il punto focale di questo periodo è il mettere ordine nella sua vita. Etty scopre che il motivo di tante sofferenze è la sua mancanza di disciplina. Il punto di partenza è il momento in cui sperimenta che le orde selvagge e disperse si stanno ricomponendo in ordine. Questa esperienza liberatrice prepara il terreno per la prima decisione: il rifiuto di possedere e imparare a guardare «oggettivamente» la bellezza del crepuscolo. Questa

<sup>70</sup> Cf. G. MERLATTI, *cit.*, 124.



esperienza permette ad Etty di sperimentare il primo sapore della contemplazione. La natura le insegna che ogni cosa ha il diritto di essere se stessa e nessuno può forzarne un cambiamento. Contemplare la natura l'aiuta a staccarsi dalle preoccupazioni, dai pensieri per arrivare ad uno stato di tranquillità e di percezione semplice della realtà.

Questo sguardo contemplativo si allarga alle sue relazioni. Lei si rende conto che il suo amore per le persone è troppo incentrato sui risultati che vuole ottenere dall'altro. Etty riconosce che spesso tratta le persone come oggetti per la sua soddisfazione, ma anche che deve lasciarle libere.

Nella seconda decisione Etty scopre che la libertà interiore non è solo un dono, ma anche un compito. Decide di ascoltare la sua voce interiore per mezz'ora ogni giorno, di trasformare il suo spazio interiore in «un'ampia pianura vuota»<sup>71</sup> dove «qualcosa di "Dio"»<sup>72</sup> possa entrare in lei. Ancora non c'è un contatto personale con Dio; sta solo intuendo qualcosa nella sua interiorità.

Nella terza decisione Etty si offre come campo di battaglia dove i problemi possono trovare ospitalità e placarsi. Questo processo non è automatico, deve fare uno sforzo per dire no alle barriere che si oppongono al personale desiderio di completezza e auto-realizzazione. Hillesum mostra che l'accettazione non è un atto di repressione della rabbia o del dolore; richiede prima di tutto coraggio e onestà, ma anche una disciplina rigorosa per non perdersi in ogni problema, e sceglie consapevolmente le battaglie che vuole combattere.

Il frutto del processo arriva come un dono: la scoperta sorprendente della parte migliore e più profonda del suo essere. Etty usa l'immagine di una sorgente molto profonda che «a volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia [...] Allora bisogna dissotterrarla di nuovo»<sup>73</sup>. Lei trova il Dio con cui si relaziona attraverso l'ascolto e per precisare quale tipo di ascolto sia usa la parola *hineinhorchen*, che indica un tipo di ascolto profondo che richiede una vita organizzata e strutturata, cosa che accadrà più avanti.

Nella quarta decisione sente il bisogno di realizzarsi in questo mondo, di non isolarsi e di irradiare agli altri un po' dell'amore che porta dentro. Sente la responsabilità di lavorare su se stessa e di svilupparsi pienamente. Il suo spazio interiore si espande e inizia ad essere più sensibile ai bisogni del mondo che la circonda.

### 1.2.2. La maturazione

Il periodo di maturazione abbraccia quasi un anno, fino alla morte di Julius Spier, e contiene le decisioni dalla quinta all'undicesima, evidenziate nell'analisi sincronica. Etty fa dei passi da gigante grazie all'intenso lavoro che fa su di sé. È certo che gli stati depressivi non sono spariti, perciò Hillesum sa che la sua trasformazione interiore avrà bisogno di tempo. Vivendo sempre più nella sua profondità, scopre quali parti del suo comportamento devono essere trasformate. Etty dimostra che la maturazione spirituale

<sup>71</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 104.

<sup>72</sup> *Ib.*

<sup>73</sup> *Ib.*, 153.



non è un atto volontaristico, né tantomeno passivo, ma un'attenta collaborazione con il proprio intimo dove sta Dio.

La maturazione è sostenuta dall'esperienza di sentirsi sicura nelle mani di Dio e da un progressivo allargamento del suo spazio interiore. Nella quinta decisione sperimenta l'importanza della gratitudine e di non lasciarsi abbattere da ciò che è negativo. Etty discerne i pensieri: per rimanere in contatto con la bontà della vita, evitando di essere schiacciata dai pensieri devastanti, ricorda «di nuovo uno per uno i bei momenti» della giornata. L'esercizio della gratitudine è una pratica per rimanere in contatto con la realtà e prepara una base solida per affrontare le sfide della vita.

Nella sesta decisione rifiuta l'odio e lo definisce come una sorta di barbarie e inciviltà, che non si può coltivare dentro. Invece di cercare una risposta superficiale, va più in profondità per cercare la verità umana. In ciascun crimine Etty vuole scoprire la dignità intoccabile di ogni persona umana. La sua esperienza le insegna che l'odio non allevia il dolore, ma lo nutre solo. Così decide di cercare il piccolo essere umano anche nelle persone più contraddittorie, un processo che richiede tempo e pazienza perché non offre risposte immediate.

Con la settima decisione Etty si prepara alle catastrofi che l'attendono. Se ne assume la responsabilità attraverso l'atteggiamento con cui affronta il dolore del suo tempo: «Non credo che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove». <sup>74</sup> Impara a non disperdere le sue energie nelle tristezze passeggere, ma a nutrire il senso della vita che è bella e ricca.

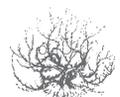
L'ottava decisione prolunga questo movimento con cui osa ancora credere in Dio e negli uomini, senza falso pudore. Credere è un atto con cui si rivolge l'attenzione verso «il cielo», verso Dio; evitando di diventare vittime della propria miseria, ci si prende la responsabilità almeno con l'atteggiamento interiore con cui ci si confronta. Hillesum sa che l'amore è l'unica soluzione che può costruire la pace futura, ma prima deve essere conquistato in noi stessi. Amare diventa sempre più lo scopo del suo lavoro interiore, che l'aiuta anche ad essere una persona felice e a lodare la vita piena di contraddizioni.

La persona che le insegna ad amare è Julius Spier. La loro relazione si purifica gradualmente, fino a quando Etty decide di condividere il suo amore con chiunque ne abbia bisogno, come vediamo nella nona decisione. Affronta, dunque, il terrore che la circonda e capisce che l'unico atteggiamento giusto è quello di amare generosamente. Quando muore Spier, il suo posto è preso da Dio ed Etty entra così nella fase di compimento della sua vita, fondata sull'unione con Dio ed espressa dalla donazione agli altri.

### 1.2.3. *Il compimento*

La parte del compimento è la meno documentata, perché il diario finisce il 13 ottobre 1942, tuttavia la si può cogliere nelle due ultime decisioni, nelle quali contempliamo la sua vocazione personale ad aiutare Dio e a disseppellirLo dai cuori degli uomini.

<sup>74</sup> *Ib.*, 366.



Il suo rapporto con Dio è sempre più intimo e la lettura della Bibbia e dei maestri spirituali è una fonte per la sua vita spirituale. Ha una vita contemplativa, non si sente più minacciata dal terrore esteriore perché in lei c'è una ricchezza immensa che le permette di stare nella pace e nella sicurezza interiore. Decisamente Etty trova a Westerbork la conferma di quello che ha elaborato dietro la scrivania:

Ho amato tanto la vita quand'ero seduta a questa scrivania ed ero circondata dai miei scrittori, dai miei poeti e dai miei fiori. E là, tra le baracche popolate da uomini scacciati e perseguitati, ho trovato la conferma di questo amore. La vita in quelle baracche piene di correnti d'aria non contrastava affatto con la vita in questa camera protetta e tranquilla. Non sono mai stata tagliata fuori da una vita per così dire "passata", per me esisteva solo una grande, significativa continuità.<sup>75</sup>

Trova consolazione nel vangelo di Matteo: «Il mio arricchimento di questi ultimi giorni: gli uccelli del cielo e i gigli del campo e *Matteo* 6,33: "Ma cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in sovrappiù"». <sup>76</sup> Il diario dal giugno 1942 prende spesso la forma di un dialogo con Dio.

Nel periodo della sua malattia Etty è agitata, perché sente il desiderio di stare fra la gente sofferente: «voglio stare fra gli uomini, fra le loro paure»<sup>77</sup>, ma scrive anche: «Non voglio neppure forzarTi la mano, mio Dio: "Fammi guarire in due giorni". So che tutto deve crescere, che è un lento processo [...] Che sia fatta non la mia, ma la Tua volontà».<sup>78</sup> Vuole essere «il cuore pensante di un intero campo di concentramento»<sup>79</sup>.

Il suo atteggiamento amorevole non cessa nel terrore di Westerbork e nella dodicesima decisione continua a proclamare: «A ogni nuovo crimine o orrore dovremmo opporre un frammento di amore e di bontà»<sup>80</sup>. Il suo lavoro è nutrito dalle preghiere silenziose e da un rapporto intenso con Dio: «La mia vita è diventata un colloquio ininterrotto con te, mio Dio»<sup>81</sup>.

Quando arriva al campo, la maggior parte della battaglia interiore è già compiuta: ha affrontato la propria paura e la possibilità della morte e per questo può volgere il suo sguardo verso gli altri:

È proprio come se tutte le cose che succedono e che succederanno qui fossero già, in qualche modo, messe in conto dentro di me, le ho già vissute ed elaborate e già partecipo alla costruzione di una società futura. La vita qui non consuma troppo le mie forze più profonde – fisicamente forse si deperisce un po' e spesso si è immensamente tristi, ma il nostro nucleo interiore diventa sempre più forte.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> *Ib.*, 766.

<sup>76</sup> *Ib.*, 771.

<sup>77</sup> *Ib.*, 786.

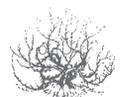
<sup>78</sup> *Ib.*, 786-787.

<sup>79</sup> *Ib.*, 788.

<sup>80</sup> *Id.*, *Lettere*, 97.

<sup>81</sup> *Ib.*, 129.

<sup>82</sup> *Ib.*, 98.



Nella tredicesima decisione, in viaggio sul vagone per Auschwitz Etty vuole trovare la consolazione nella Bibbia, che è diventata una delle sorgenti della sua vita spirituale. I suoi ultimi due mesi rimangono nell'oscurità, ma si può ritenere che la sua vita sia arrivata al compimento amoroso con Dio.

## 2. Interpretazione mistagogica del vissuto di Etty Hillesum

In questa seconda parte del metodo ci si propone di interpretare il modo in cui la pedagogia divina si è rivelata per orientare le decisioni del fedele e come tale provvidente pedagogia ha trasformato la sua vita.

### 2.1. Interpretazione della pedagogia divina nel vissuto di Etty Hillesum

Analizzando la pedagogia divina, possiamo far emergere davanti ai nostri occhi la sua originalità. Etty guarda il cristianesimo e l'ebraismo come

due filosofie di vita, ambedue nettamente delineate, brillantemente documentate, compiute e armoniose, difese con passione e aggressività. Tuttavia, trovo sempre che in ogni filosofia che si vuol difendere si insinua l'inganno, e che si finisce sempre per usar la violenza a spese della "verità". Eppure io devo e voglio cercare il mio pezzo di terreno cintato – prima dolorosamente conquistato, poi appassionatamente difeso.<sup>83</sup>

La comprensione che Etty ha di Dio è influenzata da una composizione originale di psicologia, letteratura, filosofia, giudaismo e cristianesimo. Ma quello che veramente conta per lei è l'esperienza che si sviluppa nella sua interiorità: «Devi imparare a fidarti di più delle tue esperienze, impressioni e intuizioni, e non pensare che devi trarre tutto dai libri».<sup>84</sup>

#### 2.1.1. La pedagogia divina nel periodo del risveglio

Nel periodo del risveglio Julius Spier esercita un maggiore influsso sullo sviluppo spirituale di Hillesum, l'aiuta ad aprire uno spazio interiore per l'incontro con se stessa e con Dio. Scopre e sfrutta la finezza intellettuale di Hillesum e la indirizza verso la ricerca delle verità più profonde dell'esistenza umana; la spinge non solo verso le verità filosofiche, ma anche all'ascolto della sua interiorità attraverso l'esercizio della meditazione.

La forza di Spier consiste anche nella libertà interiore che emana. Senza dubbio, inconsapevolmente, egli diventa la figura principale della pedagogia divina nella tappa del risveglio.

Nella prima decisione vediamo come Etty sperimenti una chiarezza interiore guardando oggettivamente la bellezza della natura. Questa, in termini ignaziani, è una consolazione senza causa precedente (cf. *ES* 330), perché non vediamo alcun antefatto che

<sup>83</sup> *Ib.*, 246.

<sup>84</sup> *Ib.*, 192.



spieghi questo evento di liberazione dalla sua personalità possessiva ed egoista. Dio le sta mostrando come un atteggiamento contemplativo possa allargare e nutrire veramente il suo intimo, e come l'unica maniera giusta sia la percezione della realtà come un dono.

Durante la tappa del risveglio Etty sente la necessità di gestire le contraddizioni che stanno emergendo nel suo intimo. La sua risposta ai conflitti interiori è la decisione di prendersi cura di sé e meditare per una mezz'ora ogni mattina. Quando rientra in se stessa, paradossalmente, sfugge ad una prospettiva egocentrica e le si apre lo spazio per Dio; invece, quando esce dal suo intimo, si ritrova sempre persa, depressa e ricaduta nel suo egocentrismo.<sup>85</sup>

Attraverso la consapevolezza e l'ascolto di sé, Etty impara l'arte di vivere il presente, non concedendo ai pensieri e alle preoccupazioni che vanno a ruota libera di diventare una forza travolgente. Dio le sta insegnando la polarità tra ascolto e accoglienza della grazia: una dialettica tra passività e attività. L'appello percepito da Dio chiede e suscita una risposta, che è l'ascolto e il fare spazio a Lui, in un atteggiamento quasi «passivo». Diventare passiva è anche una lotta «attiva» e presuppone l'esercizio dell'ascolto interiore.<sup>86</sup>

Come nota Alexandra Pleshoyano, c'è una questione importante: Etty sta veramente incontrando l'alterità di Dio, o Dio è solo una proiezione di se stessa? In questa fase ancora non lo possiamo distinguere chiaramente, ma vediamo che verso la fine del diario lei fa la distinzione<sup>87</sup>: «Ma non devo volere le cose, devo lasciare che le cose si compiano in me ed è proprio ciò che sto facendo. Che sia fatta non la mia, ma la Tua volontà».<sup>88</sup> In un'altra occasione nota: «Hai altri progetti per me, mio Dio? Riuscirò ad accettarli?».<sup>89</sup> Si può affermare che sta progredendo nel suo percorso spirituale a tal punto da dire che può «guardare in faccia il “dolore” dell'umanità, coraggiosamente e onestamente», perché ha «affrontato questo dolore»<sup>90</sup> prima che esso facesse qualcosa in lei. Etty, nel suo dolore, si è lasciata sostenere ed accompagnare da Dio.

È interessante richiamare l'attenzione sul fatto che la parola «Dio» compare esplicitamente il 10 agosto 1941, cinque mesi dopo il suo primo incontro con Spier. Etty sperimenta qualcosa di profondo, sebbene non riesca ancora ad esprimerlo perfettamente: «Ho ritrovato il contatto con me stessa, con la parte migliore e più profonda del mio essere, quella che io chiamo Dio».<sup>91</sup>

Si può intuire che Etty, quando scrive della scoperta della sua parte migliore e più profonda, incontra il suo io profondo e vero. Questo luogo scoperto diventa gradualmente lo spazio per l'incontro personale con Dio, cioè un tocco non solo della sua unicità come creatura di Dio, ma anche del Dio vivente nella sua profondità.

<sup>85</sup> Cf. A. PLESHOYANO, «Etty Hillesum: For God and with God» in *The Way* 44 (2005), 10-11.

<sup>86</sup> Cf. B. IACOPINI – S. MOSER, *cit.*, 80.

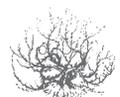
<sup>87</sup> Cf. A. PLESHOYANO, *cit.*, 11.

<sup>88</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 787.

<sup>89</sup> *Ib.*, 723.

<sup>90</sup> *Ib.*, 113.

<sup>91</sup> *Ib.*, 141-142.



### 2.1.2. *La pedagogia divina nel periodo della maturazione*

Nella tappa della maturazione troviamo in lei due distinte esperienze di Dio: il rapporto con Dio nel suo intimo e nel mondo creato. Etty ha una sensibilità fine per la bellezza della natura, che le offre esperienze estetiche intense. Il 30 maggio 1942 copia un passaggio di Sant'Agostino: «Ti lodi per le cose la mia anima, Dio creatore di tutto, ma senza lasciarsi in esse invischiare dall'amore, attraverso i sensi del corpo».<sup>92</sup> Etty è grata a Dio che vuole abitare in lei, ma è anche convinta che tutti gli esseri umani sono creati a immagine di Dio. Non si ferma alla superficie della realtà, ma cerca sempre le verità più profonde che le permettono di scoprire la bontà anche dove sembra essere assente. Il suo intimo si espande e diventa più ampio per accogliere tutte le realtà della creazione: il bene e il male, la vita e la morte. Questo atteggiamento l'aiuterà a trovare Dio anche nelle più dure atrocità.<sup>93</sup>

Il 13 dicembre sperimenta qualcosa di sorprendente: «Mi sono trovata improvvisamente in ginocchio nel mezzo di questa grande stanza [...] Un gesto spontaneo: spinta a terra da qualcosa che era più forte di me. Tempo fa mi ero detta: mi esercito nell'inginocchiarmi. Esitavo ancora troppo davanti a questo gesto che è così intimo come i gesti dell'amore, di cui pure non si può parlare se non si è poeti».<sup>94</sup>

Qui si cristallizza benissimo la polarità fra l'attività e la passività. Hillesum prima prepara il suo intimo per il rapporto con Dio attraverso l'esercizio della meditazione e su consiglio di Spier inizia anche la pratica dell'inginocchiarsi. Attraverso la spinta a terra Etty scopre che il dono della consolazione non viene da lei, ma appartiene totalmente a Dio e può riceverlo passivamente. Il desiderio di nutrire la vicinanza con Dio nasce nel suo cuore, ma sta a lei assumersi la responsabilità di tenerla viva. Da quel momento l'inginocchiarsi diventa «un gesto spontaneo» e sente il bisogno di farlo abitualmente. Il 31 dicembre 1941 Etty nota: «E ora mi capita di dovermi inginocchiare di colpo davanti al mio letto, persino in una fredda notte d'inverno»<sup>95</sup>. Impara ad ascoltare Dio dentro di sé, e sente sempre più forte l'esigenza e l'urgenza di una comunicazione incessante con Dio.<sup>96</sup>

L'inginocchiarsi di Etty include diversi sentimenti: il sentimento creaturale di fronte a Dio, l'adorazione, il riconoscimento della grandezza del divino, la penitenza, insieme alla presa di coscienza della propria debolezza e fragilità.<sup>97</sup> Il suo corpo prende un significato rilevante nel rapporto col divino maturato dentro. Nel colloquio interiore il suo corpo prende parte alla preghiera non come mortificazione, ma con la naturalezza di una partecipazione fatta di gesti intimi come quelli dell'amore.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> *Ib.*, 567.

<sup>93</sup> Cf. A. PLESHOYANO, *cit.*, 11.

<sup>94</sup> E. HILLESUM, 279.

<sup>95</sup> *Ib.*, 320.

<sup>96</sup> Cf. I. ADINOLFI, «Simone Weil e Etty Hillesum», in *Deportate, esuli, profughe: Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 21 (2013), 58-59.

<sup>97</sup> G. PANTANELLA, *cit.*, 61.

<sup>98</sup> Cf. A. FIMIANI, *cit.*, 62.



Per Hillesum Dio sorge dall'interno: quanto più si radica in se stessa, scendendo in profondità, tanto più Dio si manifesta. Il suo corpo diventa un rifugio, ma anche un luogo di profonda sofferenza: circondata dalla tremenda crudeltà nazista, Etty conserva la speranza in un giorno nuovo e migliore che sente crescere dentro di sé.<sup>99</sup>

Nella quinta decisione vediamo che dopo una serata splendida avviene qualcosa che la lascia perplessa, e riconosce la sua tendenza ad assorbire più il negativo che il positivo. Ma Etty salva la sua serata dalla melanconia con l'esercizio della gratitudine.

A questo punto Dio sta insegnando a Hillesum che la gratitudine aiuta a rimanere in contatto con la bontà della creazione, evitando di restare intrappolati nei pensieri desolanti. Inconsapevolmente, Etty mette in pratica il "discernimento degli spiriti" e subito dopo sceglie di collaborare con lo spirito della consolazione. Lasciando sempre più spazio a ciò che è positivo e alle cose buone, si renderà più disponibile ad accogliere anche il dolore e ad affrontare la miseria della guerra.

Nella sesta decisione, incontrando il soldato arrogante, Etty vuole capire la verità profonda dell'essere umano, senza fermarsi alla superficie e alle apparenze, perché la persona umana è a immagine di Dio e questa verità va cercata, non soltanto negli altri, ma anche in sé stessi. Questo atteggiamento l'aiuta a non chiudersi e a rimanere aperta alle diverse sfide nel credere che esiste sempre una verità più profonda che è buona. Lei sa che rispondere con l'odio all'ingiustizia subita aumenta solo il caos morale. L'odio pretende di semplificare la realtà e ci rende ciechi; non ci lascia capire la complessità delle cose e assolutizza solo una parte della verità. La filosofa tedesca, Hannah Arendt, afferma: «Il male non è radicale, nel senso che non va alle radici (*radix*) e non ha profondità; e proprio per questa ragione bisogna arrivare alla radice delle cose. Il male è un fenomeno di superficie e, anziché essere radicale, è semplicemente estremo».<sup>100</sup>

Nella settima decisione – quando sente improvvisamente aeroplani, spari, bombe e si prepara alle catastrofi future – vediamo come il lavoro di integrazione tra interiorità ed esteriorità, tra spirituale e materiale, tra preghiera e presenza storica diventi sempre più consolidato nel navigare attraverso le sponde opposte della sensibilità personale e degli eventi storici dolorosi. Etty sfrutta l'opportunità di rimanere nella sua camera per questa preparazione, elaborando l'atteggiamento interiore per affrontare le sofferenze che l'aspettano. L'oscurità della storia la spinge a ritrovare e rafforzare il suo centro. C'è in lei una sorgente a cui può continuamente attingere e questa fonte deve essere preservata, intatta e pura. Il dovere primario, secondo lei, è quello di resistere interiormente al male, conservando intatta la propria umanità e la propria fede in Dio e perciò, come si vede nell'ottava decisione, nonostante tutto, sceglie di credere in Dio e negli uomini.

Questo contesto la conduce ad una maggiore intensità nella relazione con Dio. Anche se il 22 giugno 1942 scrive di trovare il nome "Dio" qualcosa di primitivo, questa parola ritorna 37x nel giugno 1942, 82x a luglio, e 92x fra il 15 settembre e il 13 ottobre.<sup>101</sup> Questo ci mostra che trovare la consolazione e la pace interiore in Dio diventa sempre più importante per lei, va *in crescendo*.

<sup>99</sup> Cf. P. WOODHOUSE, *cit.*, 76.

<sup>100</sup> H. ARRENDT, *Politica ebraica*, Napoli 2013, 244.

<sup>101</sup> Cf. A. PLESHOYANO, *cit.*, 10.



La decisione di credere è un esercizio di fiducia in Dio e nella sua presenza. Hillesum è sicura che Dio è fedele, che mai l'abbandonerà. Sente che l'amore di Dio sta crescendo dentro di sé. La decisione di credere in Dio e negli uomini porta la conseguenza di rimanere aperta alla vita e di condividere quell'amore con i più bisognosi. Per lei questo non è un dovere religioso e morale. È l'esperienza di essere amata e chiamata da Dio, e non può non rispondere con altrettanto amore.<sup>102</sup> Etty è convinta che Dio non vuole il male e che il dilagare del male nella storia umana è un dolore immenso per Dio, il quale veramente può comprendere e sentire le profonde ferite inferte alla dignità umana.<sup>103</sup>

Etty difende Dio rifiutando la responsabilità divina per l'insensatezza umana, e dichiarando la responsabilità umana verso Dio: «E Dio non è nemmeno responsabile verso di noi per le assurdità che noi stessi commettiamo: i responsabili siamo noi [...] So tutto quanto e non mi preoccupo più per le notizie future: in un modo o nell'altro, so già tutto. Eppure trovo questa vita bella e ricca di significato. Ogni minuto».<sup>104</sup> La fede le porta il dono di scoprire sempre la ricchezza, la bellezza della vita, che nell'ultima parte del diario diventa il suo *Leitmotiv*.

Mentre Hillesum descrive con più frequenza la sua esperienza del trascendente, allo stesso tempo si rende conto di una sua crescita nell'obbligo morale di amare gli altri. A poco a poco, inizia a vedere che il vero amore richiede la sensibilità verso gli altri. In tanti punti del diario lotta contro il proprio egoismo: ci racconta il suo sforzo per amare i suoi genitori; sente l'esigenza di imparare ad amare i suoi cari, evitando teorie consolatorie e autogiustificanti.<sup>105</sup> Questa sua crescente attenzione per gli altri è il frutto dell'ascolto sempre più rivolto alla voce interiore e all'amore divino. L'appello etico le offre la possibilità di vivere non più secondo il proprio umore, il proprio istinto in vista del suo bene, ma iniziando una nuova stagione di vita sotto l'insegna di una libertà che ha a che fare col servizio per il bene comune. Etty riconosce che l'amore per il prossimo ha come sorgente proprio Dio. La sua etica è dettata da un compito che è il far crescere l'umano e il divino in sé per poter amare gli altri.<sup>106</sup>

Etty vuole aiutare Dio: ciò contiene l'atto di salvare, assistere, prendersi cura e collaborare con Dio. Come sappiamo da tante testimonianze dei campi di sterminio, molti hanno invocato disperatamente l'aiuto divino, Etty capovolge la posizione e sente il richiamo forte alla responsabilità individuale.<sup>107</sup>

Infatti, il desiderio di Etty che sente la responsabilità di aiutare Dio non è lontano dalla mentalità biblica. Paolo scrive in 1Cor 3,9 che siamo collaboratori di Dio. In 1Cor 4,1 troviamo che siamo amministratori dei misteri di Dio. L'amministratore è qualcuno a cui è affidata la proprietà di qualcun altro. Etty vuole salvare il pezzo di Dio nelle persone che incontra. La riflessione di Hillesum è quasi profetica come apparirà succes-

<sup>102</sup> A. BARBAN – A.C. DALL'ACQUA, *cit.*, 135.

<sup>103</sup> Cf. G. PANTANELLA, *cit.*, 67.

<sup>104</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 667-668.

<sup>105</sup> Cf. F.T. HANNAFEY, «Ethics as Transformative Love: The Moral World of Etty Hillesum» in *Horizons* 28 (2021), 72.

<sup>106</sup> G. PANTANELLA, *cit.*, 68.

<sup>107</sup> Cf. J. SIEVERS, *cit.*, 124.



sivamente nella questione del dopo Auschwitz. Lei intuisce il rischio di doversi confrontare con una nuova impotenza: quella di Dio. Dov'è Dio? Dio resta muto e impotente di fronte all'indicibile del negativo<sup>108</sup>.

Etty capisce due cose importanti: da una parte, di fronte alla crudeltà umana, il Dio dei salmi, protettivo, buono e misericordioso, non può aiutare; dall'altra Etty non può vivere senza Dio, così deve scoprire un'altra faccia di Dio; comprende la sua responsabilità di difendere questa presenza, per così dire, vulnerabile di Dio, proteggendola e conservandola, con amore, nei cuori umani.

Il 15 settembre 1942, Julier Spier muore di cancro, ed Etty mostra la sua riconoscenza verso di lui: «Sei tu che hai liberato le mie forze, tu che mi hai insegnato a pronunciare con naturalezza il nome di Dio. Sei stato l'intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene». <sup>109</sup> La scoperta di Dio è l'eredità più grande lasciatale da Spier.

È difficile giudicare quale sia il legame fra il rapporto con Dio e quello con Julius Spier. Certamente Spier è una figura di riferimento e sicuramente la sua personalità le apre un canale di fiducia, autorità, appartenenza, che sono anche le caratteristiche principali nel rapporto con Dio. Riteniamo che non si debba neanche fare una distinzione, poiché l'amore di Dio e quello delle persone si intrecciano e si alimentano reciprocamente.

### 2.1.3. *La pedagogia divina nel periodo del compimento*

L'ultimo mese del diario di Etty è pieno di Dio. Dio prende il posto unico nel cuore di Etty, Egli diventa l'amato, con cui la parte più profonda di lei vive in comunione. Dio non è più soltanto una potenza cosmica presente nella profondità di ogni persona umana, ma diventa una persona autentica: «come se fossi fra le Tue braccia, mio Dio, così protetta e sicura e impregnata d'eternità. Come se ogni mio respiro fosse eterno, e la più piccola azione avesse un vasto sfondo e un profondo significato». <sup>110</sup> Ma questo amore non diventa esclusivo di altri amori, anzi succede il contrario. In Dio, Etty ama tutto e tutti di un amore divino. <sup>111</sup>

L'intimità con Dio non isola Hillesum dalla storia, l'indole della sua mistica non è di un misticismo intimistico e nebuloso, nell'autocompiacimento della propria raffigurazione personale, come sentiamo nella critica di Martin Buber. <sup>112</sup> La mistica di Etty Hillesum è quella «completa» – usando la terminologia di Henry Bergson – che non è solo uno stato d'animo, ma azione e amore attivo. Questo amore ha come sorgente l'amore di Dio per tutto il creato, la tenerezza di Dio per ogni creatura. <sup>113</sup> Etty, identificandosi

<sup>108</sup> Cf. A. FIMIANI, *cit.*, 75.

<sup>109</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 752.

<sup>110</sup> *Ib.*, 756.

<sup>111</sup> Cf. I. ADINOLFI, *cit.*, 61.

<sup>112</sup> Cf. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, Milano 1993, 135.

<sup>113</sup> Cf. H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Milano 1950, 247.



con l'amore di Dio per la sua opera, ama il mondo con tutto il suo cuore: «Se sopravvivrò a questo tempo e se allora dirò: la vita è bella e ricca di significato».<sup>114</sup>

A Westerbork Etty consola feriti, moribondi, disperati, dicendo loro qualche parola di incoraggiamento e di conforto. Essendo radicata nell'amore di Dio, la vicinanza della giovane non conosce limiti: abbraccia tutti coloro che ne hanno bisogno. Il 28 settembre 1942 scrive al suo amico Osias Kormann: «Sai, io ho tanto amore in me stessa, per tedeschi e olandesi, per ebrei e non ebrei, per tutta l'umanità, dovrebbe esser lecito cederne una parte».<sup>115</sup> Lo sguardo del mistico sul mondo è quello di Dio. La lucidità e l'imparzialità con cui Etty guarda il buio della storia sono proprio divine e non umane.<sup>116</sup>

Nei suoi viaggi verso Westerbork e durante la sua permanenza al campo, Etty protegge il pozzo dentro di sé, pieno di vita, bontà e bellezza, più grandi e profonde dell'orrenda morte e dell'odio che la circondano. Westerbork diventa come scrive Giorgio Pantanella: «il banco di prova di tutto ciò che Etty Hillesum ha costruito dentro di sé, la sua visione della vita, la sua fede in Dio e negli uomini, la scelta dell'amore piuttosto che dell'odio [...] Quello che le permette di sopravvivere, o meglio di vivere, a Westerbork è la sua intensa spiritualità e la convinzione che Dio, nella sua misericordia, abbia fornito all'uomo sufficienti risorse per poter stare in ogni situazione».<sup>117</sup>

La sua preghiera è un dialogo col Maestro divino che la sostiene. Prega per molte persone: non per avere miracoli, ma per poter sopportare il dolore. Etty sa che la preghiera può trasmettere loro forza interiore, fiducia, calma e serenità. Ma prega anche per rendere grazie a Dio: ringraziare del dono della vita, ringraziare della bellezza e della gioia che ha nel cuore. Dalla preghiera esce sempre più raccolta, concentrata e forte: stati d'animo che l'aiutano ad affrontare la miseria esteriore.<sup>118</sup>

Etty decide di non soccombere, e attinge la forza dal rapporto amoroso con Dio per occuparsi degli altri, dimenticando se stessa. La sua maggiore preoccupazione è quella di mantenere aperto il canale di comunicazione con Dio. Ci sono gesti, atteggiamenti, abitudini (la meditazione serale è un ritorno nella cella interiore, un inginocchiarsi ecc.) che l'aiutano a sopportare la sofferenza. C'è una moltitudine di persone che arriva al campo di Westerbork, che lei deve accogliere, accompagnare ed aiutare. Vuole inginocchiarsi in mezzo a loro, cosa che non è possibile, così impara a inginocchiarsi in un angolo della sua anima. Non è solo meditazione e dialogo con Dio, ma anche resistenza interiore per reggere tutto il dolore dei sofferenti che la circondano.<sup>119</sup>

Etty incontra nella profondità del suo intimo una sorgente da cui zampilla la vita eterna, che deve essere mantenuta pura: «Quando si è arrivati a Dio, a scendere alla sorgente interiore, ad aprire il dialogo con lui, il fine a cui consacrare la vita diventa quello di aiutare ogni altro uomo a percorrere la stessa via, per riuscire ad attingere alla sorgente. Quando si è fatta questa esperienza, e si è inteso che è l'unica cosa che conta

<sup>114</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 732.

<sup>115</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 122.

<sup>116</sup> I. ADINOLFI, *cit.*, 62.

<sup>117</sup> G. PANTANELLA, *cit.*, 101-116.

<sup>118</sup> Cf. A. BARBAN – A.C. DALL'ACQUA, *cit.*, 71.

<sup>119</sup> Cf. *Ib.*, 127.



nella vita, non si può davvero fare altro. Significa scoprire sperimentandolo che ogni uomo è fatto a immagine di Dio». <sup>120</sup> Questa è la grande testimonianza di Etty Hillesum.

La lettura della Bibbia è una delle risorse più importanti che l'accompagnano nell'ultimo periodo della sua vita. Usa il metodo di aprire a caso la Bibbia e cercare nel testo indicazioni per la sua vita. L'altra pratica che impara ad inserire nella sua vita spirituale è la preghiera ispirata dai Salmi. Queste pratiche l'aiutano ad entrare in un luogo intimo, dove si può ritrovare e attingere forza. <sup>121</sup>

Con Julius Spier ha meditato il passaggio di Mt 6,25-34 sulla provvidenza divina, e pian piano Etty ha imparato l'abbandono, il lasciarsi nelle mani di Dio. L'abbandono è per lei un ascolto nel profondo di se stessa e delle cose, condizione per farsi strumento disinteressato della verità. <sup>122</sup>

Nell'ultima decisione Etty è proprio nel momento del suo ultimo viaggio per Auschwitz. Sul treno cerca consolazione nella Bibbia e trova le parole che l'aiutano ad abbandonarsi a Dio: «Il Signore è il mio alto rifugio» (Sal 18,2).

## 2.2. Interpretazione della trasformazione interiore di Etty Hillesum

La trasformazione interiore è la conseguenza dell'esperienza della mozione dell'amore di Dio che entra nel vissuto della persona e la trasforma gradualmente. La responsabilità individuale consiste nel lasciarsi condurre e modellare da Dio, cosa non facile se si considera il desiderio umano del controllo. Etty cresce nella consapevolezza delle sue mozioni spirituali con cui collabora attraverso il discernimento e le decisioni prese. La guarigione iniziale è seguita dagli stati di depressione e dalle ricadute che le insegnano ad accettare la vita così com'è, con i suoi alti e bassi. Impara anche a non lasciarsi risucchiare dal negativo e a cercare il fondo buono dell'esistenza umana in ogni situazione. Verso la fine della sua vita si abbandona sempre di più a Dio e diventa una persona che irraggia l'amore divino, pronta a donare se stessa agli altri. Seguiremo questo sviluppo attraverso le tre tappe, già viste, della crescita nella vita spirituale.

### 2.2.1. La trasformazione nel periodo del risveglio

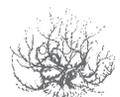
Nel periodo del risveglio il primo passo consiste nel confrontarsi con il senso di inadeguatezza della propria vita. È una giovane intellettuale, educata in un'università post-illuminista di Amsterdam, dove tutto si riduce all'analisi a livello razionale. Etty sente i limiti della comprensione concettuale della razionalità e va alla ricerca del senso profondo della sua esistenza. Come sappiamo già, Julius Spier sarà la sua guida nella tappa di risveglio.

In questo periodo vediamo una Etty che cresce nella disciplina e nell'autocontrollo. Annota nel suo diario le sottili oscillazioni della vita interiore di cui si rende conto, ma non si lascia andare, e prova a conservare un saldo autocontrollo. È accompagnata dal

<sup>120</sup> *Ib.*, 260.

<sup>121</sup> Cf. G. PANTANELLA, *cit.*, 55.

<sup>122</sup> Cf. A. FIMIANI, *cit.*, 95.



suo psicologo nel raccogliersi e porre il proprio centro in se stessa e riposarsi nella sua profondità. Raggiungendo e riposando sempre più nel suo intimo, scopre una forza e una libertà interiore che la spingono a non essere così concentrata su se stessa, ma ad allargare il suo orizzonte verso il mondo che la circonda.

Nella prima decisione Etty prende coscienza, forse per la prima volta, del fatto che possiede una capacità di contemplazione. Succede qualcosa che le permette il passaggio da un atteggiamento possessivo nei confronti del mondo e delle persone a un godimento puro della bellezza, di cui non vuole a tutti i costi impossessarsi. Il suo cambiamento è notevole! Ricordiamo come colmava il suo bisogno di tenerezza attraverso delle relazioni sessuali.

Lo sguardo «oggettivo» sulla bellezza è per lei un grande dono: la percezione semplice la porta a vivere nel presente. Una settimana dopo nota nel suo diario:

«A volte avevo la certezza – peraltro molto vaga – che in futuro sarei potuta diventare “qualcuno” e avrei realizzato qualcosa di “straordinario” [...] Mi rifiutavo di adempiere i compiti che avevo sotto gli occhi [...] Una volta vivevo sempre come in una fase preparatoria, avevo la sensazione che ogni cosa che facevo non fosse ancora quella «vera», ma una preparazione a una realtà diversa [...] Ora questo sentimento è cessato. Io vivo, vivo pienamente e la vita vale la pena viverla ora, oggi, e in questo momento».<sup>123</sup>

L'iniziazione alla contemplazione l'aiuta a non lasciarsi bloccare dalla paura e dall'ansia pensando al passato o al futuro, ma a rimanere nel suo intimo, dove può vivere pienamente. Certo avrà le sue ricadute, ma questa sarà un'esperienza a cui potrà ritornare e così progredire gradualmente. Etty scopre che solo un atteggiamento rispettoso, libero e non possessivo verso i suoi movimenti interiori e anche verso il mondo esteriore e le cose create, può darle veramente la pienezza della vita.

A causa dell'oscillazione iniziale Etty matura la decisione di prendersi cura di se stessa con la pratica della meditazione. È importante constatare che Etty non possiede alcun linguaggio religioso quando descrive i suoi movimenti interiori. Così la sua fede fin dall'inizio si basa soprattutto sulla sua esperienza immediata, personale e diretta di Dio. L'esercizio della meditazione le offre la possibilità di scoprire le sue risorse interne più nascoste e di progredire nella capacità di descrivere quello che le succede dentro.<sup>124</sup>

Etty avverte il pericolo di ricadere negli stati di depressione del passato e riconosce l'importanza del lavoro interiore. Il suo psicologo l'accompagna nello sforzo di realizzare in se stessa l'armonia e la introduce nella pratica del silenzio. Questo raccoglimento è accompagnato dalla fatica di ristrutturare le sue giornate prive di disciplina. All'inizio trova assai difficile quella mezz'ora di meditazione; sperimenta come la mente tenda ad affastellare ininterrottamente emozioni e pensieri; tocca con mano la fatica nel fermare la macchina dei pensieri e ritrovare la concentrazione.<sup>125</sup> Ma, ciò nonostante, riuscirà a superare le difficoltà: «“prestare ascolto” a me stessa, agli altri, al mondo. Ascolto molto intensamente, con tutto il mio essere, e cerco di tendere l'orecchio fin nel cuore delle

<sup>123</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 79.

<sup>124</sup> Cf. P. WOODHOUSE, *cit.*, 64.

<sup>125</sup> Cf. E. HILLESUM, *Diario*, 150.



cose. Sono sempre tesa e piena di attenzione, cerco qualcosa ma non so ancora cosa. Cerco una verità profonda». <sup>126</sup> E prestare ascolto (*hineinhorchen*) a se stessa la porta ad ascoltare fino in fondo il mondo, le persone, scoprendo l'impronta buona nelle creature:

Il marciame che c'è negli altri, c'è anche in noi. Continuavo a predicare; e non vedo nessun'altra soluzione, veramente non ne vedo nessun'altra, che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciame. Non credo più che si possa migliorare qualcosa del mondo esterno senza aver fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove. <sup>127</sup>

L'ascolto la mette anche di fronte alla prova di guardare in faccia il dolore. Attraverso la meditazione Hillesum impara che il suo corpo diviene il suo rifugio, ma allo stesso tempo luogo di profonda sofferenza. Etty è un'artista, perciò fa attenzione alle immagini che sorgono dal suo inconscio, ed usa i simboli all'interno del suo «campo di battaglia». Segue le proposte di Jung, che di fronte alla sofferenza consiglia di ricercarne le sorgenti simboliche, dotate potenzialmente di un senso profondo. <sup>128</sup> Non si sottrae alle prove presentate dalla vita, e sente che ha il diritto di parlare solo se è in grado di affrontare gli eventi storici con forza e ottimismo, ma anche con dolore e disperazione. <sup>129</sup>

Si rende conto che la vita può crescere in lei soltanto con un'onestà cristallina: «prima bisogna aver ridotto le cose alla loro nuda realtà». <sup>130</sup> Lo spazio interiore di Hillesum rifiuta la fuga fuori dal tempo e dalla realtà. Al contrario, Etty guarda faccia a faccia l'orrore della storia, e vuole togliere la maschera spaventosa per scoprire quello che c'è dietro. La sua forza sta proprio nella capacità di fissare il negativo senza lasciarsene risucchiare. <sup>131</sup>

Etty è convinta che la sofferenza sia redentrice, a patto di farle posto nelle nostre vite. Non dice che il dolore sia buono o bello e non vuole giustificare la miseria del suo tempo. Sa che il dolore in sé non è un bene, né a livello logico, né a livello del vissuto. Così sente la chiamata a fare ancora un passo e trarre dal dolore un dato di senso che viene colto dalla mente e coglie la forza dell'esperienza dolorosa. Dà spazio al dolore, nel senso che prende le distanze da esso, e lo guarda da fuori. Vede la sua carica distruttiva, ma non lo assolutizza, restituisce il dolore a ciò che – banalmente – è: un accidente della condizione umana. Accanto ad esso riesce anche a riconoscere il positivo della vita, «quel gelsomino là fuori», che dona pace e serenità interiore. <sup>132</sup>

Etty impara lo sguardo della co-esistenza del dolore e della bellezza nella realtà. Primavera Fisogni commenta a questo riguardo:

L'insegnamento consiste nel fatto che possiamo servirci del negativo, per alimentare di positivo la nostra esistenza, solo a patto di isolarlo, prendendone distanze [...] La sua esortazione a lasciare al dolore il proprio spazio, perché possa rivelare la vita, fa del patire la

<sup>126</sup> *Ib.*, 151.

<sup>127</sup> *Ib.*, 366.

<sup>128</sup> C.G. JUNG, *La libido, simboli e trasformazioni*, Roma 1975, 10-32.

<sup>129</sup> N. NERI, *cit.*, 32-41.

<sup>130</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 626.

<sup>131</sup> Cf. S. GERMAIN, *cit.*, 78.

<sup>132</sup> Cf. P. FISOGNI, *La profondità del bene. Etty Hillesum e la metafisica della vita buona nei tempi bui*, Città di Castello 2019, 51-58.



chiave di volta per entrare in se stessi [...]. La sofferenza, per la Hillesum, coincide con la pienezza della vita, con un sentire pieno e comprensivo.<sup>133</sup>

Vediamo come lei applichi il dono della contemplazione proprio nella vita. Nella prima decisione Etty ha applicato la presa di distanza dalla bellezza della natura; ora è arrivato il tempo di fare lo stesso con il dolore. Questo l'aiuta a integrare tutti i lati opposti nell'esistenza umana: «La vita e la morte, il dolore e la gioia, le vesciche ai piedi estenuati dal camminare e il gelsomino dietro la casa, le persecuzioni, le innumerevoli atrocità, tutto, tutto è in me come un unico, potente insieme, e come tale lo accetto e comincio a capirlo sempre meglio».<sup>134</sup>

Nella quarta decisione, abbiamo visto come Hillesum prenda una sana distanza anche da Spier. Ciò è molto significativo, poiché lo psicologo è l'uomo che le insegna ad amare; con lui sperimenta l'amore per la prima volta nella sua vita. La sua trasformazione consiste, giustamente, nel fatto che l'amore verso di lui si allarga alle altre persone. Etty voleva condividere la sua vita sia nella dimensione erotica, che in quella dei pensieri profondi. Ma a causa della complessità del loro rapporto, sente l'esigenza che dalla passione erotica scaturisca un'altra dimensione: l'amicizia vera. Desidera un'amicizia più pura che le permetta di aprirsi anche verso gli altri. L'orizzonte e la sensibilità di Etty si espandono: «cercherò d'irradiare un po' di quell'amore, di quel vero amore per gli uomini che mi porto dentro».<sup>135</sup>

### 2.2.2. *La trasformazione nel periodo della maturazione*

Nella tappa della maturazione Etty si apre sempre di più verso la realtà esteriore e inizia un processo d'integrazione di tutte le contraddizioni della storia. La singolarità della spiritualità di Hillesum è la scoperta che «la vita è bellissima, degna di essere vissuta e ricca di significato. Malgrado tutto».<sup>136</sup> Queste parole sono raggianti se pensiamo che tanti sceglievano il suicidio o cadevano nella disperazione. Etty sceglie un'altra via. Quanto più le privazioni dovute alle leggi razziali incalzano, tanto più Etty ripete che la vita è buona, e di questo è tanto riconoscente. Il suo diario gradualmente diventa un inno di riconoscenza che le permette di impegnarsi prendendo parte al processo di compimento della storia del suo popolo.

La preghiera e l'intimità crescente fra Dio ed Etty suscitano anche una trasformazione morale. Il diario di Hillesum si muove gradualmente da un orizzonte morale ristretto e individualistico verso un'etica centrata nell'Altro. L'esperienza di fede le fa da guida per abbracciare le esigenze sia degli obblighi morali, sia delle responsabilità verso Dio e gli altri. Questa crescita parallela nell'esperienza dell'amore divino e nella fedeltà alle esigenze morali mostra il primato della grazia e dell'amore divino che possono trasformare veramente la persona.<sup>137</sup>

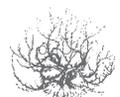
<sup>133</sup> *Ib.*, 61-62. 89.

<sup>134</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 675.

<sup>135</sup> *Ib.*, 239.

<sup>136</sup> *Ib.*, 674.

<sup>137</sup> Cf. F.T. HANNAFEY, *cit.*, 69-74.



Con la quinta decisione fa i suoi primi passi sul cammino della gratitudine. Etty affronta la sua maggiore sensibilità verso il dolore nel suo lato negativo, ma trova anche un mezzo per contestualizzarlo fra i tanti elementi positivi della sua giornata. Aveva già imparato a preparare lo spazio nel suo intimo per il dolore, ma questa integrazione è possibile solo sullo sfondo della bontà della vita; altrimenti la sofferenza minaccerà di rovinarla in ogni momento. La gratitudine l'aiuta a non perdersi nei pensieri desolanti, ma a vivere pienamente nel presente. Vivere nel presente significa non lasciarsi paralizzare dalla immensità del male, ma cercare la profondità del bene presente in ogni situazione. Certamente questo sguardo è un dono di Dio, ma richiede parallelamente un lavoro interiore.

La sua ricerca della bontà della vita si applica anche alle persone, come abbiamo già contemplato nella sesta decisione. Dinanzi al soldato tedesco che cerca di umiliare gli ebrei, Etty non si fa vittima e non si perde nell'odio, ma sceglie l'atteggiamento attivo e creativo di cercare la verità profonda dell'essere umano. Il fatto di non essere capace di odiare deriva dalla sua passione per la verità. Come nella propria vita non si accontentava di guardare solo il suo caos interiore, ma scavava in profondità, così ora si appassiona nel fare lo stesso lavoro nei suoi rapporti umani per cercare ciò che è vero.

Hillesum è consapevole che l'odio, che alimenta la paura, indebolisce, distrugge lo spirito e paralizza il pensiero: «la barbarie nazista fa sorgere in noi un'identica barbarie che procederebbe con gli stessi metodi, se noi avessimo la possibilità di agire oggi come vorremmo. Dobbiamo respingere interiormente questa inciviltà: non possiamo coltivare in noi quell'odio perché altrimenti il mondo non uscirà di un solo passo dalla melma».<sup>138</sup>

Quello che ci insegna è che nessuno ha il diritto di giudicare duramente qualcun altro, perché ognuno di noi porta in sé l'aguzzino. L'essere umano è un mistero grande dove la luce e il buio vivono insieme, così non si può assolutizzare né l'una né l'altra parte. Hillesum rifiuta le ideologie e gli *ismi* che semplificano la realtà complessa unilateralmente:

La vita non può essere costretta in un sistema. E neanche una persona. A questo sistema, spesso elaborato faticosamente, vengono sacrificate troppe realtà e troppe verità [...] La tendenza dell'uomo a sistematizzare, per poter comporre le molte contraddizioni in una struttura unitaria, è anch'essa reale, è un impulso autentico. E ogni volta occorre arrivare a un sistema, per sfuggire al caos. Ma è anche necessario lasciare che le cose vadano avanti da sé.<sup>139</sup>

Certamente la sua via non è una fuga dal pensare sotto la pretesa di cercare le verità più profonde, rimanendo nel vuoto del non giudizio. Hillesum afferma solo che l'uomo ha la capacità di illuminare la realtà perché ne emerga tutto il significato, senza però farle violenza, senza spostarla, eliminarla o nasconderla. Ci dice che il giudizio deve rimanere sempre aperto per gettare luce su quello che è dato: non per ferire o cancellare, ma per mettere in risalto ciò che altrimenti rimarrebbe oscuro. Dice che per sviluppare questa capacità dobbiamo sviluppare «nuovi organi»<sup>140</sup> grazie a cui possiamo con-

<sup>138</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 54.

<sup>139</sup> *Ib.*, 277.

<sup>140</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 91.



tinuare a vivere. In Etty questa facoltà è lo spirito, il centro della sua persona, l'intelligenza purificata da ogni afflizione disordinata.<sup>141</sup>

Hillesum nella tappa della maturazione arriva alla convinzione che nella vita c'è posto per tutto, anche per le contraddizioni. Una contraddizione irrinunciabile della vita è la sofferenza, e questa contraddizione radicale obbliga il pensiero a non emettere giudizi troppo in fretta. Per Bonhoeffer l'esistenza inautentica è l'uomo dalle due anime, dal cuore diviso, che accetta i conflitti e le contrapposizioni come un dato statico e insuperabile della realtà. Invece l'*antropos téléios* è la persona che mette in movimento i conflitti, e ristabilisce una relazione tra i poli contrapposti.<sup>142</sup> Hillesum fa proprio questo lavoro quando cerca di rintracciare «il minuscolo essere umano» che è sepolto dalla barbarie. Così non rimane una vittima passiva, ma una ricercatrice della verità.

Etty decide di accettare tutte le catastrofi che le arriveranno. È consapevole della propria fragilità e sa che ha bisogno di tempo sufficiente per prepararsi interiormente alla miseria futura. Scrive che la peggiore sofferenza per molti è la totale impreparazione interiore. La decisione di accettare le catastrofi non è la repressione del dolore o della rabbia, ma l'apertura dello spazio interiore per elaborare l'atteggiamento profondo con cui si può affrontare adeguatamente il dolore che arriverà.

Etty non si prepara alle catastrofi solo per sopportarle, ma anche per poter contribuire con qualcosa allo sviluppo dell'umanità: «Se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora sarà troppo poco. Dai campi di concentramento dovranno irradiarsi nuovi pensieri; nuove conoscenze dovranno portar chiarezza oltre i recinti del filo spinato»<sup>143</sup>. Il dolore, allora, acquista il suo significato solo se trasforma veramente la persona: «Se tutto questo dolore non allarga i nostri orizzonti e non ci rende più umani, liberandoci dalle piccolezze e dalle cose superflue di questa vita, è stato inutile».<sup>144</sup> Lei resiste al male con la scoperta di un luogo invulnerabile dentro di sé, dove sperimenta la presenza e l'amore di Dio. La trasformazione si sviluppa da questa fonte, per cui è decisivo proteggere questa sorgente.

La decisione di credere in Dio e negli uomini, nonostante tutto è la sua professione di fede che può sembrare semplice, ma ha una forza straordinaria. Lei è sicura che non è possibile credere in Dio senza credere negli uomini. Questa fede negli uomini la incoraggia a cercare di liberare il cuore degli uomini dal male. Etty sa che l'odio non si combatte con l'odio, la violenza con la violenza, ma occorre trasformare la zizzania e il marciume interiore in qualcosa di positivo. L'unica soluzione secondo lei è trasformare l'odio e la rabbia in amore<sup>145</sup>.

<sup>141</sup> Cf. B. IACOPINI – S. MOSER, *cit.*, 53.

<sup>142</sup> Cf. A. GALLAS, *Antropos teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995, 11.

<sup>143</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 57.

<sup>144</sup> ID., *Diario*, 732.

<sup>145</sup> Cf. A. BARBAN – A.C. DALL'ACQUA, *cit.*, 110-111.



Il suo sguardo contemplativo la sostiene in questo cammino. Riesce a vedere i poli insieme e non separatamente, rintraccia la connessione di tutte le cose. Il lavoro interiore per lei non è incentrato su di sé, ma ha lo scopo di aprire il giusto spazio allo spirito. Quando è lasciato libero lo spazio interiore, allora tutto si chiarifica e il significato degli eventi appare gradualmente nella sua semplicità<sup>146</sup>.

Quando iniziano le deportazioni massicce al campo di Westerbork, e gli ebrei olandesi sono terrorizzati, Hillesum decide di condividere il suo amore con chiunque ne abbia bisogno, condividendo, allora, la sorte del suo popolo, senza sottrarsi, perché riconosce il pericolo dell'autoconservazione, come scrive Zygmunt Bauman: «Avendo ridotto la vita umana al calcolo dell'autoconservazione, la razionalità l'ha derubata della sua umanità»<sup>147</sup>.

Etty vuole tenere accesa la sua luce interiore e in questo modo essere luce per coloro che hanno perso ogni speranza. Non è la vocazione al martirio che muove Etty a condividere il suo amore. Vuole educare la gente più bisognosa a scoprire la bellezza e la bontà della vita, anche nel buio del campo di transizione. Si rende conto che la sua esperienza di liberazione e di maturazione deve sostenere lo spirito buono nelle persone impaurite, paralizzate dal pensiero di affrontare il terrore interiormente.

Allo scopo di poter compiere questo lavoro Etty lotta per difendere il proprio cuore, per mantenersi viva dentro. Cerca di aiutare Dio e di salvare un pezzetto di Lui nel suo intimo e nei cuori altrui. Etty vuole «raccoliere Dio», non lasciare che scivoli via da sé. Tale aiuto consiste in tre movimenti: impedirgli di abbandonarla, non cacciarlo dal proprio territorio, difendere la sua casa in noi. Etty è gracile, debole, non è una donna forte, ma sa bene che tutta la sua forza è interiore, che può proteggere con l'aiuto di Dio stesso.<sup>148</sup>

Tutto questo avviene in un momento in cui i fatti storici proclamano la morte di Dio e dell'uomo. Hillesum però scopre la verità dell'uomo, nel quale sopravvive la presenza di Dio, da cui riceve il compito di custodire e preservare il proprio nucleo interiore più profondo, «un piccolo pezzo di Dio» in noi stessi, come salvaguardia dell'umano. L'aiuto di Dio diventa per Etty il nocciolo della responsabilità umana. Non resta una vittima, ma si sente protagonista nel formare la propria vita. La percezione personale che Etty ha di Dio assomiglia tanto al Dio debole e crocifisso della tradizione neotestamentaria: un Dio nella persona di Gesù Cristo solidale con la condizione umana fino all'impotenza della crocifissione.<sup>149</sup>

Questa vocazione ad aiutare Dio nei cuori umani si integra bene nel suo percorso personale. Ha trovato Dio scavando in se stessa, ha lavorato con la sua «costipazione spirituale» che aveva nascosto la sorgente di Dio. Se si può entrare in dialogo con Lui, che è nell'intimo dell'uomo, allora evidentemente Dio deve farsi piccolo mettendosi al

<sup>146</sup> Cf. B. IACOPINI – S. MOSER, *cit.*, 56.

<sup>147</sup> Z. BAUMAN, *Modernità e Olocausto*, Bologna 1992, 192.

<sup>148</sup> Cf. B. IACOPINI – S. MOSER, *cit.*, 112.

<sup>149</sup> Cf. M.G. NOCELLI, *Oltre la ragione. Risonanze filosofiche dal pensiero e dall'itinerario esistenziale di Etty Hillesum*, Roma 2004, 106.



nostro livello affinché si possa comunicare con Lui. Dio fa questo gesto di tenerezza nel suo amore per l'uomo, per farsi conoscere. Etty si sente chiamata a rispondere al suo amore nella più grande miseria. L'unica sua responsabilità e possibilità rimane così la salvaguardia di quel «pezzetto di Dio» dentro di lei e dentro gli altri.<sup>150</sup>

Etty trova la sua vocazione di essere il cuore pensante della baracca.<sup>151</sup> Vuole incarnare il «pezzetto di Dio» nell'inferno del campo: «senza rinunciare a pensare – a tenere, cioè, gli occhi ben aperti su quel che succede senza mistificare la realtà – ma portando “la testa nel cuore”, sa attingere nel profondo di sé all'ordine delle cose»<sup>152</sup>.

Dopo la morte di Spier, Etty vuole accompagnare il suo popolo nel cammino della libertà interiore come il suo psicologo ha fatto con lei. Dio prende il posto dello psicologo e Hillesum si affida totalmente a Lui: «Ma non devo volere le cose, devo lasciare che le cose si compiano in me [...] Che sia fatta non la mia, ma la Tua volontà».<sup>153</sup>

### 2.2.3. La trasformazione nel periodo del compimento

Etty è costretta a passare il lungo inverno ad Amsterdam, a causa dei calcoli biliari che le sono stati trovati. Ma il suo cuore è a Westerbork, lei ha trovato se stessa in quel luogo fra le «povere creature disperate che non sanno come vivere». Quando riesce a tornare definitivamente a Westerbork, ciò che l'aiuta a vivere in quel posto è la sua intensa spiritualità e la convinzione che Dio abbia fornito all'essere umano risorse sufficienti per poter sopportare ogni situazione.

Etty si impegna a non soccombere e a conservare una radicale semplicità e purezza di cuore, dove il male e la paura non possono avvelenarla. Questa salvaguardia richiede una battaglia ininterrotta, ma la maggior parte del lavoro era già stato compiuto prima di giungere nel campo ed Etty aveva largamente affrontato la propria paura e persino la propria morte. Così può liberamente volgere il suo sguardo verso gli altri, per accompagnarli nella loro lotta. Per non soccombere mantiene intatto lo spazio interiore per l'amore e per la bontà e bellezza della vita: «Le poche cose grandi che contano si trovano dappertutto, dobbiamo riscoprirle ogni volta in noi stessi per poterci rinnovare alla loro sorgente. E malgrado tutto si approda sempre alla stessa conclusione: la vita è buona».<sup>154</sup>

Il padre della Logoterapia, Viktor Frankl scrive che in condizioni estreme, quando tutto viene strappato, si può sopravvivere soltanto se uno trova un significato profondo che dia un senso alla propria esistenza<sup>155</sup>. Etty vede che la gente intorno a sé è disperata e vuota, in preda alla paura, priva di qualsiasi preparazione interiore. Hillesum desidera fortemente aiutarla a trovare un significato profondo e il pozzo interiore che può permettere di sopravvivere senza l'apatia.

<sup>150</sup> Cf. P. FISOGNI, *cit.*, 125.

<sup>151</sup> Cf. E. HILLESUM, *Diario*, 786.

<sup>152</sup> B. IACOPINI – S. MOSER, *cit.*, 103.

<sup>153</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 787.

<sup>154</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 75.

<sup>155</sup> Cf. V. E. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1977, 143-152.



Etty riesce a proteggere il suo intimo e sa di essere testimone del grande splendore e della bellezza della vita anche nel campo di Westerbork. Sottolinea l'importanza della responsabilità personale, che non si deve lasciare travolgere neanche nelle situazioni più buie e angosciose. Se le circostanze diventano dure, tanto più siamo chiamati a coltivare certezze e sentimenti grandi per alimentare lo spirito buono dentro di noi. La preghiera e la sua maturità le servono per reggere la situazione ed avere sufficiente forza per aiutare gli altri.<sup>156</sup>

Dopo la sua partenza per Auschwitz, Etty cerca consolazione nella Bibbia. Il fatto che nella situazione inaspettata della deportazione ad Auschwitz si rivolga alla parola di Dio mostra come lei abbia integrato la lettura della Bibbia nella sua vita. Quando Etty si sente più vulnerabile si rivolge a Dio per trovare rifugio. In questo sta la forza della vulnerabilità: con la propria fragilità rivolgersi a Dio affinché Egli riempi il vuoto interiore. Nella sua vita possiamo riscontrare come le sue debolezze – la dipendenza dal sesso, dal cibo, dalle medicine e dagli stati depressivi – siano trasformate gradualmente in dipendenza da Dio. La psicologia conferma la testimonianza di Hillesum: le dipendenze possono essere guarite nel trasformarle gradualmente nella dipendenza da Dio. Poiché Dio è la sorgente di ogni cosa, Egli è l'amore puro, e tutte le compensazioni e tutta la fame esistenziale possono trovare soddisfazione solo nel Creatore di tutte le cose.<sup>157</sup> Come scrive Sant'Agostino: «Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te».<sup>158</sup>

### 3. Sintesi Contestuale a partire dal vissuto di Etty Hillesum

La terza parte del MTD, la sintesi contestuale, riprende l'analisi sincronica e diacronica delle decisioni, insieme alla loro interpretazione (sintesi) per informare alcuni aspetti del vissuto cristiano contemporaneo (contesto). Ha due momenti: l'identificazione di una o due caratteristiche del contesto attuale che influiscono sul vissuto cristiano per illuminarle con la sintesi del vissuto di Etty.

#### 3.1. Il contesto attuale e la crisi di senso della vita auto-trascedente

La società contemporanea propone un'antropologia dell'appagamento e della realizzazione dell'uomo per mezzo di se stesso. Il consumismo è un esempio di come l'uomo sia considerato come se esistesse solo per soddisfare i propri bisogni e come se gli oggetti e le persone fossero solo dei semplici mezzi in vista di tale soddisfazione.

In questo senso, lo scopo della vita che offre la società attuale si concentra spesso intorno al compimento di sé, al successo e alla costruzione dell'ego potente, piacevole e attraente che riempie solo i desideri immediati. L'affermazione di Thomas Merton sem-

<sup>156</sup> Cf. A. BARBAN – A.C. DALL'ACQUA, *cit.*, 133-237.

<sup>157</sup> Cf. C.W. DYSLIN, «The Power of Powerlessness: The Role of Spiritual Surrender and Interpersonal Confession in the Treatment of Addictions» in *Journal of Psychology and Christianity*, 27 (2008), 43-55.

<sup>158</sup> AGOSTINO, *Le Confessioni*, I, 1.5.



bra molto valida anche oggi: «Se avessi un messaggio per i miei coetanei, sarebbe sicuramente questo: siate quelli che vi piace: pazzi, ubriachi, bastardi di ogni tipo, ma ad ogni costo evitate una cosa: il successo. [...] Se avete imparato solo come raggiungere il successo, la vostra vita probabilmente è stata sprecata».<sup>159</sup>

L'esagerazione dell'importanza del successo porta con sé la diminuzione dell'aspetto del significato. Ma, in realtà, la mancanza di successo non significa mancanza di significato. Assolutizzando il successo c'è da temere che l'uomo tenti di fuggire dalla propria realtà negando la propria sventura. Cadrà nella tentazione di rifugiarsi nell'ebbrezza, il che non eliminerà la sua ansia e non annullerà la realtà per cui piange<sup>160</sup>. Perciò, l'accettazione della propria fragilità e vulnerabilità, così come degli insuccessi personali, è uno dei compiti più difficili. Non è facile dire di sì alle barriere che si oppongono al nostro desiderio di completezza e autorealizzazione immediate.

Inoltre, la società contemporanea mostra una forte tendenza a negare la sofferenza e ha creato l'immagine dell'uomo che si identifica con il successo. L'ideale del consumismo ci fa credere che i beni materiali possano renderci felici, creando un'insaziabile avidità di nuove esperienze e di realizzazione personale. Ma il risultato è spesso la disperazione e il senso di fallimento, perché al momento del confronto con la realtà viene fuori l'impossibilità di ottenere tutti i beni desiderati. Una delle conseguenze è il vuoto esistenziale e la crisi di senso. Siccome la sofferenza è negata e tabuizzata, il suo senso di absurdità e ribellione è ancora più frustrante. Se ogni sofferenza va soppressa, diventa impossibile trasmutare il suo valore in qualcosa di positivo<sup>161</sup>. Perciò è possibile affermare che oggi impera nella società contemporanea una crisi di senso del vivere che si traduce in una crisi di auto-trascendenza.

### **3.2. Considerazioni per l'oggi: auto-trascendenza, contemplazione e vita cristiana**

Sulla crisi di auto-trascendenza, la logoterapia sviluppata dallo psicologo austriaco Viktor Frankl e l'approccio alla sofferenza presentato da Henry Nouwen possono aiutarci a capire più profondamente la crisi di senso attuale. In effetti, l'uomo è antropologicamente orientato verso qualcosa che lo trascende, un significato da realizzare nell'amore. L'essenza dell'esistenza dell'uomo sta proprio nella sua auto-trascendenza, che l'apre a un atteggiamento contemplativo della vita, come insegna Franz Jálícs.<sup>162</sup>

#### *3.2.1. La logoterapia di Viktor Frankl*

La logoterapia considera come l'uomo sia primariamente motivato dalla ricerca di un significato per la sua esistenza e dal voler compierlo attraverso l'attualizzazione dei

<sup>159</sup> T. MERTON, *Love and Living*, Orlando 1979, 11-12.

<sup>160</sup> Cf. V.E. FRANKL, *cit.*, 144-149.

<sup>161</sup> Cf. CH.A. BERNARD, *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Milano 1990, 33-34.

<sup>162</sup> Franz Jálícs (1927-2021), gesuita ungherese, famoso per dare i ritiri di contemplazione. I suoi libri sulla contemplazione sono stati tradotti in varie lingue, e i suoi esercizi di contemplazione sono stati diffusi soprattutto in Europa.



valori.<sup>163</sup> Essa non guarda l'uomo come una vittima che è determinata totalmente dalle circostanze esterne. Frankl afferma che la vita ha senso fino all'ultimo respiro, nonostante le sue limitazioni. La logoterapia sostiene che non basta comprendere le cause dell'ansia e lavorare su di esse, ma bisogna cercare un senso nella vita legato a scopi e compiti concreti. Anche di fronte ai fatti immutabili con i quali si deve continuare a vivere, l'essere umano ha sempre la libertà di realizzare particolari valori dell'atteggiamento.<sup>164</sup>

Frankl sostiene che «tutte le situazioni che costringono la persona ad allentare la propria dipendenza dalle circostanze esterne per ricondurla alla ricerca di una maggiore libertà interiore, le consentono di raggiungere la maturità interiore».<sup>165</sup>

Nel campo di Auschwitz, Viktor Frankl ha constatato che si sono salvati solo quei prigionieri che hanno potuto racchiudere un significato dell'esistenza e hanno trovato *come* sopportare una sofferenza inevitabile. La vita porta con sé varie esperienze quando diventa impossibile modellare il proprio destino, e conta solo la maniera di assumere, il modo di accettare e la disposizione a prendere su se stesso. In tali casi i valori dell'atteggiamento sono superiori ai valori creativi, che sono messi in difficoltà (p.e. nel caso di una paralisi totale).<sup>166</sup>

La logoterapia distingue, nell'essere umano, tre aspetti diversi. *L'homo faber* si ha quando la persona compie il senso della sua esistenza dedicandosi al lavoro creativo. Lo si potrebbe chiamare uomo del successo, per il quale esistono due categorie principali: il successo o l'insuccesso. *L'homo amans* è l'aspetto relazionale con le proprie esperienze, i propri amori e incontri. *L'homo patiens* è diverso, le sue categorie non sono il successo e l'insuccesso, ma l'appagamento o la disperazione. Ma essi dipendono da un'altra dimensione che appartiene piuttosto all'ambito spirituale. *L'homo patiens* può realizzarsi anche nel peggiore insuccesso e il successo può essere compatibile anche con la disperazione. Nella libertà dell'*homo patiens* sta la sua vera preminenza, perché anche nei limiti dell'esistenza umana può trovare la pienezza del suo significato.<sup>167</sup>

Uno stato ideale è quando *l'homo faber, amans e patiens* vivono in armonia ed equilibrio fra loro. Ma ci sono delle situazioni al limite nella vita, quando svaniscono i compiti e le relazioni gratificanti e l'uomo si trova in crisi (una malattia incurabile, la perdita di una persona cara, del lavoro ecc.). Lì arriva il tempo dell'*homo patiens* che riceve il compito di elaborare nuovi valori dell'atteggiamento e di trovare un possibile significato nel momento di crisi.

La forza di Hillesum consiste nell'impiegare il suo *homo patiens*, elaborando nuovi valori dell'atteggiamento di fronte alle situazioni al limite. In mezzo alle restrizioni che riducono la sua libertà in diversi ambiti, Etty non può fidarsi solo delle capacità dell'*homo*

<sup>163</sup> Cf. V.E. FRANKL, «Psychiatry and Man's Quest for Meaning», in *Journal of Religion and Health*, 1 (1962), 93.

<sup>164</sup> Cf. P.E. JOHNSON, «The Challenge of Logotherapy» in *Journal of Religion and Health*, 7 (1968), 123.

<sup>165</sup> V.E. FRANKL, *Homo patiens. Interpretazione umanistica della sofferenza*, Varese 1972, 105.

<sup>166</sup> Cf. ID, *Alla ricerca di un significato della vita. I fondamenti spiritualistici della logoterapia*, Milano 1974, 126-127.

<sup>167</sup> Cf. *Ib.*, 128.



*faber* o *amans*, ma deve scegliere la direzione dell'*homo patiens*. Accetta gradualmente la realtà che la circonda e cerca un valore dell'atteggiamento confortante nella nuova sfida. Non rimane una vittima passiva, ma sente la responsabilità di partecipare attivamente:

Vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l'umanità che conservo in me stessa, malgrado le mie esperienze quotidiane. L'unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d'ora in noi stessi. In qualche modo mi sento leggera, senz'alcuna amarezza e con tanta forza e amore. Vorrei tanto vivere per aiutare a preparare questi tempi nuovi: verranno di certo, non sento forse che stanno crescendo in me, ogni giorno?<sup>168</sup>

Attraverso la conquista della sua libertà interiore nel buio della Shoah, Hillesum può essere un modello per l'uomo contemporaneo che affronta la crisi del suo vuoto esistenziale. Lo può aiutare a sviluppare i «nuovi organi» con cui poter trovare il senso oltre le apparenze del successo.

### 3.2.2. *Il Guaritore ferito di Henri Nouwen*

Nel suo libro, Nouwen afferma che la società contemporanea è composta da una generazione senza padri che sta cercando un nuovo tipo di autorità. Egli afferma che la natura principale di questa autorità è la compassione, rendendo visibile la compassione di Dio per l'uomo. La compassione significa la consapevolezza che la crudeltà del mondo ha le sue radici nel cuore umano e così niente è straniero. L'uomo compassionevole sa accogliere le diverse contraddizioni presenti nel mondo, perché prima aveva già accolto i propri conflitti interiori e aveva lavorato per armonizzarli. La guida compassionevole sa ascoltare ed essere presente, senza la necessità nervosa di cercare di redimere nessuno. Il guaritore ferito della società contemporanea ha uno sguardo contemplativo, che aiuta a scoprire che dietro i sintomi dolorosi c'è qualcosa di più grande: la bontà fondamentale dell'esistenza umana e il volto di Colui a immagine del quale siamo fatti.<sup>169</sup>

Anche in questo caso, Etty è da prendere come esempio. Si tratta di una guaritrice ferita che non si sottrae all'impegno di lavorare con il dolore. Attraverso la sua testimonianza e liberazione vuole aiutare e consolare i più disperati: «Se sopravviverò a questo tempo e se allora dirò: la vita è bella e ricca di significato, bisognerà pur credermi. Se tutto questo dolore non allarga i nostri orizzonti e non ci rende più umani, liberandoci dalle piccolezze e dalle cose superflue di questa vita, è stato inutile».<sup>170</sup>

### 3.2.3. *Franz Jálícs e l'atteggiamento contemplativo*

L'atteggiamento contemplativo – secondo il gesuita ungherese Franz Jálícs – contiene quattro momenti importanti: (1) guardare la realtà com'è e non come noi ci aspettiamo che sia; (2) aver fiducia in Dio, nella bontà fondamentale della vita e delle persone; (3) amare, che significa non aspettarsi niente dall'altro; (4) la disponibilità a soffrire.<sup>171</sup> Eccone una breve spiegazione.

<sup>168</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 725-726.

<sup>169</sup> Cf. H. NOUWEN, *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Brescia 1991, 41-45.

<sup>170</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 732.



Un pregiudizio generale è che la preghiera contemplativa porti alla passività e alla mancanza di impegno per gli altri. Jálícs propone di distinguere tra contemplazione e preghiera contemplativa. La contemplazione è uno stato in cui l'azione di Dio è molto intensa e avvertibile. Si riferisce all'ultima fase della vita spirituale. Non è un modo di pregare, ma uno stato che è presente, o può esserlo, in ogni momento della vita, sia nella preghiera come al di fuori di essa. L'introduzione alla preghiera contemplativa comporta che con l'andare del tempo la contemplazione pervada tutta la vita. Non rimane limitata ai momenti di silenzio. Un uomo contemplativo è generalmente più attivo ed efficace di uno non contemplativo, poiché porta avanti le stesse attività e responsabilità con minor preoccupazione e fatica.<sup>172</sup>

La contemplazione ha due qualità psicologiche. Da una parte, essa è aperta, non focalizzata su una sola cosa con esclusione delle altre. Dall'altra, è centrata nel presente, il che non significa mancanza di pianificazione o di memorie del passato, ma vuol dire che queste non distolgono totalmente l'attenzione da ciò che sta accadendo nel presente.<sup>173</sup> Arrivando ad un atteggiamento contemplativo Etty può integrare la realtà piena di contraddizioni e così vivere nel presente. Ma non manca del tutto la lotta con le sue barriere interiori che la distraggono dalla contemplazione: «Ecco la tua malattia: pretendi di rinchiudere la vita nelle tue formule, di abbracciare tutti i fenomeni della vita con la tua mente, invece di lasciarti abbracciare dalla vita [...] Ogni volta vorresti rifare il mondo, invece di goderlo com'è».<sup>174</sup>

Nell'uomo moderno il livello della riflessione e del ragionamento è enfatizzato, mentre quello della percezione rimane ridotto. La vita spirituale, come la vita stessa, incontra perciò una grossa difficoltà: paradossalmente la sua stessa semplicità. Principalmente non riflettiamo o spieghiamo la nostra vita, ma la viviamo. Anche nel rapporto con Dio non riflettiamo su di Lui, ma lo guardiamo e amiamo, cioè lo contempliamo. Perciò prima dobbiamo imparare a percepirlo, e si tratta di una percezione spirituale. Quando diventiamo consapevoli, prendiamo coscienza della Sua presenza e ci accorgiamo di Lui. Rimaniamo nel presente, che significa staccarci momentaneamente dal pensare e dal fare.<sup>175</sup>

A questo proposito bisogna affermare che Hillesum è, soprattutto, una contemplativa guidata dalla visione di ciò che scorge oltre le apparenze, essendo in contatto con la parte fondamentale e centrale dell'esistenza umana. Cerca di difendere la parte di Dio presente nel suo intimo e di contribuire a disseppellirla dai cuori devastati degli uomini. Etty va in cerca della bontà fondamentale della vita e delle nuove opportunità, anche quando il soldato tedesco vuole umiliarla. È consapevole che, per costruire un mondo migliore nel futuro, si devono scoprire gli elementi positivi che danno la forza per sperare e vivere. È capace di scegliere la nuova vita, invece della morte – che sarebbe una forma disperata di protesta –, scelta questa che fa apparire i primi segnali di speranza.

<sup>171</sup> Cf. F. JALÍCS, *Desiderio di Dio. Esercizi di contemplazione*, Milano 2000, 181-183.

<sup>172</sup> Cf. *Ib.*, 19.

<sup>173</sup> Cf. G.G. MAY, *The Dark Night of the Soul. A Psychiatrist Explores the Connection Between Darkness and Spiritual Growth*, New York 2004, 109-111.

<sup>174</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 191.

<sup>175</sup> Cf. F. JALÍCS, *cit.*, 34-36.



Hillesum è amante della vita ed è una donna coraggiosa che non risparmia a se stessa lo sforzo di guardare in faccia tutti i segmenti dell'esistenza umana, armonizzando la vita con la morte, la gioia con il dolore, la bellezza con il terrore dei campi di concentramento. Il senso della sua vita si rivela proprio in questo lavoro di integrazione, quando la sua esistenza viene arricchita dal significato di ogni pezzetto della realtà: «Sono una dei Tuoi eletti, mio Dio, perché mi concedi di prendere tanta parte a questa vita, e perché mi hai dato abbastanza forza per sopportare tutto quanto [...] Ti ringrazio perché sono in grado di sopportare tutto e perché Tu lasci che così poche cose mi passino accanto senza toccarmi».<sup>176</sup>

Il messaggio di Etty per la società contemporanea sta proprio nel suo atteggiamento contemplativo che è capace di scoprire il senso della vita, così come la sua bellezza e la sua ricchezza anche nei luoghi dove sembrano mancare. Il rafforzamento dell'*homo patiens* le permette di essere creativa e amorevole anche nelle baracche. L'uomo contemporaneo ha paura di soffrire perché pensa che questa paura lo paralizzerebbe. Etty invece testimonia che il dolore ha un valore redentivo. L'*homo patiens* non è il nemico dell'*homo faber e amans*, anzi vuole aiutarli a superare i momenti più difficili dell'esistenza. Perciò esige l'apertura ad accogliere tutte le parti piacevoli della realtà, ma anche quelle sconcertanti.

### 3.3. Considerazioni per la vita cristiana: il percorso contemplativo di Hillesum

Con la finalità di rendere più preciso il messaggio 'contemplativo' di Etty Hillesum per il contesto attuale, presenterò la sua progressiva maturazione come contemplativa utilizzando come riferimento i quattro momenti in cui Jálícs identifica tale itinerario.

#### 3.3.1. Guardare la realtà come si presenta

Già all'inizio del suo percorso Etty riconosce l'esigenza di riconciliare il mondo esterno con quello interno, evitando la tentazione di adottare la politica degli struzzi. Etty vuole vivere pienamente, il che include «non sacrificare nulla dalla realtà esterna a beneficio di quella interna, e viceversa».<sup>177</sup>

La via che le apre il cammino d'integrazione è la decisione di prendersi cura di sé e fare le sue meditazioni mattutine. Etty riconosce che il silenzio, la consapevolezza di nominare i diversi elementi della vita e l'impegno di creare l'armonia fra di essi sono la sua via per generare l'ordine interiore. Hillesum usa l'immagine dell'ampia pianura vuota dove pian piano si toglie l'erba che impedisce alla vista di scorgere l'intero paesaggio.<sup>178</sup> Ciò che l'aiuta a rimuovere gli ostacoli interiori non è una lotta aggressiva, ma un ascolto profondo (*hineinhorchen*), con cui presta orecchio con tutto il suo essere a se stessa, agli altri e al mondo.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 724-725.

<sup>177</sup> *Ib.*, 99.

<sup>178</sup> Cf. *Ib.*, 104-105.

<sup>179</sup> Cf. *Ib.*, 151.



La percezione semplice non è facile ed incontra una grossa difficoltà: i pensieri. I pensieri ci aiutano a comprendere le cose più chiaramente, ma d'altra parte vogliono semplificarle creando dei sistemi. La nostra mente non accetta facilmente le numerose contraddizioni della vita, e vuole accentuarne una a scapito di un'altra.<sup>180</sup> Perciò – secondo Etty – si deve fare lo sforzo di disimparare tante cose e considerare più seriamente altre.<sup>181</sup> Il processo di lasciare da parte alcuni dei nostri pregiudizi è faticoso, ma è l'unica via per vivere nella realtà presente. Hillesum sa che il desiderio umano di sicurezza vuole vedere tutto come definitivo, statico e assoluto per poter elaborare metodi rassicuranti di fronte alle sfide della vita. Ma la vita è imprevedibile, le piace giocare e sorprendere, il che richiede un atteggiamento flessibile da parte dell'uomo.<sup>182</sup>

Abbiamo visto, nella settima decisione, come Etty si prepari a tutte le catastrofi che l'aspettano. La sua sincerità ci aiuta a vedere che l'accettazione non è qualcosa di apatico o di stoico. La contemplazione contiene anche «le sciagure e le ribellioni che un essere umano può sperimentare di conoscere»,<sup>183</sup> ma Etty non rimane ancorata ad esse, piuttosto la «attraversano, come la vita stessa, in forma di ampio flusso secolare: quei momenti si sciolgono nel flusso, e la vita va avanti» e perciò è capace di affermare: «tutte le mie energie rimangono in me, completamente a disposizione: io non ancora le mie energie a una singola tristezza passeggera o una ribellione».<sup>184</sup> Questa libertà è data solo a quelli che credono veramente nella bontà fondamentale della vita. Etty gradualmente accetta tutte le parti della realtà nemica, perché sperimenta simultaneamente che la vita è ricca di significato. È appassionata del vivere, è curiosa di esplorare la vita sempre di più ed aspetta che a ogni curva del suo cammino si apra una nuova visione. Per questo è libera di abbandonare le sue sicurezze, i suoi appigli convenzionali, e così la vita diventa ricca e abbondante, nonostante sia spesso dolorosa.<sup>185</sup>

Verso la fine del suo diario Etty riesce ad armonizzare le diverse contraddizioni che affronta: «La vita e la morte, il dolore e la gioia, le vesciche ai piedi estenuati dal camminare e il gelsomino dietro la casa, le persecuzioni, le innumerevoli atrocità, tutto, tutto è in me come un unico, potente insieme».<sup>186</sup> È commovente leggere queste righe in mezzo al buio della seconda guerra mondiale ed è affascinante come la grazia divina – questo supera i mezzi umani – accenda la luce nella disperazione.

La vita per lei ha il carattere dell'enigma di Dio, della consapevolezza che ci sono tante cose per cui mancano delle risposte. La chiamata così diventa il saper sopportare i misteri divini.<sup>187</sup> Hillesum trova consolazione in Mt 6,26<sup>188</sup>, che parla di abbandono

<sup>180</sup> Cf. *Ib.*, 146.

<sup>181</sup> Cf. *Ib.*, 105.

<sup>182</sup> Cf. *Ib.*, 215.

<sup>183</sup> *Ib.*, 457.

<sup>184</sup> *Ib.*

<sup>185</sup> Cf. *Ib.*, 700.

<sup>186</sup> *Ib.*, 677-678.

<sup>187</sup> Cf. *Ib.*, 750.

<sup>188</sup> «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, non mietono, non raccolgono in granai, e il Padre vostro celeste li nutre. Non valete voi molto più di loro?».



narsi totalmente a Dio: questo è l'unico atteggiamento con cui si può affrontare la vita a Westerbork<sup>189</sup>.

Come conseguenza della dodicesima decisione Etty afferma che la cosa più importante che si può imparare ed insegnare in questa vita è ascoltare un ritmo più profondo.<sup>190</sup> Il ritmo più profondo è la bontà fondamentale ma anche misteriosa della vita che si ascolta nell'interiorità della persona: «dentro di te c'è qualcosa che non ti abbandonerà mai più».<sup>191</sup> Hillesum ha trovato la via per la parte migliore del suo essere, dove può godere dell'intimità con Dio anche nella più grande sofferenza. Da lì è capace di affrontare la realtà integrando ed armonizzando i suoi pezzetti contrastanti.

### 3.3.2. *Avere fiducia in Dio, nella bontà fondamentale della vita e delle persone*

Nella quinta decisione, la Hillesum riesce a mantenere la bontà di un giorno strappandolo dall'abisso della disperazione causato da un singolo evento spiacevole.<sup>192</sup> Con l'esercizio di ringraziare tutti i bei momenti della sua giornata, Etty impara ad allentare la sua dipendenza dalle circostanze sgradevoli per essere ricondotta ad una maggiore libertà interiore. Questa libertà le consente anche nelle situazioni devastanti di rimanere in contatto con un senso profondo della bontà della vita.<sup>193</sup>

Hillesum progredisce nel suo non essere legata alle singole cose e nel lasciare liberamente che la vita sia com'è. La fiducia in Dio e nella bontà fondamentale della sua esistenza è un dono accolto che ella lascia sviluppare in se stessa: «Sto lì distesa e sento di essere parte di un grande processo di crescita. Stanotte ho avuto d'un tratto la sensazione che il mio paesaggio interiore fosse come un vasto campo di grano che stava maturando».<sup>194</sup> Così sperimenta che l'abbandono fa parte della maturazione umana, che non progredisce attraverso il controllo impaurito, ma attraverso la fiducia.

Il suo centro – dove dimora Dio – sta maturando in lei e le permette di guardare gli altri con uno sguardo amorevole, come nel caso del soldato tedesco, rispetto al quale si sfida a scoprire il piccolo essere umano dentro di lui: «Se penso alle facce della scorta armata in uniforme verde, mio Dio, quelle facce! [...] Mi sono trovata nei guai con la frase che è il tema fondamentale della mia vita: "E Dio creò l'uomo a sua immagine"»<sup>195</sup> e quest'uomo è anche pieno di contraddizioni. Etty guarda in faccia le cose, non vuole evadere dalla realtà: per lei accanto alla realtà più atroce c'è sempre posto per i bei sogni.<sup>196</sup> Hillesum tocca in modo artistico la bellezza della vita:

<sup>189</sup> Cf. E. HILLESUM, *Lettere*, 116.

<sup>190</sup> Cf. *Ib.*, 129.

<sup>191</sup> *Id.*, *Diario*, 674.

<sup>192</sup> Cf. *Ib.*, 349.

<sup>193</sup> V. E. FRANKL, *Homo patiens*, 105.

<sup>194</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 368.

<sup>195</sup> *Id.*, *Lettere*, 135.

<sup>196</sup> Cf. *Id.*, *Diario*, 566.



Avevo la sensazione di riposare sul petto nudo, di sentire il battito regolare del suo cuore. Ero fra le nude braccia della vita e ci stavo così sicura e protetta. Pensavo: com'è strano. C'è la guerra. Ci sono i campi di concentramento. Piccole barbarie si accumulano di giorni in giorno.

Camminando per le strade, io so che in quella casa c'è un figlio in prigione, in quell'altra un padre preso in ostaggio, o un figlio diciottenne condannato a morte. E questo capita a due passi da casa mia. So quanto la gente è agitata, conosco il grande dolore umano che si accumula, la persecuzione e l'oppressione, l'odio impotente e il sadismo: so che tutte queste cose esistono, e continuo a guardar bene in faccia ogni pezzetto di realtà nemica. Eppure, in un momento di abbandono, io mi ritrovo sul petto nudo della vita e le sue braccia mi circondano così dolci e protettive, e il battito del suo cuore non so ancora descriverlo: così lento e regolare e così dolce, quasi smorzato, ma così fedele, come se non dovesse arrestarsi mai, e anche così buono e misericordioso. Io sento la vita in questo modo, né credo che una guerra, o altre insensate barbarie umane, potranno cambiarvi qualcosa.<sup>197</sup>

Etty ha trovato nel suo profondo qualcosa che le dona la fiducia solida che, anche quando le cose andranno male, continuerà ad accettare questa vita come una cosa buona.<sup>198</sup>

Nell'ottava e nella dodicesima decisione, Hillesum parla della responsabilità umana di riconoscere la bellezza e la ricchezza della vita e dichiara che siamo noi responsabili del sentirci perseguitati, umiliati e oppressi. Afferma, dunque, che dobbiamo lavorare su noi stessi, liberarci dall'odio affinché possiamo collaborare per costruire un mondo migliore. Ci raccomanda di trasformare l'odio in amore: unica risposta libera di fronte all'ingiustizia subita. Così, inconsapevolmente, segue la testimonianza fondamentale di Gesù Cristo che dona la sua vita per l'umanità che sta per crocifiggerlo.<sup>199</sup>

Westerbork è la prova che il suo atteggiamento interiore è autentico e l'aiuta ad amare la vita in ogni circostanza, come dimostra nella dodicesima decisione:

Mi capita spesso di camminare di buon passo lungo il filo spinato, e allora dal mio cuore si innalza sempre una voce – non ci posso fare niente, è così, è di una forza elementare –, e questa voce dice: la vita è una cosa splendida e grande, più tardi dovremo costruire un mondo completamente nuovo. A ogni nuovo crimine o orrore dovremo opporre un frammento di amore e di bontà che bisognerà conquistare in noi stessi.<sup>200</sup>

### 3.3.3. *Amare liberamente*

Quando Etty rifiuta di possedere la bellezza della natura e anche gli altri (soprattutto Han Wegerif e Julius Spier), descrive questo rifiuto come un'esperienza di liberazione che le permette finalmente di vivere e respirare con la sua anima.<sup>201</sup> Infatti, il desiderio di possedere è per Hillesum uno dei punti più vulnerabili con cui lotterà fino alla morte di Spier. Etty ha un bisogno immenso dell'intimità e dell'affetto che le sono mancati nell'infanzia, e li cerca nelle relazioni sessuali con diversi uomini, senza tuttavia trovarvi conforto.

<sup>197</sup> *Ib.*, 568.

<sup>198</sup> *Cf. Ib.*, 708.

<sup>199</sup> *Cf. Ib.*, 638, 667-668.

<sup>200</sup> E. HILLESUM, *Lettere*, 97.

<sup>201</sup> *Cf. Id.*, *Diario*, 60.



Dopo le prime sedute con il suo psicologo avviene un cambiamento, che annota il 19 marzo 1941 nel suo diario: «Un tempo, quando parlavo con gli altri o mi trovavo in compagnia di qualcuno, mi concedevo interamente al punto che, dopo, ero costretta a rimettere insieme tutti i pezzetti. Le persone se ne andavano rinforzate dalla mia vitalità, mentre io restavo con i miei brandelli, spossata. Oggi, invece, mi arricchisco e mi rafforzo grazie a ogni contatto umano, e anche gli altri traggono maggiori benefici dalla mia compagnia».<sup>202</sup>

Il motivo della sua esperienza è la crescita nella consapevolezza e nella capacità di organizzare le sue forze interiori. Ma, come già visto, il processo di liberazione avrà i suoi alti e bassi e sarà una lotta continua che si rinnoverà di giorno in giorno e prenderà forme sempre nuove<sup>203</sup> ed Etty sarà sempre più consapevole di poter gestire meglio le diverse situazioni, stando sempre all'erta.<sup>204</sup>

Etty nelle sue relazioni impara gradualmente che esse sono dinamiche, mutabili, il che non deve essere percepito come qualcosa di miserevole, ma di positivo: «Il non voler possedere l'altro non significa però allontanarsi dall'altro; bisogna lasciare all'altro la libertà completa, anche interiormente, il che non vuol dire rassegnarsi».<sup>205</sup> Ci sono tre decisioni significative che la accompagnano nel percorso di liberazione:

- a) la quarta, nella quale si stacca dalla psicochirologia e conquista una certa indipendenza da Spier, così da poter trovare il proprio cammino e condividere con gli altri l'amore che porta dentro.<sup>206</sup> La libertà non è il distacco dai rapporti umani, come scrive una volta con ironia: «a Deventer le mie giornate erano come grandi pianure illuminate dal sole, ogni giornata era un tutto ininterrotto, mi sentivo in contatto con Dio e con tutti gli uomini – probabilmente perché non vedevo quasi nessuno».<sup>207</sup> La sua libertà consiste soprattutto nel servizio: nel suo impegno nel consolare i malati, gli impauriti e nel condividere la sorte del suo popolo fino alla fine.
- b) Nella nona decisione ricordiamo come Etty voglia condividere il suo amore con chiunque ne abbia bisogno. Sente che il suo amore per Spier è troppo egocentrico ed esclusivo, perciò vuole che sia aperto anche agli altri: «dal mio amore per lui devo attingere forza e amore per chiunque che ne abbia bisogno».<sup>208</sup> Non smette di amarlo, e non giudica il loro amore unilateralmente come qualcosa di cattivo, ma lo percepisce anche come una sfida ad amare le altre persone.
- c) Questa decisione si rafforza nell'undicesima, quando, dopo la morte di Spier, decide di essere un'intermediaria fra Dio e gli uomini: «Sei stato l'intermediario tra Dio e me, e ora che te ne sei andato la mia strada porta direttamente a Dio e sento che è un bene [...] Sapevi cercare e trovare Dio. Hai cercato Dio dappertutto, in ogni cuore umano che ti si è aperto – quanti ce ne sono stati –, e dappertutto hai trovato

<sup>202</sup> *Ib.*, 67.

<sup>203</sup> *Cf. Ib.*, 71.

<sup>204</sup> *Ib.*, 76-77.

<sup>205</sup> *Ib.*, 225-226.

<sup>206</sup> *Cf. Ib.*, 239.

<sup>207</sup> *Ib.*, 119-120.

<sup>208</sup> *Ib.*, 697.



un pezzetto di lui». <sup>209</sup> Hillesum si impegna a dissepellire Dio dai cuori umani, questa è la sua vocazione, che si concretizza a Westerbork.

### 3.3.4. *La disponibilità a soffrire*

La sofferenza non è un bene in sé e può diventare soffocante se ci si focalizza esclusivamente su di essa. La logoterapia chiama auto-trascendenza lo stato in cui il sofferente si rivolge alla realtà al di fuori di sé e pone in secondo piano il proprio io con tutte le sue debolezze e i suoi problemi. <sup>210</sup> Auto-trascendenza significa trovare un senso fuori di sé riempiendo così il «vuoto esistenziale». <sup>211</sup>

Hillesum trova il senso della sofferenza nell'armonizzare tutti i pezzi della realtà come un'artista. Nella terza decisione, Etty guarda in faccia il dolore dell'umanità, così molti interrogativi disperati trovano risposta, lei ascolta in modo passivo ciò che sta succedendo nella sua interiorità, prendendo temporaneamente le distanze dal dolore. Scrive che bisogna imparare a tenerselo e a sopportarlo, non arrendendosi ad esso senza riserve, come se non ci fosse nient'altro sulla terra. <sup>212</sup> È necessario contestualizzarlo e contemplarlo nell'intero quadro della vita: «Non devi mai più negare i tuoi momenti migliori durante quelli peggiori». <sup>213</sup>

Etty è consapevole che da sola non può affrontare il dolore e trova la consolazione più grande nel sentirsi nelle braccia di Dio. Non dichiara mai che si comporterà in modo perfetto e sarà bravissima in ogni situazione, non dice che non cadrà in preda alla disperazione, ma sa bene che esiste nel suo intimo un'infinita vastità, la fede in Dio e la capacità di vivere interiormente. <sup>214</sup>

La sofferenza non è al di sotto della dignità umana. Cioè: si può soffrire in modo degno, o indegno dell'uomo. Voglio dire: la maggior parte degli occidentali non capisce l'arte del dolore, e così vive ossessionata da mille paure. E la vita che vive la gente adesso non è più una vera vita, fatta com'è di paura, rassegnazione, amarezza, odio, disperazione. Dio mio, tutto questo si può capire benissimo: ma se una vita simile viene tolta, viene tolto poi molto?

Si deve accettare la morte, anche quella più atroce, come parte della vita. E non viviamo ogni giorno una vita intera, e ha molta importanza se viviamo qualche giorno in più, o in meno? Io sono quotidianamente in Polonia, su quelli che si possono ben chiamare dei campi di battaglia, talvolta mi opprime una visione di questi campi diventati verdi di veleno; sono accanto agli affamati, ai maltrattati e ai moribondi, ogni giorno – ma sono anche vicina al gelsomino e a quel pezzo di cielo dietro la mia finestra, in una vita c'è posto per tutto. Per una fede in Dio e per una misera fine. Il dolore ha sempre preteso il suo posto e i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta, e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettare ugualmente la vita [...] A volte devo

<sup>209</sup> *Ib.*, 752.

<sup>210</sup> Cf. E. LUKAS, *Dare un senso alla sofferenza. Logoterapia e dolore umano*, Assisi 1983, 40.

<sup>211</sup> Cf. V.E. FRANKL, *Alla ricerca di un significato della vita*, 104.

<sup>212</sup> Cf. E. HILLESUM, *Diario*, 593.

<sup>213</sup> *Ib.*, 318.

<sup>214</sup> *Ib.*, 711.



chinare il capo sotto il gran peso che ho sulla nuca, e allora sento il bisogno di congiungere le mani, quasi in un gesto automatico, e così potrei rimanere seduta per ore – so tutto, sono in grado di sopportare tutto, sempre meglio, e insieme sono certa che la vita è bellissima, degna di essere vissuta e ricca di significato. Malgrado tutto. Il che non vuol dire che uno sia sempre nello stato d'animo più elevato e pieno di fede. Si può esser stanchi come cani dopo aver fatto una lunga camminata o una lunga coda, ma anche questo fa parte della vita, e dentro di te c'è qualcosa che non ti abbandonerà mai più.<sup>215</sup>

## Conclusione

Dio si comunica attraverso le mozioni spirituali ed Etty Hillesum, nel corso della sua maturazione, diventa sempre più consapevole di questo rimanendo in contatto con il suo intimo. La sua esperienza del Mistero non la chiude, ma la spinge ad impegnarsi a rispondere alle esigenze del mondo consolando i malati di Westerbork. Nel suo percorso, le decisioni sono i bastioni per la sua crescita spirituale: sono valori creativi e atteggiamenti che l'aiutano a vivere in sintonia con lo Spirito.

Le decisioni di Hillesum sorgono dall'iniziativa di Dio, e mostrano l'importanza della collaborazione fra Dio e l'uomo. Etty sperimenta la gratuità e l'imprevedibilità della pedagogia divina, ma riconosce anche la sua responsabilità nel tenere vivo il rapporto con Dio. Le decisioni di Hillesum non sono solo atti puntuali e statici, piuttosto sono atteggiamenti dinamici che si concretizzano di fronte alle varie sfide della vita. Le servono da *leitmotiv* per affrontare con buono spirito il buio della *Shoah*.

La trasformazione interiore di Etty Hillesum si basa soprattutto sulla grazia divina che la modella gradualmente. Etty non appartiene a nessuna confessione, il suo cammino è molto particolare e rappresenta la logica divina che non si lascia chiudere nelle convenzioni umane: «Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito» (Gv 3,8). Proprio a causa della sua particolarità, il suo processo non deve essere interpretato secondo la proposta cristiana o ebraica.

Secondo il teologo Karl Rahner l'esperienza di Dio è atematica e *a priori*. La persona umana nella sua creaturalità possiede la capacità di auto-trascendenza che consiste nel fatto che la sua natura sia dischiusa alla conoscenza di Dio.<sup>216</sup>

D'altra parte Dio può essere conosciuto nella misura in cui Egli – come mistero incomprensibile – rivela se stesso: «Il cristiano non può collocare il proprio Dio come una partita nel calcolo di vita, ma deve accettarlo soltanto nel silenzio e nella preghiera come il mistero incomprensibile, come l'inizio e la fine della sua speranza e come la propria salvezza unicamente decisiva ed onnicomprensiva».<sup>217</sup> Per Rahner – come testi-

<sup>215</sup> E. HILLESUM, *Diario*, 672.

<sup>216</sup> Cf. G. SALATIELLO, «Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner» in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 17 (2014), 18.

<sup>217</sup> K. RAHNER – K.H. WEGER, *Problemi di fede della nuova generazione*, Brescia 1982, 197-198.



monia il suo discepolo Johann Baptist Metz – Dio non è mai la proprietà privata della chiesa e nemmeno della teologia<sup>218</sup>.

Il percorso spirituale di Etty conferma l'idea di Rahner: la potenza di Dio non conosce limiti e, al di fuori delle religioni, può aprire all'anima retta un cammino che la conduce fino a Lui. È importante sottolineare che la spiritualità di Etty non è astratta, ma molto concreta e si attualizza attraverso diversi riti: la meditazione mattutina, il gesto di inginocchiarsi, i colloqui con Dio, la lettura della Bibbia. Questi gesti si inquadrano in una vita e in una struttura sempre più ordinate.

La non appartenenza di Hillesum ad alcuna religione può aprire un dialogo fra le varie tradizioni religiose come possiamo ben vedere nella varietà degli studiosi che si occupano di lei. Un punto comune che crea ponti fra le diverse spiritualità è l'atteggiamento contemplativo di Etty. L'ascolto profondo delle mozioni interiori, la contemplazione, la consapevolezza sono valori comuni e accettati dalla maggioranza. Il suo modo di trovare la bellezza e la ricchezza della vita, nonostante le sue contraddizioni, è un valore convincente e fondamentale nella crisi attuale del significato della vita.

Il messaggio di Etty Hillesum per la società contemporanea è quello della speranza: anche nelle situazioni più assurde, la vita umana porta con sé un fondamento buono che dà senso e forza all'esistenza. Etty ci incoraggia a lasciare il ruolo di vittime e a riconoscere l'unicità e il senso della propria vita come un compito. Ci dice che il dolore può portare dei frutti, che dobbiamo sfuggirlo, ma che dobbiamo accogliere ogni aspetto della realtà.

Attraverso un processo intenso, Etty elabora risposte e atteggiamenti con cui diventa una guaritrice ferita: mediante la sua compassione sarà capace di consolare coloro che si trovano nella disperazione. Nella sua auto-trascendenza e nella donazione di sé trova la sua vocazione, con cui lascia un'impronta indimenticabile nella storia umana come «il cuore pensante della baracca».

<sup>218</sup> Cf. J.B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Brescia 2009, 107-108.



# Indice

<b>Sommario</b> .....	2
<b>Presentazione</b> .....	3
<b>Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia della vita consacrata</b>	
<i>di Maurizio Bevilacqua</i> .....	7
<b>1. Lo stato della questione</b> .....	7
<b>2. La teologia della vita consacrata e il suo oggetto</b> .....	11
2.1. L'oggetto materiale .....	11
2.2. L'oggetto formale e l'ambito della teologia della vita consacrata .....	14
<b>3. Annotazioni conclusive sul metodo della teologia della vita consacrata</b> .....	17
<b>La mistica della fraternità</b>	
<i>di Diego Maria Pancaldo</i> .....	19
<b>1. Cos'è la "mistica della fraternità"</b> .....	19
<b>2. Le "radici" della fraternità</b> .....	20
<b>3. Elementi di continuità in Giovanni Paolo II e Chiara Lubich</b> .....	22
<b>4. Amicizia e verginità</b> .....	26
<b>5. L'amicizia nell'esperienza dei santi</b> .....	28
<b>6. Conclusioni</b> .....	30
<b>Il <i>Desiderio Struggente</i>: un percorso interdisciplinare fra la Teologia Spirituale e la Letteratura</b>	
<b><i>L'esperienza dell'incontro con Cristo nelle opere di F. Dostoevski</i></b>	
<i>di Emma Caroleo</i> .....	31
<b>Introduzione</b> .....	31
<b>1. Le domande teologiche-spirituali contenute nella letteratura del '900</b> .....	32
<b>2. L'esperienza del Cristo nell'uomo di F. Dostoevski</b> .....	34
2.1. Il contesto: la vita e l'opera .....	34



2.2. L'uomo di Dostoiévski e la sua esperienza spirituale .....	36
2.3. Viaggio all'inferno o il cammino verso la libertà alla ricerca del Cristo ....	38
<b>Conclusion</b> .....	40

## **Le fondement théologique de l'intercession chrétienne**

<i>par Giovanni Battista Novelli</i> .....	41
<b>Introduction</b> .....	41
<b>1. Le fondement de l'intercession chrétienne : le Christ médiateur</b> .....	42
L'Incarnation du Fils de Dieu « Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » .....	42
Le mystère pascal. Le Christ, solidaire avec les pécheurs, prend sur lui le péché de l'humanité entière .....	43
<b>2. L'Église, corps du Christ médiateur et communion des saints</b> .....	45
<i>La communion des saints</i> .....	47
<b>3. Le chrétien intercesseur</b> .....	49
La Vierge Marie : modèle d'intercession .....	50
Intercession et sacerdoce .....	51
Communication de biens intérieurs. La prière les uns pour les autres .....	52
Prière, vie et mérite .....	53
Satisfactions pour autrui .....	54
Les suffrages en faveur des défunts .....	55
Le culte des saints .....	56
<b>Conclusion</b> .....	58
<b>Bibliographie des sources consultées</b> .....	59

## **La presenza permanente del Corpo di Gesù in noi dopo la comunione come vera inabitazione eucaristica, secondo la Serva di Dio Madre Rosetta Marchese**

<i>di François-Marie Léthel ocd</i> .....	60
<b>Introduzione</b> .....	60
<b>1. La grazia eucaristica e mariana del 8 settembre 1979</b> .....	62
- “Ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso” (1 Cor 11, 23): La comunicazione di una grazia eucaristica nella dinamica dell'amore fraterno .....	63
- L'interpretazione teologica inadeguata: Un miracolo di “permanenza delle specie eucaristiche” dopo la comunione .....	64
- Nella luce di un'altra mistica salesiana, la Serva di Dio Vera Grita .....	65
<b>2. Fecondità e sviluppo di questa grazia (1979-1981)</b> .....	68
2.1. Lettere a Mons. Fasola .....	68
- Il “diamante” .....	70
- “Non soltanto tabernacolo, ma anche altare” .....	72



2.2. Altri scritti .....	73
- Le Lettere .....	73
- Il Taccuino .....	75
<b>Conclusione</b> .....	76

### «In villeggiatura insieme»:

### la lettura allegorica della *villa* (Ct 7,11) di Maria Cecilia Baij osb

<i>di Annamaria Valli OSBap</i> .....	78
<b>1. La forma letteraria</b> .....	78
1.1 - Il contesto archivistico della relazione 1749-1750 .....	78
1.2 - La motivazione formale .....	79
<b>2. Il contenuto</b> .....	81
2.1 - Il <i>Cantico</i> nel vissuto di Maria Cecilia .....	82
Orto-giardino e “esterni” paesaggistici del <i>Cantico</i> .....	82
2.2 - La sequela di Maria Cecilia, «villeggiatura» compresa .....	84
Semi piantati, vesti e preziosi .....	85
<b>3. I contenuti cristologici e di vita cristiana</b> .....	87
3.1 - Lo scempio del corpo di Cristo e l'esercizio del balsamo .....	87
3.2 - L'identità del Cristo piagato e la nostra esperienza del Salvatore .....	89
3.3 - Il Cristo Salvatore che continua a distribuire redenzione .....	90
<b>4. La novità cristiana della corporeità salvata</b> .....	91
Che cosa vuol vedere lo sposo? .....	92
4.1 - Nella Sua coscienza corporea la nostra e viceversa .....	93
4.2 - L'itinerario per il recupero delle sbavature di un vissuto di fede .....	95
4.3 - La funzionalità di un «esercizio» .....	97
Invito a pensare conclusivo .....	98

### La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi

<i>di Chiara Vasciaveo</i> .....	100
<b>1. La famiglia d'origine</b> .....	102
<b>2. Il profilo</b> .....	103
<b>3. Il Carmelo fiorentino di suor Gesualda</b> .....	108
<b>4. La «petite Thérèse de Florence, Soeur Gesualda»</b> .....	109
<b>5. Gli scritti</b> .....	111
<b>6. Il card. Mercier come padre spirituale</b> .....	115
<b>7. I temi spirituali del vissuto</b> .....	118
Il contesto spirituale di inizio secolo .....	118
«La mia vita un inno di lode» .....	120
Un itinerario carmelitano .....	122
<b>Conclusioni</b> .....	124
<b>Appendice</b> .....	126
Lettere del card. J. Mercier a suor Gesualda e alla sua Comunità .....	126



## La trasformazione interiore di Etty Hillesum: una storia di liberazione nel buio della Shoah

<i>di Csaba András, s.j.</i> .....	127
<b>Introduzione</b> .....	127
I. BREVE BIOGRAFIA DI ETTY HILLESUM E IL SUO CONTESTO SOCIOPOLITICO	
<b>1. L'infanzia</b> .....	129
<b>2. Gli anni universitari</b> .....	130
<b>3. L'inizio della guarigione</b> .....	132
<b>4. L'incarico al Consiglio Ebraico</b> .....	133
<b>5. Il compimento: Westerbork</b> .....	134
II. APPLICAZIONE DEL METODO TEOLOGICO-DECISIONALE AL VISSUTO DI ETTY HILLESUM	
<b>1. Analisi del Processo Decisionale nel <i>Diario</i> e nelle <i>Lettere</i> di Etty Hillesum</b> .....	135
1.1. Analisi sincronica .....	136
1.1.1. La decisione del rifiuto di possedere – 16 marzo 1941 ( <i>Diario</i> , 58-61) .....	137
1.1.2. La decisione di prendersi cura di sé: 8 maggio – 8 giugno 1941 ( <i>Diario</i> , 100-101; 103-104) .....	138
1.1.3. La decisione di guardare in faccia il dolore – 15 giugno 1941 ( <i>Diario</i> , 112-114) .....	139
1.1.4. La decisione di irraggiare «quel vero amore per gli uomini che mi porto dentro» – 24 novembre 1941 ( <i>Diario</i> , 237-242) .....	140
1.1.5. La decisione della gratitudine – 17 gennaio 1942 ( <i>Diario</i> , 349-351) .....	141
1.1.6. La decisione di capire la verità umana – 25 febbraio 1942 ( <i>Diario</i> , 385-387) .....	142
1.1.7. La decisione di accettare tutte le catastrofi che l'aspettano – 26 marzo 1942 ( <i>Diario</i> , 455-458) .....	142
1.1.8. La decisione di credere – 20 giugno 1942 ( <i>Diario</i> , 637-638) .....	143
1.1.9. La decisione di condividere il suo amore con chiunque ne abbia bisogno – 7 luglio 1942 ( <i>Diario</i> , 697-699) .....	144
1.1.10. La decisione di aiutare Dio – 12 luglio 1942 ( <i>Diario</i> , 713-715) ...	145
1.1.11. La decisione di essere l'intermediaria fra Dio e gli uomini – 15 settembre 1942 ( <i>Diario</i> , 749-754) .....	146
1.1.12. La decisione di non soccombere – 3 luglio 1943 ( <i>Lettere</i> , 95-99) .....	146
1.1.13. La decisione di cercare consolazione nella Bibbia – 7 settembre 1943 ( <i>Lettere</i> , 155) .....	147
1.2. Analisi Diacronica .....	148
1.2.1. Il risveglio .....	148
1.2.2. La maturazione .....	149
1.2.3. Il compimento .....	150



<b>2. Interpretazione mistagogica del vissuto di Etty Hillesum</b> .....	152
2.1. Interpretazione della pedagogia divina nel vissuto di Etty Hillesum .....	152
2.1.1. La pedagogia divina nel periodo del risveglio .....	152
2.1.2. La pedagogia divina nel periodo della maturazione .....	154
2.1.3. La pedagogia divina nel periodo del compimento .....	157
2.2. Interpretazione della trasformazione interiore di Etty Hillesum .....	159
2.2.1. La trasformazione nel periodo del risveglio .....	159
2.2.2. La trasformazione nel periodo della maturazione .....	162
2.2.3. La trasformazione nel periodo del compimento .....	166
<b>3. Sintesi Contestuale a partire dal vissuto di Etty Hillesum</b> .....	167
3.1. Il contesto attuale e la crisi di senso della vita auto-trascedente .....	167
3.2. Considerazioni per l'oggi: auto-trascedenza, contemplazione e vita cristiana .....	168
3.2.1. La logoterapia di Viktor Frankl .....	168
3.2.2. Il <i>Guaritore ferito</i> di Henri Nouwen .....	170
3.2.3. Franz Jálcs e l'atteggiamento contemplativo .....	170
3.3. Considerazioni per la vita cristiana: il percorso contemplativo di Hillesum .....	172
3.3.1. Guardare la realtà come si presenta .....	172
3.3.2. Avere fiducia in Dio, nella bontà fondamentale della vita e delle persone .....	174
3.3.3. Amare liberamente .....	175
3.3.4. La disponibilità a soffrire .....	177
<b>Conclusione</b> .....	178
 <b>Indice</b> .....	 180

*www.mysterion.it*

ANNO 14 NUMERO 1 (2021)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Jesús Manuel García Gutiérrez

Piazza dell'Ateneo Salesiano 1 - 00139 Roma - e-mail: [garcia@unisal.it](mailto:garcia@unisal.it)

