

MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 11 NUMERO 2 (2018)

Fare Teologia spirituale a partire dalla lettura dei testi

Il testo della *Relazione seconda* di s. Teresa di Gesù

EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, OCD

ANNAMARIA VALLI, OSBAP

RAFFAELE DI MURO, OFMCONV

CIRO GARCÍA, OCD

Il testo del *Pensiero alla morte* di Paolo VI

CLAUDIO STERCAL

ANTONELLA FRACCARO

BERNARD SAWICKI, OSB

MAURIZIO BEVILACQUA

DIEGO MARIA PANCALDO

JAN MICZYŃSKI



ROBERTO FORNARA, OCD

Elementi di “analisi dinamica”. Annotazioni in margine a un possibile nuovo metodo di ermeneutica spirituale del testo biblico

JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ

*«Monache povere, ma libere, in città ricche». A seguito di
Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*



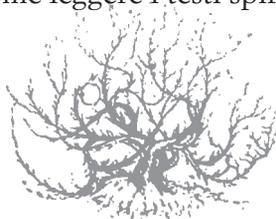
www.mysterion.it
MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 11 NUMERO 2 (2018)

Sommario

- 199 *Presentazione*
- 201 Il testo della *Relazione seconda* di s. Teresa di Gesù
- 203 EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, OCD
Commento alla Relazione seconda di S. Teresa di Gesù
- 211 ANNAMARIA VALLI OSBAP
Il linguaggio testimoniale della Relazione 2 di santa Teresa d'Avila
- 226 RAFFAELE DI MURO, OFMCONV
Riflessioni sulla vita mistica suscitate dall'esperienza di Teresa di Gesù
(Relazione seconda)
- 232 CIRO GARCÍA, OCD
Tomás Álvarez, OCD: come fare teologia spirituale
a partire dall'esperienza teresiana
- 236 Il testo del *Pensiero alla morte* di Paolo VI
- 241 CLAUDIO STERCAL
Introduzione alla lettura del Pensiero alla morte di Paolo VI
- 261 ANTONELLA FRACCARO
Pensiero alla morte (Paolo VI)
- 271 BERNARD SAWICKI, OSB, *Teologia spirituale a partire dei testi.*
Uno sguardo metodologico sulla base del
"Pensiero alla morte" di Paolo VI
- 275 MAURIZIO BEVILACQUA, *Una lettura del Pensiero alla morte di Paolo VI*
- 280 DIEGO MARIA PANCALDO, *Il Pensiero alla morte di Paolo VI e la speranza teologale*
- 284 JAN MICZYŃSKI, *Paolo VI, Pensiero alla morte: una proposta di lettura*
- 286 ROBERTO FORNARA, OCD, *Elementi di "analisi dinamica". Annotazioni in margine*
a un possibile nuovo metodo di ermeneutica spirituale del testo biblico
- 312 JESÚS MANUEL GARCÍA GUTIÉRREZ, «*Monache povere, ma libere, in città ricche*».
A seguito di Come leggere i testi spirituali: principi metodologici
ed ermeneutici
- 323 *Indice*



Presentazione

La prima parte del presente numero di *Mysterion* raccoglie gli interventi dei cultori di spiritualità che hanno partecipato al VII Forum dei Docenti di Teologia spirituale, tenutosi presso il Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum», dal 13 al 15 settembre del 2018, col titolo: *Fare teologia spirituale a partire dalla lettura dei testi*.

Il Forum fu organizzato dopo la riflessione fatta dal cosiddetto gruppo romano e presentata poi all'inizio dell'incontro dal prof. Jesús Manuel García recante il titolo: *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, già pubblicata nel precedente numero della rivista. In essa l'autore, fedele allo sviluppo progressivo del metodo *teologico esperienziale*, propone una lettura dei testi spirituali che non si limiti soltanto alla loro descrizione storico-fenomenologica, ma che risponda anche ad una corretta comprensione ermeneutico-teologica, per poter poi attualizzare, valorizzare e applicare il messaggio spirituale racchiuso nei testi. La descrizione del contesto storico permette di cogliere informazioni sull'autore, sull'ambiente in cui egli vive, sulla sua situazione e sull'epoca in cui avviene il racconto del vissuto. L'interpretazione, dal canto suo, consente di prestare attenzione al testo, comprenderlo e assimilarlo, per attualizzarlo poi e valorizzarlo in funzione di un impatto progressivo nella vita.

Il primo testo scelto, consegnato previamente ai docenti, fu quello di Teresa di Gesù: *La Relazione seconda*. Si tratta di una piccola «biografia interiore» della Santa, realizzata a «tratti discontinui», che, in un certo senso, suppone un seme del Libro della *Vita*, il quale può essere considerato – nella sua prima redazione perduta – una «cuenta de conciencia [relazione] alargada».

Sul testo di Teresa, e dopo il commento introduttivo proposto dal teologo carmelitano Emilio José Martínez González, interverranno Annamaria Valli (*Il linguaggio testimoniale della «Relazione 2» di santa Teresa d'Avila*), Raffaele Di Muro (*Riflessioni sulla vita mistica suscitate dall'esperienza di Teresa di Gesù nella Relazione seconda*) e Ciro García, che presenterà la figura del recentemente scomparso grande studioso della mistica abulense Tomás Álvarez, quale esempio del *Come Fare Teologia spirituale a partire dall'esperienza teresiana*.

Il secondo testo da “leggere per fare teologia” sarà quello di Paolo VI: *Pensiero alla morte*, uno dei testi più belli della letteratura di ogni tempo. Non è uno scritto “sulla” morte, ma “in previsione della” morte, cioè nella prospettiva della sua imminenza e ineluttabilità. È una delle riflessioni più mature e affascinanti, scritte sino ad oggi sul senso della vita. Sono queste alcune espressioni che servono al teologo lombardo Claudio Stercal per contestualizzare il brano scelto nella sua *Introduzione alla lettura del*



«Pensiero alla morte» di Paolo VI. Seguiranno gli interventi di Antonella Fraccaro («Pensiero alla morte» di Paolo VI), Bernard Sawicki (*Teologia spirituale a partire dei testi. Uno sguardo metodologico sulla base del «Pensiero alla morte» di Paolo VI*), Maurizio Bevilacqua (*Una lettura del «Pensiero alla morte» di Paolo VI*), Diego Maria Pancaldo (*Il «Pensiero alla morte» di Paolo VI e la speranza teologale*) e quello di Jan Miczyński (*Paolo VI, «Pensiero alla morte»: una proposta di lettura*).

Secondo la tradizione della rivista di carattere eminentemente epistemologico, la seconda parte offre due articoli di tipo metodologico. Nel primo, il biblista e studioso della spiritualità carmelitana p. Roberto Fornara sviluppa le intuizioni, già presenti nel linguaggio mistico di Pierre Miquel, per individuare, attraverso lo studio dell'interessante serie di contrasti e giochi di opposizioni emerse nella rivelazione biblica, le tracce principali di una specie di metodologia di fondo, ricavandone una serie di dati teologico-biblici di primaria importanza. L'autore desume un vero e proprio metodo di analisi del testo biblico (in chiave di teologia spirituale), che non si sovrappone ai vari metodi sincronici, ma serve di aiuto e di conferma per questi stessi e per altri metodi di lettura e di interpretazione della Parola rivelata.

Il nuovo metodo di *analisi dinamica* proposto da p. Fornara, senza trascurare i risultati di una esegesi storico-critica, si propone di riscoprire un'esegesi del testo che, pur mettendo in campo tutto il rigore possibile, sia anche una lettura di fede, un'attenzione all'ermeneutica ebraica e cristiana millenaria, un rispetto profondo per la Parola che, oltre a farsi carne nell'umanità di Gesù Cristo, si è fatta testo nell'umanità delle Scritture. Secondo il metodo dell'analisi dinamica, solo attraverso una rielaborazione attenta e meticolosa, ma aperta alla dimensione esperienziale del rapporto fra testo e lettore, il testo biblico si *distende*, cioè diventa piano, lineare, più chiaro e luminoso, poiché la Parola viene compresa nella misura in cui si cammina in essa e ci si lascia trasformare da essa.

Infine, il contributo di Jesús Manuel García Gutiérrez intende applicare *i principi metodologici ed ermeneutici per la lettura dei testi spirituali*, proposti nel precedente numero della rivista, alla *Relazione seconda* di Teresa di Gesù, soffermandosi sulle considerazioni che la Santa abulense esprime sul tema della povertà.

Rinnovando l'invito a collaborare per la Rivista, rivolto soprattutto a coloro che lavorano nell'ambito della teologia spirituale e vogliono rendere pubbliche le loro ricerche, auguriamo a tutti un anno ricco di grazia e di serenità lavorativa.



Il testo della *Relazione seconda* di s. Teresa di Gesù¹

1. È trascorso più di un anno, mi sembra, da quando ho scritto la relazione precedente². In tutto questo tempo Dio mi ha sostenuto con la sua mano, perché non sono andata indietro, anzi, vedo di aver fatto grandi progressi circa quanto dirò. Sia lodato di tutto questo!

2. Le visioni e le rivelazioni non sono cessate, ma sono molto più elevate. Il Signore mi ha insegnato un modo di fare orazione che mi è di maggior profitto, che mi lascia con un distacco maggiore dalle cose di questa vita e con più coraggio e libertà. I rapimenti sono aumentati d'intensità, perché a volte mi vengono in modo così impetuoso che si manifestano esteriormente, senza che io possa evitarlo, anche se mi trovo con altri, essendo tali che è impossibile dissimularli, se non facendo credere – poiché sono malata di cuore – che si tratta di uno svenimento. Benché ponga una gran cura nel resistere ad essi sin dal loro inizio, qualche volta non ci riesco.

3. Per quanto riguarda la povertà, mi sembra che Dio mi abbia molto favorita, perché non vorrei avere neanche il necessario, tranne che per elemosina e, pertanto, desidero ardentemente stare dove non si viva d'altro.

Credo che, trovandosi in un monastero dove si è certi che non mancherà di che nutrirsi e di che vestirsi, non si adempiano il voto e il consiglio di Cristo con tanta perfezione come in un luogo privo di rendita dove qualche volta mancherà il necessario, ma i beni che si acquistano con la vera povertà mi sembrano molti e non vorrei perderli. A volte scopro in me una fede così assoluta che Dio non può deludere chi lo serve, da non riuscire, certa dell'impossibilità di inadempienza ora e sempre delle sue parole, a persuadermi del contrario, né temere; pertanto, soffro molto quando mi consigliano di aver rendite, e mi rivolgo a Dio.

4. Mi sembra di nutrire per i poveri molta più compassione di quel che ero solita averne. Mi fanno, cioè, una tale pietà e m'ispirano un così vivo desiderio di soccorrerli che, se obbedissi al mio impulso, darei loro anche l'abito che porto addosso. Non mi destano

¹ Adoperiamo il testo italiano di: TERESA D'AVILA, *Opere Complete*, a cura di L. Borriello e G. della Croce, traduzione di L. Falzone, Milano, Paoline, 1998, 1349-1351.

² Probabilmente Teresa scrisse questa *Relazione* a Toledo, nel 1562, secondo quanto si può desumere dal paragrafo 3, dall'insistenza sulla povertà che deve regnare nei suoi monasteri. Sembra che sia indirizzata a padre Pedro Ibáñez.



alcuna ripugnanza, anche quando converso con loro e li prendo per mano. E ora questo, come vedo, è un dono di Dio, perché prima, pur facendo l'elemosina per amor suo, non sentivo istintivamente pietà. Vedo in ciò un evidente progresso.

5. Anche per quanto riguarda le mormorazioni da parte di parecchie persone sul mio conto – e sono molte e assai dannose per me – sento di essere migliorata: non mi fanno più impressione, mi sembra, di quanta ne farebbero ad uno stupido. A volte – anzi, quasi sempre – ritengo che siano giuste. Ne risento così poco che mi pare di non avere in ciò nulla da offrire a Dio. Siccome ho esperienza del grande profitto che ne trae la mia anima, mi sembra piuttosto che esse mi giovino; pertanto non mi resta, nei riguardi dei miei detrattori, nessun sentimento ostile, appena riprendo l'orazione, anche se lì per lì, quando sento quel che si dice di me, ne provo un po' di contrarietà, senza peraltro che ciò mi causi inquietudine o alterazione; anzi, vedendo a volte altre persone compassionarmi, fra me e me ne rido perché tutte le offese di questa vita mi appaiono così irrilevanti che non c'è motivo di dolersene. Immagino, infatti, di vivere in un sogno, sapendo che al risveglio non ne rimane nulla.

6. Dio m'ispira desideri più vivi di servirlo, più ardente sete di solitudine e – come ho detto – un maggior distacco, mediante visioni che mi hanno fatto capire il nulla di tutte le cose, si tratti pur di lasciare quanti amici, amiche e parenti si voglia; rinunciare a questi ultimi, poi, è il meno, perché i parenti mi annoiano molto: trattandosi di rendere a Dio il più piccolo servizio, li lascio con assoluta libertà e contentezza. Così trovo ovunque la pace.

7. Certi consigli che ho ricevuto nell'orazione si sono dimostrati completamente rispondenti a verità. Così, per quanto riguarda le grazie di Dio, ne sono sempre più avvantaggiata, ma per quanto riguarda il servirlo, mi vedo assai più spregevole, perché vivo in un benessere più grande, offertomi dalle circostanze, anche se molte volte ne provo un grande dolore; faccio poca penitenza e vengo molto onorata, spesso contro ogni mio volere.



Commento alla *Relazione seconda* di S. Teresa di Gesù¹

di Emilio José Martínez González, ocd*

1. Premesse

1.1. *Una vita nuova*

“Voglio ora riprendere la storia della mia vita, dal punto in cui l’ho lasciata, dilungandomi più del dovuto per far meglio capire ciò che seguirà. Da qui innanzi sarà un libro nuovo, voglio dire una vita nuova, perché quella di cui ho parlato finora era mia, ma quella che ho vissuto da quando ho cominciato a spiegare cose attinenti all’orazione è la vita di Dio in me, a quanto mi sembra, poiché ritengo che sarebbe stato impossibile altrimenti svincolarsi in così poco tempo da abitudini e opere tanto cattive. Sia lodato il Signore che mi liberò da me stessa!” (V 23,1).

Dopo il racconto della sua conversione (cf. V 9) di fronte ad un’immagine di Cristo coperto di piaghe², Teresa interrompe la narrazione autobiografica nel *Libro della Vita*, per includere il così detto *tratadillo*, piccolo trattato sulla preghiera che si estende dai capitoli 10 al 22 del libro, considerando il 10 come una *prefazione* e l’ultimo come un *epilogo* nel quale spiega il ruolo dell’Umanità di Cristo nell’orazione contemplativa. Noto come il *tratadillo*, costituisce un bellissimo e prezioso percorso pedagogico sulla preghiera, attraverso il simbolo del giardino (anima, persona) che può essere innaffiato in quattro modi diversi, i quali corrispondono ciascuno a un modo di orazione: l’acqua pressa dal pozzo con un secchio, la ruota di tubature, il ruscello o fiume e la pioggia (cf. V 11, 6-7).

Il paragrafo col quale abbiamo iniziato questo commento è quindi l’inizio della *seconda parte* della biografia teresiana: un *libro nuovo, una vita nuova scritta non più da lei, ma di Dio che vive in lei*, come abbiamo letto. Due sono i cardini della vita teresiana in questi anni (1554-1562): da una parte, le grazie mistiche crescenti, superata la fase ascetica (cf. V 23-32)³, che convivono con l’incomprensione di alcuni dei suoi confessori,

¹ Usiamo il testo italiano delle *Opere Complete*, a cura di L. Borriello e G. della Croce (traduzione di L. Falzone), Paoline, Milano 1998 (le abbreviazioni si trovano all’inizio). Per il testo in spagnolo indicheremo le diverse edizioni usate.

* EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, OCD, carmelitano scalzo, docente presso la Pontificia Facoltà e Pontificio Istituto di Spiritualità “Teresianum” dei carmelitani scalzi (Roma). [martinez@teresianum.net]

² Evento accaduto mentre leggeva le *Confessioni* di Sant’Agostino.

³ “Come ho detto prima, c’era già stato un inizio per me, alcune volte, di quello che sto per dire,



dall'altra, l'impegno per la fondazione del primo monastero della riforma, San José di Ávila, che è frutto della sua vita nuova, spazio dove coltivarla e farla fruttificare per la vita della Chiesa (cf. V 32-36)⁴.

L'impegno divino per portare santa Teresa attraverso le vie di questa vita nuova e il desiderio teresiano di percorrerla, trova, come abbiamo detto, l'incomprensione di alcuni confessori e consiglieri. Ma anche loro dipendono nel fare i loro giudizi e nel discernere i fenomeni di cui parla Teresa, da un ambiente brutto, un ambiente di sospetto e sfiducia alla quale lei si riferirà in maniera apparentemente spensierata:

“Anche qui il demonio cominciò, da una persona all'altra, a fare in modo che si sapesse che io avevo avuto qualche rivelazione su tale faccenda, e alcune persone, allora, vennero da me spaventate per dirmi che correvano tempi duri e che poteva darsi che fossi imputata di qualche colpa e denunciata all'Inquisizione. Ciò mi parve divertente e mi fece ridere perché, a questo riguardo, non ho mai avuto paura, ben sapendo che, in fatto di fede, sarei stata pronta ad affrontare mille morti piuttosto di far credere che trasgredissi una minima cerimonia della Chiesa o andassi contro una verità della sacra Scrittura. Risposi, quindi, che di ciò non temessero perché sarebbe stato molto pericoloso per la mia anima se in essa vi fosse alcunché da fornire motivo di temere l'Inquisizione; che se avessi pensato che ci fosse di che temerla, io stessa mi sarei accusata, e se era già in atto un'imputazione, il Signore mi avrebbe fatto assolvere e ne avrei avuto un guadagno” (V 33,5).

1.2. Paure e sospetti

Fra gli anni 1552-1559 un terribile scandalo colpisce i regni di Filippo II: l'eresia protestante, il *veleno luterano* è riuscito ad attraversare i Pirenei e due gruppi, uno a Valladolid in Castiglia, l'altro a Siviglia in Andalusia, cominciano a spargere le idee e le pratiche di Lutero – per il quale il Regime personalizza e *demonizza* tutta la riforma -, perfino stampando libri e edizioni della Bibbia in lingua castigliana. L'Inquisitore, Ferdinando di Valdés, seguendo gli ordini tassativi del Re (che è stato spinto dal padre, l'Imperatore Carlo V, ancora vivo ma ritirato nel monastero di Yuste), non esita a perseguire senza pietà i membri di entrambi i gruppi: finito il processo, i responsabili vengono giustiziati e dopo bruciati pubblicamente; alcuni, ormai morti, saranno perfino riesumati per poter bruciare i loro cadaveri. Le loro case distrutte, le loro famiglie, anche se non è provata una sua partecipazione diretta ai fatti, condannate a pesanti penitenze e segnati a vita come eretici (cf. V 16,7; CV 1,2-6).

anche se per brevissimo tempo. Nel cercare di rappresentarmi il Signore e prostrarmi ai piedi di Cristo, nella maniera che ho detto, e talvolta anche durante la lettura, mi accadeva d'improvviso d'essere invasa da un così vivo sentimento della presenza di Dio, da non poter dubitare in alcun modo ch'egli fosse in me ed io tutta rapita in lui. Questo, non in maniera di visione, ma a quel modo che credo si chiami teologia mistica. Tale stato tiene l'anima sospesa in modo tale che essa sembra tutta fuori di sé: la volontà ama, la memoria mi pare sia quasi smarrita, l'intelletto non ragiona, a mio giudizio, ma non si perde; però, ripeto, è inoperoso, standosene come stupito per le molte cose che intende, perché Dio vuole che capisca come da solo non possa intendere nulla di ciò che Sua Maestà gli presenta” (V 10,1).

⁴ Cf. T. ÁLVAREZ, *Comentarios a “Vida”, “Camino” y “Moradas” de Santa Teresa*. Para la reflexión personal y de grupo, Monte Carmelo, Burgos 2005, 163-249.



Quasi nello stesso tempo, soprattutto nel sud-ovest della Spagna, ma non solo, sorge un altro preoccupante movimento provocando scandali e preoccupazioni per il Re e la Chiesa: sono i così detti *alumbrados* o *dejados*, gruppi o persone che hanno la pretesa di subire fenomeni mistici straordinari: attirano l'attenzione dei curiosi, assetati di cose soprannaturali, ricevono importanti elemosine oppure fondano gruppi di seguaci, allontanandosi dalla vita ecclesiale e predicando un modo di vita contrario non solo all'ortodossia ma anche all'ortoprassi⁵.

Per evitare la crescita e diffusione di questi movimenti, la macchina dell'Inquisizione spagnola si mette in moto e comincia a ritirare i libri ritenuti *pericolosi*. Nasce così il famoso *Indice* (17 agosto 1559):

“Quando si proibì la lettura di molti libri in lingua volgare, io ne soffrìi molto, perché la lettura di alcuni mi procurava gioia, e non potendo ormai più leggere perché quelli permessi erano in latino, il Signore mi disse: «Non darti pena, perché io ti darò un libro vivente»” (V 26,5).

La donna focalizza in grande misura i sospetti inquisitoriali: non poche monache si *sono perse* perché dedite alla preghiera; altre, perché troppo invase dai sentimenti e poco capaci di una vita intellettuale, si sono lasciati trascinare dai predicatori *alumbrados*. Questa è la visione di una società che ritiene la donna poco affidabile, anche per quanto riguarda la vita religiosa e spirituale⁶. Ci racconta Teresa:

“Ora, ritornando a parlare di coloro che vogliono giungere a bere di quest'acqua di vita e vogliono arrivare alla stessa fonte, cioè come debbano cominciare, cosa – ripeto – di grande importanza, anzitutto devono partire bene. (Ho letto in qualche libro che si fa bene a ribadire questo principio, cosa che ho letto anche in altri, perciò mi sembra di non perdere nulla nel ripeterlo qui): occorre prendere una risoluzione ferma e decisa di non arrestarsi prima di raggiungere quella fonte, avvenga quel che avvenga, succeda quel che succeda, si fatichi quanto bisogna faticare, mormori chi vuol mormorare; bisogna tendere sempre alla meta, a costo di morire durante il cammino se il cuore non regge agli ostacoli che vi s'incontrano; sprofondi pure il mondo, visto che accade spesso di sentirsi dire: «ci sono pericoli», «la tale per questa strada si è perduta», «un'altra persona si è ingannata», «un'altra, che pregava, è caduta», «fate torto alla virtù», «ciò non è cosa per donne, che possono essere soggette alle illusioni», «sarà meglio che se ne stiano a filare», «non hanno bisogno di tali finezze», «bastano il Pater noster e l'Ave Maria»” (CE 35,2).

1.3. *Rendere conto di una vita*

In quest'ambiente, santa Teresa ha bisogno di far chiarezza sulla sua vita. Non dimentichiamo però come, ancora più forte della pressione esterna, rimarrà sempre il desiderio teresiano di vivere nella verità. Comunque, la reazione di Teresa ai commenti

⁵ Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Teresa en oración*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2004, 104-141; J. M. GARCÍA, *Teresa a través de sus obras*, CCS, Madrid 2015, 26-29.

⁶ Cf. T. EGIDO, “Ambiente storico”, in: A. BARRIENTOS (ED.), *Introduzione alla lettura di Santa Teresa*, Edizioni OCD, Roma 2004, 81-97.



sulle sue *rivelazioni* è immediata, come lei stessa ci racconta:

“Trattai di ciò con quel mio padre domenicano il quale, ripeto, era così dotto che potevo sentirmi ben sicura del suo parere. Gli parlai, allora, con la maggiore chiarezza possibile di tutte le visioni, del modo di orazione e delle grandi grazie che il Signore mi faceva; lo supplicai di considerare attentamente ogni cosa, dirmi se vi fosse alcunché di contrario alla sacra Scrittura ed espormi il suo parere su tutto. Egli mi rassicurò ampiamente e mi pare che quanto ebbi a dirgli giovasse anche a lui perché d’allora in poi, sebbene fosse già molto virtuoso, si diede maggiormente all’orazione e si ritirò in un convento del suo Ordine che era un vero romitaggio, per poterla praticare meglio; ivi rimase più di due anni, finché non lo rimossero da quel ritiro l’obbedienza – a cui si piegò con grande rammarico –, per il bisogno che si aveva di un religioso del suo valore” (V 33,5).

Il *padre domenicano* era Pedro Ibáñez, il quale chiese a Teresa di mettere per scritto i fenomeni mistici che lei voleva discernere. Secondo quasi tutti gli specialisti, il testo consegnato dalla Santa a Ibáñez sarebbe la *Relazione prima* alla quale seguirebbe una seconda, quella oggetto del nostro studio⁷.

Le *Relazioni* sono una “biografia interiore” di Santa Teresa fatta a “tratti discontinui”⁸ e, in questo senso, suppongono un seme del *Libro della Vita*. A seconda delle edizioni, i critici moderni presentano 67 o 68 relazioni scritte fra 1560 e 1579 o 1581, a seconda dei criteri degli editori⁹. Furono pubblicate parzialmente per la prima volta da fr. Luis di León (anche lui primo editore della Santa), come una continuazione del *Libro della Vita*. Dopo appariranno anche riportate nelle biografie teresiane di Francisco de Ribera (1590) e Diego de Yepes (1606); personaggi vicinissimi alla Santa come Jerónimo Gracián e María de San José (Salazar), ne faranno citazione frequente nei loro scritti¹⁰. Le carmelitane di Parigi ne prepararono la prima collana organizzata cronologicamente intitolata da allora in poi *Relazioni* o *Relazioni di Coscienza*, nome preferito da alcuni editori in spagnolo¹¹.

Bisogna mettere in rilievo che le *Relazioni* sono il primo tentativo serio di Teresa come scrittrice e hanno sempre un carattere autobiografico. La stessa Santa spiegherà:

“Non fece mai nulla in base a quello che intendeva nell’orazione; anzi, se i suoi confessori le dicevano d’agire al contrario, lo faceva subito, e li informava sempre di tutto” (R 4,11)¹².

⁷ Accettiamo che Ibáñez sia il destinatario delle due prime *Relazioni*, benché non ci sia una sicurezza assoluta al riguardo. Si tratta, però, dell’ipotesi più plausibile.

⁸ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, a cura di Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, BAC, Madrid 2012, 21; T. ÁLVAREZ, *Gli orizzonti di Teresa di Gesù. Dal contesto al testo*, Edizioni OCD, Roma 2012, 357-360.

⁹ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO y S. CASTRO, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013.

¹⁰ *Ib.*, IX.

¹¹ Traduco lo spagnolo “Cuentas de Conciencia”. Era questo un metodo molto usato dai gesuiti nell’esercizio della direzione spirituale (cf. *ib.*, XV). Tra l’altro, Teresa non è originale nell’uso di questa risorsa (cf. *ib.*, XVII-XIX).

¹² Siviglia, febbraio 1576 (CC 55a,15 nell’edizione di Diego e Castro).



La prima redazione del *Libro della Vita* – perduta – aveva probabilmente una struttura simile a quella delle prime *Relazioni*, quasi come una “cuenta [de conciencia] alargada”¹³.

Le *Relazioni* possono strutturarsi nel modo seguente, secondo fr. Luis de León, in base al fine per il quale sono scritte:

- Ricordo personale.
- Relazione di fatti di coscienza ai confessori.
- Parole divine ascoltate.
- Grazie ricevute¹⁴.

2. La Relazione seconda

2.1. Contesto situazionale

La *Relazione seconda* fu scritta da Teresa, come detto, per il suo confessore di allora P. Pedro Ibáñez. Lei si trovava in Toledo, nella casa di Donna Luisa de la Cerda e preparava ormai la fondazione di San José di Ávila, prima della riforma¹⁵.

Santa Teresa, come accennato sopra, affronta in questo tempo delle grandi contraddizioni, in parte perché la sua vita spirituale diventa pienamente mistica – e quindi giudicata e criticata come *sospettosa* –, in parte per l’opinione negativa di tanti al riguardo della nuova fondazione¹⁶. Sono, come lei stessa dirà, *tempi difficili* (“tiempos recios”)¹⁷. Convien quindi alla Santa avere il sostegno di un giudizio autorevole sulla sua vita spirituale e il suo confessore può senz’altro darglielo. Anche così Teresa potrà rimanere tranquilla di fronte ai dubbi che altri confessori mettono al riguardo della sua vita mistica e, soprattutto, dei fenomeni mistici straordinari che l’accompagnano¹⁸.

¹³ SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO Y S. CASTRO..., XIII (una *relazione allungata*).

¹⁴ Cf. Ib., XIII-XIV; J. M. GARCÍA, *Teresa a través de sus obras...*, 61-62.

¹⁵ Cf. R. ROSSI, *Teresa d’Avila*, Editori Riuniti/University Press, 42015, 83-108. Per una giusta lettura della *Relazione seconda*, converrebbe leggere i capitoli 23-36 del *Libro della Vita*. La *Relazione* sarebbe stata scritta ad agosto di 1562 (cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO Y S. CASTRO..., XXIII. 20). È molto probabile che Teresa parli proprio di questa *Relazione* nel testo seguente: “Rimasi piena di fiducia che il Signore avrebbe esaudito la mia supplica nei riguardi di quel religioso. Mi disse di riferirgli alcune sue parole; questo mi pesava molto, perché non sapevo come dirglielo, in quanto il recare messaggi a terze persone è – come ho detto – la cosa che più mi rincresce sempre di fare, specialmente se sono messaggi per chi non so come li prenderà o se si farà beffe di me. Mi procurò, pertanto, una grande sofferenza. Alla fine ne rimasi così convinta che promisi a Dio, mi pare, di non trascurare di dirglielo; ma, sentendone gran vergogna, le misi per iscritto e gli diedi il foglio” (V 34,10).

¹⁶ Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS Y OTGER STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, BAC, Madrid 31996, 178-232.

¹⁷ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, V 33,5 (testo spagnolo nell’edizione di *Obras completas* a cura di A. Barrientos, Editorial de Espiritualidad, 2000, Madrid).

¹⁸ La lettura di V 29,5-7 illumina parecchio le sofferenze teresiane per l’ignoranza di alcuni dei suoi confessori e consiglieri. Non le mancherà, però, la consolazione dell’Amato.



Teresa apparteneva al genere degli *idioti*, cioè, letteralmente – ben lungi dal senso odierno della parola – uno non dotto, che non ha degli studi, incapace di leggere il latino¹⁹. Ibáñez, invece, è fra i dotti, uomo molto notevole. Come abbiamo detto, anche lui fu molto probabilmente il destinatario della *Relazione prima* circa la quale scrive un giudizio molto positivo²⁰. Non conserviamo, purtroppo, la sua opinione riguardo alla *Relazione seconda*. Tuttavia, è chiaro che le *Relazioni* 1-3 costituiscono un'unità, una sorta di trattato vincolato al *Libro della Vita* ma anche ai primi capitoli del *Cammino di Perfezione*²¹.

2.2. Una struttura possibile

Proponiamo la seguente struttura per la *Relazione seconda*:

- Il rapporto con Dio. Novità e continuità (1-2.7):
 - Stato generale (1).
 - Preghiera e fenomeni mistici (2).
 - L'aiuto ricevuto da Dio, che è sempre più grande (7).
- Gli effetti (3-6):
 - Povertà come fiducia in Dio e carità: (3-4).
 - Distacco (5-6).

2.3. Il contenuto

Senza entrare in un'analisi più accurata, che ciascuno farà a livello personale, vorrei rilevare alcuni punti d'interesse riguardanti il contenuto di questa *Relazione seconda*.

Bisogna anzitutto premettere che Teresa è una ricercatrice della verità, scrive sempre in fedeltà a se stessa e per obbedienza non soltanto ai suoi confessori ma soprattutto a Dio. Come ha affermato di lei il domenicano Domingo Báñez nella *Censura al Libro della Vita* richiesta dall'Inquisizione: “Questa donna, tenuto conto di quanto fa vedere la sua relazione, anche se si ingannassi in qualcosa, non è ingannatrice; perché parla così chiaramente, il buono e il cattivo, e con tanta voglia di azzeccare, da non lasciare dubbio

¹⁹ È chiaro che la Santa non era un'analfabeta. Sapeva leggere e scrivere. Tuttavia non si può dimenticare che, se per la mancanza degli studi teologici e per la sua condizione di donna, Teresa diventava poco affidabile, il fatto che sapesse leggere e conoscessi titoli di spiritualità del suo tempo, la poneva in uno strato ancora più pericoloso, perché così diventava sospettosa. La sua intensa vita spirituale rinforzava, come detto, i sospetti e i dubbi al riguardo della sua persona.

²⁰ Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS Y OTGER STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa...*, 187-192. Il *Dictamen* (l'opinione o giudizio), molto coraggioso nella difesa dell'esperienza teresiana, svolto in 33 punti, può leggersi nelle pagine 189-191. Nella *Relazione* quarta (secondo l'edizione di Diego e Castro), Teresa stessa fa un'annotazione su questo giudizio di Ibáñez (SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO Y S. CASTRO..., 28-29; il testo in italiano nell'edizione di Borriello e Giovanna della Croce: R 3,13).

²¹ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO Y S. CASTRO..., 7.



sulla sua buona intenzione”²². Quindi, tutto quanto leggiamo nella *Relazione* è la verità delle cose tali e quali lei le sta vivendo. Santa Teresa non sa agire in modo diverso:

“Piaccia a Sua Maestà che sia così e mi dia grazia di riuscire a raccontare, per la sua gloria, i doni da lui elargiti al nostro Ordine in queste fondazioni. Si può essere certi che lo farò con estrema sincerità, senza alcuna esagerazione, per quanto potrò rendermene conto, in modo del tutto conforme a quel che è avvenuto. Se in cose di scarsa importanza non direi una menzogna per nulla al mondo, molto più me ne farei scrupolo in questo scritto destinato a glorificare Dio: mi sembrerebbe non solo una perdita di tempo, ma un servirmi delle cose sante per ingannare la gente, ragion per cui Dio, anziché esserne lodato, ne rimarrebbe offeso. Sarebbe un gran tradimento! Sua Maestà non voglia ritirare da me la sua mano, perché io non abbia a commetterlo!” (F, prol, 3).

All’inizio, dopo aver evidenziato il collegamento fra questa e la prima *Relazione*, santa Teresa si riferisce alla sua esperienza di orazione²³.

Vive un nuovo modo di preghiera imparata dallo stesso Signore. Si tratta dell’*orazione mistica di unione*, della quale parla a lungo nelle *Quinte Mansioni del Castello Interiore*: un agire di Dio che distoglie l’anima dalle sue operazioni naturali (cf. 5M 1,4), nella quale le potenze (intelletto, memoria e volontà) sono come *addormentate* (cf. ib.) e non possono impedire l’azione divina, dominante, la quale polarizza tutta la persona in Lui (cf. 5M 1,5.9)²⁴. Non è frutto dell’impegno umano, ma della grazia e gratuità di Dio (cf. 5M 1,12). Persino, l’orazione di unione riempie il cuore di giubilo²⁵, di desideri di lodare Dio, anche nella solitudine (cf. 6M 6,10-13; V 25,5; R 2,6)²⁶.

Per quanto riguarda i fenomeni mistici straordinari, essi sono cresciuti in quantità e qualità (cf. V 38,6.8-11.17-18)²⁷. Di particolare importanza la visione dello Spirito Santo – motivo di un famoso dipinto di Rubens – che è stata chiamata *la Pentecoste teresiana* e avrà una grande influenza nella sua spiritualità²⁸.

La *Relazione* riporta subito dopo alcuni atteggiamenti teresiani che abbiamo chiamato nella proposta di struttura *effetti*. È vero che Teresa non stabilisce un rapporto causale fra quanto detto nei numeri 1-2 e le affermazioni raccolte nei numeri 3-6 della *Relazione*. Ma il collegamento è più che palese, soprattutto alla luce di quanto spiegato nelle *Quinte Mansioni* che possiamo riassumere riportando questo testo:

“Qui il Signore non ci chiede che due cose: l’amore di Dio e l’amore del prossimo, che è ciò in cui dobbiamo impegnarci con tutte le nostre forze. Osservando tali precetti con perfezio-

²² “Esta mujer, a lo que muestra su relación, aunque ella se engañase en algo, a lo menos no es engañadora; porque habla tan llanamente, bueno y malo, y con tanta gana de acertar, que no deja dudar de su buena intención” (la *censura* si trova alla fine dell’edizione spagnola di *Vita* nelle *Obras Completas* a cura di A. BARRIENTOS).

²³ Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO Y S. CASTRO..., 20-23.

²⁴ Cf. J. M. GARCÍA, *Teresa a través de sus obras...*, 135-136.

²⁵ Cf. T. ÁLVAREZ, Guida all’interno del Castello. Lettura spirituale delle Mansioni di Teresa d’Avila, Edizioni OCD, Roma 2012, 193-194.

²⁶ Cf. J. M. GARCÍA, *Teresa a través de sus obras...*, 54-56.

²⁷ Cf. V 20-21.

²⁸ Cf. Cf. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. DIEGO Y S. CASTRO..., 20 e CC 32a-b e 33 di questa edizione (R 39-40 nell’edizione italiana).



ne, facciamo la sua volontà, pertanto saremo unite con lui. Ma quanto siamo lontane, ripetuto, dall'ademperarli nel modo dovuto a un così gran Dio! Piaccia a Sua Maestà di accordarci la sua grazia per meritare di giungere a questo stato, il che è anche nelle nostre mani, se lo vogliamo. Il segno più certo, a mio parere, dell'osservanza o meno di questi due precetti è vedere se rispettiamo bene quello dell'amore del prossimo. Non possiamo infatti conoscere se amiamo Dio, pur essendoci importanti indizi per capirlo; mentre, se amiamo il prossimo, sì. E siate sicure che quanto più vi vedrete progredite nell'amore del prossimo, tanto più lo sarete anche nell'amore di Dio. Infatti, è così grande quello che Sua Maestà ha per noi che, in ricompensa del nostro amore per il prossimo, farà crescere, servendosi di mille espedienti, quello che noi abbiamo per lui. Di questo non posso dubitare" (5M 7,8).

La questione della povertà, di cui parla in R 2,3, non è soltanto legata all'amore per il prossimo ma anche e soprattutto alle vicende della fondazione di San José d'Ávila. Lei desidera – e la appoggia san Pedro de Alcántara – fondare in assoluta povertà per due ragioni: manifestare un'assoluta fiducia evangelica in Dio²⁹ e compiere la *Regola primitiva* del Carmelo quale lei la conosce; non tutti i suoi confessori e consiglieri sono d'accordo con questa scelta. Preferirebbero, per evitare conflitti e assicurare la situazione delle monache nel nuovo monastero, che avesse rendite (cf. V 32,9; 33,12-13; 35,1-5)³⁰. Fondare in povertà è per lei segno di fiducia assoluta nel Signore (cf. CV 2,9-10; CE 2,2); Teresa stessa cambierà il suo criterio quando dovrà fondare in posti poveri o lontani da nuclei urbani (cf. F 9,2-3).

Ha richiamato l'attenzione la confessione teresiana di R 2,4. Mentre santa Teresa ci racconta come suo padre aveva una particolare sensibilità nei riguardi dei poveri (cf. V 1,1), lei stessa riconosce non averla avuta. Forse, in realtà, quando parla della sensibilità del papà, parla in realtà di quelle elemosine compiute anche da lei *per amore di Dio* (cf. R 2,4; V 1,6). Non possiamo dimenticare che la Santa appartiene a una famiglia di *nuovi cristiani, finti nobili*, che assumono le pratiche di carità e gli altri atteggiamenti sociali dallo strato che vogliono raggiungere, anche se di origine ebreo³¹.

Il distacco – dai parenti, dalle critiche, dalle convenzioni sociali – sarà un elemento essenziale per la costruzione della comunità teresiana (cf. CV 4,4 e i capitoli 8-15, dove affronta in dettaglio le esigenze del distacco, fondato nell'appartenenza esclusiva a Cristo). In R 2,5-6 mette in rilievo, soprattutto, le situazioni di mormorazione create contro di lei a motivo delle voci sui suoi fenomeni mistici e il desiderio di fondare un nuovo monastero (cf. V 24,6; 26,2; 33,1-4; 37,6; 38,7; 40,22, etc.).

Alla fine della *Relazione*, insomma, Teresa riprende un argomento ricorrente nella sua opera: la sua piccolezza confrontata con la grandezza e misericordia di Dio (cf. R 2,7). Non è un atteggiamento finto, ma una convinzione ferma che nasce dalla conoscenza di sé e di Dio acquistata nella preghiera e nella esperienza vissuta (cf. 1M).

²⁹ Cf. Mt 5,1-12; 6,25-34; 19,10-22; Lc 10,16.

³⁰ Cf. T. EGIDO, "Ambiente storico" ... 97-113; J. M. GARCÍA, *Teresa a través de sus obras...*, 37-38.

³¹ Cf. Ib., 42-60. Nella frase teresiana "Non mi destano alcuna ripugnanza, anche quando converso con loro e li prendo per mano" (R 2,4) risuona il pensiero di Giovanni della Croce, che forse ci aiuterà a conoscere il modo di fare precedente della *Donna Teresa de Abumada*: "La gioia che si prova respirando soavi profumi genera la ripugnanza per i poveri, cosa contraria alla dottrina di Cristo" (*Salita del Monte Carmelo*, Terzo Libro, 25,4).



Il linguaggio testimoniale della *Relazione 2* di santa Teresa d'Avila

di Annamaria Valli, *osbap**

1. Cenno storico-fenomenologico

La *Relazione 2* di santa Teresa d'Avila (=R2) ci mette davanti dei contenuti radicati nell'ambiente vitale e nel vissuto di lei e la lettura storico-fenomenologica ce ne rende ragione. Se accettiamo l'ipotesi che Teresa la Grande stia scrivendo da Toledo al padre domenicano Pietro Ibáñez nel 1562, quando sta prendendo forma il nuovo monastero di San Giuseppe di Avila, la "creatura" primogenita di Teresa¹, l'andamento del testo/relazione di coscienza si illumina dal di dentro. Le notizie conservateci dalla *Vita* circa i travagli della fondazione insistono infatti

- a) sulla sua motivazione, cioè la coerenza tra il dono di grazia e la storia ecclesiale da edificare;
- b) sul dilemma del prevedere (o l'accettare) o meno le rendite economiche e sulle conseguenze traumatiche fino alla sollevazione della cittadinanza e al processo civile per la scelta di rinunciarvi;
- c) sulle continue oscillazioni circa l'ottenere o meno un'"obbedienza" che ratifichi la proposta di fondazione – Teresa è sottomessa ad un "circolo" di autorità che non hanno la sua esperienza di Dio: il confessore, i direttori spirituali, la propria priora, il provinciale.

Questo vissuto rende ragione dello scrivere circa le grazie d'orazione, la scelta della povertà – motivazione e frutto –, la personale *resilienza*. Motiva in particolare la scelta delle due tematiche pratico-spirituali su cui Teresa si sofferma: questa pagina è inviata al padre domenicano che, pur spesso fisicamente lontano da Avila (anche se poi – rientrandovi – avrà peso nello scioglimento dell'ultimo nodo²), era rimasto saldo³ a credere nella fondazione stessa ed era d'accordo sulla scelta di rinuncia alle rendite economiche.

* Annamaria Valli, monaca benedettina dell'Adorazione perpetua, docente stabile presso l'Istituto Teologico San Pietro di Viterbo (Ciclo Istituzionale e di Licenza). [benedettine.mf@libero.it].

¹ Cfr. SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, texto crítico y comentario a cargo de M. Diego y S. Castro, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, p. 20 nota 10.

² TERESA D'AVILA, *Libro della Vita* 36,33. Lo leggo nella traduzione italiana di in *Opere Complete*, Paoline, Milano 1998. Mi servirò della stessa fonte per gli altri testi di Teresa via via citati in traduzione.

³ TERESA D'AVILA, *Libro della Vita* 32,16.



Nel 1562 Teresa ha l'esperienza dell'unione mistica: pur non secondo la fenomenologia che descriverà nelle 7 Mansioni, ha già superato la soglia della trasformazione di sé che rifugge nell'immedesimazione con i sentimenti di Cristo Gesù, continuamente riaffidata alla propria ratifica virtuosa ma sperimentata anche come sostenuta da una grazia "sproporzionata"⁴.

Questi brevi cenni vengono ad illuminare l'articolazione interna della R2, proposta da Emilio Martínez ocd⁵: distinguiamo in essa un'ampia inclusione su «Il rapporto con Dio. Novità e continuità (R2,1-2.7)» e un corpo del testo che insiste su «Gli effetti (R2,3-6)» pratico-spirituali che scaturiscono da tale vissuto.

In particolare vorrei sottolineare che Teresa insiste – nella novità e continuità di ciò che esperienzialmente conosce dell'unione con Dio in Cristo – sul dato del "progresso". Per il direttore/destinatario della comunicazione, infatti, trasmette l'elenco delle grazie ricevute (cfr. la fenomenologia dell'orazione mistica in R 2,2⁶), non lesinando il riconoscimento del Donatore (cfr. R2,1⁷. 3⁸. 6⁹. 7¹⁰); e coerentemente Teresa conclude che tutto ciò traccia una linea di progresso nel suo vivere. Teresa ne è consapevole e lo sottolinea insistentemente (cfr. R2,1 e 7 [inclusione]¹¹; 2¹²; 3¹³; 4¹⁴; 5¹⁵; 6¹⁶).

⁴ Lo attesta scrivendo ad es: «Osservate ora cosa possiamo fare, figlie mie, con l'aiuto di Dio. Sua Maestà diventi la nostra mansione, fabbricata da noi stessi, come lo è in questa orazione di unione. Sembra che voglia dire che possiamo togliere o aggiungere a Dio qualche cosa, dicendo che egli è la nostra mansione e che possiamo fabbricarla noi stessi per alloggiare in essa. Certamente possiamo farlo, non già aggiungendo o togliendo a Dio, ma aggiungendo o togliendo a noi, come fanno quei piccoli vermi. Non avremo infatti finito di fare tutto quanto possiamo, che Egli unirà il nostro lavoro alla sua grandezza e gli darà così gran valore che sarà Egli stesso il premio di quest'opera» (TERESA D'AVILA, *Castello interiore*, 5M, 2,5).

⁵ Vedi la precedente relazione di EMILIO JOSÉ MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *S. Teresa di Gesù, "Relazione seconda". Commento*.

⁶ «Las visiones y revelaciones no han cesado, mas son más subidas mucho. Hame enseñado el Señor un modo de oración, que me hallo en él más aprovechada, y con muy mayor desasimiento en las cosas de esta vida, y con más ánimo y libertad. Los arrobamientos han crecido, porque a veces es con un ímpetu y de suerte que, sin poderme valer exteriormente, se conoce, y aun estando en compañía, porque es de manera que no se puede disimular, si no es con dar a entender - como soy enferma del corazón - que es algún desmayo. Aunque traigo gran cuidado de resistir al principio, algunas veces no puedo». Testo spagnolo da *Obras Completas* de SANTA TERESA DE JESÚS (preparada por Tomás Álvarez), Monte Carmelo, Burgos 2014 (17ª edición).

⁷ Qui lode esplicita a Lui: «Sea alabado por todo» (R2,1).

⁸ «En lo de la pobreza, me parece me ha hecho Dios mucha Merced» (R2,3).

⁹ «Dame Dios más vivos deseos, más gana de soledad, muy mayor desasimiento -como he dicho- con visiones» (R2,6).

¹⁰ «...de parte de hacerme Dios merced, hállome muy más mejorada» (R2,7).

¹¹ «Veo mucha mejoría» (R2,1) e «hállome muy más mejorada» (R2,7).

¹² «Las visiones y revelaciones [...]son más subidas mucho. [...] un modo de oración, que me hallo en él más aprovechaday con muy mayor desasimiento en las cosas de esta vida, y con más ánimo y libertad. Los arrobamientos han crecido» (R 2,2).

¹³ «En lo de la pobreza, me parece me ha hecho Dios mucha merced» (R2,3).

¹⁴ «Paréceme tengo mucha más piedad de los pobres. [...] Bien conocida mejoría siento en esto» (R2,4).

¹⁵ «En cosas que dicen de mí de murmuración, que son hartas y en mi perjuicio, y hartos, también me siento mejorada» (R2,5).

¹⁶ «Dame Dios más vivos deseos, más gana de soledad, muy mayor desasimiento - como he dicho con visiones» (R2,6).



Due temi nell'infrastruttura della R2 sono ugualmente importanti: il discorso del servizio di Dio legato alle virtù (esso ne dà la connotazione evangelica)¹⁷ e il discorso dei desideri (sempre più grandi)¹⁸. Se si legge la R2 dopo la R1 – «perché le prime tre Relazioni formano un tutt'uno»¹⁹ – questi incisi prendono consistenza, poiché là vi si insisteva in alcuni interi paragrafi.

Affronterò qui di seguito questi due temi mostrando come – mentre si fondano sul vissuto di Teresa storicamente accertabile – mettono in gioco la valenza propria del testo spirituale delle Relazioni di lei, e in particolare della R2, che è quella del linguaggio testimoniale²⁰.

2. Livello ermeneutico

2.1. Il linguaggio testimoniale

Il genere letterario “relazione di coscienza” deriva dalla testimonianza la sua tessitura. La consegna di sé per la verifica dell'autenticità del vivere sta sullo sfondo, ma ciò che muove lo scrivere è l'autocomunicazione divina, di cui è un aspetto il colloquio del soggetto con Dio. La comunicazione al direttore ci trasmette l'esperienza con ogni oggettività possibile, ma anche sfuggendo al controllo oggettivante di un dire soltanto asseverativo. A che cosa Teresa mira vivendo il suo rapporto con il Signore nella chiesa e dove spera di arrivare servendosi anche del mezzo di grazia della direzione spirituale che le chiede la relazione di coscienza? A questo punto della sua sequela le è chiaro che il frutto costante della sua sequela sta nell'esercizio delle virtù passive *in quanto* innestate su un dinamismo antropologico di cui rende ragione solo la nuova alleanza in Cristo Gesù. Tale dinamismo antropologico è un desiderio donato, un moto che mira non al possesso del suo oggetto, ma a fare spazio all'azione del Donatore. Di ciò essa scrive in sottotraccia appellando al tema del servizio di Dio. Ecco allora i due temi che vanno esplorati leggendo R2, per focalizzare l'esperienza del rapporto con Dio, di “conoscenza” sempre più grande di Lui, assieme a quello dei suoi effetti pratico-virtuosi²¹. Detto altrimenti.

Nell'atto in cui Teresa scrive al direttore informandolo su dei dati, Teresa gli si mostra anche totalmente affidata al Donatore, perché quei dati sono possesso relativo a un

¹⁷ «No puede faltar Dios a quien le sirve» (R2,3); «...como sea por un tantito de servir más a Dios, los dejo con toda libertad y contento, y así en cada parte hallo paz. Algunas cosas que en oración he sido aconsejada, me han salido muy verdaderas; así que de parte de hacerme Dios merced, hállome muy más mejorada; de servirle yo de mi parte, harto más ruin» (R2,6-7).

¹⁸ Vedi *supra*, nota 9.

¹⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, p. 7 nota 1.

²⁰ Il riferimento è alla epistemologia teologica di GIOVANNI MOIOLI, per cui mi permetto rimandare a: A. VALLI, *Il simbolo e la simbolicità nella teologia spirituale di Giovanni Moioli (1931-1984)*, in *Teologia spirituale e Concilio Vaticano II. Temi, problemi e prospettive*, a cura di J. M. GARCÍA GUTIERREZ - R. ZAS FRIZ DE COL, LAS, Roma 2016, pp. 431-432.

²¹ Cfr. la struttura proposta da E. Martínez per la lettura di R2: «Il rapporto con Dio. Novità e continuità (R2,1-2.7); Gli effetti (R2,3-6)».



desiderio che vuole obbedire alla logica evangelica come tale, non a un obiettivo definito. La R2 ci mette innanzi l'esperienza di Teresa che vive in Dio e narra Dio che vive in lei, mentre Teresa in certo modo si nasconde per porre in primo piano il "vero" che le si manifesta, cioè Gesù Cristo che vive in lei e manifesta la sua gloria nella kenosi trasfigurata di Teresa. «La "testimonianza" rende possibile l'affermazione oggettiva di ciò che è testimoniato, non in quanto superamento dell'esperienza personale del testimone, ma in quanto questa esperienza ha come sua dimensione l'esigenza di "togliersi" (simbolicamente!) nella sua obbedienza al "vero" che si manifesta, per lasciarlo emergere – per così dire – come tale» (G. Moioli)²².

Teresa, potremmo dire, si nasconde nelle opere virtuose che sono i frutti (gli effetti) di quella presenza esperienziale di Dio, mentre tiene salda la direzione della linea del suo impegno: che non può che essere quella di chi ricalca i passi di umiltà, mitezza, perdono sconfinato, disinteresse assoluto di Cristo Signore. Siamo nella logica della nuova alleanza attestata da un testimone che si sa in cammino pasquale.

Cogliere che qui abbiamo di fronte un testo che si serve di linguaggio asseverativo (= sulle grazie e i loro frutti), laudativo (= sul Donatore) ma in logica testimoniale fa sì che – elencate le grazie di orazione e gli effetti virtuosi da esse sostenute –, esso ci interroghi sul dinamismo antropologico che trasfigurava Teresa nella sua esperienza cristiana mistica, e può trasfigurare la vita cristiana come tale. La R2 chiede di essere letta non bypassando, oltre il tema già menzionato del servizio di Dio, il tema del desiderio di Teresa e offrendoci – nel loro intreccio – ciò che può essere utile per una rilettura attualizzante.

2.2. *L'esperienza di povertà evangelica di Teresa*

R2,3 evoca il retroterra vissuto nella fede che porterà Teresa a difendere, per la fondazione di "San Giuseppe" d'Avila, la scelta di povertà comunitaria come rinuncia alle rendite. È noto che si trattò di una scelta coraggiosa e a tratti fortemente incompresa. Del resto Teresa scelse definitivamente l'assenza di rendite per questa sua fondazione datata 24 agosto 1562 quando il concilio di Trento il 4 dicembre 1563 affermerà che l'oculata progettazione e valutazione economica è imprescindibile per la fondazione di un monastero²³. È vero però che nella comunità carmelitana la scelta di Teresa ciò non equivaleva a pauperismo, ma era affermazione di fede evangelica, in quanto affermazione della Provvidenza – la cui azione va assecondata (con il lavoro in un contesto di

²² Citato in A. VALLI, *Il simbolo e la simbolicità*, p. 431.

²³ Decreto sui religiosi e sulle monache, Capitolo III: «Il santo Concilio concede a tutti i monasteri, sia maschili che femminili, anche dei mendicanti (eccettuate le case dei frati Cappuccini di S. Francesco, e di quelli che si chiamano 'minori dell'osservanza'), anche a quelli ai quali era proibito dalle loro costituzioni o non era stato concesso da un privilegio apostolico, che in seguito sia lecito ad essi possedere beni immobili. Se qualcuno dei luoghi predetti, a cui per autorità apostolica era stato concesso di possedere simili beni, ne fossero stati spogliati, il Sinodo stabilisce che debbano essere loro restituiti. In questi monasteri e case, sia di uomini che di donne, possiedano o non possiedano beni immobili, vi sia solo quel numero (di religiosi), - ed in avvenire sia mantenuto - che possa essere facilmente sostenuto con i redditi propri dei monasteri o con le consuete elemosine. In seguito luoghi simili non siano eretti senza preventiva licenza del vescovo nella cui diocesi devono essere costruiti».



“economia civile” [Stefano Zamagni]²⁴). Alle sue monache Teresa chiederà di essere disposte anche a sperimentare la mancanza temporanea del necessario per riaffermare la fiducia in Dio sopra tutto e il distacco profetico dalle logiche mondane inique²⁵.

L’esperienza evangelica della povertà evangelica – Teresa usa due volte lo stesso aggettivo: *ma è necessario?* – era per lei una modulazione della sua esperienza di fede e infatti ne parla all’interno del progresso che rileva a questo riguardo. Il discorso si chiarisce se ci allarghiamo alla considerazione anche della R1. La collezione delle RR1-3 ci mostra come l’attuazione scelta del consiglio evangelico di povertà sia datata ad un certo momento del suo percorso di fede e sequela²⁶. Teresa infatti scriveva in R1,14:

²⁴ Cfr. C. MONTESI, *Teresa “economista civile”*, in *Teresa tra azione e contemplazione – Atti del Festival della spiritualità teresiana (Terni, gennaio-ottobre 2015)*, a cura di C. Montesi e G. Bose Velassery, Ed. OCD, Roma 2017, pp. 315-356; S. ZAMAGNI, *Economia e teologia: un difficile connubio*, ib., pp. 76-105. Il recupero della sobrietà e dell’etica delle virtù, cioè della centralità i beni relazionali (amore, amicizia), è strategico anche in campo economico e sociale, come ci insegna l’Economia Civile che esalta il ruolo del “capitale sociale” per lo sviluppo economico. La tesi, con riferimento a Teresa, si appoggia sulle indicazioni di lei in: *Modo di visitare i monasteri*, nn. 10-13.

²⁵ «Non pensate, sorelle mie, che, per questo non dobbiate avere di che mangiare, ve l’assicuro io. Non cercate mai di sostentarvi con artifizii umani, perché morirete di fame e giustamente. Tenete gli occhi fissi sul vostro Sposo; è lui a dovervi provvedere del necessario. Una volta che egli è contento di voi, anche coloro che vi sono meno affezionati vi daranno da mangiare, loro malgrado, come l’esperienza ivi ha fatto costatare. Non dimenticatelo mai, per amor di Dio, figlie mie: poiché avete rinunciato alle rendite, rinunciate ugualmente a ogni preoccupazione circa il vostro nutrimento, altrimenti tutto sarebbe perduto»: TERESA D’AVILA, *Cammino di Perfezione* (Escorial), cap. 2,1, in ID., *Opere Complete*, Paoline, 2000, p. 488. «Noi siamo venute qui seguendo la sua chiamata; le sue parole sono veritiere, perciò si realizzano sempre. Non veniamogli meno noi e non temiamo che egli ci venga meno. E, se talvolta egli ci verrà meno, sarà per un maggior bene [cfr. Rm 8,28 – NdR]), come accadeva ai santi che, quando venivano uccisi per il Signore, vedevano aumentare la gloria a causa del martirio»: ib., 2,2, p. 489. «Meno si possiede, più si è liberi da preoccupazioni, e il Signore sa che mi pare in verità di avere maggior pena quando le elemosine abbondano che non quando ci mancano. Non so se ciò avvenga per avere ormai visto che il Signore ci viene subito in aiuto. Dove esistessero preoccupazioni esagerate di avere elemosine, una volta o l’altra si finisce col contrarne l’abitudine e con l’andare a chiedere ciò che non è necessario a chi forse ha più bisogno di noi. Anche se i benefattori, lungi dal perdere alcunché, non potrebbero che guadagnare, noi perderemmo di sicuro. [...] La povertà ci assicura un gran dominio, intendo dire che ci rende padroni di tutti i beni terreni, dal momento che ce li fa disprezzare. E se dicessi che si pone in autorità su tutti questi beni, non mentirei. [...] Chi desidera gli onori non disprezza le ricchezze, mentre chi disprezza le ricchezze poco si cura degli onori. La povertà che si abbraccia solo per Dio non ha bisogno di contentare nessuno tranne lui: ora, è fuor d’ogni dubbio che, non avendo bisogno di nessuno, si abbiano molti amici»: ib., 2, 3-6; pp. 489-491. La povertà teresiana è dunque una modulazione di quel distacco che è libertà: «E’ la libertà di chi possiede e usa le cose senza cadere nella destrutturante patologica dipendenza dalle medesime e di chi ama e vuole perciò il bene dell’altro al di là della prigione della passione. E’ anche però la libertà della contestazione profetica di un mondo iniquo, dove le disuguaglianze socio-economiche diventano sempre più profonde e intollerabili» (A. GUERRIERE - M. C. BOMBA, <https://centrostudiedithstein.myblog.it/2013/12/14/santa-teresa-5736358/> [cons. 25.08.2018]).

²⁶ La stessa R1 ci conserva in altro passo la traccia del suo avvertirsi in un cammino che chiede conversione personale e conversione a ciò che Teresa comprende e comprenderà della volontà di Dio su di lei: «Ho desideri di povertà, ma non li assecondo perfettamente. Però mi pare che se possedessi grandi ricchezze, non vorrei averne alcun utile personale, né denari in riserva per mio uso privato, ma soltanto il necessario: del rimanente non m’importerebbe nulla. Ma in questo non mi sento ancora perfetta, perché se non desidero rendite e denari per me, li vorrei avere per soccorrere gli altri» (R1,9).



«...ritengo che Dio assista coloro che per lui rischiano molto e non deluda chi confida in lui solo²⁷. Vorrei trovare persone che mi confermino in questa convinzione e m'incoraggino a non aver alcuna preoccupazione del cibo e del vestito²⁸, lasciandone la cura a Dio. Se parlo di lasciare a lui la cura di ciò che mi è necessario, non intendo esonerarmi dall'obbligo di procurarmelo ma solo – ripeto – di non farlo in modo che ciò costituisca per me una preoccupazione. Da quando il Signore mi ha dato questa libertà, mi trovo bene e cerco di dimenticare me stessa il più possibile. Credo che tale dono non risalga neanche a un anno fa».

E qui, in R2,3:

«Per quanto riguarda la povertà, mi sembra che Dio mi abbia molto favorita, perché non vorrei avere neanche il necessario, tranne che per elemosina e, pertanto, desidero ardentemente stare dove non si viva d'altro. [...] A volte scopro in me una fede così assoluta che Dio non può deludere chi lo serve, da non riuscire, certa dell'impossibilità di inadempienza ora e sempre delle sue parole, a persuadermi del contrario, né temere; pertanto, soffro molto quando mi consigliano di aver rendite, e mi rivolgo a Dio».

La nota di R2,4 sul *modo* coinvolgente e misericordioso, «empatico»²⁹, di fare un'elemosina idealmente sconfinata ai poveri bisognosi – «Se obbedissi al mio impulso, darei loro anche l'abito che porto addosso. Non mi destano alcuna ripugnanza, anche quando converso con loro e li prendo per mano» (R2,4) –, mostra il punto di arrivo a quella data³⁰ circa la *sua propria* comprensione evangelica di tale consiglio. La adotta per essere simile al Signore Gesù nel contesto del progetto ecclesiale di cui solo Lui la rende capace. Di esso aveva informato in R 2,3:

«Credo che, trovandosi in un monastero dove si è certi che non mancherà di che nutrirsi e di che vestirsi, non si adempiano il voto e il consiglio di Cristo con tanta perfezione come in un luogo privo di rendita dove qualche volta mancherà il necessario, ma i beni che si acquistano con la vera povertà mi sembrano molti e non vorrei perderli».

Siamo di fronte a un vissuto cristiano personale che diventa proposta di condivisione comunitaria carismatica: il Signore Gesù, avendo unito Teresa alla Sua morte e risurrezione, può far entrare anche così nella sua pasqua, facendo di lei e di alcune sue discepole delle attrici in Lui di comportamenti prima impensabili, e non condivisi da altri cammini di fede riconosciuti autorevolmente. Qui siamo nel contesto di un cammino di sequela carmelitano di riforma di un contesto esperienziale (il monastero dell'Incarnazione di Avila) che procedeva altrimenti, pur mantenendo lo stesso obiettivo di servizio di Dio.

L'esperienza del servire Dio progredendo nella povertà evangelica – vista sopra in R2,3 – ci invita a considerare il di lei percorso non soltanto in chiave irenicamente dialogica ma drammatica³¹. L'esperienza globale di Teresa attesta cioè non solo la necessaria corrispondenza all'appello e all'autocomunicazione divina, ma che la sequela, tesa al servizio, esplo-

²⁷ Cfr. Sal 23,1;34,10; Sir 2,8.

²⁸ Cfr. Mt 6,25.

²⁹ Cfr. C. MONTESI, *La sobrietà al tempo della crisi: la lezione di Teresa d'Avila*, in *Rivista di vita spirituale* 2014/3, p 300.

³⁰ Vedi righe già citate *supra*, R2,4: «È un dono di Dio, perché prima, pur facendo l'elemosina per amor suo, non sentivo istintivamente pietà. Vedo in ciò un evidente progresso».

³¹ Cfr. A. M. Z. IGIRUKWAYO, *Santa Teresa d'Avila, una voce nell'antropologia teologica*, in *Teresianum* 65 (2014), pp. 150.160.169.



ra la complessità di tale corrispondenza, in cui l'azione divina si rivela passo passo "graziosa" su resistenze umane di limite e di peccato. A capire il dramma, ci aiuta il peso testimoniale che ha il linguaggio adottato dalla santa Madre. A ricordarcelo, chiedendoci perciò di accordarci allo spessore simbolico dell'intelligere credente, sta la tematica del desiderio, che nell'esperienza di Teresa è fondamentale e fa capolino anche nella R2:

«Non vorrei avere neanche il necessario, tranne che per elemosina e, pertanto, desidero ardentemente stare dove non si viva d'altro. [...] A volte scopro in me una fede così assoluta che Dio non può deludere chi lo serve» (R2,3);

«Dio m'ispira desideri più vivi di servirlo, più ardente sete di solitudine e – come ho detto – un maggiore distacco, mediante visioni...» (R2,6).

Qui c'è qualcosa che non si può ridurre all'inclinazione per il pauperismo o l'eremitaggio – già lo annunciavo – per la connessione stretta con la fede vissuta e il dono di grazia. La scelta carismatica di erigere un monastero nuovo senza rendite pregresse riposa sull'esperienza del godere senza possedere, che è la forma propria della fede pasquale, a cui il distacco da relazioni interessate introduce e, nello stesso tempo, conferma. L'insistere sul propendere verso la solitudine e il distacco, frutto già sperimentato degli epifenomeni di visioni e rivelazioni nel contesto dei rapimenti mistici, espressione all'ennesima potenza del desiderio di Dio (cfr. R2,2 e R5,9-10)³², non è atto di mera volontà, ma di desiderio inabitato. Ovvero: la qualità della preghiera mistica, che Teresa attesta come sperimentata (cfr. R2,2), è una modalità imprevedibile ma coerente con quella struttura del desiderio cristiano cui qui Teresa allude, dopo averne fatto esperienza nel suo itinerario credente.

Esplicito ora questa infrastruttura della R2, che si rivela accostando il testo sapendo che – in quanto linguaggio testimoniale – ha lo spessore del linguaggio simbolico, che supera, senza stravolgerlo, il linguaggio asseverativo della fede.

2.3. Il dramma attestato nel desiderio di Teresa

Comprendere la R2 "non oltre" Teresa, ma esplicitando l'operazione da lei fatta di dare relazione del suo proprio vissuto in quanto testimone e non padrona del vero, significa leggere la R2 avendo chiaro in filigrana ciò che essa aveva già scoperto circa la struttura dell'anima e consegnerà ad un altro scritto (*Castello interiore*). Lo farò sfruttando la portata *evocativa dei simboli*.

³² R5,9-10: «9 – La differenza che passa fra il rapimento e il ratto è che nel rapimento si muore a poco a poco alle cose esteriori, con la perdita graduale dei sensi e l'acquisto della vita in Dio. Il ratto, causato da una sola conoscenza che Sua Maestà infonde nel più intimo dell'anima, avviene con una tale rapidità che all'anima sembra di essere trasportata al di sopra di se stessa, ricevendone l'impressione che si separi dal corpo. Pertanto all'inizio essa ha bisogno di coraggio per abbandonarsi fra le braccia del Signore e farsi portare dove Egli vuole. Fino a quando infatti Sua Maestà non la stabilisce in quella pace là dove intende elevarla (dico elevarla, per dire che vuole rivelarle cose sublimi), certo è necessario, agli inizi, che essa abbia la ferma determinazione di morire per Lui [...]. 10 – Secondo la mia esperienza, in questo stato, le virtù diventano più forti, i desideri più intensi e si comprende meglio la potenza dell'Altissimo; lo si teme e lo si ama di più...».



R2 non usa simboli se non quello della mano divina (2,1)³³, ma dietro le affermazioni che punteggiano il testo sulla decisività del desiderio – desiderio di non avere rendite, desiderio di solitudine/distacco, già per altro sperimentato nei rapimenti – c'è la consapevolezza di Teresa circa la sua preziosità nel mondo della fede. Il desiderio è tutto “di Teresa” ma le deve essere anche tutto donato, per coerenza alla struttura dell'anima, cui inerisce. Sappiamo che tale struttura secondo Teresa non è illustrabile ricorrendo semplicemente alla logica deduttiva. Farlo significa entrare in un'esposizione che poi richiederebbe dei correttivi. Infatti, «l'analisi e la struttura dell'anima» che Teresa ci propone «non è tanto rigorosa e scolastica, ma più intuitiva e immediata: [...l'anima] non ha parti, non è semplicemente le sue potenze – la sensibilità, l'affettività, l'intelligenza, il pensiero, gli atti di volontà – ma qualcosa di molto più unitario e globale; non è semplicemente lo spirito dell'uomo e ha un centro»³⁴. Il desiderio «è un moto radicato nell'interiorità dell'uomo e segue la linea dettata dalla caratterizzazione antropologica. Negli scritti di Teresa il desiderio spinge sempre verso un vissuto unitivo. A ogni tappa della crescita spirituale corrisponde l'accrescimento del desiderio, anziché di una voglia effimera»³⁵.

Teresa vive l'esperienza mistica cristiana non prescindendo dal suo proprio desiderio, tant'è che in R1,13 possiamo riconoscere un *flash* sintetico autobiografico su questi anni 1560-1563: plesso di «desideri di amare, di servire e di vedere Dio», sottinteso: suscitati da Lui in maniera passiva e da Lui colmati³⁶. Della sua intensificazione ne fa oggetto esplicito in R2,6 e dell'essere arrivata a riconoscerlo come luogo dell'autocomunicazione divina pasquale partecipando al versante del morire di Cristo ne dirà poi nel 1576 in R5,13³⁷. Ad esso allora, già in tale stagione 1560-1563, occorre riconoscere la

³³ «Hame tenido Dios de su mano en todo él, que no he andado peor, antes veo mucha mejoría en lo que diré. Sea alabado por todo». Già R1,22 («que me tenga de su mano para que no le ofenda») sottolinea la protezione e il sostegno salvifico dell'azione (=mano) di Dio. Il tema ritorna in riferimento ai detrattori in R3,3 («me parece las cobraba amor de nuevo. No sé cómo era esto, bien dado de la mano del Señor») e R5,13 chiarisce che T sperimenta desideri come luogo dell'autocomunicazione di Dio, che distingue da altri proveniente dalla sua propria umanità (cfr. R3,4), tant'è che sono l'avvio di quell'epifenomeno che chiama impeto («Impetus llamo yo a un deseo que da al alma algunas veces, sin haber precedido antes oración, y aun lo más continuo; sino una memoria que viene de presto de que está ausente de Dios, o de alguna palabra que oye, que vaya a esto»).

³⁴ G. MOIOLI, *Itinerario di comunione, Il Castello interiore di Teresa di Gesù*, Ed. OCD, Morena-Roma 2010², p.73.

³⁵ A. M. Z. IGIRUKWAYO, *Santa Teresa d'Avila. una voce nell'antropologia teologica*, in *Teresianum* 65 (2014), p. 161.

³⁶ «I desideri di amare, di servire e di vedere Dio, di cui ho parlato prima, non sono frutto di riflessione, come quando mi sembrava d'esser compenetrata da grande devozione e versavo molte lacrime, ma di una fiamma e di un ardore di tale intensità che se Dio – ripeto – non mi venisse in aiuto con qualche rapimento, credo che finirei col rimetterci presto la vita» (R1,13).

³⁷ «Il mondo intero e le cose terrene le procurano infatti tormento, e nessuna cosa creata riesce a darle compagnia; essa del resto vuole solo il suo Creatore e vede che le è impossibile averlo se non morendo. E poiché non deve uccidersi, muore dal desiderio di morire, al punto da essere veramente in pericolo di morte» (R5,14); «L'impeto ordinario consiste nel vivo desiderio di servire Iddio, con grande tenerezza e molte lacrime causate dall'ansia di lasciare quest'esilio. Ma siccome all'anima resta la libertà sufficiente per considerare come sia volontà del Signore che essa viva, trae da ciò motivo di conforto e gli offre la sua vita, supplicandolo di concedergliela solo per la sua gloria. E così la sua angoscia di placa» (R5,16).



densità espressa dal simbolo della farfallina bianca (cfr. 5M, 2,7)³⁸ – 7M).

Perché questa importanza del desiderio in Teresa? Perché Teresa vi scopre la forza di far raggiungere a lei il fine della vita. Infatti, dove tende il desiderio di Teresa? All'Altro da sé in sé perché è la verità di sé.

2.4. Il blocco del desiderio di Teresa

Prima della conversione del 1554 il problema di Teresa di fronte all'orazione – nonostante le sue stesse dichiarazioni – non era tanto quello della mancanza di concentrazione intellettuale sulla verità della storia salvifica della persona del Signore Gesù o dell'amore per Lui: «il problema più che l'amore riguarda la sparizione del suo oggetto, e dunque il desiderio che spinge a cercarlo, a individuarlo»³⁹. Teresa, “Donna di grandi desideri” [Dn 9,23] (cfr. *Libro della Vita* 13,4.6⁴⁰), viveva un blocco del desiderio. Quel blocco – che né la visione di Cristo corrucciato (*Libro della Vita* 7,6) né quella del rospo (proiezione della fascinazione/ripulsa sessuale) (*Libro della Vita* 7,8) avevano smosso – nella quaresima del 1554 di fronte alla raffigurazione del Cristo piagato⁴¹ viene risanato,

³⁸ Il simbolo ritorna anche nelle 7M.

³⁹ D. ZORDAN, *Figure dell'Altro assente. Desiderio e immaginazione in Teresa d'Avila*, in *Annali di Studi Religiosi* 13, 2012, pp. 25-48, qui p. 32. L'Autore – senza ossequio acritico verso le affermazioni psicanalitiche (sia di Freud che di Lacan) – soppesa la temperie ambientale (nel caso specifico, il sec. XVI) come ingrediente di un'esperienza spirituale inedita che fa spazio all'«invenzione del soggetto». Nell'esaltazione dell'interiorità, avanzata da Teresa, la richiesta di «un nuovo ascolto e un nuovo approccio alle dinamiche del credere» non più risolte con il principio di autorità ma prestando credito alle produzioni del soggetto credente: D. ZORDAN, *Figure dell'Altro assente*, p. 28.

⁴⁰ «4 – [...] Credo che il demonio arrechi molto danno alle persone che praticano l'orazione, cui impedisce di progredire notevolmente, dando loro una falsa idea dell'umiltà, con il fare apparire superbia il nutrire grandi desideri, il voler imitare i santi e l'anelare al martirio. [...] Dobbiamo, invece, pensare che possiamo sforzarci, con l'aiuto di Dio, a riuscire a disprezzare il mondo, non stimare gli onori, non essere attaccati ai beni materiali. [...] 6 – Sebbene, in materia di desideri, li abbia avuti sempre grandi, cercavo tuttavia, come ho detto, di praticare orazione, ma di vivere a mio piacere. Credo, però, che se ci fosse stato qualcuno che mi avesse insegnato a volare, sarei riuscita a attuare tali desideri; ma, a causa dei nostri peccati, sono così pochi, così rari i direttori di spirituali esenti da eccessiva prudenza in proposito, che credo sia questo il motivo principale per cui i principianti non arrivano più presto a grande perfezione. Il Signore, infatti, non manca mai di aiutarci e non è per causa sua se non facciamo progressi: i manchevoli e miserabili siamo noi» (TERESA D'AVILA, *Libro della Vita*, 13,4-6).

⁴¹ «1 – Ormai, dunque, la mia anima era stanca e, anche se lo voleva, le sue cattive abitudini non la lasciavano riposare. Accadde un giorno che, entrando nell'oratorio, vidi una statua portata lì in attesa di una certa solennità che si doveva celebrare in casa e per la quale era stata procurata. Era un Cristo tutto coperto di piaghe, e ispirava tanta devozione che, guardandola, mi turbai tutta nel vederlo ridotto così, perché rappresentava al vivo ciò che egli ebbe a soffrire per noi. Provai tanto rimorso per l'ingratitude con cui avevo ripagato quelle piaghe, che pareva mi si spezzasse il cuore e mi gettai ai suoi piedi con un profluvio di lacrime, supplicandolo che mi desse infine la forza di non offenderlo più. 2 – Ero molto devota di santa Maria Maddalena e assai di frequente pensavo alla sua conversione, specie quando mi comunicavo; perché, sapendo che in quel momento il Signore stava certamente con me, mi prostravo ai suoi piedi, nella speranza che le mie lacrime non venissero disprezzate. Ma non sapevo quel che dicevo (facendo già molto chi mi consentiva di spargere lacrime per Lui, visto che dimenticavo tanto presto quella pena), e così mi raccomandavo a questa santa gloriosa perché mi ottenesse il perdono. 3 – Que-



nel senso che lì viene attivato al punto da poter «creare quello spazio di alterità irriducibile in cui la preghiera si dispiega oltre la corazza del sé, come “possibilità di intendere e farsi intendere” (M. De Certeau)»⁴². Quell’

«l’immagine suscita [...] un turbamento che oscura la ragione, secondo l’espressione *toda me turbó*. [E] [...] *el corazón me parece se me partía*, [...] l’emozione [è] subìta come una rottura, un dividersi dal centro di se stessi.

[...] Qui la forza dell’immagine sembra manifestarsi in una fragilizzazione del soggetto, in una perdita della sua unità peraltro già minata dalle spinte contrastanti del desiderio.

Ciò che causa questa frantumazione emozionale però non è un’espressione di severità né di ripulsa, ma al contrario l’immagine del dolore che ha lasciato il corpo di Gesù coperto di piaghe, nelle quali Teresa può riconoscere la propria prolungata sofferenza. L’immagine non è portatrice di giudizio ma di compassione e condivisione. Teresa si identifica con quella sofferenza, se ne appropria e al tempo stesso proietta sull’immagine la sua sofferenza. Ciò che avviene è uno scambio, un dare e ricevere che le ‘visioni’ precedenti non consentivano, inchiodando la religiosa alle contraddizioni del proprio desiderio»⁴³.

Va aggiunto però a queste considerazioni l’altro dato che ci conserva il *Libro della Vita* 9,1-3⁴⁴: Teresa non solo vive un transfert benefico verso il Cristo vivente e può rispondere con tutta se stessa, ma fa questo perché l’immagine la provoca ad un’immedesimazione totale personalizzata con la figura evangelica di Maddalena. Teresa è donna di desideri che quel giorno risolve le contraddizioni del suo desiderio perché entra consapevolmente nella dinamica delle mediazioni della *fides quae-fides qua*, appoggiandosi sui dati di fede – che ben conosceva – circa sia il Cristo salvatore sia la figura della peccatrice salvata, e appropriandoli con un’interezza che era allo stesso tempo frutto dei suoi sforzi precedenti e grazia ad essi sproporzionata⁴⁵. Già Teresa altre volte piangeva

st’ultima volta, però, l’essermi prostrata davanti alla statua che ho detto lì posta, credo mi abbia giovato di più, perché avevo perduto ogni fiducia in me e confidavo unicamente in Dio. Mi sembra d’avergli detto allora che non mi sarei alzata da lì finché non mi avesse concesso quello di cui lo supplicavo. Sono certa di essere stata esaudita, perché da allora andai molto migliorando» (*Libro della Vita*, 9,1-3).

⁴² Cfr. D. ZORDAN, *Figure dell’Altro assente*, p. 29: «Senza affidarsi allo slancio del desiderio, il discorrere dell’intelletto, e perfino l’immaginazione, sono un attorcigliarsi a sé («l’anima è come abbandonata a se stessa»), che riesce al massimo a nascondere il vuoto della solitudine facendo leva sull’abilità discorsiva. Ma non crea quello spazio di alterità irriducibile in cui la preghiera si dispiega oltre la corazza del sé, come “possibilità di intendere e farsi intendere (*Fabula mistica*, p. 41)”».

⁴³ D. ZORDAN, *Figure dell’Altro assente*, p. 35.

⁴⁴ Cfr. *supra*, nota 41.

⁴⁵ Cfr. la dinamica del desiderio nella prospettiva ignaziana: «Il motore, per così dire, della contemplazione è il desiderio. Si alimenta dell’immaginazione che rispecchia il fondo affettivo del credente. Ma l’affettività è reazione all’azione del mondo esterno e interno che si presenta come un oggettività a cui si reagisce. Nel caso della contemplazione di Gesù, il desiderio muove a contemplare, a vedere, a perdersi nel contemplato, ma è l’oggettività di Gesù, simultaneamente storico e metastorico, che attiva il desiderio. Come mai Gesù produce un tale desiderio? Perché il credente scopre in Lui quell’infinito che cerca anche senza saperlo. La spinta trascendente, antropologicamente radicata nella condizione dell’uomo in quanto tale, trova il Trascendente nell’umanità di Gesù, in cui il desiderio di trascendenza si appaga (relativamente). La sua umanità è l’orizzonte asintotico a cui si è costantemente rimandati perché è scoperto come la fonte e il destino di quella dinamica che spinge ad aspirare sempre a qualcosa di più.



come Maddalena, ma non con la qualità del desiderio di quel giorno, raggiunta nel transfert attivato dalla contemplazione di Cristo rappresentato nella statua. Infatti il desiderio era giunto al punto di voler sperimentare il suo approdo vero, in una pace che mettesse fine all'agitazione dell'inquietudine debilitante (cfr. *Libro della Vita* 9,1 *incipit*).

L'immaginazione è dunque il motore dell'esperienza di Teresa? Assolutamente no, ma quel passaggio è stato importante per «disfarsi del suo senso di colpa e accogliere il suo diritto al godimento in una nuova costruzione di cui sarà *l'autore, se non l'inventore*, poiché l'ispirazione giunge in ogni caso dai Vangeli»⁴⁶.

«L'immaginazione allestisce la scena dove si trova Gesù, per cercarlo in essa. E una volta che si mette a fuoco la presenza di Gesù, in Essa si manifesta un'altra Presenza [...]. A questo punto il desiderio si converte in ascolto, anche se non si cessa mai di desiderare. Un ascolto che grazie all'immaginazione fa Presente ciò che si ascolta, ma anche Colui che parla. Così la Presenza del Mistero inabita il credente e il credente muore a se stesso nella vita nuova che ritrova nella misteriosa profondità di se stesso, dove trova Colui che è diverso da sé, ma più interiore di lui stesso»⁴⁷.

2.5. Il desiderio inabitato dall'Amore pasquale

L'immaginazione, scriverà Teresa in una fase successiva del suo itinerario, è la «*barabúnda del pensamiento*» (*Castello interiore*, 4M,1,8)⁴⁸ ove *pensamiento* è altra cosa dell'*entendimiento*:

Questa è la dinamica dell'esperienza antropologica fondamentale che si mette in moto nella contemplazione di Gesù: Egli si rivela come fonte e destino dell'esistenza»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Contemplare per discernere e discernere per contemplare*, in *Contemplare oggi*, LAS, Roma 2015, p. 44. Sottolineo io.

⁴⁶ J. KRISTEVA, *Teresa mon amour. Santa Teresa d'Avila: l'estasi come un romanzo*, trad. it., Roma 2008, p. 168, citato in D. ZORDAN, *Figure dell'Altro assente*, p. 33. Sottolineo io.

⁴⁷ R. ZAS FRIZ DE COL, *Contemplare per discernere*, pp. 44-45.

⁴⁸ Utile leggere anche il contesto: «4M, 1,7 – [...] Per fare grandi progressi in questo cammino e salire alle mansioni alle quali aspiriamo, il nodo della questione non sta nel pensare molto, ma nell'amare molto; pertanto fate ciò che può incitarvi maggiormente ad amare. Forse non sappiamo che cosa sia amare, e non me ne meraviglierei molto, perché non consiste nel maggior piacere spirituale, ma nella maggior determinazione di cercar di accontentare Dio in tutto [...]. 8 – Mi sono trovata anch'io, a causa di questo turbamento del pensiero, in grave angustia qualche volta; solo da poco più di quattro anni sono giunta a capire, in virtù dell'esperienza, che il pensiero (o l'immaginazione, per meglio intenderci), non è l'intelletto. [...] 9 – O Signore, prendete in considerazione tutto ciò soffriamo per la nostra ignoranza! [...] Non si pensa che c'è in noi un mondo interiore; allo stesso modo, come non possiamo trattenere il movimento del cielo, che continua nella sua corsa vertiginosa, così non possiamo frenare il nostro pensiero. Inoltre, includiamo in esso tutte le potenze dell'anima e ci sembra di essere perdute e di usare assai male il tempo che passiamo alla presenza di Dio. Può darsi che l'anima se ne stia tutta unita a lui nelle mansioni più vicine, mentre il pensiero, trattenuto nelle vicinanze del castello, soffre e lotti. [...] Per questo motivo non dobbiamo restarne turbati né dobbiamo lasciare l'orazione, che è ciò cui aspira il demonio. Per la maggior parte, tutte le inquietudini e i travagli derivano dal non conoscere noi stessi. 10 – Mentre scrivo queste cose, vado considerando ciò che avviene nella mia testa. [...] Sembra proprio che vi siano parecchi grossi fiumi che poi precipitano in cascate, una quantità di uccelli e cicalecci, e non nelle orecchie ma nella sommità della testa, dove si dice risiede la parte superiore dell'anima. [...] Tutto questo schiamazzo che è in essa non m'impedisce l'orazione di applicarmi né di continuare a scrivere, essendo l'anima tutt'intera nel suo riposo, nel suo amore, nei suoi desideri e nella sua chiara conoscenza».



«L'immaginazione è la mobilità del pensiero quando esso, stimolato dal desiderio e capace di crearsene delle immagini, si rifiuta di procedere con ordine e secondo logica ma anzi sembra smarrirsi in una vera e propria *barabúnda*. Teresa deplora un tale scompiglio e prega Dio di esserne risparmiata. [...]

A mano a mano che progredisce nel suo itinerario spirituale, Teresa impara a non domandare più di essere preservata dall'immaginazione. Non domanda neppure il contrario. Semplicemente, come racconta nel *Castello interiore*, non si lascia turbare dall'instabilità che l'immaginazione porta con sé e soprattutto impara a non abbandonare l'orazione a causa di ciò, giacché, scrive, «la maggior parte di queste inquietudini e sofferenze derivano dal non conoscerne noi stessi» (*Castello interiore*, 4M, 1,9), non riconoscersi cioè come esseri del desiderio»⁴⁹.

Il riconoscersi «esseri del desiderio», invece, quando l'*entendimiento* è aperto e si lascia informare dal vangelo, fa sì che l'*entendimiento* incanali l'amore che lo pervade – perché è un riconoscimento frutto di fede/agape – non verso la soddisfazione dei suoi propri bisogni cangianti e parziali, ma verso ciò che è il suo peso intrinseco e gli dà riposo attraverso il passaggio pasquale.

Tale passaggio pasquale nella scena della conversione è espresso dalle lacrime, ma accompagnerà tutta la vita nella *sequela Christi* esprimendosi in altre maniere, perché, incontrando la Presenza del Mistero vivo di Dio, «il credente muore a se stesso nella vita nuova che ritrova nella misteriosa profondità di se stesso, dove trova Colui che è diverso da sé, ma più interiore di lui stesso»⁵⁰.

Il riconoscersi esseri del desiderio, cioè, deve giungere al punto di assecondare – scriverà T – il proprio essere baco da seta, quindi mettersi in azione a costruire una casa in cui come verme ci si rinchiude e si muore. L'avvio del processo è possibile quando c'è la nascita dell'essere persone spirituali, cioè quando il desiderio si incanala secondo il piano di Dio e «comincia a giovare dell'aiuto generale che Dio concede a tutti noi » (5M, 2,3)⁵¹; si raggiunge la maturità quando – per incarnare il desiderio si cammina nella

⁴⁹ D. ZORDAN, *Figure dell'Altro assente*, p. 46 e p. 47.

⁵⁰ R. ZAS FRIZ DE COL, *Contemplare per discernere*, p. 45.

⁵¹ Trascrivo qualcosa dai paragrafi che via via citerò e potrebbero avvicinarsi a R2: «5M, 2, 3 – Questo verme in cui si configura l'anima comincia ad aver vita allorché, con il calore dello Spirito Santo, comincia a giovare dell'aiuto generale che Dio concede a tutti noi e a servirsi dei rimedi che Egli ha lasciato nella sua Chiesa, come le frequenti confessioni, le buone letture e le prediche: rimedi a cui un'anima, morta per la sua trascuratezza e i suoi peccati e ingolfata in cattive occasioni, può far ricorso. [...] 4 – Quando questo verme si è fatto grande – come abbiamo visto in principio di questo scritto – comincia a lavorare la seta e a fabbricarsi la casa nella quale dovrà morire. Questa casa, come vorrei far intendere, è il nostro Signore Gesù Cristo. Mi pare di aver letto in qualche parte, o di aver udito, che la nostra vita è nascosta in Cristo, ovvero in Dio, che è poi lo stesso, oppure che Cristo è la nostra vita. [...]. 5 – [...] Certamente possiamo farlo, non già aggiungendo o togliendo a Dio, ma aggiungendo o togliendo a noi, come fanno quei piccoli vermi. Non avremo infatti finito di fare tutto quanto possiamo, che Egli unirà il nostro lavoro alla sua grandezza [...]. 6 [...] Iniziamo a tessere questo piccolo bozzolo lasciando da parte il nostro amor proprio, la nostra volontà, l'attaccamento alle cose terrene e praticando opere di penitenza, orazione, mortificazione e obbedienza [...]. Muoia, muoia questo verme, come il baco da seta terminato il lavoro per cui è stato creato! E vedrete come vedremo Dio e ci sentiremo avvolte della sua grandezza allo stesso modo di questo piccolo verme nel suo bozzolo. [...] 7 – [...] [Questo piccolo verme], quando in quest'orazione è morto a tutte le cose del mondo, si cambia in una farfallina bianca. Oh



direzione mostrata dallo Spirito di Cristo e cioè alla morte come la Sua (cfr. 5M, 2,4-6) – . E se è, com'è in Teresa, simile alla Sua, tale morire è paradosso di unione, di cui c'è effetto verificabile nella trasformazione del verme ributtante in «piccola farfalla bianca» ovvero in persona che desidera come prima e più di prima: come prima sceglierà le virtù kenotiche e più di prima vorrebbe spendersi nell'incarnarle, in un contesto di lode a Colui che l'ha condotta alla trasformazione senza merito (cfr. 5M 2,7).

Per questo dimora in maniera attiva, appunto come farfalla che vola, nella congiuntura paradossale di agitazione e pace, ovvero: desiderio-recezione/ascolto di Colui che le si dona nella morte:

«5M 2,8 – Oh, c'è proprio da lodare Dio nel vedere l'irrequietezza di questa *farfallina che pur non ha mai goduto in tutta la sua vita di maggior pace e riposo!* Il fatto è che non sa dove fermarsi e posarsi perché, dopo aver goduto di un tale dono, tutto ciò che vede sulla terra la lascia insoddisfatta, specialmente quando già molte volte Dio le ha fatto gustare questo vino, dal quale quasi ogni volta si traggono nuovi vantaggi. Ormai non dà alcuna importanza a ciò che faceva quando era verme, che era tessere a poco a poco il bozzolo. Ora le sono nate le ali: come contentarsi, potendo volare, di andare passo passo? Tutto quello che può fare per Dio le sembra poco, in confronto ai suoi desideri. [...] La debolezza che prima le pareva di avere nei confronti della penitenza, ora è diventata fortezza. L'attaccamento ai parenti, agli amici, ai beni terreni (che era tale da non essere sufficienti a farlo scomparire né i suoi atti interiori, né le sue decisioni, né la sua volontà di distaccarsene, anzi proprio allora le sembrava di attaccarvisi di più), ora è annullato in modo che le pesa essere obbligata a ciò che deve fare per non andare contro il volere di Dio. Tutto la stanca, perché ha sperimentato che il vero riposo non può essere dato dalle creature».

Siamo di fronte alla configurazione cristiana del desiderio: «Il desiderio c'è ma viene radicalmente corretto e ricondotto all'obbedienza e alla docilità, non all'aggressività»; «L'amore [...] non esorcizza mai il desiderio, ma è esso stesso un desiderio suscitato e lungamente purificato, finché non trova la sua pace» conformandosi all'umanità di Cristo, desiderante e ubbidiente ad un tempo⁵².

grandezza di Dio! [...] La stessa anima non si riconosce. [...] L'anima ignora come abbia potuto meritare tanto bene – voglio dire da dove le sia potuto venire, perché sa perfettamente di non meritarlo – e sente un così grande desiderio di lodare il Signore che vorrebbe distruggersi e affrontare per lui mille morti. Subito comincia, senza poter fare altrimenti, ad avere l'ansia di sopportare duri patimenti; vivissime sono le sue aspirazioni alla penitenza, alla solitudine, a far sì che tutti conoscano Dio».

⁵² G. MOIOLI, *Itinerario di comunione*, p. 95 e p. 96. L'Autore continua: «È il Signore del castello che in definitivo suscita il desiderio, lo purifica lungamente, gli dà il suo significato, lo forma e finalmente gli fa trovare la pace. In questo senso Teresa, che pure conosce un disinteresse nell'amore - bisogna amare non per avere ricompense - è ben lontano da quella raffinatezza [...] introdotta dalla spiritualità cattolica del Seicento-Settecento: una diffidenza radicale di fronte al desiderio. Invece il cammino verso il centro avviene attraverso il desiderio, che è pienamente ubbidiente, si lascia formare, diventa docile e pienamente abbandonato, per cui l'anima è senza aggressività di fronte all'oggetto del proprio desiderio. Attraverso il desiderio con queste caratteristiche, l'anima esce dal centro illusorio, in cui sta fuori di sé e non se ne accorge - come si dice nel secondo capitolo della "prima dimora" e in cui crede di trovare la propria abitazione - e si lascia condurre verso il suo centro autentico, che è l'amore autentico, quello che davvero l'amore desidera e vuole, al di là di ciò che l'anima può illusoriamente credere o mistificare: non fa quindi di sé il centro assoluto, che resta sempre il Signore del castello. Se volete, è una specie di estasi,



3. Sottolineature per concludere nell'oggi

R2 è testo testimoniale di una fede che, pur esercitandosi in un regime di esperienza cristiana mistica, è interessato alla dinamica cristiana del vivere, che secondo T si può raccogliere attorno a tre dati: il dono di Dio che fa crescere nella sproporzione avvertita; la collaborazione attiva del credente che usa della sua potenzialità affettiva; la vita che si trasforma conformandosi alla kenosi di Cristo Signore.

Le tematiche si intrecciano sul rapporto mistico con Dio e virtuoso con il prossimo, nella prospettiva della fondazione, non solo si succedono ma si implicano secondo la figura della fede pasquale colta sul versante kenotico (=inclinazione al rifiuto delle rendite pregresse, alla solitudine e al distacco dai parenti e amici di un certo tipo⁵³). Esperienza che riposa sul dono gratuito, ma che va coltivata – potremmo dire – col desiderio incarnato di Maddalena⁵⁴, secondo la lettura che Jean-Luc Nancy (1940 –) dà del «*Noli me tangere*» di Tiziano (London National Gallery, 1511-‘12). La Maddalena al sepolcro ha l'esperienza del «tocco vero» della fraternità vera tra gli umani, che solo l'esperienza di Dio in Cristo rende possibile: «un tocco vero, ritratto, non appropriante e non identificante»⁵⁵.

Essa però ha il prezzo di inserirsi in un itinerario che sia «pienezza di una *sequela* che trasfigura»⁵⁶, sul presupposto che «La vita cristiana è determinata da verbi di movimento: anche quando è vissuta nella dimensione monastica e contemplativo-claustrale, è una continua ricerca»⁵⁷. Di essa è motore un desiderio che arriva al dimorare se accetta

che però e più uno stare dentro, un andare verso, un uscire dal proprio centro illusorio per trovare quello reale; in questo senso può essere un'estasi, ma nella povertà e nell'abbandono, e quindi non detta leggi a Colui che deve possedere ma nel quale si ritrova, perché in definitiva la verità ultima dell'uomo non è in se stesso ma nell'umanità di Cristo: la misura dell'umano è l'umano di Cristo. Questa diventa la ragione per cui, lasciandomi possedere da lui, ritrovo me stesso» (ib., pp. 97-98).

⁵³ Cfr. R1,4: «Mio vivo desiderio è di star sola. La solitudine mi è di grande conforto anche allora che non prego né leggo, mentre le conversazioni mi annoiano profondamente, soprattutto se di conoscenti e congiunti, sino a parteciparvi come una schiava, eccetto se vi si parla di orazione o di anima, ché allora ne ho gioia e conforto. Qualche volta mi stanco anche di questo, e allora non vorrei vedere nessuno, per rimanermene sola. Ma ciò mi succede raramente, perché, in via generale, con chi tratto della mia anima trovo sempre conforto».

⁵⁴ Cfr. R32 («Incarnazione» di Avila, 22 Luglio 1572): «Nella festa della Maddalena il Signore tornò a ripetermi un favore che mi aveva già fatto in Toledo, eleggendomi a tener le veci di una persona assente».

⁵⁵ R. MAIER, in G. KAUFMAN - R. MAIER, *Battesimo, dono, perdono. Teologia e psicanalisi sul Vangelo di Luca*, Cittadella, Assisi 2018, p. 109: «“Non tenermi” finisce [...] per voler dire: “Toccammi con un tocco vero, ritratto, non appropriante e non identificante”. Carezzami, non toccarmi» (NANCY, 2005, 70). Il tocco *vero*, quello che la prossimità invoca, non è mai appropriazione. Rispetta la distanza, indugia nel timore di poter possedere l'altro e di ridurne il mistero, immediatamente si ritrae. [...] Il tocco della prossimità è quello della mano aperta che accarezza e si ritrae immediatamente, non quello della chiusa che stringe e neppure del dito che indaga penetrando».

⁵⁶ CIVCSVA, *Contemplate. “Tu che il mio cuore ama” (Ct 1.7). Ai consacrati e alle consacrate sulle tracce della Bellezza*, 15.10.2015, LEV, Città del Vaticano 2015, p. 32.

⁵⁷ CIVCSVA, *Rallegratevi*, Lettera circolare ai consacrati e alle consacrate. Dal Magistero di papa Francesco, 02.02.2014, LEV, Città del Vaticano 2014, p. 30.



di essere ferito: infatti il Mistero santo che si rivela «colpisce la persona umana, la ferisce e proprio in tal modo le mette le ali»⁵⁸. «La persona contemplativa si lascia colmare dalla rivelazione e trasformare dalla comunione [...] nella fragilità umana. Tanto avviene nel silenzio di [una] vita, dove tacciono le parole in modo che

- parli lo sguardo [...]
- parlino le mani aperte che condividono [...]
- parlino i piedi del messaggero (Is 52,1), capaci di attraversare le frontiere per l'annuncio del Vangelo»⁵⁹.

«Lo Spirito ci fa essere in conversione, ci rovescia. [...] Dimorare nella conversione è attitudine contemplativa, sorpresa che si rinnova ogni giorno e non conosce fine in Cristo Gesù»⁶⁰.

Il contemplativo difende gli spazi e i tempi per Dio: lo fa nella coscienza che è compito epocale e suo proprio – contro lo smarrimento della profondità della vita – «difendere fino all'ultimo la tua casa [=di Dio] in noi» (E. Hillesum)⁶¹.

«Le comunità di oranti non propongono una realizzazione più perfetta del Vangelo, ma costituiscono un'istanza di discernimento a servizio di tutta la Chiesa: segno che indica un cammino, ricordando all'intero popolo di Dio il senso di ciò che esso vive»⁶². E le condizioni storiche del loro vivere oggi, almeno nel nostro Occidente, chiedendo di fare i conti con la riduzione numerica e l'invecchiamento, possono provvidenzialmente disporre a una figura del desiderio che si sia aperto alla conversione kenotica *di sé*. Nelle comunità monastiche o contemplative la Pasqua si può far intravedere *se* si coniugano le ferite esistenziali della sequela ardente con la pedagogia del pensiero e della prossimità misericordiosa.

⁵⁸ CIVCSVA, *Contemplate*, n.25, p. 69.

⁵⁹ CIVCSVA, *Contemplate*, n.7, pp. 31-32.

⁶⁰ CIVCSVA, *Contemplate*, n.27, p. 71. «Il cuore conosce la ferita e la vive, mentre lo Spirito nel profondo di noi ci apre all'orazione contemplativa»: *ib.*, n.29, p. 75.

⁶¹ «Sotto l'azione dello Spirito vengono difesi con tenacia i tempi di orazione, di silenzio, di solitudine e si implora dall'Alto con insistenza il dono della sapienza nella fatica di ogni giorno» (*Vita Consacrata*, n. 71, citata in *Contemplate*, n. 56, p. 115); «Tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi. Esistono persone che all'ultimo momento si preoccupano di mettere in salvo aspira polveri, forchette e cucchiaini d'argento, invece di salvare te, mio Dio»: E. Hillesum, *Diario 1941-1943* (citato in *Contemplate*, n. 71, p. 146).

⁶² *Contemplate*, n. 66, p. 136 (cfr. *Perfectae caritatis*, n. 5 in nota).



Riflessioni sulla vita mistica suscitate dall'esperienza di Teresa di Gesù (*Relazione seconda*)

di Raffaele Di Muro, ofmConv*

Introduzione

In questo contributo cercheremo di dare una lettura del testo di S. Teresa di Gesù, riportato nel titolo, legata alla riflessione sulla mistica e sugli aspetti peculiari di questa realtà osservata e studiata dalla teologia spirituale. L'analisi del brano può essere preziosa per una valutazione sul cammino dei mistici e sulle caratteristiche del loro percorso di unione trasformante. Le parole della santa carmelitana ci aiuteranno a comprendere il valore dei fenomeni straordinari e quello della dimensione pratica della stessa mistica.

1. Cuore della vita mistica

Il testo di S. Teresa proposto ci offre la possibilità di una riflessione sulla vita mistica, dimensione che si basa sull'unione intensa e totalizzante con Dio: la comunione con Lui è il centro della contemplazione che raggiunge i vertici. Il brano oggetto del nostro commento è vergato in un'epoca in cui il Dottore della Chiesa esprime una situazione di maturità spirituale e riflette un momento di particolare prova a causa di incomprensioni e giudizi sul suo conto. Ella afferma il primato del legame con Dio-Trinità, un legame che non è avulso dalla realtà vissuta, ma è ben inserito nel contesto ambientale ed esistenziale che ella sperimenta.

Ecco le significative parole della santa: “Le visioni e le rivelazioni non sono cessate, ma sono molto più elevate. Il Signore mi ha insegnato un modo di fare orazione che mi è di maggior profitto, che mi lascia con un distacco maggiore dalle cose di questa vita e con più coraggio e libertà. I rapimenti sono aumentati d'intensità, perché a volte mi vengono in modo così impetuoso che si manifestano esteriormente, senza che io possa evitarlo, anche se mi trovo con altri, essendo tali che è impossibile dissimularli, se non facendo

* Raffaele Di Muro, ofmconv, è sacerdote francescano conventuale, docente di teologia spirituale, storia della spiritualità e teologia mistica in diversi istituti accademici romani. È consultore della Congregazione della Cause dei Santi. [frateraffaeledimuro@gmail.com].



credere – poiché sono malata di cuore – che si tratta di uno svenimento. Benché ponga una gran cura nel resistere ad essi sin dal loro inizio, qualche volta non ci riesco” (2).

Il cammino spirituale di Teresa è caratterizzato da eventi straordinari che si integrano perfettamente nel suo percorso di fede. La sua crescita interiore avviene grazie a queste manifestazioni che, pur essendo fuori dall'ordinario, fanno parte di un percorso spirituale in cui l'unione con il Signore e il suo insegnamento rappresentano il centro.

La preghiera, che ha raggiunto livelli elevatissimi, è per Teresa una maestra di vita: “Certi consigli che ho ricevuto nell'orazione si sono dimostrati completamente rispondenti a verità. Così, per quanto riguarda le grazie di Dio, ne sono sempre più avvantaggiata, ma per quanto riguarda il servirlo, mi vedo assai più spregevole, perché vivo in un benessere più grande, offertomi dalle circostanze, anche se molte volte ne provo un grande dolore; faccio poca penitenza e vengo molto onorata, spesso contro ogni mio volere” (7).

La santa sperimenta l'importanza dell'orazione nella quale impara il valore della grazia divina, che è foriera di grande progresso interiore. Possiamo apprezzare come il suo vissuto straordinario al cospetto di Dio, la educa nel percorso spirituale ordinario. La dimensione straordinaria è perfettamente integrata con quella ordinaria. Sappiamo che Teresa scrive il testo di cui ci stiamo occupando in una situazione di difficoltà e di incomprendimento, sperimentata al cospetto di alcuni confessori, relativamente alla portata dei fenomeni che vive. Le sue considerazioni vanno a sottolineare il legame e l'integrazione profonda tra gli eventi straordinari sperimentati e il vissuto realmente mistico di cui è protagonista.

2. Il valore dei fenomeni mistici

Teresa di Gesù è certamente tra le mistiche che hanno fatto esperienza di numerosi fenomeni mistici. Dallo scritto che stiamo analizzando, notiamo che queste manifestazioni non sono tutto. Esse sono particolarmente significative, ma sono indice di ciò che si muove nel mondo interiore della santa, sempre più in armonia sponsale con il Signore.

La teologia tradizionale ha individuato le seguenti caratteristiche di un'esperienza mistica che vanno a sottolineare la *straordinarietà* di questo genere di vissuto cristiano: la percezione di Dio immediata o in certo modo immediata, la certa convinzione dell'oggettività di quanto viene sperimentato¹, la gratuità dell'esperienza, la passività o attività ricettiva che caratterizza l'atteggiamento del mistico. La presenza intima del Dio trascendente consiste nella comunicazione di Sé e dei suoi misteri in una nuova modalità rispetto a quella ordinaria data nella vita di fede. Al mistico Dio si rivela in modo gratuito e improvviso, senza che questi abbia preparato o immaginato tale esperienza.

¹ K. Rahner avverte che l'esperienza mistica in quanto tale e le affermazioni riflesse su tale esperienza, che necessariamente vengono da un linguaggio teologico e psicologico già costruito e sono da esso dipendenti, sono due cose ben diverse e anche l'autentico mistico non deve essere del tutto capace di descrivere con precisione la sua autentica esperienza. Ciò spiega le rilevanti differenze in tali descrizioni, pur se si è in presenza di un'autentica esperienza mistica (cf. K. RAHNER, *Mystik. V. Theologische Interpretation*, Herders Theologisches Taschenlexikon, Freiburg im Br. 1973, 145-146).



Egli vive un'esperienza della presenza di Dio progressivamente più profonda, sino ad arrivare ad una comunione intima con Lui. Tutto ciò gli consente maggiore costanza, determinazione e perfezione nella pratica delle virtù. Un'altra caratteristica dell'esperienza mistica, sottolineata dalla teologia tradizionale e dalla filosofia del linguaggio, è l'*ineffabilità*, perché l'uomo comunica con il Trascendente assoluto e le sue facoltà si trovano nell'impossibilità di descrivere questo vissuto mediante concetti, tanto da indurlo ad esprimersi attraverso un linguaggio simbolico e paradossale. Solo per simboli è possibile esprimere quanto il mistico abbia vissuto a contatto con il mistero divino che, comunque, resta sempre ineffabile².

In tempi recenti la teologia ha operato un recupero dell'esperienza mistica e della nozione di mistica, riportandole nell'ambito dello sviluppo ordinario della vita cristiana, conseguentemente "sganciandole" dalla presenza di doni straordinari riservati a pochi individui e riferendole ai doni della grazia divina e dello Spirito Santo concessi ad ogni cristiano. Questa visione è espressa con chiarezza nel Catechismo della Chiesa Cattolica che, per quanto riguarda la mistica, così insegna: "Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica" perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti - 'santi misteri' - e, in Lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio chiama tutti a questa intima unione con Lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali e segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti"³.

L'esperienza mistica inizia il suo percorso di vita teologale con il battesimo, si sviluppa mediante i sacramenti della cresima e quello dell'eucaristia e i doni dello Spirito che la portano ad una sempre più intima unione con il Signore e le permettono di pervenire ad una conoscenza affettiva profonda e viva della presenza e dei misteri divini. Essa avviene sempre nella fede e nella comunione ecclesiale. Ne consegue che l'unione mistica con Dio è espressione di un cammino di conversione e santificazione che matura in una comunione intima e profonda con Dio nell'esercizio della fede, speranza e carità⁴.

Le parole di Teresa vanno a confermare quanto la teologia spirituale e il magistero affermano oggi relativamente alla dimensione mistica nella vita del cristiano. Le sue parole e il percorso di verifica che propone sono certamente illuminanti e confermano il suo prezioso ruolo di Dottore nel campo della mistica.

3. La crescita nell'ascesi e nel servizio

Teresa d'Avila dimostra l'esistenza di una fase pratico-operativa nella vita mistica. Ella, infatti, pur sperimentando una comunione profonda con Cristo, frutto di un cammino di preghiera di altissimo profilo, non abbandona le dimensioni dell'ascesi e del

² Cf. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1999, 25-27; F. Ruiz, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Bologna 1999.

³ CCC 2014.

⁴ Cf. L. CASTO, *Meditazione e mistica nel confronto tra scienza e teologia*, ATT 16 (2010/2) 300-301.



servizio. Anzi, esse aumentano la loro intensità. Raggiungere le vette della vita spirituale non vuol dire distacco dalla lotta interiore o dalle opere di carità. Il mistico continua ad impegnarsi nel suo lavoro di affinamento nella fede nonché ad offrire il meglio di sé nei confronti dei fratelli che chiedono aiuto. L'unione profonda con il Signore genera forze nuove che consentono all'uomo o alla donna di Dio un rinnovato impegno nell'elevare ulteriormente la qualità del proprio percorso di conversione.

Ecco le eloquenti parole di Teresa: "Per quanto riguarda la povertà, mi sembra che Dio mi abbia molto favorita, perché non vorrei avere neanche il necessario, tranne che per elemosina e, pertanto, desidero ardentemente stare dove non si viva d'altro. Credo che, trovandosi in un monastero dove si è certi che non mancherà di che nutrirsi e di che vestirsi, non si adempiano il voto e il consiglio di Cristo con tanta perfezione come in un luogo privo di rendita dove qualche volta mancherà il necessario, ma i beni che si acquistano con la vera povertà mi sembrano molti e non vorrei perderli. A volte scopro in me una fede così assoluta che Dio non può deludere chi lo serve, da non riuscire, certa dell'impossibilità di inadempienza ora e sempre delle sue parole, a persuadermi del contrario, né temere; pertanto, soffro molto quando mi consigliano di aver rendite, e mi rivolgo a Dio" (3).

La santa valuta la povertà di cui è capace e riconosce il ruolo fondamentale della grazia, che le ha permesso una notevole crescita. Si nota come ella sia in grado di praticare il distacco dalla certezza di possedere beni e il massimo affidamento nel Signore. L'evoluzione nel vivere i consigli evangelici è un ulteriore segno dell'autenticità del suo vissuto mistico.

La capacità ascetica della Nostra procede, dunque, in progressione, come evidenziano le seguenti espressioni: "Anche per quanto riguarda le mormorazioni da parte di parecchie persone sul mio conto – e sono molte e assai dannose per me – sento di essere migliorata: non mi fanno più impressione, mi sembra, di quanta ne farebbero ad uno stupido. A volte – anzi, quasi sempre – ritengo che siano giuste. Ne risento così poco che mi pare di non avere in ciò nulla da offrire a Dio. Siccome ho esperienza del grande profitto che ne trae la mia anima, mi sembra piuttosto che esse mi giovino; pertanto non mi resta, nei riguardi dei miei detrattori, nessun sentimento ostile, appena riprendo l'orazione, anche se lì per lì, quando sento quel che si dice di me, ne provo un po' di contrarietà, senza peraltro che ciò mi causi inquietudine o alterazione; anzi, vedendo a volte altre persone compassionarmi, fra me e me ne rido perché tutte le offese di questa vita mi appaiono così irrilevanti che non c'è motivo di dolersene. Immagino, infatti, di vivere in un sogno, sapendo che al risveglio non ne rimane nulla" (5).

Le mormorazioni che Teresa sente sul proprio conto sono da lei serenamente sopportate, malgrado un iniziale fastidio. Ella va avanti tranquilla, confermata dalla forza dell'orazione e dalla conseguente comunione con Cristo. Si nota un evidente distacco dalla propria auto affermazione, e un evidente tendere verso il continuo progresso spirituale. Non si inquieta, non si turba e procede senza sosta nel cammino.

Significative sono le espressioni che seguono perché sono indice di un evidente distacco della santa anche dagli affetti, frutto di una libertà interiore davvero ragguardevole: "Dio m'ispira desideri più vivi di servirlo, più ardente sete di solitudine e – come ho detto – un maggiore distacco, mediante visioni che mi hanno fatto capire il nulla di



tutte le cose, si tratti pur di lasciare quanti amici, amiche e parenti si voglia; rinunciare a questi ultimi, poi, è il meno, perché i parenti mi annoiano molto: trattandosi di rendere a Dio il più piccolo servizio, li lascio con assoluta libertà e contentezza. Così trovo ovunque la pace” (6).

Teresa dimostra che il vivere in Dio è il cuore del suo itinerario, tutto il resto, anche gli affetti legittimi che caratterizzano la vita di una persona, hanno un valore relativo. Ella vive in una situazione di pace tale, che genera una notevole libertà interiore.

La vita mistica ha effetti importanti nella concretezza del servizio caritativo nei confronti dei bisognosi. Significative sono le espressioni di Teresa: “Mi sembra di nutrire per i poveri molta più compassione di quel che ero solita averne. Mi fanno, cioè, una tale pietà e m’ispirano un così vivo desiderio di soccorrerli che, se obbedissi al mio impulso, darei loro anche l’abito che porto addosso. Non mi destano alcuna ripugnanza, anche quando converso con loro e li prendo per mano. E ora questo, come vedo, è un dono di Dio, perché prima, pur facendo l’elemosina per amor suo, non sentivo istintivamente pietà. Vedo in ciò un evidente progresso” (4).

Teresa conferma che la vita mistica quindi è caratterizzata anche da una dimensione esteriore-pratica perché il suo dinamismo interiore si traduce in azione. La vicinanza di Dio, l’esperienza della sua intima presenza, stimola il credente a trasmettere quanto vive interiormente nelle opere che compie. Dalla mistica “sgorga” la testimonianza operativa del credente. Vi è un’unità radicale, dunque, nella vita spirituale tra mistica e impegno esterno. Il mistico è colui che cammina verso la perfezione battesimale, progredisce nelle vie della preghiera e della comunione con Cristo e riesce a trasformare in apostolato e carità fattiva quanto sperimenta nel suo mondo interiore. La vita mistica potenzia la capacità della pratica delle virtù nel fedele con il sostegno ineludibile della grazia. Ogni uomo è chiamato all’unione intima con il Dio UniTrino anche attraverso le vicende, i bisogni e gli interessi della vita quotidiana che non lo soggiogano, ma che gli forniscono l’occasione per crescere in essa. L’amore dell’uomo deve svilupparsi in due direzioni: verso il Dio Trinità nella forma più alta, secondo il primo comandamento, cosa che si realizza nel mistico; verso i fratelli amati con l’intensità raggiunta nell’amore di Dio: entrambe le espressioni sono indice di un’unica carità, quella che il Signore raccomanda ai suoi discepoli e che promana dal Dio UniTrino, fornace ardente di amore⁵.

⁵ Cf. C. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. II. La conformazione a Cristo*, Cinisello Balsamo 2000, 47; Teresa d’Avila, nel *Castello Interiore* così si esprime circa l’armonia tra la vita di preghiera e l’azione apostolica: “Ecco, dunque, sorelle, quanto vorrei che procurassimo. Desideriamo e pratichiamo l’orazione non già per godere, ma per avere la forza di servire il Signore. [...] Credetemi, per ospitare il Signore, averlo sempre con noi, trattarlo bene e offrirgli da mangiare, occorre che Marta e Maria vadano d’accordo” (S. TERESA DI GESÙ, *Il Castello interiore*, VII, 4,12). È significativo il fatto che il brano, pur riferendosi alla tappa finale del cammino mistico della Santa carmelitana, costituisce un’apertura al servizio che è considerato parte complementare dell’orazione che non avrebbe senso senza uno sbocco pratico. Non c’è contraddizione tra vita interiore e impegno a favore di chi soffre.



Conclusione

S. Teresa realizza una disamina totale sul suo cammino spirituale e dimostra come la dimensione dei fenomeni mistici va integrata con tutta la sua esperienza spirituale. Nella sua disamina la santa si interroga sulla sua comunione con Cristo, sulla qualità del suo servizio e sulla intensità della sua ascesi. Vive un periodo non facile, ma trova forza e lucidità per compiere una verifica sul suo percorso di fede. Ella fa comprendere che la dimensione mistica – e quella dei fenomeni straordinari in particolare – va integrata nel vissuto spirituale, del quale essa è espressione. Il Dottore carmelitano offre spunti importanti sulla verifica circa la bontà e l'autenticità del fatto mistico. Si tratta di uno scritto nel quale emerge tutta la maturità e la sapienza di un personaggio che diverrà un punto di riferimento per i mistici di tutti i tempi. Anche per lo studioso qui troviamo spunti davvero molto interessanti.



Tomás Álvarez, OCD: Come fare teologia spirituale a partire dall'esperienza teresiana

di *Ciro Garcia, ocd**

Il mio intervento è un complemento al testo teresiano della seconda *Relazione* presentata da Emilio Martínez, ocd. La sua presentazione, oltre lo spirito di preghiera di Teresa di Gesù e i suoi frutti, ci offre da una parte il contesto storico della *Relazione* teresiana, dall'altra il suo rapporto col *Libro de la Vida* e col suo progetto fondazionale di San Giuseppe d'Avila.

Si può dire che qui è implicitamente compresa una teologia spirituale, che sarà sviluppata nella doppia missione carismatica di Teresa, come *scrittrice* e come *fondatrice*. Come scrittrice cerca di trasmettere il suo spirito alle sue figlie nel *Cammino di perfezione*, uno scritto teologico-pedagogico; come fondatrice, dopo altre fondazioni ed importanti grazie mistiche consegnate in nuove *Relazioni*, scrive il *Castello interiore*, che è un vero trattato di teologia spirituale.

Possiamo concludere che Teresa di Gesù, a partire dalla sua esperienza mistica, fa una vera teologia mistica, fondata sul Vangelo e sulla preghiera cristiana. Infatti la preghiera è come il catalizzatore teologico per comprendere la sua vita e per poter spiegarla agli altri. Per questo è stata proclamata Dottore della Chiesa, come Maestra di preghiera.

Entro questa cornice generale, vorrei adesso presentare la figura di un teologo, che recentemente è venuto a mancare: Tomás Álvarez (1923-2018). La sua teologia parte dai testi teresiani, studiati, commentati, divulgati. È conosciuto come uno dei grandi specialisti del pensiero della dottoressa mistica abulense.

I suoi numerosi studi insegnano infatti un modo concreto di fare teologia a partire dalla lettura dei testi teresiani. In certo modo, si può dire che P. Tomás Álvarez (Tommaso de la Cruz) ha seguito la stessa strada di Teresa di Gesù. Parte dalla sua esperienza, dai suoi testi, e ne fa una lettura ed una interpretazione teologica. Questo è il suo principale contributo alla teologia spirituale. Possiamo dire che è un teologo spirituale, con forti radici dogmatiche ed una approfondita conoscenza della "teologia teresiana".

* *Ciro García, ocd*, è dottore in teologia dogmatica con specializzazione in spiritualità dalla *Pontificia Facoltà di Teologia del Teresianum*. Ha insegnato nella *Facultad de Teología del Norte de España-Sede de Burgos* dal 1967. Attualmente è prof. Emerito e Direttore della biblioteca del Teresianum a Roma. [cirogarciaf@gmail.com].



In questa prospettiva, vorrei parlare della lettura dei testi teresiani, realizzata da Tomás Álvarez: la critica-testuale, la teologica, quella mistagogica o pastorale e quella ermeneutica e metodologica.

Per favorire lo sviluppo di questa lettura è obbligatorio il riferimento alla *Laudatio* di Jesús Castellano presentata in occasione della proclamazione di Padre Tomás come Illustre Accademico emerito della Pontificia Accademia di Teologia nel suo 80° genetliaco. Presento una breve sintesi¹.

1. Una vocazione teologica al servizio della mistica:

Lettura testuale

Tomás Álvarez è riconosciuto come uno specialista nel campo della conoscenza storica, dottrinale e mistica di santa Teresa di Gesù. La sua specializzazione va dalla teologia dogmatica alla mistica e dalla mistica alla mistagogia. Si è rivelato in realtà un teologo dogmatico prestatore alla teologia spirituale e alla teologia mistica; in particolare a quella che possiamo chiamare la “teologia teresiana”, in quanto esempio di una lettura teologica e fenomenologica dell’esperienza.

2. Esperienza cristiana e teologia spirituale:

Lettura fenomenologica

Uno dei suoi contributi consiste nello studio sull’esperienza cristiana e la teologia spirituale². L’articolo prende spunto dalla rivalutazione dell’esperienza in teologia presentata dal Vaticano II nella Costituzione *Dei Verbum* n. 8 e nell’Enciclica di Paolo VI *Ecclesiam suam*.

3. Santa Teresa contemplativa: Lettura teologica

Da sottolineare uno studio sulla contemplazione di santa Teresa, pubblicato nel IV Centenario della Riforma Teresiana (1962); esso è diventato una svolta storica e programmatica³, in quanto valuta santa Teresa per quello che è il suo carisma ecclesiale: la contemplazione mistica. È una tesi del tutto innovativa; illustra che la esperienza mistica della santa non è connotata soltanto da aspetti soggettivi (gradi di orazione, fenomeni mistici...) ma anche dall’oggettività del mistero cristiano contemplato e vissuto, quello che altri autori chiamano “mistica oggettiva”.

¹ Dottorato di Santa Teresa, in «Path» 4 (2005) 284-303.

² *Experiencia cristiana y teología espiritual*, in «Seminarium» 26 (1974), pp. 94-110.

³ *Santa Teresa contemplativa*, in «Ephemerides Carmeliticae» 13 (1962) pp. 9-62.



Teresa illuminata dalla fede e dal dono carismatico della contemplazione come esperienza teologica e soteriologica, è approdata all'esperienza del mistero e dei misteri: il mistero dell'Umanità di Cristo con la sua presenza e la sua comunione salvifica; il mistero della Trinità in se stessa e dentro di noi, in comunione con tutta la creazione; il mistero di Dio verità e fonte della verità; la forza e potenza della Parola di Dio, che connota tutte le esperienze mistiche teresiane; il "sentire cum Ecclesia", cioè la particolare esperienza della Chiesa regno di Dio, con la forza della sua verità e della sua grazia, nella parola, nel magistero e nei sacramenti; le realtà escatologiche, non escluso il mistero del male, del peccato, del demonio e dell'inferno.

Con questa ampia panoramica della rivelazione della verità, della vita di Dio, della salvezza in Cristo, egli ha aperto definitivamente i libri teresiani ad una vera e propria rilettura teologica.

Questa rivoluzione teologica circa la testimonianza mistica di Teresa ha avuto una provvidenziale conferma negli anni successivi con approfondimento della vera teologia teresiana, ed ha consegnato agli studiosi la chiave per coglierne i tesori in tematiche fondamentali come la cristologia, l'ecclesiologia, l'esperienza della preghiera quale vissuto concreto dinamico e trasformante della divina amicizia.

4. Santa Teresa Dottore della Chiesa (la "Positio"): Lettura mistagogica

Questo orientamento è stato valorizzato nella dichiarazione del suo dottorato⁴. Infatti, Paolo VI nel proclamare Teresa di Gesù Dottore della Chiesa, ha considerato la *Positio* del Teresianum, redatta specialmente dal padre Tommaso nella parte dottrinale, ed ha messo in luce questo contributo della Santa di Ávila.

Infatti, a partire specialmente della DV n. 8, viene riconosciuto nell'esperienza soprannaturale delle parole e delle realtà rivelate, uno dei canali dell'approfondimento della rivelazione nella Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo, insieme con la riflessione dei teologi ed il magistero dei pastori.

5. Triplice momento metodologico: Ermeneutica teresiana

È da sottolineare l'intuizione tipicamente teresiana nello studio dei diversi settori della mistica, con un triplice momento metodologico⁵:

⁴ *De convenientia declarandi Sanctam Teresiam a lesu virginem Ecclesiae doctorem*, Romae, 10 mensis maii 1968, pp. 111, in SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Urbis et Orbis, Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de comuni doctorum Ecclesiae virginum, in honorem Sanctae Teresiae Abulensis virginis, Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Parentis*, Romae A.D. 1969

⁵ "Una cosa è ricever da Dio la grazia (della contemplazione), un'altra conoscere che grazia sia e un'altra ancora saper dire in che consista" (V 17, 5).



- l'esperienza come recezione della comunicazione di Dio, che precede sempre;
- la comprensione, come illuminazione dell'esperienza che segue, in armonia con la dottrina della Chiesa;
- la trasmissione pedagogica e mistagogica, che è come la terza tappa della testimonianza e della trasmissione dei valori.

6. Un contributo essenziale e una sfida per la teologia spirituale: Teologia e mistica

L'incidenza ecclesiale della rilettura teologica di santa Teresa, coronata dalla dichiarazione come Dottore della Chiesa, ci presenta una doppia sfida:

- Da una parte, quella di illuminare gli scritti teresiani o altri scritti con i bagliori della teologia, con il riferimento alla Bibbia, alla tradizione, alla riflessione, all'esperienza.
- Dall'altra, offrire alla teologia dogmatica la fenomenologia dell'esperienza e la pedagogia mistagogica di Teresa e di altri autori spirituali, sottolineando la reciprocità fra teologia e mistica, come metodo per una migliore comprensione e trasmissione vitale della fede

Questo è il contributo di padre Tommaso, in sintonia con Teresa di Gesù, amante della teologia, dei teologi e dei "letrados", che "Dio destina ad essere luce della sua Chiesa": "Dios los tiene para luz de su Iglesia" (*Castello interiore* V, 1,6).



Il testo del *Pensiero alla morte di Paolo VI*¹

Tempus resolutionis meae instat. È giunto il tempo di sciogliere le vele (2 *Tim.* 4,6). «*Certus quod velox est depositio tabernaculi mei*». Sono certo che presto dovrò lasciare questa mia tenda (2 *Petr.* 1,14). «*Finis venit, venit finis*». La fine! Giunge la fine (*Ez.* 2,7).

Questa ovvia considerazione sulla precarietà della vita temporale e sull'avvicinarsi inevitabile e sempre più prossimo della sua fine si impone: Non è saggia la cecità davanti a tale immancabile sorte, davanti alla disastrosa rovina che porta con sé, davanti alla misteriosa metamorfosi che sta per compiersi nell'essere mio, davanti a ciò che si prepara.

Vedo che la considerazione prevalente si fa estremamente personale: io, chi sono? che cosa resta di me? dove vado? e perciò estremamente morale: che cosa devo fare? quali sono le mie responsabilità? e vedo anche che rispetto alla vita presente è vano avere speranze; rispetto ad essa si hanno dei doveri e delle aspettative funzionali e momentanee; le speranze sono per l'al di là.

E vedo che questa suprema considerazione non può svolgersi in un monologo soggettivo, nel solito dramma umano che al crescere della luce fa crescere l'oscurità del destino umano; deve svolgersi a dialogo con la Realtà divina, donde vengo e dove certamente vado; secondo la lucerna che Cristo ci pone in mano per il grande passaggio. Credo, o Signore.

L'ora viene. Da qualche tempo ne ho il presentimento. Più ancora che la stanchezza fisica, pronta a cedere ad ogni momento, il dramma delle mie responsabilità sembra suggerire come soluzione provvidenziale il mio esodo da questo mondo, affinché la Provvidenza possa manifestarsi e trarre la Chiesa a migliori fortune. La Provvidenza ha, sì, tanti modi d'intervenire nel gioco formidabile delle circostanze, che stringono la mia pochezza; ma quello della mia chiamata all'altra vita pare ovvio, perché altri subentri più valido e non vincolato dalle presenti difficoltà. «*Servus inutilis sum*». Sono un servo inutile.

«*Ambulate dum lucem habetis*». Camminate finché avete la luce (*Jo.* 12,35).

Ecco: mi piacerebbe, terminando, d'essere nella luce. Di solito la fine della vita temporale, se non è oscurata da infermità, ha una sua fosca chiarezza: quella delle memorie, così belle, così attraenti, così nostalgiche, e così chiare ormai per denunciare il loro passato irricuperabile e per irridere al loro disperato richiamo. Vi è la luce che svela la

¹ Cf. P. MACCHI, *Nota introduttiva*, in *Pensiero alla morte. Meditazione di Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979; C. STERCAL, *Il "Pensiero alla morte"*, in *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, a cura di C. Stercal, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 2016.



delusione d'una vita fondata su beni effimeri e su speranze fallaci. Vi è quella di oscuri e ormai inefficaci rimorsi. Vi è quella della saggezza che finalmente intravede la vanità delle cose e il valore delle virtù che dovevano caratterizzare il corso della vita: «*vanitas vanitatum*». Vanità della vanità. Quanto a me vorrei avere finalmente una nozione riasuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita: penso che tale nozione dovrebbe esprimersi in riconoscenza: tutto era dono, tutto era grazia; e com'era bello il panorama attraverso il quale si è passati; troppo bello, tanto che ci si è lasciati attrarre e incantare, mentre doveva apparire segno e invito. Ma, in ogni modo, sembra che il congedo debba esprimersi in un grande e semplice atto di riconoscenza, anzi di gratitudine: questa vita mortale è, nonostante i suoi travagli, i suoi oscuri misteri, le sue sofferenze, la sua fatale caducità, un fatto bellissimo, un prodigio sempre originale e commovente; un avvenimento degno d'essere cantato in gaudio, e in gloria: la vita, la vita dell'uomo! Né meno degno d'esaltazione e di felice stupore è il quadro che circonda la vita dell'uomo: questo mondo immenso, misterioso, magnifico, questo universo dalle mille forze, dalle mille leggi, dalle mille bellezze, dalle mille profondità. È un panorama incantevole. Pare prodigialità senza misura. Assale, a questo sguardo quasi retrospettivo, il rammarico di non averlo ammirato abbastanza questo quadro, di non aver osservato quanto meritavano le meraviglie della natura, le ricchezze sorprendenti del macrocosmo e del microcosmo. Perché non ho studiato abbastanza, esplorato, ammirato la stanza nella quale la vita si svolge? Quale imperdonabile distrazione, quale riprovevole superficialità! Tuttavia, almeno in extremis, si deve riconoscere che quel mondo, «*qui per Ipsum factus est*», che è stato fatto per mezzo di Lui, è stupendo. Ti saluto e ti celebri all'ultimo istante, sì, con immensa ammirazione; e, come si diceva, con gratitudine: tutto è dono; dietro la vita, dietro la natura, l'universo, sta la Sapienza; e poi, lo dirò in questo commiato luminoso, (Tu ce lo hai rivelato, o Cristo Signore) sta l'Amore! La scena del mondo è un disegno, oggi tuttora incomprendibile per la sua maggior parte, d'un Dio Creatore, che si chiama il Padre nostro che sta nei cieli! Grazie, o Dio, grazie e gloria a Te, o Padre! In questo ultimo sguardo mi accorgo che questa scena affascinante e misteriosa è un riverbero, è un riflesso della prima ed unica Luce; è una rivelazione naturale d'una straordinaria ricchezza e bellezza, la quale doveva essere una iniziazione, un preludio, un anticipo, un invito alla visione dell'invisibile Sole, «*quem nemo vidit unquam*», che nessuno ha mai visto (cfr. Jo. 1,18): «*unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, Ipse enarravit*», il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, Lui lo ha rivelato. Così sia, così sia.

Ma ora, in questo tramonto rivelatore un altro pensiero, oltre quello dell'ultima luce vespertina, presagio dell'eterna aurora, occupa il mio spirito: ed è l'ansia di profittare dell'undicesima ora, la fretta di fare qualche cosa di importante prima che sia troppo tardi. Come riparare le azioni mal fatte, come recuperare il tempo perduto, come affermare in quest'ultima possibilità di scelta «*l'unum necessarium?*», la sola cosa necessaria?

Alla gratitudine succede il pentimento. Al grido di gloria verso Dio Creatore e Padre succede il grido che invoca misericordia e perdono. Che almeno questo io sappia fare: invocare la Tua bontà, e confessare con la mia colpa la Tua infinita capacità di salvare. «*Kyrie eleison; Christe eleison; Kyrie eleison*». Signore pietà; Cristo pietà; Signore pietà.

Qui affiora alla memoria la povera storia della mia vita, intessuta, per un verso, dall'ordito di singolari e innumerevoli benefici, derivanti da un'ineffabile bontà (è questa



che spero potrò un giorno vedere ed «in eterno cantare»); e, per l'altro, attraversata da una trama di misere azioni, che si preferirebbe non ricordare, tanto sono manchevoli, imperfette, sbagliate, insipienti, ridicole. «*Tu scis insipientiam meam*»: Dio, Tu conosci la mia stoltezza (Ps. 68,6). Povera vita stentata, gretta, meschina, tanto tanto bisognosa di pazienza, di riparazione, d'infinita misericordia. Sempre mi pare suprema la sintesi di S. Agostino: *miseria et misericordia*. Miseria mia, misericordia di Dio. Ch'io possa almeno ora onorare Chi Tu sei, il Dio d'infinita bontà, invocando, accettando, celebrando la Tua dolcissima misericordia.

E poi un atto, finalmente, di buona volontà: non più guardare indietro, ma fare volentieri, semplicemente, umilmente, fortemente il dovere risultante dalle circostanze in cui mi trovo, come Tua volontà.

Fare presto. Fare tutto. Fare bene. Fare lietamente: ciò che ora Tu vuoi da me, anche se supera immensamente le mie forze e se mi chiede la vita. Finalmente, a quest'ultima ora.

Curvo il capo ed alzo lo spirito. Umilio me stesso ed esalto Te, Dio, «la cui natura è bontà» (S. Leone). Lascia che in questa ultima veglia io renda omaggio, a Te, Dio vivo e vero, che domani sarai mio giudice, e che dia a Te la lode che più ambisci, il nome che preferisci: sei Padre. Poi io penso, qui davanti alla morte, maestra della filosofia della vita, che l'avvenimento fra tutti più grande fu per me, come lo è per quanti hanno pari fortuna, l'incontro con Cristo, la Vita. Tutto qui sarebbe da rimeditare con la chiarezza rivelatrice, che la lampada della morte dà a tale incontro. «*Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset*». A nulla infatti ci sarebbe valso il nascere se non ci avesse servito ad essere redenti. Questa è la scoperta del *preconio* pasquale, e questo è il criterio di valutazione d'ogni cosa riguardante l'umana esistenza ed il suo vero ed unico destino, che non si determina se non in ordine a Cristo: «*o mira circa nós tuae pietatis dignatio!*», o meravigliosa pietà del tuo amore per noi! Meraviglia delle meraviglie, il mistero della nostra vita in Cristo. Qui la fede, qui la speranza, qui l'amore cantano la nascita e celebrano le esequie dell'uomo. Io credo, io spero, io amo, nel nome Tuo, o Signore.

E poi ancora mi domando: perché hai chiamato me, perché mi hai scelto? così inetto, così renitente, così povero di mente e di cuore? Lo so: «*quae stulta sunt mundi elegit Deus... ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius*». Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio (1 Cor 1, 27-28). La mia elezione indica due cose: la mia pochezza; la Tua libertà, misericordiosa e potente. La quale non si è fermata nemmeno davanti alle mie infedeltà, alla mia miseria, alla mia capacità di tradirTi: «*Deus meus, Deus meus, audebo dicere... in quodam aestasis tripudio de Te praesumendo dicam: nisi quia Deus es, iniustus esser, quia peccavimus graviter... et Tu placatus es. Nos Te provocamus ad iram, Tu autem conducis nos ad misericordiam*». Mio Dio, mio Dio, oserò dire... in un estatico tripudio di Te dirò con presunzione: se non fossi Dio, saresti ingiusto, poiché abbiamo peccato gravemente... e Tu Ti plachi. Noi Ti provochiamo all'ira, e Tu invece ci conduci alla misericordia! (PL. 40, 1150).

Ed eccomi al Tuo servizio, eccomi al Tuo amore. Eccomi in uno stato di sublimazione, che non mi consente più di ricadere nella mia psicologia istintiva di pover uomo, se non per ricordarmi la realtà del mio essere, e per reagire nella più sconfinata fiducia con la risposta, che da me è dovuta: «*amen; fiat; Tu scis quia amo Te*», così sia, così sia. Tu lo sai che ti voglio bene. Uno stato di tensione subentra, e fissa in un atto permanente di



assoluta fedeltà la mia volontà di servizio per amore: «*in finem dilexit*», amò fino alla fine. «*Ne permittas me separari a Te*». Non permettere che io mi separi da Te. Il tramonto della vita presente, che sognerebbe d'essere riposato e sereno, deve essere invece uno sforzo crescente di vigilia, di dedizione, di attesa. È difficile; ma è così che la morte sigilla la meta del pellegrinaggio terreno, e fa ponte per il grande incontro con Cristo nella vita eterna. Raccolgo le ultime forze, e non recedo dal dono totale compiuto, pensando al Tuo: «*consummatum est*», tutto è compiuto...

Ricordo il preannuncio fatto dal Signore a Pietro sulla morte dell'apostolo: «*amen, amen dico tibi... cum... senueris, extendes manus tuas, et alius et cinget, et ducet quo tu non vis*». *Hoc autem* (Jesus) *dixit significans qua morte* (Petrus) *clarificaturus esset Deum. Et, cum hoc dixisset, dicit et: «sequere me»*. In verità, in verità ti dico... quando sarai vecchio, tenderai le tue mani, e un'altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi. Questo gli disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E detto questo aggiunse: «*Seguimi*» (Jo. 21, 18-19).

Ti seguo; ed avverto che io non posso uscire nascostamente dalla scena di questo mondo; mille fili mi legano alla famiglia umana, mille alla comunità, ch'è la Chiesa. Questi fili si romperanno da sé; ma io non posso dimenticare che essi richiedono da me qualche supremo dovere. «*Discessus pius*», morte pia. Avrò davanti allo spirito la memoria del come Gesù si congedò dalla scena temporale di questo mondo. Da ricordare come Egli ebbe continua previsione e frequente annuncio della sua passione, come misurò il tempo in attesa della «sua ora», come la coscienza dei destini escatologici riempì il suo animo ed il suo insegnamento, e come dell'imminente sua morte parlò ai discepoli nei discorsi dell'ultima cena; e finalmente come volle che la sua morte fosse perennemente commemorata mediante l'istituzione del sacrificio eucaristico: «*mortem Domini annuntiabitis donec veniat*». Annunzierete la morte del Signore finché Egli venga.

Un aspetto su tutti gli altri principale: «*tradidit semetipsum*», ha dato se stesso per me; la sua morte fu sacrificio; morì per gli altri, morì per noi. La solitudine della morte fu ripiena della presenza nostra, fu pervasa d'amore: «*dilexit Ecclesiam*», amò la Chiesa (ricordare «*le mystère de Jésus*», di Pascal). La sua morte fu rivelazione del suo amore per i suoi: «*in finem dilexit*», amò fino alla fine. E dell'amore umile e sconfinato diede al termine della vita temporale esempio impressionante (cfr. la lavanda dei piedi), e del suo amore fece termine di paragone e precetto finale. La sua morte fu testamento d'amore. Occorre ricordarlo.

Prego pertanto il Signore che mi dia grazia di fare della mia prossima morte dono, d'amore alla Chiesa. Potrei dire che sempre l'ho amata; fu il suo amore che mi trasse fuori dal mio gretto e selvatico egoismo e mi avviò al suo servizio; e che per essa, non per altro, mi pare d'aver vissuto. Ma vorrei che la Chiesa lo sapesse; e che io avessi la forza di dirglielo, come una confidenza del cuore, che solo all'estremo momento della vita si ha il coraggio di fare. Vorrei finalmente comprenderla tutta nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella sua umana e imperfetta consistenza, nelle sue sciagure e nelle sue sofferenze, nelle debolezze e nelle miserie di tanti suoi figli, nei suoi aspetti meno simpatici, e nel suo sforzo perenne di fedeltà, di amore, di perfezione e di carità. Corpo mistico di Cristo. Vorrei abbracciarla, salutarla, amarla, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e



sacerdote che l'assiste e la guida, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirla. Anche perché non la lascio, non esco da lei, ma più e meglio, con essa mi unisco e mi confondo: la morte è un progresso nella comunione dei Santi.

Qui è da ricordare la preghiera finale di Gesù (Jo. 17). Il Padre e i miei; questi sono tutti uno; nel confronto col male ch'è sulla terra e nella possibilità della loro salvezza; nella coscienza suprema che era mia missione chiamarli, rivelare loro la verità, farli figli di Dio e fratelli fra loro: amarli con l'Amore, ch'è in Dio, e che da Dio, mediante Cristo, è venuto nell'umanità e dal ministero della Chiesa, a me affidato è ad essa comunicato.

Uomini, comprendetemi; tutti vi amo nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io, ministro, dovevo a voi partecipare. Così vi guardo, così vi saluto, così vi benedico. Tutti. E voi, a me più vicini, più cordialmente. La pace sia con voi. E alla Chiesa, a cui tutto devo e che fu mia, che dirò? Le benedizioni di Dio siano sopra di te; abbi coscienza della tua natura e della tua missione; abbi il senso dei bisogni veri e profondi dell'umanità; e cammina povera, cioè libera, forte ed amorosa verso Cristo.

Amen. Il Signore viene. Amen.



Introduzione alla lettura del *Pensiero alla morte* di Paolo VI¹

di Claudio Stercal*

1. Origine e senso del testo

Il *Pensiero alla morte* di Paolo VI, scritto probabilmente tra il marzo 1965 e il febbraio 1966², è certamente uno dei testi più belli della letteratura di ogni tempo. Il titolo – scelto dall'autore – non deve, però, trarre in inganno. Il tema centrale, infatti, non è la morte. Essa ne è soltanto l'occasione³. Il testo non è uno scritto “sulla” morte, ma “in vista della” morte, cioè nella prospettiva della sua imminenza e ineluttabilità, ed è una delle riflessioni più mature e affascinanti, scritte sino ad oggi, sul senso della vita.

La cura con la quale il *Pensiero alla morte* è steso non lascia dubbi sulla consapevolezza, forse persino sul desiderio dell'autore, che altri, dopo la sua morte, potessero leggerlo. Il suo obiettivo quindi non era solo quello di fissare per iscritto una meditazione

¹ Riproponiamo qui la prima parte del contributo: C. STERCAL, *Il “Pensiero alla morte”*, in *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, a cura di C. Stercal, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 2016, pp. 373-398.

* Claudio Stercal, ordinario di teologia spirituale presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale (Milano). [stercalc@ftis.it].

² Per la datazione del testo, sono due i punti di riferimento attualmente disponibili. Il primo è la testimonianza del segretario personale di Paolo VI, monsignor Pasquale Macchi, che colloca la redazione dello scritto a Castel Gandolfo, nell'estate 1965, nello stesso periodo in cui Giovanni Battista Montini scrisse anche il *Testamento*, che porta la data del 30 giugno 1965: «Queste poetiche pagine di amore e di speranza – scritte dal Papa a Castelgandolfo, forse dopo la stesura del testamento, a conclusione di un ritiro spirituale – [...]» (P. MACCHI, *Nota introduttiva*, in *Pensiero alla morte. Meditazione di Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, p. [8]). L'altro punto di riferimento è il notes sul quale il *Pensiero alla morte* è stato scritto, attualmente conservato, con la segnatura E.3.1.1, presso l'Archivio dell'Istituto Paolo VI, a Concesio (BS). Nel notes sono scritti, in ordine successivo, i seguenti testi: note personali per un ritiro spirituale, con la data 5 agosto 1963; appunti di esercizi spirituali, con la data 16 febbraio 1964 (svolti in Vaticano, con le meditazioni di P. Bernhard Häring, e terminati il 22 febbraio); appunti di esercizi spirituali, con la data 8-13 marzo 1965 (svolti in Vaticano, con le meditazioni di P. Ambrogio Maria Carré); il *Pensiero alla morte* (senza data); appunti di esercizi spirituali, con la data 27 febbraio-5 marzo 1966 (svolti in Vaticano, con le meditazioni di monsignor Giuseppe Carrao). In base alla successione degli scritti nel notes, la data di composizione del *Pensiero alla morte* potrebbe quindi essere collocata tra il 13 marzo 1965 e il 27 febbraio 1966.

³ Secondo monsignor Pasquale Macchi «il pensiero della morte lo accompagnò lucidamente lungo tutta la sua vita», ma «lo stimolo a scrivere queste pagine [il *Pensiero alla morte* e il *Testamento*] proprio nel 1965 venne dalla malattia e dalla morte del suo grande amico, il Cardinale Giulio Bevilacqua, mancato il 6 maggio di quell'anno. Era stato per lui maestro, confidente, fratello e ispiratore» (P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 344-345).



personale svolta durante un periodo di ritiro, ma – con la sensibilità tipica di un pastore – predisporre un testo che potesse aiutare lui, e molti altri, a comprendere meglio il senso della vita, a dare un fondamento più solido alla speranza e alla fede, a riaccendere il desiderio di lasciarsi ispirare, per il tempo ancora a disposizione, dall'amore di Cristo. Per questi motivi, Paolo VI, con la trepidazione, ma anche con la lucidità e la libertà che di solito accompagnano la stesura di un testamento spirituale, offre una rilettura sintetica e sapiente della propria vita. Vi raccoglie, con la inconfondibile qualità letteraria dei propri scritti⁴, i frutti di una ricca e variegata esperienza umana, di una raffinata preparazione culturale e di una solida visione teologica. Ne nasce, così, un testo assolutamente unico. Un vero “portale d'ingresso” che consente di accedere al suo mondo interiore e al suo rapporto personale con Dio. È quindi uno dei documenti più importanti per individuare i tratti fondamentali della sua figura spirituale. Come il suo segretario personale, monsignor Pasquale Macchi, segnalava già, il 6 agosto 1979, nel primo anniversario della sua morte: «Incontriamo qui il suo messaggio ridotto all'essenziale che ci spinge a grandi desideri e a grandi propositi, e allarga il panorama delle nostre troppo spesso meschine visuali»⁵; e come ribadiva, nel 2008, a trent'anni dalla morte, il cardinale Carlo Maria Martini, uno dei suoi successori sulla cattedra dei santi Ambrogio e Carlo: il *Pensiero alla morte* è «il più alto e il più nobile di tutti gli scritti montiniani»⁶.

2. Struttura e temi

È, allora, utile provare a ripercorrere il *Pensiero alla morte*⁷ cercando di individuarne la struttura e i temi fondamentali, per mettere in luce come Paolo VI ha vissuto e compreso l'esperienza cristiana.

2.1. «L'ora viene»

Il manoscritto si apre, dopo il titolo sottolineato, con tre citazioni bibliche. Secondo l'uso antico, le citazioni di apertura sembrano costituire quasi un titolo o, almeno, indi-

⁴ Nel 1982, in occasione del quarto anniversario della morte di Paolo VI, il cardinale [ma all'epoca non lo era] Loris Francesco Capovilla ricorda che nel 1954 il patriarca di Venezia, il cardinale Angelo Giuseppe Roncalli, del quale egli era segretario particolare, si era espresso con singolare efficacia, in occasione della nomina di Montini ad arcivescovo di Milano, sulle sue qualità, anche letterarie. Il cardinale Capovilla scrive: «Una sua [di Roncalli] osservazione mi rimase impressa: “E adesso, dove troveremo uno che sappia redigere una lettera, un documento come sapeva fare lui?”» (L.F. CAPOVILLA, *Presentazione*, in *Giovanni e Paolo. Due Papi. Saggio di corrispondenza (1925-1962)*, a cura di L.F. Capovilla, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 1982, p. 15).

⁵ P. MACCHI, *Nota introduttiva*, in *Pensiero alla morte. Meditazione di Paolo VI*, cit., p. [10].

⁶ C.M. MARTINI, *Affidamento totale a Dio. Rileggendo il “Pensiero alla morte” di Paolo VI*, in ID., *Paolo VI “uomo spirituale”. Discorsi e scritti (1983-2008)*, a cura di M. Vergottini, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 2008², p. 171.

⁷ Per le citazioni del testo facciamo riferimento a PAOLO VI, *Pensiero alla morte. Testamento. Omelia nel XV anniversario dell'incoronazione*, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 1988, pp. 9-29, che riproduce sia il manoscritto sia la sua trascrizione.



cano il tema centrale dell'opera. Due versetti sono tratti dal Nuovo Testamento e uno dell'Antico Testamento.

Pensiero alla morte

1 - «Tempus resolutionis meae instat» (2 Tim. 4,6)⁸.

«Certus quod velox est depositio tabernaculi mei» (2 Petr. 1,14)⁹.

«Finis venit, venit finis» (Ez. 2,7)¹⁰.

I tre versetti biblici mettono in luce due temi. La citazione del profeta Ezechiele richiama la venuta della “fine”. I numeri del versetto, in realtà, sono errati. Andrebbero invertiti. Non si tratta di Ez 2,7, ma di Ez 7,2. Lo stesso errore si trova in una delle opere più classiche sul tema: l'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso Maria de Liguori (1696-1787), pubblicata nel 1758. Il titolo della seconda considerazione, tra le trentasei nelle quali l'opera è divisa, è infatti: «Considerazione II – Colla morte finisce tutto – “Finis venit, venit finis” (Ezech. 2.7)»¹¹. È possibile quindi che lo scritto di sant'Alfonso fosse tra quelli a disposizione di Paolo VI al momento della stesura del *Pensiero alla morte*. L'altro tema, introdotto dalle due importanti citazioni del Nuovo Testamento, è quello della “vicinanza” della fine. Il primo versetto, quello che quindi apre l'intera riflessione, è tratto dalla *Seconda lettera a Timoteo*. Per quanto oggi siano oggetto di discussione sia l'attribuzione della lettera a san Paolo sia il riferimento del versetto alla liberazione dalla prigionia anziché alla morte¹², la citazione documenta l'importanza che san Paolo ebbe nell'esperienza e nella riflessione di Paolo VI. A conferma si può citare l'appunto che egli, un paio di anni prima, nell'agosto 1963, scrisse durante un ritiro spirituale: «E Paolo? meditazione immensa. Da fare continuamente»¹³. Nella stessa direzione, si muo-

⁸ «Il tempo della mia morte è vicino». Le citazioni bibliche nel *Pensiero alla morte* seguono il testo latino della *Vulgata* Sisto-Clementina. Nella recente edizione italiana della Bibbia, curata dalla CEI e pubblicata nel 2008, il versetto viene così tradotto: «È giunto il tempo che io lasci questa vita» (2 Tm 4,6).

⁹ «Sono certo che prossimo è l'abbandono della mia tenda». Nella traduzione CEI: «Sapendo che presto dovrò lasciare questa mia tenda» (2 Pt 1,14).

¹⁰ «La fine viene, viene la fine». I numeri della citazione vanno invertiti: non Ez 2,7, ma Ez 7,2. Nella *Vulgata* l'espressione «Finis venit, venit finis» appare sia in Ez 7,2 che in Ez 7,6. Nella traduzione CEI: «Ecco la fine: essa giunge sino ai quattro estremi della terra» (Ez 7,2); «Viene la fine, viene su di te: ecco, viene!» (Ez 7,6).

¹¹ S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte e opuscoli affini* (Opere ascetiche. Volume IX), testo critico, introduzione e note a cura di O. Gregorio, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, p. 19.

¹² Cfr. *Le lettere pastorali. Le due lettere a Timoteo e la lettera a Tito*, introduzione, versione e commento, di C. Marcheselli-Casale, EDB, Bologna 1995, pp. 21-44; *Le lettere pastorali. Tomo II: La seconda lettera a Timoteo*, commento di L. Oberlinner, Paideia, Brescia 1995, pp. 237-238; M. PRIOR, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, JSOT Press, Sheffield 1989, pp. 92-111.

¹³ PAOLO VI, *Ritiro spirituale (5-13 agosto 1963)*, n. 9, in ID., *Meditazioni inedite*, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 1993, pp. 12.23. Si possono anche ricordare le motivazioni con le quali Paolo VI giustificò la scelta del nome al momento della sua elezione a pontefice: «– per devozione all'Apostolo – primo teologo / di Gesù Cristo – l'amoroso di Cristo / – per ammirazione all'Apostolo – missionario, che / porta il Vangelo al mondo, al suo / tempo, con criteri di universalità, / il prototipo della cattolicità» (citato da P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., p. 386).



ve la citazione della *Seconda lettera di Pietro*. Anche qui, al di là della effettiva possibilità di attribuire la lettera a san Pietro¹⁴, il riferimento testimonia l'attenzione di Paolo VI al "principe degli apostoli" e alla prospettiva, ormai imminente, della morte.

I temi con i quali si apre il *Pensiero alla morte* sono, quindi, la "fine" e la sua "vicinanza" o, come Paolo VI sintetizza qualche riga dopo, la consapevolezza che «l'ora viene». I punti di riferimento che egli privilegia per sviluppare la riflessione sono l'insegnamento biblico e il patrimonio della tradizione cristiana. Temi e riferimenti "classici". Questo non impedirà, però, a Paolo VI, di svolgere la propria riflessione con grande personalità e originalità.

Il manoscritto testimonia anche un tentativo di numerazione. Un numero «1» apre il testo. Non seguono altri numeri. Si può ipotizzare che l'autore avesse intenzione di dividere lo scritto in più paragrafi. Infatti, anche se non numerate, sono individuabili, nel *Pensiero alla morte*, alcune "sezioni" tematiche, in base alle quali proviamo a dividerlo e a organizzarne la lettura.

2.2. Un dialogo «estremamente» personale

Il testo prende l'avvio da tre "considerazioni". Termine che, come abbiamo già detto, richiama l'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso Maria de Liguori, diviso in trentasei "considerazioni", ciascuna delle quali, a sua volta, articolata in tre "punti". Paolo VI avvia il suo *Pensiero* con tre considerazioni. La prima prende spunto dalle citazioni bibliche iniziali e invita a non restare ciechi di fronte alla morte, perché l'«immane sorte» che essa dischiude è certamente una «disastrosa rovina», ma, sembra aggiungere l'autore, può rivelarsi una «misteriosa metamorfosi» dell'«essere».

Questa ovvia considerazione sulla precarietà della vita temporale e sull'avvicinarsi inevitabile e sempre più prossimo della sua fine si impone. Non è saggia la cecità davanti a tale immane sorte, davanti alla disastrosa rovina che porta con sé, davanti alla misteriosa metamorfosi che sta per compiersi nell'essere mio, davanti a ciò che si prepara.

La seconda considerazione mette in luce come la riflessione di fronte alla morte debba necessariamente e profondamente coinvolgere la dimensione personale e morale dell'uomo. Come Paolo VI sottolinea con il suo caratteristico ed efficace uso degli avverbi, la considerazione deve diventare «estremamente» personale e morale.

Vedo che la considerazione prevalente si fa estremamente personale: io, chi sono? che cosa resta di me? dove vado? e perciò estremamente morale: che cosa devo fare? quali sono le mie responsabilità? e vedo anche che rispetto alla vita presente è vano avere speranze; rispetto ad essa si hanno dei doveri e delle aspettative funzionali e momentanee; le speranze sono per l'al di là.

Nella terza e successiva considerazione, si precisa che il coinvolgimento personale e morale potrebbe chiudersi in un «monologo soggettivo», ma la luce di Cristo aiuta ad

¹⁴ Cfr. *Le due lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, tradotte e commentate da O. Knoch, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 303-308.



aprirlo a un «dialogo con la Realtà divina», sino a farlo diventare un atto di fede, sintetico e personale: «Credo, o Signore».

E vedo che questa suprema considerazione non può svolgersi in un monologo soggettivo, nel solito dramma umano che al crescere della luce fa crescere l'oscurità del destino umano; deve svolgersi a dialogo con la Realtà divina, donde vengo e dove certamente vado; secondo la lucerna che Cristo ci pone in mano per il grande passaggio. Credo, o Signore.

L'intensa ricerca di un dialogo personale con Dio è una delle prospettive fondamentali del *Pensiero alla morte* e probabilmente dell'intera esperienza spirituale di Paolo VI. In questo quadro, la morte può apparire non solo come un oscuro destino, ma come un intervento della Provvidenza, per il bene del papa e della Chiesa: «perché altri subentri più valido e non vincolato dalle presenti difficoltà». Questa considerazione mette bene in luce la consapevolezza che Paolo VI ha sempre coltivato, nel corso della propria vita, di essere totalmente a servizio della Chiesa e dell'umanità.

L'ora viene. Da qualche tempo ne ho il presentimento. Più ancora che la stanchezza fisica, pronta a cedere ad ogni momento, il dramma delle mie responsabilità sembra suggerire come soluzione provvidenziale il mio esodo da questo mondo, affinché la Provvidenza possa manifestarsi e trarre la Chiesa a migliori fortune. La Provvidenza ha, sì, tanti modi d'intervenire nel gioco formidabile delle circostanze, che stringono la mia pochezza; ma quello della mia chiamata all'altra vita pare ovvio, perché altri subentri più valido e non vincolato dalle presenti difficoltà. «*Servus inutilis sum*»¹⁵.

Monsignor Pasquale Macchi riferisce queste espressioni al desiderio di Paolo VI di portare a termine il Concilio e, poi, di rendersi pronto a concludere sia il pontificato che la propria vita: «Desiderava con una intensità particolare che il Signore gli concedesse le forze per portare a buon fine il Concilio, come se la sua conclusione segnasse anche la fine del suo pontificato e della sua vita»¹⁶. Una conferma sembra venire da ciò che Paolo VI scrive in un appunto personale il giorno successivo alla chiusura del Concilio: «*Deo gratias. Ieri: Deo gratias. Nunc dimittis*»¹⁷? Ora: nuovo periodo, dopo il Concilio. Non è terminato il nostro servizio? Il Signore lo potrebbe troncargli da un momento all'altro facilissimamente: bisogna essere preparati. Ma questo ricorrente pensiero: ora basta, è quello buono? [...] E poi: altri certamente farebbe meglio di me; e allora? «Mostrami le tue vie, o Signore»¹⁸»¹⁹.

2.3. La gratitudine

Una nuova citazione biblica, questa volta dal *Vangelo di Giovanni*, apre quella che sembra una nuova sezione del *Pensiero alla morte*. Paolo VI vi propone uno dei temi

¹⁵ «Sono un servo inutile». Il riferimento è al versetto di Luca: «*Servi inutiles sumus: quod debemus facere, fecimus*»; nella traduzione CEI: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10).

¹⁶ P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., p. 112.

¹⁷ «Grazie a Dio. Ora lascia [cfr. Lc 2,29]».

¹⁸ Cfr. Sal 25(24),4; 27(26),11; 86(85)11.

¹⁹ Citato da P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., pp. 120-121.



centrali della sua interpretazione dell'esistenza: la gratitudine. Poiché, nella vita dell'uomo, tutto è «dono» e «grazia». La riflessione prende avvio dalla considerazione che Cristo è «luce». Paolo VI esprime il desiderio di essere nella luce. La luce di Cristo unita alla «fosca chiarezza» che, alla «fine della vita temporale», viene dalle nostre memorie, svelando le «delusioni» e i «rimorsi», ma facendo emergere anche una profonda «saggezza».

«Ambulate dum lucem habetis» (Jo. 12,35)²⁰.

Ecco: mi piacerebbe, terminando, d'essere nella luce. Di solito la fine della vita temporale, se non è oscurata da infermità, ha una sua fosca chiarezza: quella delle memorie, così belle, così attraenti, così incomplete, così nostalgiche²¹, e così chiare ormai per denunciare il loro passato irrecuperabile²² e per irridere al loro disperato richiamo. Vi è la luce che svela la delusione d'una vita fondata su beni effimeri e su speranze fallaci. Vi è quella di oscuri e ormai inefficaci rimorsi. Vi è quella della saggezza che finalmente intravede la vanità delle cose e il valore delle virtù che dovevano caratterizzare il corso della vita: «vanitas vanitatum»²³.

Alla luce di Cristo è più facile, per Paolo VI, individuare quella che egli chiama la «nozione riassuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita»: la «gratitudine». Gratitudine per tutti i doni ricevuti. Anzitutto per i due grandi doni che sembrano contenere tutti gli altri: la «vita dell'uomo» – che nonostante i suoi «travagli», i suoi «misteri», le sue «sofferenze» e la sua «fatale caducità», è «un fatto bellissimo» – e il «mondo» – «immenso, misterioso, magnifico» –. Con afflato poetico, Paolo VI esprime qui il frutto della sua lunga contemplazione della vita e dell'universo. Contemplazione che, pochi mesi dopo, nell'omelia del 7 dicembre 1965, in occasione della nona e ultima sessione pubblica del Concilio Vaticano II, definisce come «l'atto più alto e più puro dello spirito», con il quale ci si sforza di «fissare» in Dio «lo sguardo ed il cuore»²⁴.

Quanto a me vorrei avere finalmente una nozione riassuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita: penso che tale nozione dovrebbe esprimersi in riconoscenza: tutto era dono, tutto era grazia; e com'era bello il panorama attraverso il quale si è passati; troppo bello, tanto che ci si è lasciati attrarre e incantare, mentre doveva apparire segno e invito. Ma, in ogni modo, sembra che il congedo debba esprimersi in un grande e semplice atto²⁵ di riconoscenza, anzi di gratitudine: questa vita mortale è, nonostante i suoi travagli, i suoi oscuri misteri, le sue sofferenze, la sua fatale caducità, un fatto bellissimo, un prodigio sempre originale e com-

²⁰ «Camminate finché avete la luce». Nella traduzione CEI: «Camminate mentre avete la luce» (Gv 12,35).

²¹ Nel manoscritto «, così nostalgiche» è stato aggiunto nell'interlinea, probabilmente in una rilettura del testo.

²² Nel manoscritto «irrecuperabile» è stato aggiunto nell'interlinea, probabilmente in una rilettura del testo.

²³ «Vanità delle vanità» (Qo 1,2).

²⁴ PAOLO VI, *Invito del Successore di Pietro all'umanità di oggi perché tornando a Dio possa rinascere nella pace*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1966, p. 727 (alla pag. 718 si trova il testo latino).

²⁵ Nel manoscritto «atto» è stato aggiunto nell'interlinea. Senza di esso la frase sarebbe incompleta. È probabile, quindi, che sia stato aggiunto nella fase di stesura del testo.



movente, un avvenimento degno²⁶ d'essere cantato in gaudio e in gloria: la vita, la vita dell'uomo! Né meno degno d'esaltazione e di felice stupore è il quadro che circonda la vita dell'uomo: questo mondo immenso, misterioso, magnifico, questo universo dalle mille forze, dalle mille leggi, dalle mille bellezze, dalle mille profondità. È un panorama incantevole. Pare prodigalità senza misura.

Nella contemplazione di questo «panorama incantevole», riemerge uno dei tratti fondamentali della meditazione di Paolo VI: la centralità della dimensione personale e morale. Si manifesta questa volta come «rammarico» per «non» avere «ammirato abbastanza» e «non aver osservato quanto meritavano» le meraviglie dell'universo. Struggente – secondo lo stile di Montini – la domanda che, quasi come un esame di coscienza o un rimprovero, egli rivolge a se stesso: «Perché non ho studiato abbastanza, esplorato, ammirato la stanza nella quale la vita si svolge?».

Assale, a questo sguardo quasi retrospettivo, il rammarico di non averlo ammirato abbastanza questo quadro, di non aver osservato quanto meritavano le meraviglie della natura, le ricchezze sorprendenti del macrocosmo e del microcosmo. Perché non ho studiato abbastanza, esplorato, ammirato la stanza nella quale la vita si svolge? quale imperdonabile distrazione, quale riprovevole superficialità! Tuttavia, almeno in extremis, si deve riconoscere che quel mondo, «qui per Ipsum factus est»²⁷, è stupendo.

Lo sviluppo della considerazione che, sin dall'inizio del *Pensiero alla morte*, Paolo VI desidera «estremamente personale» ed «estremamente morale» e la ricerca di un «dialogo con la Realtà divina» fanno sì che, con naturalezza e senza soluzione di continuità, la riflessione si trasformi in preghiera. È un passaggio che documenta il senso, il contenuto e la spontaneità della preghiera nell'esperienza spirituale di Montini. Nei suoi scritti, più volte, ha presentato «l'importanza della preghiera personale, per dare senso, per dare equilibrio, per dare forza alla nostra esistenza»²⁸. Qui realizza quel proposito e, sino alla conclusione del *Pensiero alla morte*, la preghiera s'intreccia spesso e facilmente con le sue riflessioni.

Ti saluto e ti celebro all'ultimo istante, sì, con immensa ammirazione; e, come si diceva, con gratitudine: tutto è dono; dietro la vita, dietro la natura, l'universo, sta la Sapienza; e poi, lo dirò in questo commiato luminoso, (Tu ce lo hai rivelato, o Cristo Signore) sta l'Amore!

Grazie alla duplice dimensione della rivelazione, «naturale» e in Cristo, Paolo VI scopre, «dietro la vita» e «dietro la natura», la «Sapienza» e l'«Amore» di un «Dio creatore, che si chiama Padre». La gratitudine per i doni ricevuti trova, allora, nella paternità di Dio, rivelata da Cristo, il suo più solido fondamento.

²⁶ Nel manoscritto «degnò» è stato aggiunto nell'interlinea. Senza di esso la frase sarebbe incompleta. Anch'esso, quindi, deve essere stato inserito nella fase di stesura del testo. Il «recupero» di questi termini essenziali alla comprensione del testo può far pensare che il manoscritto del *Pensiero alla morte* che noi possediamo possa essere la «bella copia» di una precedente stesura.

²⁷ «Che è stato fatto per mezzo di Lui» (Gv 1,10). Nella *Vulgata* il testo esatto è «mundus per ipsum factus est» e nella traduzione CEI: «il mondo è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,10).

²⁸ PAOLO VI, *Udienza generale*, mercoledì 30 luglio 1975, in *Insegnamenti di Paolo VI*, XIII (1975), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1976, p. 798.



La scena del mondo è un disegno, oggi tuttora incomprensibile per la sua maggior parte, d'un Dio creatore, che si chiama il Padre nostro che sta nei cieli! Grazie, o Dio, grazie e gloria a Te, o Padre! in questo ultimo sguardo mi accorgo che questa scena affascinante e misteriosa è un riverbero, è un riflesso della prima ed unica Luce; è una rivelazione naturale d'una straordinaria ricchezza e bellezza, la quale doveva essere una iniziazione, un preludio, un anticipo, un invito alla visione dell'invisibile Sole, «quem nemo vidit unquam» (cfr. Jo. 1,18): «unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, Ipse enarravit»²⁹. Così sia, così sia.

Il tema della paternità di Dio, intuita nell'esperienza dell'universo e conosciuta meglio grazie alla rivelazione di Cristo, è certamente uno dei temi centrali della riflessione di Paolo VI. Non è marginale, a questo proposito, ricordare che la Missione da lui indetta e svolta a Milano nel 1957 aveva come tema generale: "Dio Padre". In un passaggio della bellissima lezione che tenne il 26 aprile 1957, come arcivescovo di Milano, ai laici collaboratori dei predicatori nella Missione, sembra di scorgere un anticipo delle sue riflessioni nel *Pensiero alla morte*: «Gesù ha spalancato il mistero di Dio con una parola che ce lo fa diventare familiare: Dio è Padre! [...] da un lato è di una profondità sconfitta e dall'altro è di una dolcezza infinita. Si può stare tutto il tempo della vita a meditare queste due sole parole: Dio, Padre! [...] Egli ci è vicino in una maniera stupenda: se Dio è Padre, vuol dire che ci è necessario, perché non si può far senza il Padre, perché il Padre è la sorgente della vita. Se noi siamo, lo dobbiamo ad un Padre, lo dobbiamo a Dio! [...] Ecco, la vita è frutto di amore: noi siamo espressione dell'amore di Dio! Dietro a noi c'è una tenerezza infinita, una bontà infinita, c'è un Padre che ci ama!»³⁰.

Ma, anche qualche settimana dopo la stesura del *Pensiero alla morte*, si può ritrovare l'eco della sua riflessione sulla paternità di Dio nel discorso tenuto, il 14 settembre 1965, all'apertura della quarta sessione del Concilio Vaticano II. Mentre invita i Padri conciliari a un triplice atto d'amore verso Dio, la Chiesa e l'umanità, si rivolge a loro dicendo: «Chiamati a questa tribuna, donde si contempla il mondo contemporaneo, coperto dalle nebbie del dubbio e dalle tenebre dell'irreligiosità, ci è sembrato di salire nella sfera della luce di Dio; [...] di vedere limpido e caldo il sole della vita – "et vita erat lux hominum" (Io. 1,4)³¹ –; anzi di parlare, umilmente, filialmente, gaudiosamente, in spirito e verità, al Dio Padre nostro; e di dire a Lui, cantando e piangendo, la nostra lode alla grandezza della sua gloria, oggi a noi più palese per la progredita conoscenza del cosmo; la nostra fortuna per averci rivelato il suo nome, il suo regno, la sua volontà»³². Ritornano i temi della «fosca chiarezza», della «luce», dell'«invisibile sole», della contemplazione dell'universo, della paternità di Dio. Interessante notare che questi temi non sono,

²⁹ «Che nessuno ha mai visto: il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, Lui lo ha rivelato». Nella *Vulgata* il testo esatto è «Deum nemo vidit unquam: Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, Ipse enarravit» e nella traduzione CEI: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18).

³⁰ G.B. MONTINI, *La conversione dei cuori*, in ID., *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 1997, vol. I, pp. 1352-1353.

³¹ «E la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,4).

³² PAOLO VI, *Inizio della quarta sessione del Concilio ecumenico Vaticano II*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965), cit., p. 475.



quindi, oggetto solo della sua meditazione personale, ma entrano facilmente nei suoi discorsi pubblici e ispirano, probabilmente, anche le sue scelte ufficiali.

2.4. Il pentimento

Paolo VI avverte, però, che i grandi doni ricevuti, che dovevano essere solo «una iniziazione, un preludio, un anticipo, un invito», sono diventati, a volte, a motivo della loro bellezza, oggetto di attrazione e di incanto. Hanno cessato, quindi, di rinviare, come invece dovevano, alla loro origine. Si apre, così, una nuova sezione del *Pensiero alla morte*, nella quale alla «gratitudine» per i doni ricevuti segue il «pentimento» per le mancanze commesse. Emerge, allora, il desiderio, anch'esso autenticamente cristiano, di «riparare le azioni mal fatte», di «recuperare il tempo perduto» e di «afferrare [...] l'*unum necessarium*».

Il riferimento a Cristo come «sola cosa necessaria» appare già in una lettera giovanile, del 15 dicembre 1927, indirizzata al suo amico e coetaneo p. Ottorino Marcolini. Si può notare, però, nel testo giovanile, una maggiore attenzione al «metodo», piuttosto che alla profondità della relazione personale, come spesso accade – ed è giusto che accada – agli inizi di un cammino spirituale: «Il primo problema è l'accordo tra la molteplicità delle cose [...] e la semplicità dell'anima che ha trovato Cristo sola cosa necessaria, unica degna della vita e dell'amore. Mi pare che [...] si possa vedere cotesto caso concreto sotto l'aspetto del *desiderio d'ordine* che la tua anima avverte. [...] l'ordine, dico, è capace di concordare in unità il molteplice»³³. Il *Pensiero alla morte* sembra, da questo punto di vista, mostrare una maggiore maturità e libertà. L'attenzione non è più prevalentemente al «metodo», ma alla profondità del rapporto personale. Nei momenti in cui si richiama all'*unum necessarium* e invoca la misericordia di Dio, Paolo VI non dà più la sensazione di seguire un metodo, ma si affida, con tutto se stesso, alla «bontà» di Dio e alla Sua «infinita capacità di salvare».

Ma ora, in questo tramonto rivelatore un altro pensiero, oltre quello dell'ultima luce vespertina, presagio dell'eterna aurora, occupa il mio spirito: ed è l'ansia di profittare dell'undicesima ora, la fretta di fare qualche cosa d'importante prima che sia troppo³⁴ tardi. Come riparare le azioni mal fatte, come recuperare il tempo perduto, come afferrare in quest'ultima possibilità di scelta l'*unum necessarium*³⁵?

Alla gratitudine succede il pentimento. Al grido di gloria verso Dio Creatore e Padre succede il grido che invoca misericordia e perdono. Che almeno questo io sappia fare: invocare la Tua bontà, e confessare con la mia colpa la Tua infinita capacità di salvare. «Kyrie eleison; Christe eleison; Kyrie eleison»³⁶.

³³ G.B. Montini a Ottorino Marcolini, Roma, 15 dicembre 1927, in «Istituto Paolo VI. Notiziario», n. 5 (1982), pp. 68-69.

³⁴ Nel manoscritto «troppo» è stato aggiunto nell'interlinea, probabilmente in una rilettura del testo.

³⁵ Riprende l'espressione del vangelo di Luca: «Porro unum est necessarium»; nella traduzione CEI: «Ma di una cosa sola c'è bisogno» (Lc 10,42).

³⁶ Espressione tratta dalla liturgia: «Signore pietà; Cristo pietà; Signore pietà».



Può sorprendere il «grido» di Paolo VI che «invoca misericordia e perdono». Monsignor Pasquale Macchi, ripensando a queste parole del *Pensiero alla morte*, annota: «Qui alcune parole [...] ci colpiscono e suscitano la nostra meraviglia perché sembrano esagerate, ma in realtà lasciano intravedere l'umiltà di chi si avvicina sempre più a Dio»³⁷. Questo vale anche per le espressioni che seguono.

Qui affiora alla memoria la povera storia della mia vita, intessuta, per un verso, dall'ordito di singolari e innumerevoli benefici, derivanti da un'ineffabile bontà (è questa che spero potrò un giorno vedere ed «in eterno cantare»³⁸); e, per l'altro, attraversata da una trama di misere azioni, che si preferirebbe non ricordare, tanto sono manchevoli, imperfette, sbagliate, insipienti, ridicole. «Tu scis insipientiam meam» (Ps. 68,6)³⁹. Povera vita stentata, gretta, meschina, tanto tanto bisognosa di pazienza, di riparazione, d'infinita misericordia. Sempre mi pare suprema la sintesi di S. Agostino: «miseria et misericordia»⁴⁰. Miseria mia, misericordia di Dio. Ch'io possa almeno ora onorare Chi Tu⁴¹ sei, il Dio d'infinita bontà, invocando, accettando, celebrando la Tua dolcissima misericordia.

Effettivamente, le parole nelle quali Paolo VI confessa la povertà della propria vita «stentata, gretta, meschina» possono stupire. Tuttavia, due precisazioni sono da fare. Anzitutto, il pentimento è strettamente legato alla gratitudine. Ne è, in qualche modo, «l'altra faccia». Quando il dono ricevuto è grande, è difficile sentirsene all'altezza. Viene, allora, spontaneo scusarsi per la propria inadeguatezza. Il pentimento, quindi, accompagna spesso il riconoscimento di un grande dono. Inoltre, questa sezione – la più breve del *Pensiero alla morte* – appare ben collocata per realizzare il passaggio dalla sezione precedente a quella successiva. Dopo avere contemplato la vita e l'universo, è importante ricordare il passato, anche nei suoi tratti di fragilità e di peccato, prima di aprirsi alla considerazione del futuro.

Di grande interesse, poi, che Paolo VI rifletta sul pentimento appoggiandosi a quella che ben definisce la «suprema sintesi» di sant'Agostino: «miseria et misericordia». Conosciamo l'influsso che la vita e gli scritti del vescovo di Ippona hanno esercitato sul pensiero e sulla spiritualità di Montini⁴². In questo caso, il testo che viene citato è tratto

³⁷ P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., p. 18.

³⁸ L'espressione sembra riprendere una espressione dei Salmi: «Misericordias Domini in aeternum cantabo»; nella traduzione CEI: «Canterò in eterno l'amore del Signore» (Sal 89[88],2).

³⁹ Nella traduzione CEI: «Tu conosci la mia stoltezza» (Sal 69[68],6).

⁴⁰ AGOSTINO D'IPPONA, *Sermo* 16/A,5.

⁴¹ Nel manoscritto «Tu» è stato aggiunto nell'interlinea, probabilmente in una rilettura del testo.

⁴² Si possono ricordare alcune delle parole che il cardinal Giovanni Battista Montini pronunciò, il 24 aprile 1960, a Pavia, nella basilica di San Pietro in Ciel d'oro, parlando di sant'Agostino: «Le vicende della sua vita ci incantano, come quelle d'un dramma umano universale; il suo pensiero ci affascina, non soltanto per l'altezza della sua speculazione, ma anche per la profondità psicologica della sua vitale esperienza; la sua ricchezza di studioso, di oratore di scrittore ci stupisce e ci attrae per l'incomparabile semplicità del suo dire, per l'originale freschezza delle sue personali espressioni, per il calore del sentimento di bontà, che sempre dà alla sua parola un accento amabile e geniale incomparabile. [...] Nessuno ha tracciato l'itinerario dell'anima che dagli infimi livelli della vita istintiva e peccaminosa giunge alla rinascita nell'innocenza cristiana, come Agostino; nessuno prima di lui ha descritto la storia dell'io in termini più sinceri, più drammatici, più trionfanti, nessuno ci ha lasciato una storia dell'umana conversione più realista, più appassionata, più chiara insieme e più misteriosa della sua» (G.B. MONTINI, *Ono-*



dal sermone 16/A di sant'Agostino, tenuto la domenica 18 giugno dell'anno 411 o 405, a Cartagine, nella *Basilica Maiorum*. Egli vi commenta l'incontro tra Gesù e la donna sorpresa in adulterio (cfr. Gv 8,3-11). Il brano evangelico e il commento appaiono particolarmente in sintonia con la riflessione di Paolo VI. Per la donna peccatrice – come per lui – è nell'incontro personale con Gesù, quando tutti se ne sono andati e non è rimasto più nessuno, che la «dolcissima misericordia» di Dio abbraccia la miseria della creatura, aprendole la possibilità di un nuovo cammino. Dice sant'Agostino: «Se ne andarono tutti. Rimasero solo loro due; rimasero il Creatore e la creatura; rimasero la miseria e la misericordia; rimase chi era consapevole della propria colpa e chi rimetteva il peccato»⁴³. Questa esperienza dell'incontro personale con Cristo che, nella solitudine, ama e perdona, sembra assai vicina all'esperienza di Paolo VI, soprattutto agli inizi del suo pontificato, quando più volte confessa la propria solitudine e capisce di poter veramente confidare solo sull'incontro personale con Dio. Durante il ritiro svolto nell'agosto del 1963, poche settimane dopo la sua elezione a vescovo di Roma e Sommo pontefice, così annota: «La posizione è unica. Vale a dire che mi costituisce in un'estrema solitudine. [...] Io e Dio. Il colloquio con Dio diventa pieno e incomunicabile»⁴⁴.

2.5. L'incontro con Cristo

Si apre, così, una nuova sezione del *Pensiero alla morte*, la più lunga e la più articolata. Forse, la più importante. Perché dopo avere contemplato la vita dell'uomo e del mondo e avere chiesto perdono alla misericordia di Dio per i propri peccati, ora Paolo VI sente l'esigenza di rivolgersi al futuro, per vivere in modo «estremamente» personale e morale, in «dialogo con la Realtà divina», il tempo che gli resta da vivere dopo «l'undicesima ora». La questione diviene: come vivere l'«ultima ora»?⁴⁵

L'avvio di questa sezione segna uno stacco evidente, quasi un nuovo inizio: «E poi un atto, finalmente...». Chiara appare una indicazione di metodo: «non più guardare indietro». Ben espresse, con il suo tipico e sapiente uso degli avverbi, quattro caratteristiche dell'«atto» che desidera compiere: «volentieri», «semplicemente», «umilmente» e «fortemente». E, soprattutto, si intravede il contenuto di questo «atto [...] di buona volontà»: seguire la «Tua volontà», individuandola e accogliendola nelle circostanze attuali della vita.

riamo sant'Agostino!, in ID., *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, Brescia - Roma 1997, vol. II, pp. 3545-3547).

⁴³ «Et exierunt omnes. Remansit solus et sola; remansit Creator et creatura; remansit miseria et misericordia; remansit quae suum reatum agnoscebat, et qui peccatum dimittebat» (AGOSTINO D'IPPONA, *Sermo 16/A,5*, in ID., *Discorsi. I (1-50). Sul Vecchio testamento* [Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera di sant'Agostino, vol. XXIX], a cura di P. Bellini - F. Cruciani - V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1979, pp. 302-303).

⁴⁴ PAOLO VI, *Ritiro spirituale (5-13 agosto 1963)*, n. 19, in ID., *Meditazioni inedite*, cit., pp. 28-29.

⁴⁵ Nel manoscritto *L'ora di compieta*, scritto tra il 1975 e il 1976, pochi anni prima di morire, Paolo VI torna sulla questione: «Quali i doveri di quest'ultima ora della vite terrena? [...]. 1) Non vivere nell'illusione dell'immortalità della vita presente [...]. 2) valorizzare l'ultima ora. "Ambulate dum lucem habetis" (Jo. 12,35)» (PAOLO VI, *L'ora di compieta*, in «Istituto Paolo VI. Notiziario», n. 46 [2003], p. 11).



E poi un atto, finalmente, di buona volontà: non più guardare indietro, ma fare volentieri, semplicemente, umilmente, fortemente il dovere risultante dalle circostanze in cui mi trovo, come Tua volontà.

Bella ed efficace anche la breve serie di frasi che, incalzando, esprime l'intenso desiderio di Paolo VI: «Fare presto. Fare tutto. Fare bene. Fare lietamente». Anche se questo, con ogni probabilità, dovesse chiedergli il dono della vita.

Fare presto. Fare tutto. Fare bene. Fare lietamente: ciò che ora Tu vuoi da me, anche se supera immensamente le mie forze e mi chiede la vita. Finalmente, a quest'ultima ora.

Il primo passo che Paolo VI ritiene di dover affrontare, per individuare e affrontare il cammino di «quest'ultima ora», cioè per far maturare il senso e il frutto della sua vita cristiana, è prendere coscienza del suo rapporto con Dio. Con umiltà – la prima delle virtù cristiane – curva il capo e alza lo spirito per rivolgersi a Dio che – Paolo VI lo sa bene – dovrà essergli «giudice», ma sa anche – altrettanto bene – che gli è Padre, «la cui natura è bontà».

Curvo il capo ed alzo lo spirito. Umilio me stesso ed esalto Te, Dio, «la cui natura è bontà» (S. Leone)⁴⁶. Lascia che in questa ultima veglia io renda omaggio, a Te, Dio vivo e vero, che domani sarai mio giudice, e che dia a Te la lode che più ambisci, il nome che preferisci: sei Padre.

È da notare che la stessa citazione di san Leone Magno, dal *Tractatus XXII*⁴⁷, scritto nel 441, si trova, in latino, nell'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso Maria de Liguori, all'inizio della «Considerazione XVI – Della Misericordia di Dio»⁴⁸. L'obiettivo è identico: sottolineare la misericordia di Dio. Dice, infatti, sant'Alfonso: «Iddio, che per natura è bontà infinita (“Deus cuius natura bonitas”, S. Leone), ha un sommo desiderio di comunicare a noi la sua felicità; e perciò il suo genio non è di castigare, ma d'usar misericordia a tutti»⁴⁹. In Paolo VI, sembra più esplicita la prospettiva cristologica. Il suo desiderio è, infatti, mettere in evidenza che «l'avvenimento fra tutti più grande» per lui,

⁴⁶ Leone Magno, *Tractatus XXII, item alius de Natale Domini 1*.

⁴⁷ La frase di san Leone Magno, papa dal 440 al 461, dalla quale è tratta la citazione, è la seguente: «Deus enim omnipotens et clemens, cuius natura bonitas, cuius uoluntas potentia, cuius opus misericordia est, statim ut nos diabolica malignitas ueneno suae mortificauit inuidiae, praeparata renouandis mortalibus pietatis suae remedia inter ipsa mundi primordia praesignauit, denuntians serpenti futurum semen mulieris quod noxii capitis elationem sua uirtute contereret, Christum scilicet in carne, Deum hominemque significans, qui natus ex Virgine uiolatorem humanae propaginis incorrupta natiuitate damnaret (Infatti, Dio onnipotente e clemente, la cui natura è bontà, la cui volontà è potenza, la cui azione è misericordia, appena la malizia del diavolo ci sottomise alla morte col veleno della sua invidia, prefigurò sin dai primordi del mondo i rimedi della sua bontà preparati per rinnovare il genere umano, predicando al serpente la futura discendenza della donna, che avrebbe calpestato l'alterigia di quel capo funesto con la sua potenza [cfr. Gen 3,2]: indicando cioè il Cristo fatto carne [cfr. 1Gv 4,2], Dio e uomo, che, nato dalla Vergine, avrebbe condannato con la sua nascita senza macchia il profanatore della stirpe umana)» (LEONE MAGNO, *Tractatus XXII, item alius de Natale Domini 1*, in *Sancti Leonis Magni romani pontificis Tractatus septem et nonaginta* [Corpus Christianorum Series Latina 138], recensuit A. Chavasse, Brepols, Turnholti 1973, p. 90).

⁴⁸ S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, cit., p. 149.

⁴⁹ *Ibid.*



come per tutti coloro che avranno la fortuna di realizzarlo, è stato «l'incontro con Cristo». Per sottolinearlo, Paolo VI fa riferimento al cuore della liturgia cristiana, ai testi del *Preconio pasquale*. La liturgia, sin dalla giovinezza, è stata, per lui, al centro della fede e dell'esperienza cristiana.

Poi io penso, qui davanti alla morte, maestra della filosofia della vita, che l'avvenimento fra tutti più grande fu per me, come lo è per quanti hanno pari fortuna, l'incontro con Cristo, la Vita. Tutto qui sarebbe da rimeditare con la chiarezza rivelatrice, che la lampada della morte dà a tale incontro. «Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset»⁵⁰. Questa è la scoperta del preconio pasquale, e questo è il criterio di valutazione d'ogni cosa riguardante l'umana esistenza ed il suo vero ed unico destino, che non si determina se non in ordine a Cristo: «o mira circa nos tuae pietatis dignatio!»⁵¹. Meraviglia delle meraviglie, il mistero della nostra vita in Cristo. Qui la fede, qui la speranza, qui l'amore cantano la nascita e celebrano le esequie dell'uomo. Io credo, io spero, io amo, nel nome Tuo, o Signore.

Poiché Cristo è «il criterio di valutazione di ogni cosa» e, per i credenti, il destino dell'esistenza si determina solo «in ordine» a Lui, Paolo VI desidera «rimeditare» tutta la propria vita e, in particolare, la propria vocazione e la propria elezione. È proprio lì, infatti, nei risvolti quotidiani e personali della sua vicenda umana, che vede realizzarsi l'incontro tra la sua povertà «di mente e di cuore» e la «libertà, misericordiosa e potente» di Dio. Non vi è luogo migliore della quotidianità della propria vita per comprendere l'incontro con Dio.

E poi ancora mi domando: perché hai chiamato me, perché mi⁵² hai scelto? così inetto, così renitente, così povero di mente e di cuore? lo so: «quae stulta sunt mundi elegit Deus... ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius» (1 Cor 1,27-28)⁵³. La mia elezione indica due cose: la mia pochezza; la Tua libertà, misericordiosa e potente. La quale non si è fermata nemmeno davanti alle mie infedeltà, alla mia miseria, alla mia capacità di tradirTi: «Deus meus, Deus meus, audebo dicere,... in quodam aestasis tripudio de Te praesumendo dicam: nisi quia Deus es, iniustus esses, quia peccavimus graviter... et Tu placatus es. Nos Te provocamus ad iram, Tu autem conducis nos ad misericordiam»⁵⁴! (PL 40,1150).

⁵⁰ «Nulla, infatti, ci giovò il nascere, se non ci fosse giovato a essere redenti». La citazione, come precisa lo stesso Paolo VI, è tratta dal *Preconio pasquale*, che viene cantato la notte di Pasqua nella solenne Veglia pasquale. Nell'attuale traduzione italiana: «Nessun vantaggio per noi essere nati, se lui non ci avesse redenti».

⁵¹ «O mirabile degnazione della tua pietà verso di noi!». È la frase immediatamente successiva, rispetto a quella citata nella nota precedente, del *Preconio pasquale*. Nella traduzione CEI: «O immensità del tuo amore per noi!».

⁵² Nel manoscritto «mi» è stato aggiunto nell'interlinea, nella fase di stesura del testo.

⁵³ «Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto [...] perché nessuna carne possa gloriarsi di fronte a Lui» (1 Cor 1,27-29). Nella *Nova Vulgata* il testo è stato leggermente modificato: «quae stulta sunt mundi, elegit Deus [...] ut non gloriatur omnis caro in conspectu Dei»; nella traduzione CEI: «quello che è scelto per il mondo, Dio lo ha scelto [...] perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio» (1 Cor 1,27.29).

⁵⁴ «Mio Dio, mio Dio, oserò dire... in un estatico tripudio di Te dirò con presunzione: se non perché sei Dio, saresti ingiusto, poiché abbiamo peccato gravemente... e Tu ti riconcili. Noi Ti provochiamo all'ira, e Tu invece ci conduci alla misericordia».



Significativa e utile la lunga citazione latina tratta dal *De visitatione infirmorum*, pubblicato, come indica lo stesso Paolo VI, nel quarantesimo volume della *Patrologia latina*⁵⁵. Significativa per il tema. Sottolinea come la misericordia di Dio sia così ampia e generosa da apparire quasi ingiusta: noi abbiamo peccato gravemente, ma Lui ugualmente ci perdona. Utile, inoltre, perché conferma che Paolo VI ha fatto più volte riferimento all'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso Maria de Liguori. Anche in questo caso. La frase del *De visitatione infirmorum*, infatti, si trova anche nell'opera di sant'Alfonso, nella «Considerazione XVI – Della Misericordia di Dio», dove, secondo la tradizione, viene attribuita ad Agostino⁵⁶. Oggi sappiamo che l'opera è da attribuire, in realtà, a Balderico di Bourgueil (Meung-sur-Loire, 1046 – Dol-de-Bretagne, 1130)⁵⁷. È da notare che Paolo VI cita il testo non direttamente dal testo dell'*Apparecchio alla morte*, ma dalle note dell'edizione critica pubblicata nell'aprile 1965 dalle Edizioni di Storia e Letteratura, pochi mesi prima della stesura del *Pensiero alla morte*, nel nono volume delle *Opere ascetiche* di sant'Alfonso⁵⁸. Nelle note, preparate dal curatore del volume, Oreste Gregorio, il testo appare con gli stessi tagli operati da Paolo VI⁵⁹, diversi da quelli proposti da sant'Alfonso⁶⁰, e con una grafia che si differenzia sia da quella di sant'Alfonso che da quella della *Patrologia latina*. Rispetto a quest'ultima, il curatore dell'edizione critica e Paolo VI preferiscono «aestatis» a «ecstasis», «nisi» a «Nisi» e «iniustus» a «injustus». Paolo VI, inoltre, uniforma al proprio scritto l'uso delle lettere

⁵⁵ *De visitatione infirmorum*, l. I, c. V, in *Patrologiae cursus completus. Series Patrologia latina*, accurrante J.-P. Migne, apud J.-P. Migne editorem, Parisiis 1857, vol. 40, col. 1150.

⁵⁶ «Giunge a dir S. Agostino che se Iddio non fosse Dio, sarebbe ingiusto, a riguardo della troppa pazienza che usa co' peccatori: "Deus, Deus meus [...]"» (S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte*, considerazione XVI, punto I, in ID., *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, cit., p. 150).

⁵⁷ Cfr. P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne: tables rectificatives*, Facultés Catholiques, Lille 1952, p. 30.

⁵⁸ Cfr. S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, cit., p. 150.

⁵⁹ Riportiamo l'intero paragrafo dalla *Patrologia latina*, indicando con le parentesi quadre i tagli operati sia dall'edizione critica curata da Oreste Gregorio che da Paolo VI: «[Caput V. *Misericordia Dei quasi injusta.*] Deus meus, Deus meus, audebo dicere, [pace tua dicam, quoniam magno repletus gaudio dicam,] in quodam ecstasis tripudio de te praesumendo dicam: Nisi quia Deus es, injustus esses, quia peccavimus graviter[, inhaeremus peccato pertinaciter, gaudemus de peccato, post peccatum ambulamus, extenso collo peccatum nostrum praedicamus, nec abscondimus:] et tu placatus es. Nos te provocamus ad iram, tu autem conducis nos ad misericordiam[: nos irritamus te ad furorem, tu autem differs vindictam] ([Capitolo V. *La misericordia di Dio è quasi ingiusta*] Mio Dio, mio Dio, oserò dire, [dirò la tua pace, la dirò perché colmo di una grande gioia] in un estatico tripudio di Te dirò con presunzione: se non perché sei Dio, saresti ingiusto, poiché abbiamo peccato gravemente[, aderiamo con ostinazione al peccato, godiamo del peccato, camminiamo dopo il peccato, proclamiamo con orgoglio il nostro peccato, e neppure ci nascondiamo:] e Tu ti riconcili. Noi Ti provochiamo all'ira, e Tu invece ci conduci alla misericordia[: noi ti sollecitiamo all'ira, tu invece allontani la vendetta]» (*De visitatione infirmorum*, l. I, c. V, in *Patrologiae cursus completus. Series Patrologia latina*, cit., vol. 40, col. 1150).

⁶⁰ I passi citati da sant'Alfonso sono i seguenti: « "Deus, Deus meus, pace tua dicam, nisi quia Deus esses, iniustus esses" . [...] "Nos peccamus", segue a dire il santo, "inhaeremus peccato (taluni fan pace col peccato, dormono in peccato i mesi e gli anni), gaudemus de peccato (altri arrivano a vantarsi delle loro scelleraggini): et tu placatus es! Te nos provocamus ad iram, tu nos ad misericordiam"» (S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte*, considerazione XVI, punto I, in ID., *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, cit., p. 150).



maiuscole, utilizzandole per i pronomi personali riferiti a Dio: «de Te praesumendo», «Tu placatus», «Te provocamus» e «Tu autem». Infine, come indicato nell'edizione critica, anche Paolo VI non attribuisce più il testo a sant'Agostino. Si può, quindi, ragionevolmente ritenere che Paolo VI, per la stesura del suo *Pensiero alla morte*, avesse a disposizione, forse insieme anche ad altri testi, l'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso Maria de Liguori e proprio nell'edizione uscita nella primavera del 1965. Questo, naturalmente, consente di valutare anche la libertà di Paolo VI nei confronti di questa e, probabilmente, di altre fonti e, quindi, di caratterizzare meglio la sua prospettiva. Per quanto riguarda l'*Apparecchio alla morte* non è difficile verificare le differenze rispetto alla genesi e al clima complessivo dell'opera. Il testo di sant'Alfonso è frutto «sostanzialmente» delle sue predicazioni «durante le missioni rurali» e si propone di «ridestare il senso del peccato» e «la speranza della felicità eterna»⁶¹. Lo scritto di Paolo VI nasce, invece, da una meditazione personale e desidera condividere le proprie riflessioni sul senso della vita, illuminata dalla prossimità della morte e, soprattutto, dall'incontro personale con Cristo. Ben diversi, quindi, sia l'obiettivo che il contesto.

Monsignor Pasquale Macchi ha sottolineato, più volte e con forza, che una delle «caratteristiche di sempre» di Paolo VI è stata quella di voler «essere servitore»⁶². Questo emerge con chiarezza nel *Pensiero alla morte* e si può ricordare come Paolo VI, nell'omelia del 7 dicembre 1965, a conclusione del Concilio Vaticano II, precisi con altrettanta chiarezza che tutta la «ricchezza dottrinale» del Concilio «è rivolta in un'unica direzione: servire l'uomo (*ut homini serviat*)»⁶³. Paolo VI vive, quindi, il suo rapporto con Dio, sia nell'ambito personale che in quello pubblico ed ecclesiale, come un «servizio», un «servizio per amore». Un servizio che, come dovrebbe sempre avvenire nella vita cristiana, non conduce all'annullamento di sé, ma, come precisa bene Paolo VI, produce benefici effetti. Nel suo caso, riconosce che lo ha aiutato a non «ricadere» nella sua «psicologia istintiva di pover'uomo», ponendolo, invece, in uno «stato di tensione» e di «sublimazione» che gli ha consentito di vivere «in un atto permanente di assoluta fedeltà» al «servizio per amore».

Ed eccomi al tuo servizio, eccomi al tuo amore. Eccomi in uno stato di sublimazione, che non mi consente più di ricadere nella mia psicologia istintiva di pover'uomo, se non per

⁶¹ O. GREGORIO, *Introduzione*, in S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, cit., pp. IX-X.

⁶² «Posso affermare la sua caratteristica di sempre: *essere servitore*. *Servitore*, cioè portatore sulle proprie spalle di tutto il peso e la responsabilità del cammino della Chiesa; *servitore* col suo stile discreto e umile ma forte e chiaro; *servitore* di Cristo e dell'uomo; *servitore* nella grande Missione di Milano da lui celebrata come Arcivescovo nel 1957; *servitore* nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nell'impegno fedele della sua attuazione; *servitore* nell'azione costante, audace e prudente dell'aggiornamento della Chiesa; *servitore* nei viaggi apostolici, nell'impegno per la pace, e nella tensione ecumenica; *servitore* nell'"Anno della Fede" e nella solenne Professione di Fede a nome di tutta la Chiesa; *servitore* nelle sue Encicliche, nei suoi discorsi, appassionati documenti del suo zelo pastorale; *servitore* umile, sempre disponibile e generoso nelle sue imprese di carità» (P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, cit., p. 327).

⁶³ PAOLO VI, *Invito del Successore di Pietro all'umanità di oggi perché tornando a Dio possa rinascere nella pace*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965), cit., p. 730 (alla pag. 723 si trova il testo latino).



ricordarmi la realtà del mio essere, e per reagire nella più sconfinata fiducia con la risposta, che da me è dovuta: «amen; fiat; Tu scis quia amo Te»⁶⁴. Uno stato di tensione subentra, e fissa in un atto permanente di assoluta fedeltà la mia volontà di servizio per amore: «in finem dilexit»⁶⁵. «Ne permittas me separari a Te»⁶⁶.

Significativa, alla fine del brano, la citazione di una espressione della preghiera *Anima Christi*⁶⁷. Le dedica un'intera frase: «Ne permittas me separari a Te (Non permettere che io sia separato da Te)». Come una invocazione che, improvvisa, nasce dal cuore. Esprime probabilmente una delle tensioni e delle intenzioni che lo guidano nell'intera stesura del *Pensiero alla morte*: il desiderio di non essere mai separato da Cristo, di riuscire a mantenere in Lui il senso e il centro della propria vita. Nel discorso tenuto da Paolo VI, poche settimane dopo, il 14 settembre 1965, in un contesto tanto importante e ufficiale come l'apertura della quarta sessione del Concilio Vaticano II, sembra di sentire l'eco di queste riflessioni: «Guardiamo dapprima a noi stessi, venerati Fratelli. Come si può altrimenti definire la condizione del Concilio, se non uno stato di tensione, di sforzo spirituale? Tale convocazione ci ha distolti dal torpore della vita ordinaria, ha risvegliato in noi la coscienza piena della nostra vocazione e della nostra missione [...]; ha eccitato in noi il bisogno, il dovere di proclamare la nostra fede, di inneggiare a Dio, di stringerci a Cristo, di proclamare nel mondo il mistero della rivelazione e della redenzione. Non è forse amore questo?»⁶⁸. Come non riconoscere lo stretto rapporto tra la sua vita interiore e il suo ministero? Nella direzione del «servizio per amore», Paolo VI intende rinnovare il proprio impegno. In uno «sforzo crescente di vigilia, di dedizione, di attesa», intende raccogliere le sue «ultime forze». Non vuole recedere dal «dono totale» di sé, ma desidera unirlo a quello di Cristo.

Il tramonto della vita presente, che sognerebbe d'essere riposato e sereno, deve essere invece uno sforzo crescente di vigilia, di dedizione, di attesa. È difficile; ma è così che la morte sigilla la meta del pellegrinaggio terreno, e fa ponte per il grande incontro con Cristo nella vita eterna. Raccolgo le ultime forze, e non recedo dal dono totale compiuto, pensando al Tuo: «consummatum est»⁶⁹.

⁶⁴ «In verità; si faccia; Tu sai che Ti voglio bene». Il testo si riferisce alla risposta di Pietro a Gesù: «Tu scis quia amo te»; nella traduzione CEI: «Tu sai che ti voglio bene» (Gv 21,17).

⁶⁵ «In finem dilexit eos»; nella traduzione CEI: «Li amò fino alla fine» (Gv 13,1).

⁶⁶ «Non permettere che io sia separato da Te», dalla preghiera *Anima Christi*.

⁶⁷ La famosa preghiera *Anima Christi* risale, forse, alla prima metà del XIV secolo, ma è stata a lungo attribuita a sant'Ignazio di Loyola (1491-1556) perché, pur non facendo parte dei suoi *Esercizi spirituali*, è consuetudine riportarla all'inizio dell'opera. Sant'Ignazio, negli *Esercizi spirituali*, invita più volte a recitarla (cfr. nn. 63.147.253.258). Anche sant'Alfonso Maria de Liguori la cita nell'*Apparecchio alla morte*, nella «Considerazione XVII – Abuso della divina misericordia». A questa preghiera si ispira anche l'*Oratio secreta ante Communionem* recitata dal sacerdote durante la messa (cfr. *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970, p. 474, n° 132).

⁶⁸ PAOLO VI, *Inizio della quarta sessione del Concilio ecumenico Vaticano II*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, III (1965), cit., p. 475.

⁶⁹ «È compiuto» (Gv 19,30).



Più volte, nel *Pensiero alla morte*, ritorna il riferimento a Pietro. La sua figura, per Paolo VI, è stata un costante punto di riferimento durante tutto il pontificato. A partire da quanto egli annota nel ritiro dell'agosto 1963, pochi giorni dopo la sua elezione al soglio pontificio: «Vocazione di Pietro. Chi era. Come. Destinazione. A fare questa meditazione nessuno potrebbe essere più impegnato di me; a capirla, a viverla. Signore, quale realtà, quale mistero!»⁷⁰. Nel *Pensiero alla morte* diviene un'occasione per condividere il «preannuncio» che il Signore fece a Pietro a proposito del suo destino. Paolo VI ne prende spunto per rinnovare la propria disponibilità a seguire Gesù: «Ti seguio». Oltre all'esempio di Pietro vuole tenere «davanti allo spirito» la memoria dei momenti e dei sentimenti che hanno accompagnato il Signore nella «sua ora».

Ricordo il preannuncio fatto dal Signore a Pietro sulla morte dell'apostolo: «amen, amen dico tibi... cum... senueris, extends manus tuas, et alius te cinget⁷¹, et ducet quo tu non vis». Hoc autem [Jesus] dixit significans qua morte [Petrus]⁷² clarificaturus esset Deum. Et, cum hoc dixisset, dicit ei: “sequere me”» (Jo. 21,18-19)⁷³.

Ti seguio; ed avverto che io non posso uscire nascostamente dalla scena di questo mondo; mille fili mi legano alla famiglia umana, mille alla comunità, ch'è la Chiesa. Questi fili si romperanno da sé; ma io non posso dimenticare ch'essi richiedono da me qualche supremo dovere. «Discessus pius»⁷⁴. Avrò davanti allo spirito la memoria del come Gesù si congedò dalla scena temporale di questo mondo. Da ricordare come Egli ebbe continua previsione e frequente annuncio della sua passione, come misurò il tempo in attesa della “sua ora”, come la coscienza dei destini escatologici riempì il suo animo ed il suo insegnamento, e come dell'imminente sua morte parlò ai discepoli nei discorsi dell'ultima cena; e finalmente come volle che la sua morte fosse perennemente commemorata mediante l'istituzione del sacrificio eucaristico: «mortem Domini annuntiabitis donec veniat»⁷⁵.

Dalla meditazione sul destino di Pietro e di Gesù, Paolo VI ricava la consapevolezza che la morte di Gesù fu, anzitutto, «rivelazione del suo amore per i suoi». «Fu pervasa d'amore», «fu testamento d'amore» e il Suo «amore umile e sconfinato» è ora, per tutti, «termine di paragone» e «precetto finale». È forse la conclusione verso la quale si muove la riflessione di Paolo VI. Desidera fare dell'«ultima ora» un atto d'amore, come Gesù.

⁷⁰ PAOLO VI, *Ritiro spirituale (5-13 agosto 1963)*, n. 4, in ID., *Meditazioni inedite*, cit., pp. 11.22.

⁷¹ Nel manoscritto Paolo VI, con un segno, inverte l'ordine delle parole «cinget te» in «te cinget».

⁷² Nel manoscritto «[Petrus]» è inserito nell'interlinea, probabilmente in una rilettura del testo.

⁷³ «In verità, in verità ti dico... quando... sarai vecchio, tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà, e ti porterà dove tu non vuoi». Questo [Gesù] gli disse per indicare con quale morte [Pietro] avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, gli disse: “Seguimi”. Il testo della *Vulgata* è il seguente: «Amen, amen dico tibi[: cum esses iunior, cingebas te, et ambulabas ubi volebas:] cum [autem] senueris, extends manus tuas, et alius te cinget, et ducet quo tu non vis. Hoc autem dixit significans qua morte clarificaturus esset Deum. Et cum hoc dixisset, dicit ei: Sequere me». Nella traduzione CEI: «In verità, in verità io ti dico[: quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma] quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi”. Questo disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, aggiunse: “Seguimi”» (Gv 21,18-19).

⁷⁴ «Morte pia». Espressione latina utilizzata nell'agiografia dell'epoca moderna.

⁷⁵ «Annunzierete la morte del Signore finché Egli venga»; nella traduzione CEI: «Voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1 Cor 11,26).



Un aspetto su tutti gli altri principale: «tradidit semetipsum»⁷⁶; la sua morte fu sacrificio; morì per gli altri, morì per noi. La solitudine della morte fu ripiena della presenza nostra, fu pervasa d'amore: «dilexit Ecclesiam»⁷⁷ (ricordare «Le mystère de Jésus», di Pascal⁷⁸). La sua morte fu rivelazione del suo amore per i suoi: «in finem dilexit»⁷⁹. E dell'amore umile e sconfinato diede al termine della vita temporale esempio impressionante (cfr. la lavanda dei piedi⁸⁰) e del suo amore fece termine di paragone e precetto finale. La sua morte fu testamento d'amore. Occorre ricordarlo.

Paolo VI cita uno dei più famosi *Pensieri* di Blaise Pascal, *Le mystère de Jésus*. Nell'edizione di Léon Brunschvicg ha il numero 553 e in quella di Jacques Chevalier il numero 736. È da ricordare che quel testo, però, non fu scritto originariamente per entrare nei *Pensieri* e che il titolo non è stato dato da Pascal. Venne scritto, probabilmente, poco dopo l'ancor più famoso *Mémorial*⁸¹ e, forse, per qualche aspetto, ne condivide l'origine. È un testo, cioè, che se non nasce da un'esperienza mistica in senso stretto è almeno il frutto di un'esperienza spirituale di singolare intensità e profondità. La scelta di Paolo VI di citarlo, anche solo tra parentesi, fa supporre che egli avvertisse una particolare sintonia con quel testo e si sentisse molto vicino a quella esperienza di particolare intensità e profondità spirituale. In un appunto di Paolo VI, databile tra il 1965 e il 1973, si avverte la stessa tensione che anima quei due testi di Pascal e che sembra alla base di alcuni degli scritti spirituali più intensi di Paolo VI: «Bisognerebbe essere ispirati da un Amore folle, cioè superiore alle misure della prudenza umana. Lirico, profetico, eroico, teso fino all'impossibile per poter compiere qualche cosa di possibile. Signore, perdonami ogni mediocrità, infiamma la tepidezza, dammi l'audacia di sfidare i calcoli dell'insipienza per venire incontro all'infinità del tuo Amore»⁸². Anche il *Pensiero alla morte* sembra espressione dello stesso stato d'animo. La considerazione della morte e dell'incontro personale con Cristo fanno intuire a Paolo VI che solo se ispirati da un atto come quello di Gesù – che può apparire un «Amore folle» e non a caso scrive con la maiuscola – è possibile affrontare e chiudere cristianamente la propria vita. Si potrebbe quasi parlare di una «mistica del servizio per amore». Il riferimento all'«esempio impressionante» della lavanda dei piedi lo lascerebbe intendere. Mistica, naturalmente, non per la presenza di fenomeni straordinari, ma per l'intensità e la profondità dell'intenzione e dell'esperienza cristiana vissuta.

⁷⁶ «Ha consegnato se stesso». Nella *Nova Vulgata* viene preferita la forma: «Tradidit se ipsum». Nella traduzione CEI: «Ha consegnato se stesso» (Gal 2,20) e «Ha dato se stesso per noi» (Ef 5,2).

⁷⁷ «Amò la Chiesa»; nella traduzione CEI: «Ha amato la Chiesa» (Ef 5,25).

⁷⁸ B. PASCAL, *Le mystère de Jésus*, in ID., *Pensieri*, n. 553 (ed. L. Brunschvicg) e n. 736 (ed. J. Chevalier).

⁷⁹ «Li amò fino alla fine» (Gv 13,1).

⁸⁰ Cfr. Gv 13,2-15.

⁸¹ Cfr. J. STEINMANN, *Pascal*, Desclée de Bouver, [s.l.] 1962², p. 85. Per un confronto tra *Le mystère de Jésus* e il *Mémorial*, cfr. M. RAYMOND, *La Conversion de Pascal*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 13/I (1963), pp. 24-40.

⁸² PAOLO VI, *Vocazione e ministero*, in «Istituto Paolo VI. Notiziario», n. 45 (2003), p. 8.



2.6. Un amore vero

In tutto il *Pensiero alla morte*, la preghiera si intreccia spesso con la riflessione. Avvicinandosi alla conclusione, Paolo VI chiede ancora una volta aiuto nella preghiera per realizzare il suo «dono d'amore alla Chiesa».

Prego pertanto il Signore che mi dia grazia di fare della mia prossima morte dono d'amore alla Chiesa. Potrei dire che sempre l'ho amata; fu il suo amore che mi trasse fuori dal mio gretto e selvatico egoismo e mi avviò al suo servizio; e che per essa, non per altro, mi pare d'aver vissuto.

Due elementi confermano l'autenticità e la credibilità di questa che si potrebbe definire come una vera e propria “dichiarazione d'amore”. Innanzitutto, il pudore con il quale Paolo VI confida il proprio amore. Come avviene nelle grandi esperienze di amore, anche lui fatica a manifestarlo. Vive ciò che, prima dell'episcopato milanese, aveva ben descritto in un appunto autografo, intitolato *Metodo della simultaneità*: «Chi ama, geme, invoca, grida; ma non si esibisce, non ostenta il suo sentimento; ne fa un segreto del cuore; vi si rifugia, vi si ristora»⁸³. È un segno inequivocabile dell'autenticità di un amore e, nel caso di Paolo VI, del suo desiderio di servire che dall'amore è nato.

Ma vorrei che la Chiesa lo sapesse; e che io avessi la forza di dirglielo, come una confidenza del cuore, che solo all'estremo momento della vita si ha il coraggio di fare.

Il secondo elemento di “credibilità” che appare nel testo è l'accettazione della persona amata. Chi ama tende ad accettare l'altro così com'è, anche se, per qualche aspetto, desidera che sia migliore. Allo stesso modo Paolo VI ama e accoglie la Chiesa così com'è. Desidera che sia migliore e spera che lo sia. Si adopera perciò, con tutto se stesso, perché lo diventi. Ma la ama, sin d'ora, così com'è. Segno di un amore vero e profondo.

Vorrei finalmente comprenderla tutta, nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella sua umana e imperfetta consistenza, nelle sue sciagure e nelle sue sofferenze, nelle debolezze e nelle miserie di tanti suoi figli, nei suoi aspetti meno simpatici, e nel suo sforzo perenne di fedeltà, di amore, di perfezione e di carità. Corpo mistico di Cristo. Vorrei abbracciarla, salutarla, amarla, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e sacerdote che la assiste e la guida, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirli. Anche perché non la lascio, non esco da lei; ma più e meglio con essa mi unisco e mi confondo; la morte è un progresso nella comunione dei Santi.

Il percorso del *Pensiero alla morte* si chiude. Partito dalla considerazione della “vicinanza” della “fine”, presentata all'inizio anche come una «disastrosa rovina», giunge a considerare la morte, illuminata dalla luce di Cristo, come «un progresso nella comunione dei Santi». È il contesto nel quale Paolo VI ricomprende anche il senso del proprio servizio e della propria missione: con Cristo e come Cristo chiamare tutti, rivelare loro la verità, renderli figli di Dio e fratelli tra loro, amarli con l'Amore di Dio.

⁸³ G.B. MONTINI, *Metodo della simultaneità*, n. 3, in «Istituto Paolo VI. Notiziario», n. 53 (2007), p. 25.



Qui è da ricordare la preghiera finale di Gesù (Jo. 17). Il Padre e i miei; questi⁸⁴ sono tutti uno; nel confronto col male ch'è sulla terra e nella possibilità della loro salvezza; nella coscienza suprema ch'era mia missione chiamarli, rivelare loro la verità, farli figli di Dio e fratelli fra loro; amarli con l'Amore, ch'è in Dio, e che da Dio, mediante Cristo, è venuto nell'umanità e dal ministero della Chiesa, a me affidato, è ad essa comunicato.

Alla fine, Paolo VI dona la propria benedizione, alla quale accompagna un'ultima raccomandazione, frutto della sua esperienza e della sua riflessione. Esorta la Chiesa ad avere coscienza della propria natura e della propria missione e a prestare grande attenzione ai bisogni veri e profondi dell'umanità. Propone, così, in estrema sintesi, il senso e il contenuto della vita della Chiesa, ma probabilmente di ogni esperienza autenticamente cristiana, a partire dalla sua: «cammina povera, cioè libera, forte ed amorosa verso Cristo».

O uomini, comprendetemi; tutti vi amo nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io, ministro, dovevo a voi partecipare. Così vi guardo, così vi saluto, così vi benedico. Tutti. E voi, a me più vicini, più cordialmente. La pace sia con voi. E alla Chiesa, a cui tutto devo e che fu mia, che dirò? Le benedizioni di Dio siano sopra di te; abbi coscienza della tua natura e della tua missione; abbi il senso dei bisogni veri e profondi dell'umanità; e cammina povera, cioè libera, forte ed amorosa verso Cristo.

Amen. Il Signore viene. Amen.

⁸⁴ Nel manoscritto «questi» è stato aggiunto nell'interlinea, probabilmente in una rilettura del testo.



Pensiero alla morte (Paolo VI)

di Antonella Fraccaro*

1. L'ovvietà delle cose che contano nell'interpretazione di un testo

Per favorire una opportuna interpretazione di un testo spirituale:

- Leggere e rileggere il testo perché il lettore lo assuma con sapienza e competenza. Studiarlo, fino a giungere alla «confidenza con il testo»¹, di cui parla Jesus Manuel García, per proporre un'adeguata rilettura.
- Avere il coraggio della personale rilettura critica del testo, a prescindere o a completamento di ciò che altri hanno detto su di esso. In altre parole, dare al testo il diritto della propria personale, originale, interpretazione, vale a dire: se è un testo spirituale, allora parla anche a me.
- Considerare i destinatari, in modo da interpretare il testo anche secondo le loro reali esigenze, chiedendosi: chi sono e a cosa sono disposti, in modo da favorire, nella collaborazione, una condivisa rilettura del testo.
- Precisare l'obiettivo di interpretazione del testo chiedendosi: che rilettura voglio offrire? Una rilettura parziale, specifica, o la rilettura sintetica delle molteplici interpretazioni?
- La lettura critica dovrà considerare il pensiero dell'autore del testo, le interpretazioni di tale pensiero da parte di chi lo legge e la considerazione del contesto in cui l'autore è vissuto.
- Mettere in luce gli elementi teologico-spirituali offerti dal testo, al fine di favorire un cammino spirituale al lettore.

* Antonella Fraccaro, Discepolo del Vangelo, Docente di Teologia spirituale, Facoltà Teologica del Triveneto. [antonellafraccaro@discepoledelvangelo.it].

¹ J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in *Mysterion.it*, 11 (2018/1) 42.



2. Stile e struttura del testo

2.1. Lo stile del testo

Il “Pensiero alla morte” è un testo di alta qualità spirituale. Claudio Stercal lo considera come «una delle riflessioni più mature e affascinanti, scritte sino ad oggi, sul senso della vita»².

Si tratta di una riflessione che, nell’offrire una lettura sapiente dell’esistenza, è piena di speranza sulla vita stessa ed è una proposta di rilettura evangelica della nostra esistenza, poiché ce ne dà le coordinate necessarie.

2.2. La sua struttura

Il “Pensiero alla morte” è un itinerario spirituale che Paolo VI offre a se stesso e a noi, per maturare una progressiva conformazione a Cristo e alla sua volontà. I temi principali possono essere individuati in sei punti:

1. Tre esigenze di consapevolezza
2. Il kronos
3. L’esigenza di una lettura sapienziale della vita
4. L’ultimo kyrie
5. La consegna del servizio
6. Il legame con la Chiesa

2.3. La contestualizzazione del testo

Il testo è stato «scritto probabilmente tra il marzo 1965 e il febbraio 1966»³, secondo la testimonianza di Pasquale Macchi. Sembra che esso sia stato redatto in seguito alla malattia e alla morte di un importante amico di Paolo VI, il card. Giulio Bevilacqua⁴. Sembra, inoltre, che, per scriverlo, Paolo VI si sia riferito al testo di sant’Alfonso Maria de Liguori, l’*Apparecchio alla morte*⁵.

La statura spirituale di Paolo VI è evidente fin dagli scritti della giovinezza. Essa emerge chiaramente in questo testo e in tanti altri suoi scritti.

Rispetto alle considerazioni sulla Chiesa, che l’autore esprime nella parte finale del testo, vediamo che l’amore per questa dimensione è frutto dell’esperienza pastorale di Paolo VI in terra ambrosiana, continuata, poi, come Pontefice, a servizio della Chiesa universale.

² C. STERCAL, *Il «Pensiero alla morte»*, in C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, Istituto Paolo VI Brescia – Edizioni Studium Roma, Brescia 2016, 374.

³ C. STERCAL, *Il «Pensiero alla morte»*, in C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, Istituto Paolo VI Brescia – Edizioni Studium Roma, Brescia 2016, 373.

⁴ Cfr. la nota in *ivi*, 373-374.

⁵ Cfr. C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, 390.



È interessante, infine, vedere come i vari autori, che trattano della figura e degli scritti di Paolo VI, non manchino di riferirsi frequentemente, nelle loro trattazioni, al documento in questione. Questo conferma la sua importanza nella vicenda di questo Papa. Per Gianfranco Ravasi, per esempio, il “Pensiero alla morte” è un «documento capitale per comprendere la fede di Montini»⁶.

3. Le tre esigenze nel tempo del volgersi

3.1. Esigenza di consapevolezza del compimento

Fin dalle prime parole, è caratteristico il riferimento paolino, caro a Paolo VI e motivo per il quale egli ha assunto questo nome.

Ad un certo punto della sua vita, Paolo VI si rende conto che la sua esistenza si sta compiendo⁷. Tale compimento si attua non solo con l'intervento di Dio, ma anche con l'offerta del discepolo, il quale ha bisogno di maturare l'esperienza della fine dentro di sé e su di sé.

Si impone la consapevolezza della propria precarietà, della precarietà del temporale della propria esistenza; la consapevolezza della non onnipotenza della vita. Far finta di niente o negare questa realtà, dice Paolo VI, non è saggio. C'è bisogno di entrare, piuttosto, in questa dimensione e di entrarci gradualmente, per evitare che la morte, al suo passaggio, ci trovi impreparati.

È importante, dunque, affrontare la propria fine. Paolo VI la definisce in 4 modi, a seconda di come essa trovi il credente:

- come *immancabile sorte*⁸;
- come *disastrosa rovina*;
- come *misteriosa metamorfosi di sé*;
- come preparazione a qualcos'altro da sé.

3.2. Esigenza di consapevolezza di sé, della propria contingenza

Paolo VI ritiene di giungere alla consapevolezza del compimento guardando anzitutto a sé e chiedendosi a proposito di sé: *Io, chi sono?* Come dire: Paolo VI c'è, ma ciò che deve compiersi non è ancora del tutto appartenente a sé. Questa esigenza esplorativa rinvia all'esigenza del “conoscere”, che Montini aveva già nel 1930, quando diceva, in

⁶ G. RAVASI, *Introduzione*, in C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, 12.

⁷ Ricordiamo il tema del compimento in san Paolo, nella lettera ai Filippesi (cfr. *Fil* 1,6), ma anche in diversi altri testi paolini.

⁸ Il testo in corsivo, da qui in poi, è tratto dal testo di Paolo VI: “Pensiero alla morte”. Cfr. PAOLO VI, *Pensiero alla morte*. Testamento. Omelia nel XV anniversario dell'incoronazione, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia, Roma 1988, 9-29.



relazione alla sua vocazione: «Vedere! Vedere: cioè conoscere, subito, direttamente, facilmente. Conoscere tutto, conoscere Dio: questa è la vita, la vita vera, eterna»⁹.

Egli si chiede, dunque: *cosa resta di me?* Sembra quasi avere l'esigenza di appropriarsi ulteriormente di sé, di quanto ha maturato con Dio e di quanto ancora resta da mettere in gioco con Lui. *Cosa resta di me*, vale a dire: quanto ancora, di me, deve fare spazio a Dio, perché Egli dimori e trasformi me a sua immagine?

Entra in campo, così, l'atteggiamento morale: *Che cosa devo fare? E Quali sono le mie responsabilità?* Il *chi sono* trova risposta nella propria responsabilità personale, nelle proprie azioni. Nel chiedersi questo, Paolo VI si risponde che più che un investimento sul contingente, risulta opportuno investire sul futuro: *rispetto alla vita presente è vano avere speranze. [...] le speranze sono per l'al di là*. È oltre la morte che occorre investire per vivere di speranza; investire sulla qualità della vita che sta oltre la morte, ma non a prescindere dalla propria vita mortale.

Inoltre, Paolo VI aggiunge: *É vano avere speranze per la vita presente*. Vale a dire: non vale la pena riporre la speranza nell'oggi, ma nel domani, come ricorda Paolo ai Romani: «Ora, ciò che si spera, se è visto, non è più oggetto di speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? Ma, se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con perseveranza» (*Rm* 8,24-25). Perché ciò che è speranza sta oltre la nostra povera misura, è il di più che la vita in Dio garantisce.

3.3. Esigenza che il futuro sia deciso insieme a Dio

Un ulteriore passaggio che Paolo VI fa è che la consapevolezza su di sé, la *suprema considerazione*, come la chiama lui, matura opportunamente non tra sé e sé, *in un monologo soggettivo*, cioè *nel solito dramma umano che al crescere della luce fa crescere l'oscurità del destino umano*. Tale consapevolezza cresce in compagnia di Dio. È drammatica, infatti, l'autoreferenzialità, specie su questi ambiti, poiché, anziché illuminare essa oscura l'orizzonte del credente.

In luogo di tale autoreferenzialità, Paolo VI invoca il *dialogo con la Realtà divina*, vale a dire la realtà da dove egli viene e dove egli va: *donde vengo e dove certamente vado*, secondo la luce di Dio. Prospettiva di vita che lo accompagna fin dai primi passi della sua esistenza, quando scriveva, già nel 1914: «La mia vita passerà rivolta in alto»¹⁰.

4. Il *kronos* del compimento nella luce

Dopo aver individuato l'opportunità di una maggiore presa di coscienza dell'avvento del termine della vita, Paolo VI ne mette in luce l'effettiva consapevolezza, maturata nel presentimento che egli ha *da qualche tempo*.

⁹ G.B.M., *La preghiera dell'anima*, in «Studium», XXVI (1930) 1, pp. 20-21, citato in D. CASTENETTO, *La vocazione*, in C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, 21.

¹⁰ *Carteggio*, pp. 18-19, citato in D. CASTENETTO, *La vocazione*, in C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, 24.



4.1. *L'ora del compimento è l'ora che viene*

Da qualche tempo ha, infatti, il presentimento che *l'ora viene*. Tale presentimento rende ovvia la *chiamata all'altra vita*. Sono drammatiche le responsabilità personali che Paolo VI riconosce dinanzi a questo presentimento. Esse fanno da ponte tra la propria umanità e la Provvidenza, quasi un anello di congiunzione, condizione per un passaggio di consegne a Dio, affinché si faccia carico delle situazioni cruciali, alle quali Montini non saprebbe far fronte con le proprie forze.

Quando viene *l'ora*, la Provvidenza può finalmente manifestarsi. Non è che non possa farlo in altre circostanze e, d'altronde, lo fa, ma nel momento dell'*ora* essa può esprimersi con tutta la sua forza e scevra da difficoltà umane.

4.2. *L'ora nella luce*

Paolo VI si augura di giungere alla sua *ora* nella luce. La Provvidenza assicura tale luce, ma la luce di cui parla in questa circostanza fa più riferimento al proprio spirito. Paolo VI desidera, infatti, terminare la sua vita illuminato dalla gratitudine e dalla consapevolezza del proprio limite. L'ossimoro *fosca chiarezza* ben definisce questo momento finale, fatto di belle memorie e di situazioni oscure, quelle che non hanno valorizzato la presenza di Dio.

Quella che Paolo VI invoca, dunque, è una luce rivelatrice di verità:

- luce che mette in evidenza una vita basata sull'effimero,
- luce dei rimorsi,
- luce del saggio sguardo sulle cose vane e su quelle virtuose.

5. **Esigenza di rilettura sapienziale della vita**

Raccolte le consapevolezza e i desideri dell'ora, Paolo VI sente necessario un terzo passaggio: rileggere la sua vita.

Sente l'esigenza che essa sia riletta non solo in sé, ma con sapienza e in un quadro riassuntivo. Questo quadro si sintetizza in una parola: *Riconoscenza*.

Come un pittore, ad un certo punto della sua vita, ama raccogliere la ricchezza dell'esistenza in un quadro, così per Paolo VI si tratta di raccogliere la propria vita come in un *panorama*. Egli riconosce il valore di questo panorama, tuttavia, si rende subito conto anche che da esso, talvolta, si è lasciato *attrarre e incantare*, anziché coglierlo come un *segno* e un *invito*. Riconosce, infatti, che sarebbe stato più opportuno rileggere questo panorama con quella prospettiva che gli avrebbe permesso di superare una lettura umana dell'esistenza, una lettura troppo umana. Per tale panorama di vita, l'unico approccio sapienziale è la riconoscenza, che dà colore alle cose mortali.



5.1. Nella gratitudine

Paolo VI ribadisce, dunque, l'importanza della riconoscenza. *Anzi, dice, della gratitudine, termine che meglio esprime la prospettiva divina della karis.*

Con tale prospettiva è possibile considerare, dice Paolo VI, l'esistenza caduca, sofferta, oscura, travagliata, come *un fatto bellissimo, un prodigio sempre originale e commovente; un avvenimento degno di essere cantato in gaudio, e in gloria: la vita, la vita dell'uomo!*

È continuo, ma non nauseante, questo senso di gratitudine con il quale Paolo VI rilegge la vita, poiché restituisce tutto il valore e la bellezza che essa porta con sé, a dispetto dei tanti limiti che sempre incombono e prevalgono nell'esistenza dell'uomo.

5.2. Nel rammarico

La gratitudine mette in rilievo il colore del panorama della vita, ma lo sguardo sapiente di Paolo VI gli concede di non esulare dalla responsabilità nei confronti dell'esistenza. Egli sottolinea, infatti, con rammarico, di aver *ammirato, studiato* poco la bellezza della vita, di non averla sufficientemente osservata nella sua meraviglia e nelle sue ricchezze. Questo rammarico mette in luce le opportunità perdute, per sé e per altri.

5.3. Nell'ammirazione

L'ultima ora che avanza pone Paolo VI in un gioco di forze di tensioni, tra il rilievo della bellezza creata da Dio e il limite umano di non averla abbastanza valorizzata. C'è un andirivieni, nel testo, che si ripropone tra queste due dimensioni. Esse non sono poste in antitesi tra di loro, ma opportunamente considerate come dinamiche del credente. Tuttavia, Paolo VI non lascia mai, in questo andirivieni di bellezza e di limite, l'ultima parola al limite, quanto piuttosto alla bellezza divina.

Diciamo di più: l'ultima parola è per Dio, Autore di tutte le cose, Lui che è Sapienza, Amore, Dio Creatore, *il Padre nostro che sta nei cieli*. Questa presenza divina più è considerata più prende la forma vicina a noi. Ricordiamo *Dei Verbum* 13 a questo proposito.

Paolo VI rileva la distanza di Dio dal limite umano, ma sente l'esigenza di manifestare presto anche la sua prossimità all'umano, affinché l'uomo avverta tutta la vicinanza di Dio nel viaggio della vita. D'altronde, questa è l'esperienza di Dio che Paolo VI ha: un Dio grande, lontano dal limite, ma capace anche di essere talmente piccolo, al punto da farsi prossimo a noi.

5.4. Nella rivelazione

La rivelazione di cui sembra, a questo punto, parlare qui Paolo VI, dopo ciò che è stato detto, pare il riferimento a un Dio che è affascinante non perché è bellezza di creature lontane e irraggiungibili, quanto piuttosto perché è un Dio che ha creato l'uomo per rendersi molto prossimo a lui.



È questa forse la *scena affascinante e misteriosa* che è il riflesso della prima luce: la presenza di un Dio che ha voluto e creato l'uomo per amore e che, per amore, ha mandato sé nel Figlio. Tale prossimità è la bellezza che più affascina; è la bellezza suprema, direbbe Charles de Foucauld, meditando il Salmo 8:

Non fermiamoci dunque mai alle creature, ma serviamocene come di un gradino per salire da loro a Dio, bellezza suprema, bellezza perfetta, bellezza creatrice. In questa seconda parte del salmo ci si eleva dalle creature al creatore, dalle bellezze della natura a quelle della legge divina... si salgono i gradini della scala degli esseri... si va dal materiale all'immateriale... Che ammirabile scala! Com'è bello salirla! Passare dalle creature senza ragione, già così belle e così armoniose, alle creature ragionevoli, all'anima umana davanti alla quale tutte le altre bellezze visibili si cancellano come un niente, e da questa anima umana così bella ma imperfetta alla pienezza delle perfezioni che non sono in loro se non in germe!... È a Dio stesso che noi saliamo in questo salmo, poiché è alla sua parola, alla sua legge, alla sua volontà [che noi saliamo, *ndt*], alle parole che egli ha ispirato agli autori dei santi libri, parole create, creature e non Dio stesso, ma alcune di queste parole esprimono delle verità eterne, che fanno parte dell'essenza stessa di Dio, dei suoi pensieri eterni... – Grazie, mio Dio, perché ci dai questa lezione e ci insegni in questo salmo a salire questa divina scala degli esseri¹¹.

6. L'undicesima ora per l'ultimo kyrie eleison

Preso coscienza del proprio passato, riletto sapientemente la vita esprimendone i motivi di gratitudine e di debolezza, Paolo VI non vuole sprecare gli ultimi istanti della sua esistenza. Ritiene di farlo, allora, attraverso 5 passaggi:

6.1. *Approfittare dell'ultima ora*

Cosa fare in quest'ultima ora *prima che sia troppo tardi*? Sembra che Paolo VI voglia dare valore a ogni istante della sua vita, ancor più ora che il tempo sta per compiersi. Soprattutto, come valorizzare l'*unum necessarium* in questi ultimi istanti?

6.2. *Nell'ultima ora: il pentimento*

In questa undicesima ora, Paolo VI vuole anzitutto pentirsi delle sue mancanze o delle sue azioni imperfette.

L'ultimo kyrie suscita, così, un cammino di umiltà, volto a riconoscere le proprie manchevolezze, la grettezza della propria vita, non per ripiegarsi, ma per invocare ancor più, nella propria miseria, le misericordie di Dio.

¹¹ C. DE FOUCAULD, *Méditations sur les psaumes*, Nouvelle Cité, Montrouge 2002, 103-104.



6.3. Nell'ultima ora: compiere la tua volontà

L'atteggiamento di umiltà che il pentimento suscita, o dal quale è suscitato, introduce la condizione successiva nella quale Paolo VI avverte l'esigenza di compiere, con dedizione, la volontà divina.

E nel compierla: *Fare presto. Fare tutto. Fare bene. Fare lietamente.* Sono le condizioni concrete nelle quali compiere la volontà di Dio, piuttosto che un qualcosa di aggiuntivo. Sembra dire Paolo VI, in altre parole: non solo farla, ma farla così: presto, pienamente, bene, con letizia. Questo gli permetterà di umiliarsi fino a raggiungere la propria misura, per poter esaltare finalmente Dio in tutta la sua ricchezza, che è dono per il mondo e per noi.

6.4. L'ultima ora per rileggere il valore della vita con Cristo

Il compimento più grande della volontà di Dio, Paolo VI sembra individuarlo, in questo testo, nell'incontro della vita con la Vita di Cristo. Tale incontro prende corpo nella partecipazione alla redenzione del Figlio di Dio, poiché è la redenzione stessa che dà valore alla vita e all'uomo. Dunque, partecipare pienamente, con il proprio essere, alla vita di Cristo, che è *la meraviglia delle meraviglie.*

6.5. L'eletto si riconosce nella sua pochezza

Per partecipare pienamente al mistero della redenzione, ciò che Paolo VI ritiene necessario è tenere seriamente conto che Dio ha scelto la debolezza per manifestare la sua grandezza.

7. «Un altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi»: La consegna del servizio

Ed eccomi, sembra introdurre, nel testo, una nuova condizione. Essa è stata preparata dai passaggi precedenti, attraverso i quali Paolo VI è entrato gradualmente nella situazione dell'undicesima ora. Questo nuovo tempo, vissuto nell'umiltà, nella propria serena povertà, nella piccolezza, è la condizione opportuna che favorisce l'incontro con il Signore della vita eterna, il quale porta *dove tu non vuoi.*

Tale nuova fase è vissuta in uno stato di vigilanza, di attesa, di dedizione. Non spensierata, anzi, tutt'altro. È una condizione che Paolo VI definisce *difficile*, tuttavia opportuna. È la condizione dell'ultimo continuo stato di dono.

8. Mille fili mi legano alla famiglia umana, ...ch'è la Chiesa

Nella condizione di dedizione, garantita dal legame con il Signore, Paolo VI è consapevole che comunque non è ancora morto; rimane in vita, legato alla storia e alla Chiesa,



come è sempre stato, legato da quei *mille fili*. A questa Chiesa, in quest'ultima ora, egli vuole rendere omaggio.

Un ultimo atto gli è chiesto, infatti, dalla vita in questa circostanza: uscire *dalla scena di questo mondo*, ma nella responsabilità di esserci con tutto se stesso; non solo di fronte a se stesso e a Dio, ma anche dinanzi alla Chiesa. Sente di farlo con una presenza che gli chiede ancora la collaborazione con gli interlocutori civili ed ecclesiastici, con i quali ha finora collaborato.

8.1. Uscire dalla scena come Gesù

Verrà l'ora di uscire dalla scena, poco a poco, mano a mano che si rompono i fili. È opportuno farlo guardando a Gesù, a come Lui si è congedato, consapevoli che Egli ha previsto la sua morte e l'ha annunciata pubblicamente. Ha misurato il tempo dell'attesa vivendolo pienamente. L'ha fatto assumendo la consapevolezza dell'*escaton*, quale prospettiva di salvezza e trasmettendolo nel suo insegnamento. Si è, poi, congedato consapevolmente parlando della sua morte ai discepoli e, infine, desiderando fermamente che questa morte fosse celebrata come memoria perenne.

Uscire dalla scena, come Gesù ha fatto della sua vita e della sua morte: un dono. *Ha dato se stesso per me, la sua morte fu sacrificio; morì per gli altri, morì per noi*. In questo dono d'amore, dice Paolo VI, Gesù colmò la solitudine della morte con la nostra presenza. Così *amò la sua Chiesa e la sua morte fu testamento d'amore*.

8.2. Uscire dalla scena per amore della Chiesa

Le ultime frasi del "Pensiero alla morte" di Paolo VI si concentrano, così, sul suo rapporto con la Chiesa. A quella Chiesa che egli ha sempre amato, ora dona tutto se stesso, anche gli ultimi istanti della sua vita.

Il dono di sé, di Paolo VI, è colmo di gratitudine, poiché egli riconosce che proprio grazie alla Chiesa è stato tratto fuori dal proprio *selvatico egoismo*.

Il legame con la Chiesa è tale al punto che Paolo VI desidera *che la Chiesa sapesse*; sappia che egli per essa ha vissuto questo stesso legame nella pienezza del suo essere. Tale convinzione è una grande cosa per lui, una realtà importante, che Paolo VI desidera esprimere con fermezza, pur senza gridarla ai quattro venti.

Quest'ultimo dono d'amore che egli compie implica non solo una consegna di sé, ma un ulteriore incontro con la Chiesa.

Di fatto, la vera consegna di sé è un'unione e Paolo VI vuole vivere con la Chiesa questo culmine di partecipazione e di unione dicendosi: *Vorrei finalmente comprenderla tutta nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella sua umana e imperfetta consistenza*.

Il suo impegno per la Chiesa è qui dichiarato, dunque, in tale atto di dono. Dice, infatti, Paolo VI: *Corpo mistico di Cristo. Vorrei abbracciarla, salutarla, amarla, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e sacerdote che l'assiste e la guida, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirle*.



Egli è consapevole che il dono di sé alla Chiesa gli concede non di uscire dalla scena della Chiesa stessa di Cristo, ma di entrare ancor più pienamente, perché la morte gli concederà chiaramente di entrare nella *comunione dei Santi*, affinché tutti siano uno (cfr. Gv 17).

Nell'ultimo atto di dono, c'è in Paolo VI una consegna vivente, c'è un'ulteriore ammonizione. Agli uomini e donne di Chiesa ancora sulla terra, egli rassicura la manifestazione del suo amore, grazie allo Spirito Santo, che in qualità di ministro ha tante volte partecipato ad altri. Questa è, come dice Gianfranco Ravasi, l'«estrema eredità che egli lascia alla Chiesa»¹² al termine del suo testo:

Nello Spirito Santo, poi, concede la pace e al termine benedice. Nel benedire, esorta la Chiesa ad avere coscienza della sua natura e della sua missione e ad avere la consapevolezza dei veri bisogni dell'umanità. La invita, infine, ad essere in cammino povera e per questo *libera, forte e amorosa verso Cristo*.

9. Conclusioni

Il “Pensiero alla morte” è un quadro di vita spirituale eccellente che Paolo VI consegna alla Chiesa e a ciascuno di noi. Possiamo definirlo un percorso di dedizione, che invita il credente a progredire nella sua esperienza di dono fino a perdere, fino a consumare l'ultimo istante di vita a servizio di Dio e dei suoi, dei fratelli, delle sorelle, dal più vicino al più lontano, in una condizione di vera cattolicità, di fraternità universale.

In questo percorso spirituale non c'è solo Dio, c'è pienamente l'uomo, con tutte le sue responsabilità, con la consapevolezza di sé, dei suoi doni e dei suoi limiti e con tutto quello che la vita naturale, civile ed ecclesiale poteva dargli. C'è bisogno, infatti, che la persona ci sia, in questa storia, in questa Chiesa, in fedele cammino di fede, per vivere fino in fondo secondo lo spirito del Vangelo e per portare a compimento la volontà di Dio.

Questo testo incoraggia a tenere in relazione la prospettiva della fede con la nostra umanità, per valorizzare la nostra esistenza, edificarla, elevarla, per far sì che essa diventi sempre più il luogo di compimento dell'opera di Dio, nella nostra storia personale ed ecclesiale.

¹² G. RAVASI, in C. STERCAL (a cura), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, 15.



Teologia spirituale a partire dai testi. Uno sguardo metodologico sulla base del “Pensiero alla morte” di Paolo VI

di Bernard Sawicki OSB, Sant'Anselmo*

L'interrogativo che ci porta a ragionare su quale sia la modalità di fare teologia spirituale partendo dai testi, deve essere posto nel contesto più ampio della sfida di “fare la teologia” nel mondo di oggi; in questo senso dobbiamo considerare un “*humus sociale*” svantaggioso dove sono sempre meno le persone che leggono; questo rappresenta un grande problema a fronte del fatto che la teologia da sempre vive di testi. Dunque ogni testo spirituale è un'occasione, ma anche una sfida che si deve necessariamente affrontare in proporzione alla sua difficoltà. Questa riflessione cerca di mostrarne il contesto più ampio. Perciò la si potrebbe definire una fenomenologia della lettura teologica dei testi. La con-dividiamo in tre parti: 1) una generale che presenta due modi dell'approccio al testo spirituale di un lettore; 2) una più specifica che tratta circa l'interazione del testo con il lettore ed infine 3) uno più dettagliato, che cerca di specificare la natura e la modalità di questa interazione. Il “*Pensiero alla morte*” serve qui come esempio – sia per le considerazioni più generiche, sia per una proposta più concreta della sua applicazione teologica.

1. Per la teologia spirituale ci sono due modi di leggere questo testo:

1.1 Un modo più personale, a mò di una meditazione-testimonianza del Santo Papa, data soprattutto dai frammenti che evidenziano la sua posizione, mostrando in questo modo la gloria e il privilegio di essere stato eletto per il servizio di più alta responsabilità e di maggiore esposizione all'interno della Chiesa. Senz'altro il testo può arrivare al suo pieno significato grazie alla conoscenza del suo contesto storico e biografico. In questo modo assume un carattere formativo: suscita certe impressioni, dipendenti anzitutto dal rapporto dei lettori con la fede.

1.2 il secondo è un modo più astratto (o teorico), è un esempio dell'uso dei testi nella riflessione spirituale ed esistenziale: qui un autore importante condivide la sua riflessione personale e lo fa attraverso tutta la ricchezza delle sue doti e della sua sensibilità. Da ciò risulta un testo profondamente radicato nella Bibbia, nella tradizione patri-

* Bernard Sawicki, benedettino, docente di Teologia Spirituale Monastica ed Introduzione alla Filosofia al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo a Roma. [berosb@gmail.com].



stica e in quella teologica della Chiesa. Ne risulta un linguaggio chiaro ed autorevole, talvolta accorato che grazie alle espressioni contrastanti crea lo sfondo su cui le formule retoriche e i momenti affettivi divengono più eloquenti. In questo modo il testo in esame può essere estrapolato dal contesto esterno e considerato in sé come valore formativo.

Per la piena lettura e percezione del testo si dovrebbero usare entrambi i modi.

2. Tuttavia ogni testo spirituale funziona soprattutto nell'interazione concreta con il lettore. Il suo valore teologico si acquisisce anche lì. Lasciando il punto 1.2 cerchiamo di approfondire invece il punto 1.1 in base al quale possiamo e individuare tre dimensioni dell'interazione testuale:

2.1 L'autore viene percepito come un modello. Ovviamente questo succede per chi rispetta oppure ammira la persona e l'opera di Paolo VI. Ancora meglio se questa persona è credente, cattolica. In tale caso il testo viene accolto come dono: apre gli orizzonti spirituali, offre nuove prospettive di approfondimento della propria fede, tutto viene letto positivamente e per edificazione: anche lo stile accorato va bene, così come la cornice latina dei testi biblici e patristici. Il fine è quello di sublimare il contenuto e il messaggio.

2.2 L'autore e il suo messaggio vengono percepiti da lontano – anche con una certa indifferenza. Il lettore – non essendo Papa, né educato o sensibile a tal punto – e magari anche non credente – avverte una grande distanza dall'autore, sicuramente non riesce ad identificarsi con lui.

2.3 Il lettore avverte una certa solidarietà con l'autore, riconoscendo nelle preoccupazioni di Paolo VI anche le sue e, *toutes proportions gardées*, riesce a trovare l'ispirazione e il conforto. In questo approccio è possibile anche qualche critica – soprattutto quella che risulta dal cambiamento delle sensibilità dei nostri tempi rispetto a quella del periodo in cui il testo fu scritto. Il testo non colpisce in quanto opera del Papa, ma per l'autenticità e la profondità della suo tenore esistenziale.

3. Come si costituisce e funziona l'interazione tra il lettore e l'autore? Ovviamente molto dipende dal contesto storico e dalla sensibilità di entrambi. Questi fattori tuttavia non sono facili da misurare. Proprio qui dobbiamo rivolgere uno sguardo duplice al testo – quello di cui ai punti 1.1 e 1.2. Perciò dobbiamo tornare al testo, ma per come può essere percepito – cioè nel rapporto tra il contenuto e la forma.

3.1 Seguendo questa linea conviene prima di tutto trattare il contenuto – cioè evidenziare e spiegare i temi trattati dall'autore e nonché la loro genesi: Perché questo tema? Perché ne parla Paolo VI? Qual è la sua importanza per il lettore? Il modo della narrazione è convincente? Coinvolgente?)

3.2 L'altro aspetto ugualmente importante è la forma, quindi la configurazione dei temi, i passaggi tra l'uno e l'altro e la narrazione da loro creata: sono messi in qualche ordine? Formano qualche sviluppo, qualche meta ben percettibile? Infine come è percepito il loro percorso: rendono il testo affidabile, amichevole, accogliente – oppure no?

4. Il contenuto e la forma del testo e, soprattutto il rapporto tra loro, creano lo spazio per l'interazione tra il lettore e il testo (cioè l'autore). Naturalmente, dal punto di vista



teologico c'è la grazia che ha i suoi canali, però non possiamo conoscerli e seguirgli tutti. La partenza dalla struttura del testo sembra metodologicamente più onesta e fattibile – particolarmente se la trattiamo come lo spazio per l'incarnazione, cioè dell'opera della grazia. Questo “vedere insieme” il testo sembra più corretto, perché come al solito leggendo ci fermiamo su frammenti trovati o raccolti quasi “per caso”, “spontaneamente” – secondo la nostra sensibilità e disponibilità nel momento della lettura. Non negando questo modo di interazione con il testo (chiamiamolo “lettura puntuale”) proviamo ad allargarlo ai momenti del passaggio, il rapporto tra i temi, la configurazione del discorso sembrano, per la loro apertura e – magari – ambiguità, i luoghi privilegiati per andare al di là del testo stesso e/o iniziare qualche riflessione o esperienza più profonda.

5. Proviamo di dare l'un'occhiata alla struttura del *Pensiero alla morte* di Paolo VI, cercando nel “percorso” di questo testo, i momenti con qualche potenziale teologico. Cercando di “sistemare” il “sentiero” dei temi – con i momenti (frammenti) più forti – si può arrivare alla scaletta che sarà presentata giù in seguito. La sua forma è in qualche modo arbitraria – come anche la scelta dei testi “forti”. Infatti, la complessità di ogni testo consente varie configurazioni della struttura, dipendenti dalla sensibilità e preparazione del lettore. Tuttavia, probabilmente ci sono dei punti comuni in varie di queste configurazioni. La proposta sotto ha piuttosto il carattere di una bozza che, tuttavia, identifica alcuni passaggi e sembra di disegnare, in generale, l'arco del percorso dell'autore:

- a) L'inizio con tre frammenti biblici: 2 Tim 4, 6; 2 P 1,14; Ez 2, 7
- b) Segue una meditazione che allarga il messaggio dei testi attraverso il contesto personale dell'autore
- c) Appaiono i motivi dal Vangelo: *servus inutilis*, “ambulare nella luce” (Giov 12, 35) – in contrasto con il senso di vanità presentato nei frammenti precedenti.
- d) Appare il motivo cristologico (*unigenitus*, *unum necessarium*, *Kyrie eleison*), introducendo Cristo come l'esempio di umiltà.
- e) In questo contesto Paolo VI guarda la sua vita – nel testo appare uno dei frammenti più forti: *Qui affiora alla memoria la povera storia della mia vita, intessuta, per un verso, dall'ordito di singolari e innumerevoli benefici, derivanti da un'ineffabile bontà (è questa che spero potrò un giorno vedere ed « in eterno cantare»); e, per l'altro, attraversata da una trama di misere azioni, che si preferirebbe non ricordare, tanto sono manchevoli, imperfette, sbagliate, insipienti, ridicole!*
- f) Poi, l'attenzione si rivolge alla croce e al suo aspetto vocazionale: *La mia elezione indica due cose: la mia pochezza; la Tua libertà, misericordiosa e potente!*
- g) In questo contesto appare la specificità del “dovere” papale che vincola l'autore: *Ti seguo; ed avverto che io non posso uscire nascostamente dalla scena di questo mondo; mille fili mi legano alla famiglia umana, mille alla comunità, ch'è la Chiesa. Questi fili si romperanno da sé; ma io non posso dimenticare che essi richiedono da me qualche supremo dovere!*
- h) L'ultimo accordo suona con come il motivo dell'amore per la Chiesa. Qui l'autore si muove tra teologia ed affetto personale – non senza slancio profetico: *Uomini, com-*



prendetemi; tutti vi amo nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io, ministro, dovevo a voi partecipare. Così vi guardo, così vi saluto, così vi benedico. Tutti. E voi, a me più vicini, più cordialmente. La pace sia con voi. E alla Chiesa, a cui tutto devo e che fu mia, che dirò? Le benedizioni di Dio siano sopra di te; abbi coscienza della tua natura e della tua missione; abbi il senso dei bisogni veri e profondi dell'umanità; e cammina povera, cioè libera, forte ed amorosa verso Cristo/.

6. Dalla struttura presentata sopra risulta una linea guida attorno alla quale il testo viene costruito: il percorso conduce dall'esperienza di transitorietà e fragilità, attraverso la persona di Cristo e la sua Croce all'esperienza della Chiesa. Il punto di partenza ha un carattere universale. Lo alimenta anche il contesto personale dell'autore, reso con tanto affetto. Proprio l'affettività, visibile nelle ripetizioni, le frasi brevi ed intense. Benché il discorso si svolga in una direzione chiaramente teologica, la sua coerenza (ottenuta anche attraverso la suddetta affettività) permette di leggerlo nelle categorie esistenziali. La testimonianza personale che permea e plasma questo testo, in un certo modo dà credito – o piuttosto rinfresca ed avvicina – al mistero della Croce, avvicinando così anche al mistero del Cristo e della Sua Chiesa. Il lettore non è solo invitato, ma (at)tirato per seguire il cammino che l'autore sta condividendo – e lo fa non a causa dell'autore e il suo contesto, ma affascinato dalla sua bellezza e profondità. Alla fine contano Cristo e la Chiesa. L'ardore del suo entusiasmo ed amore può essere acceso nel cuore di chi legge con autentica attenzione. In questo senso il testo può essere considerato come un modello per il testo suscitante la riflessione della teologia spirituale: integra l'autentica esperienza personale con l'ampio orizzonte teologico e, anzitutto, coinvolge grazie al suo stile e la sua forma.



Una lettura del *Pensiero alla morte* di Paolo VI

di Maurizio Bevilacqua*

Nel contesto di un esercizio di lettura a più voci del *Pensiero alla morte* di Paolo VI concentriamo questa breve riflessione sul tema che gli fornisce l'avvio e il titolo. Nel far questo è chiaramente necessario tener conto dell'insieme dello scritto e degli argomenti che sviluppa. In tal modo si può instaurare una corretta circolarità ermeneutica tra il tutto e la parte.

Ci soffermiamo, perciò, sul tema della morte che incombe, e alla quale va il pensiero dell'autore, consapevoli che questa è l'occasione e non l'argomento centrale del testo montiniano, il quale, come afferma Claudio Stercal, è «“in vista” della morte [...] ed è una delle riflessioni più mature e affascinanti, scritte fino ad oggi sul senso della vita»¹.

Prendiamo per acquisita la datazione tra il 1965 e il 1966 e, per quanto riguarda il genere letterario, appare evidente che si tratta di una riflessione dai forti tratti personali, ma redatta in modo che altri possano leggerla.

1. Finis venit

In un testo in cui il vocabolario e gli aspetti formali sono curati attentamente, anche il titolo appare scelto con precisione e costituisce necessariamente una chiave interpretativa. Si tratta del pensiero che va alla morte. L'avvio della riflessione è l'«ovvia considerazione sulla precarietà della vita temporale e sull'avvicinarsi inevitabile e sempre più prossimo della sua fine»². Tutto parte dalla considerazione della morte che incombe sulla vita umana.

Le tre citazioni bibliche che danno inizio alla riflessione, di là da quella che ne possa essere oggi l'esegesi, sono tradizionali nella riflessione sulla fugacità della vita e sull'approssimarsi della morte. In particolare è stato dimostrato come la citazione di Ezechiele sia desunta dall'*Apparecchio alla morte* di Alfonso Maria de' Liguori dove apre la secon-

* Maurizio Bevilacqua, missionario claretiano, è professore ordinario all'Istituto di Teologia della Vita Consacrata, Roma. [jubev2000@gmail.com].

¹ C. STERCAL, «Il “Pensiero alla morte”», in ID. (cur.), *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia-Roma 2016, 374.

² PAOLO VI, «Pensiero alla morte», in ID., *Pensiero alla morte, Testamento, Omelia nel XXV anniversario dell'Incoronazione*, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia-Roma 1998³, 23.



da considerazione: «Colla morte finisce tutto – “Finis venit, venit finis” (*Ezech. 2.7*) – Punto primo – Da’ mondani son stimati fortunati solamente quei, che godono de’ beni di questo mondo, de’ piaceri, delle ricchezze e delle pompe; ma la morte metterà fine a tutte queste fortune di terra»³. Abbiamo una testimonianza di Pasquale Macchi secondo cui la causa immediata che portò Paolo VI alla stesura del *Pensiero alla morte* e del *Testamento* fu la morte di Giulio Bevilacqua, maestro e amico carissimo. Ciò conferma che il Pontefice rivolgeva lo sguardo alla morte con un forte senso della precarietà della vita. Ha scritto Carlo Maria Martini: «Il confronto con la morte che sta davanti ad ogni uomo è in queste pagine onesto, sincero e perfino drammatico»⁴.

È la percezione della morte incombente che porta Paolo VI ad interrogarsi sulla qualità della sua risposta personale (io chi sono?) e morale (che cosa devo fare?) nel dialogo con Dio: «E vedo che questa suprema considerazione non può svolgersi in un monologo soggettivo, nel solito dramma umano che al crescere della luce fa crescere l’oscurità del destino umano; deve svolgersi a dialogo con la Realtà divina, donde vengo e dove certamente vado; secondo la lucerna che Cristo ci pone in mano per il grande passaggio. Credo, o Signore»⁵.

2. L’ora viene

Appare significativo che, dopo la breve introduzione in cui si presenta la caducità della vita e l’approssimarsi della morte, la nuova sezione del testo, che porterà Paolo VI ad approfondirne le conseguenze, si apra con un’affermazione che ribadisce l’idea della fine, ma con un accento diverso: «L’ora viene. Da qualche tempo ne ho il presentimento»⁶. Se ciò fa esplicito riferimento alla morte («Il dramma delle mie responsabilità sembra suggerire come soluzione provvidenziale il mio esodo da questo mondo»), implicito, ma molto evidente, è l’accento al tema giovanneo, ove l’*ora* di Gesù è la croce del compimento (*consummatum est*) nell’obbedienza: «Nunc anima mea turbata est, et quid dicam? Pater salvifica me ex hora hac. Sed propterea veni in horam hanc. Pater clarifica tuum nomen» (Gv 12,27-28)⁷.

Guardando all’ora che viene, Paolo VI esprime la sua gratitudine per la creazione, riverbero della luce del Creatore (evidente la reminiscenza agostiniana), e il pentimento dinnanzi alla misericordia rivelata in Cristo⁸ ed ancora la propria responsabilità: «E poi

³ ALFONSO M. DE LIGUORI, *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, (Opere ascetiche 9), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, 19. Si tratta in realtà di Ez 7,2. Sul fatto che Paolo VI avesse a disposizione il testo di Liguori proprio in questa edizione cf. C. STERCAL, «Il “Pensiero alla morte”», 376.390-391.

⁴ C. M. MARTINI, «Affidamento totale a Dio. Rileggendo il “Pensiero alla morte” di Paolo VI», in ID., *Paolo VI “uomo spirituale”*, Istituto Paolo VI – Edizioni Studium, Brescia-Roma 2008, 171.

⁵ PAOLO VI, «Pensiero alla morte», *cit.*, 23.

⁶ *Ib.*

⁷ Paolo VI non cita questo testo, ma significativamente poche righe dopo viene ricordato un versetto della stessa pericope (Gv 12,35).

⁸ Cf C. STERCAL, «Il “Pensiero alla morte”», *cit.*, 379-386.



un atto, finalmente, di buona volontà: non più guardare indietro, ma fare volentieri, semplicemente, umilmente, fortemente il dovere risultante dalle circostanze in cui mi trovo, come Tua volontà. Fare presto. Fare tutto. Fare bene. Fare lietamente: ciò che ora Tu vuoi da me, anche se supera immensamente le mie forze e se mi chiede la vita. Finalmente, a quest'ultima ora»⁹.

L'attesa non distoglie, anzi rimanda alla responsabilità per il tempo presente, anche quando si pensi che la soluzione migliore sarebbe la morte. Qui si conclude una parabola descritta da Paolo VI. Aveva iniziato affermando che il suo pronto esodo dalla vita sarebbe stato una soluzione provvidenziale per la Chiesa e giunge ad affermare la necessità di non guardare indietro, ma di compiere come volontà di Dio il dovere che risulta dalla sua posizione.

Era già il pentimento a portarlo all'ansia di profittare dell'undicesima ora¹⁰. Qui si apre l'ultimo ampio tratto della meditazione ancora nella consapevolezza della morte, ora definita «maestra della filosofia della vita»¹¹. Si apre richiamando l'incontro con Gesù che, per lui e per ogni discepolo, è «l'avvenimento fra tutti più grande»¹². Ciò che Paolo VI esprime dinanzi alla vocazione cristiana, con linguaggio ignaziano, si definirebbe senso di vergogna e confusione, che rimanda al servizio, all'amore, alla vigilanza: «Ed eccomi al Tuo servizio, eccomi al Tuo amore [...] Il tramonto della vita presente, che sognerebbe d'essere riposato e sereno, deve essere invece uno sforzo crescente di vigilia, di dedizione, di attesa»¹³.

Tutto ciò è in profonda consonanza con il cammino della Chiesa attraverso il tempo. La consapevolezza della finitudine e della fine diviene impegno per il progresso spirituale e morale, perché diviene attesa del ritorno del Signore.

3. Il Signore viene

La meditazione terminerà con l'affermazione dell'avvento finale e a ciò tende la sua parte conclusiva. Paolo VI dichiara al Signore la propria volontà d'incamminarsi verso il compimento (*consummatum est*) ed è consapevole di tutto ciò che lo lega alla Chiesa e alla famiglia umana. Da qui l'ultimo dovere: una morte pia (*discessus pius*) – ad imitazione di quella di Cristo – resa «dono d'amore alla Chiesa»¹⁴. È sull'amore che si concentra

⁹ PAOLO VI, «Pensiero alla morte», *cit.*, 26.

¹⁰ «Ma ora, in questo tramonto rivelatore un altro pensiero, oltre quello dell'ultima luce vespertina, presagio dell'eterna aurora, occupa il mio spirito: ed è l'ansia di profittare dell'undicesima ora, la fretta di fare qualche cosa di importante prima che sia troppo tardi. Come riparare le azioni mal fatte, come ricuperare il tempo perduto, come afferrare in quest'ultima possibilità di scelta "l'unum necessarium?"» (Ib., 25). Interessante notare come il Card. Martini intitolerà all'undicesima ora una serie di riflessioni con i seminaristi sulle scelte definitive: *Conoscersi, decidersi, giocarsi. Gli incontri dell'ora undecima*, Edizioni CVX, Roma 1993.

¹¹ PAOLO VI, «Pensiero alla morte», *cit.*, 26.

¹² *Ib.*

¹³ *Ib.*, 27.

¹⁴ *Ib.*, 28.



la meditazione e l'autore si può infine affidare a Dio senza abbandonare la Chiesa perché «la morte è un progresso nella comunione dei Santi»¹⁵.

Paolo VI guarda alla morte che incombe senza angoscia. Sente piuttosto il dovere – ancora una volta il dovere – di rendere la morte futura una testimonianza al mondo e alla Chiesa. Ciò nasce dalla fede nel Signore risorto cui si affida, come scrive, in quello stesso periodo, nel *Testamento*: «Fisso lo sguardo verso il mistero della morte, e di ciò che la segue, nel lume di Cristo, che solo la rischiarà; e perciò con umile e serena fiducia. Avverto la verità, che per me si è sempre riflessa sulla vita presente da questo mistero, e benedico il vincitore della morte per averne fugate le tenebre e svelata la luce»¹⁶.

Nella sua riflessione, tuttavia, la morte, anche se desiderata, non appare imminente. Mille sono i fili che lo legano alla Chiesa, al mondo e alle sue responsabilità. Facciamo nostro il parere espresso da Carlo Maria Martini nella presentazione del libro che ne raccoglie gli interventi riguardo al predecessore sulla cattedra di Sant'Ambrogio, allorché affermò che il testo di Paolo VI è «stato scritto anni prima, quando sentiva la morte incombente, ma non imminente»¹⁷.

Il modo con cui sarà affrontata l'imminenza della morte è certamente preparato dalla riflessione sul senso della vita condotta nella fede, ma non può essere semplicemente dedotto da tale riflessione. Per aprire una finestra su questo aspetto nell'esperienza di Paolo VI, proviamo a concludere l'esercizio di lettura del *Pensiero alla morte* accostandogli un testo molto posteriore e totalmente diverso, sebbene presenti punti di contatto importanti. Se, infatti, la riflessione del 1965-1966 prendeva spunto dalla morte di Giulio Bevilacqua, fu l'uccisione di Aldo Moro il motivo della preghiera cui ci stiamo riferendo. Qui le labbra «chiuse come da un enorme ostacolo, simile alla grossa pietra rotolata all'ingresso del sepolcro di Cristo, vogliono aprirsi per esprimere il “De profundis”, il grido cioè ed il pianto dell'ineffabile dolore con cui la tragedia presente soffoca la nostra voce»¹⁸. In questa situazione tutto è più difficile, e richiede l'abbandono in Dio: «E chi può ascoltare il nostro lamento, se non ancora Tu, o Dio della vita e della morte?»¹⁹. Dio non ha esaudito la supplica per l'incolumità dell'amico, ma non lo abbandona nella morte.

Chi pronuncia questa preghiera non è solo un amico affranto: è anche un uomo alla vigilia del proprio esodo e che si affida solo a Dio, consapevole che Egli è Mistero. La realtà non è solo circonfusa dalla luce della fede. Tredici anni prima la morte era definita un avanzamento nella comunione dei Santi, ora ciò è oggetto di un'invocazione rivolta alla misericordia divina: «Fa', o Dio, Padre di misericordia, che non sia interrotta la comunione che, pur nelle tenebre della morte, ancora intercede tra i Defunti da questa

¹⁵ *Ib.*, 29.

¹⁶ ID., «Testamento», in ID., *Pensiero alla morte, Testamento, Omelia nel XXV anniversario dell'Incoronazione, cit.*, 51.

¹⁷ G. G. VECCHI, «Il cardinale Martini: sento la morte come imminente», in *Il Corriere della Sera*, 3 ottobre 2008, 25.

¹⁸ PAOLO VI, «La preghiera per Aldo Moro», in ID., *Insegnamenti di Paolo VI*, XVI, Libreria Editrice Vaticana, [Città del Vaticano 1979], 362.

¹⁹ *Ib.*



esistenza temporale e noi tuttora viventi in questa giornata di un sole che inesorabilmente tramonta»²⁰. In tutto ciò viene ribadita la fede nella risurrezione della carne e, dinanzi all'ingiustizia subita, si aprono nuove preoccupazioni. In Paolo VI era forte il senso della richiesta del perdono; ora egli chiede anche la grazia di saperlo concedere: «E intanto, o Signore, fa' che, placato dalla virtù della tua Croce, il nostro cuore sappia perdonare l'oltraggio ingiusto e mortale inflitto a questo Uomo carissimo e a quelli che hanno subito la medesima sorte crudele»²¹.

Per quanto possiamo capire qui sta il passaggio tra il sentire la morte che incombe, ed impone di cercare il senso della vita, e avvertirla ormai imminente, con l'esigenza di affidarsi definitivamente a Dio senza inutili e impossibili riserve. Tredici anni prima Paolo VI non sapeva come ciò sarebbe stato declinato, ma tale passaggio era già contenuto nell'ultima parola del *Pensiero alla morte*: «Amen».

²⁰ *Ib.*

²¹ *Ib.*, 363.



Il *Pensiero alla morte* di Paolo VI e la speranza teologale

di Diego Maria Pancaldo*

Il *Pensiero alla morte* di Paolo VI è composto di “pagine poetiche di amore e di speranza”¹, che danno vita ad uno “dei testi più belli della letteratura di ogni tempo”². Uno scritto che aiuta certamente “a comprendere meglio il senso della vita, a dare fondamento più solido alla speranza e alla fede, a riaccendere il desiderio di lasciarsi ispirare, per il tempo ancora a disposizione, dall’amore di Cristo”³. Intendo pertanto soffermarmi particolarmente sul dinamismo della speranza teologale che anima questo testo, dove il sostantivo speranza/speranze compare quattro volte e una volta il verbo spero.

Nella parte iniziale del testo, nella chiara consapevolezza dell’aprossimarsi della morte e della “misteriosa metamorfosi” che in essa si opera, Paolo VI si interroga sul senso della vita e sulle proprie responsabilità nel presente. In questo orizzonte egli evidenzia la differenza tra le false speranze e le vere speranze, “che sono per l’aldilà”.

Appare chiara la consapevolezza che la speranza cristiana ha, come “oggetto proprio e principale la beatitudine eterna”⁴, la fruizione di Dio, la vita eterna, a cui tutti gli altri beni sono ordinati. Tutto appare orientato verso quel “momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità”⁵. Il momento in cui “il grande incontro con Cristo” si attua in maniera definitiva.

Nel *Pensiero alla morte* si coglie successivamente un altro aspetto relativo al nostro tema: come la preghiera, cioè, sia un vero e proprio luogo di esercizio della speranza cristiana. Paolo VI infatti trasforma la propria riflessione in un colloquio con Dio, in un “dialogo con la Realtà divina” a cui è possibile rivolgersi con fiducia e amore. Si esprime così la “relazione con Colui che è la sorgente della vita”⁶, il “confronto del mio io con Dio, con il Dio vivente”⁷, in un rapporto di amicizia che libera da ogni ripiegamento su

* Diego Maria Pancaldo è docente di Teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell’Italia Centrale. [pan.diego@tiscali.it].

¹ P. Macchi, *Nota introduttiva in Pensiero alla morte. Meditazione di Paolo VI*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979, 8.

² C. Stercal, «Il Pensiero alla morte», in C. Stercal (ed.), *Paolo VI: un ritratto spirituale*, Istituto Paolo VI- Brescia, Edizioni Studium Roma, Brescia 2016, 373.

³ Ibid., 374.

⁴ Tommaso D’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.17, a 4.

⁵ Benedetto XVI, *Spe salvi*, n.12.

⁶ Ibid., n. 27.

⁷ Ibid., n. 24.



se stessi. Per questo motivo Paolo VI afferma che una tale meditazione “non può svolgersi in un monologo soggettivo”, ma solo di fronte al Tu di Dio in un atteggiamento di gratitudine e di riconoscenza.

Una tale riflessione si sviluppa infatti prevalentemente come “*confessio laudis*”, prima ancora che come “*confessio peccatorum*”. Lodare infatti “offre la sola via diretta di accesso”⁸ alla presenza di Dio, e implica un’adesione intima, senza riserve, nei confronti di Colui che si riconosce come “Creatore e Padre”, come “Sapienza” e “Amore”.

La luce divina invocata nella preghiera opera una purificazione della memoria, libera dalle “speranze fallaci”. È una luce inesorabile che ha il potere di svuotare la memoria dalla nostalgia di un “passato irrecuperabile” con il suo “disperato richiamo”. La speranza teologale infatti libera dalla dispersione, dall’autocompiacimento, da quella “orizzontalità retrospettiva”⁹ che rappresenta la rovina del dinamismo teologale. La memoria purificata dalla speranza rende invece l’uomo “disponibile ad attendere Dio solo da Dio solo”¹⁰. “Pertanto – osserva Giovanni Della Croce – tanto più la memoria si spoglia, tanto più acquista speranza. E quando si sarà liberata totalmente da ogni possesso, possiederà perfettamente Dio nella unione divina”¹¹. La luce dall’alto, la luce teologale, che dona una “nozione riassuntiva e sapiente” sul mondo e sulla vita, offre all’uomo uno sguardo contemplativo, apre alla riconoscenza, all’ammirazione, allo stupore. Permette di cogliere la realtà come “segno e invito” del Mistero buono che ci circonda; “la vita mortale” nel suo “prodigio sempre originale e commovente”, pur nella sua precarietà. Tutto diventa espressione di una “prodigalità senza misura”, che sollecita alla gratitudine. La Bellezza increata si manifesta nella creazione, in un mondo “*qui per Ipsum factus est*”, che trova in Cristo la sua consistenza. Emerge così quell’atteggiamento di riverenza che riconosce come tutti i beni e i doni, naturali e soprannaturali, “discendono dall’alto”¹², sollecitando a “ricordare i benefici ricevuti di creazione, di redenzione e di doni particolari, valutando con molto affetto quanto Dio nostro Signore ha fatto per me”¹³. Questa *contemplatio ad amorem* coglie nella creazione “un riverbero, un riflesso della prima ed unica Luce”. Proprio lo sguardo fisso su Dio permette di valorizzare ogni aspetto della realtà che di Dio “porta significazione”, trova e ama Dio “in ogni cosa, sopra ogni cosa”¹⁴, senza svalutare o negare niente, ma assumendo e purificando tutto: “quanti doni, quante cose belle ed alte, quanta speranza ho io ricevuto in questo mondo!”¹⁵ – osserva Paolo VI nel suo Testamento –.

Anche in questo aspetto si può cogliere il dinamismo della speranza teologale, se si tiene conto di quanto afferma San Bonaventura in una sua omelia: “Sperare è volare.

⁸ J. L. Marion, *Sant’Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, 26.

⁹ F. Ruiz Salvador, *S. Giovanni della Croce, il santo gli scritti il sistema*, Ed. del Teresianum, Roma 1973, 536.

¹⁰ G. Moiola, *Giovanni della Croce. Saggi teologici*, Glossa, Milano 2000, 56.

¹¹ Giovanni Della Croce, *Salita al Monte Carmelo*, 3, 7, 2.

¹² Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, n. 327.

¹³ *Ibid.*, n. 324.

¹⁴ Messale Romano, Colletta della XX Domenica del Tempo Ordinario.

¹⁵ Paolo VI, *Testamento*.



Chi spera deve alzare il capo, rivolgendo verso l'alto i suoi pensieri, verso l'altezza della propria esistenza, cioè verso Dio. Deve alzare i suoi occhi e percepire tutte le dimensioni della realtà. Deve alzare il suo cuore disponendo i suoi sentimenti verso il sommo amore e tutti i suoi riflessi nel mondo. Deve muovere anche le sue mani nel lavoro"¹⁶. La speranza cristiana non aliena infatti dalla storia, dalle responsabilità per il presente. Nel *Pensiero alla morte* l'avvicinarsi dell'esito ultimo sollecita "a fare qualcosa di importante prima che sia troppo tardi", ad agire nel tempo che ci è dato "senza guardare indietro"; a "Fare presto. Fare tutto. Fare bene. Fare lietamente". Dunque muove ad una concreta, decisa operosità nel presente, ad una piena assunzione della missione affidata, espressione anch'essa di una "mistica del servizio per amore"¹⁷.

Nella meditazione di Paolo VI tutto è centrato su Cristo, sulla sua Persona. Tutto ruota intorno all'incontro con Lui, "la Vita". Con stupore infatti Paolo VI contempla "il mistero della nostra vita in Cristo": "Qui la fede, qui la speranza, qui l'amore cantano la nascita e celebrano le esequie dell'uomo. Io credo, io spero, io amo, nel nome tuo, o Signore". Il destino dell'uomo si determina "in ordine a Cristo". La speranza cristiana infatti è essenzialmente relativa a "Qualcuno" che amandoci smisuratamente ci rivela un amore più grande del peccato, la misericordia del Padre. La speranza cristiana di cui parla Paolo VI è caratterizzata dalla certezza che di fronte alla debolezza, alla fragilità, alla peccaminosità della propria vita, la misericordia di Dio prevale. Nel contrasto tra le proprie manchevolezze e la "libertà misericordiosa e potente di Dio", Paolo VI sa di dover accogliere la missione che gli viene affidata con abbandono confidente nella grazia di Dio, che lo porta, lo accompagna, lo sostiene. Sa che deve riporre una "sconfinata fiducia" nell'amore del Signore che gli dà forza. Immedesimandosi nei sentimenti di Cristo "che amò i suoi fino alla fine", egli desidera vivere la parte conclusiva della sua vita "nello sforzo crescente di vigilanza, di dedizione, di attesa". È così che intende prepararsi "per il grande incontro con Cristo nella vita eterna". Guardando avanti dunque, aderendo al compito affidatogli dal Signore, senza risparmiarsi; nell'amore per la Chiesa che viene appassionatamente dichiarato nella parte conclusiva del testo: "potrei dire che sempre l'ho amata". Emerge così anche il carattere ecclesiale della speranza cristiana, che può realizzarsi solo "nell'unione esistenziale con un popolo"¹⁸, in un noi che "presuppone...l'esodo dalla prigionia del proprio io"¹⁹. La fede nutre la certezza che nemmeno la morte può separare dal legame vivente con il Corpo Mistico di Cristo, anzi, afferma Paolo VI "non esco da lei, ma più e meglio, con essa mi unisco e mi confondo: la morte è un progresso nella comunione dei Santi". Questa speranza si estende, proprio attraverso la mediazione ecclesiale, all'umanità intera, a tutti gli uomini "amati nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io ministro, dovevo a voi partecipare". Sembra quasi di risentire le parole iniziali di *Ecclesiam suam*, laddove il papa affermava che

¹⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Sermo XVI, Dominica I Adv., Opera IX*, 40 a.

¹⁷ C. Stercal, cit., 396.

¹⁸ Benedetto XVI, *Spe salvi*, n. 14.

¹⁹ Ibid.



“Gesù Cristo ha fondato la sua Chiesa, perché sia nello stesso tempo madre amorevole di tutti gli uomini e dispensatrice di salvezza.”

In definitiva il *Pensiero alla morte* riassume aspetti essenziali della speranza cristiana, evidenziandone il carattere dinamico. Una tale meditazione ci appare come frutto di una fede vissuta in profondità, che orienta la vita verso un futuro illimitato, una pienezza di essere caratterizzata da un Amore assoluto, indistruttibile. Una riflessione che si esprime con il linguaggio proprio della speranza, la preghiera, che è, appunto, speranza in atto, elevazione verso Dio, confessione di lode, gemito dell'anima che desidera unirsi definitivamente a Dio.



Paolo VI, *Pensiero alla morte*: una proposta di lettura

di Jan Miczyński*

1. Dati archivistici

- un testo senza data; su fogli raccolti in un blocco per appunti (13 pagine); conservato presso l'Istituto Paolo VI di Brescia, tra due altri scritti (del 3.III.1965 e del 27.II.1966); scritto probabilmente nel 1965, dopo il Testamento (del 30.VI.1965)¹.

2. Contesto vitale del testo

- scritto da Paolo VI agli inizi del suo pontificato (13 anni prima della morte), quando il papa si trovava in buone condizioni di salute e non aveva alcuna crisi; si dedicava al lavoro paratorale;

3. Forma e genere letterario

- testo personale; all'inizio è in forma di diario, dopo cambia in una preghiera; è una testimonianza dell'esperienza interiore – del dialogo con se stessi e con Dio;

4. Struttura

- all'interno del testo viene spesso usato lo schema:
 - il versetto (i versetti) della Bibbia;
 - la memoria di un mistero e la meditazione;
 - la risposta personale data a Dio;
- alla fine del testo si trova:
 - la testimonianza (il messaggio) per i fedeli.

* Jan Miczyński, sacerdote dell'Arcidiocesi di Lublino dal 1996, docente di teologia spirituale presso l'Università Cattolica Giovanni Paolo II di Lublino. [miczynski@kul.pl].

¹ http://www.parrocchiaredona.it/comunita/omelie/images/pensiero_alla_morte.pdf; accesso al sito: 31.VIII.2018



5. Contenuto teologico – il kerigma (vissuto da Paolo VI)

- La memoria della morte dell'uomo – la situazione esistenziale:
 - La vita passa – si avvicina il tempo della mia morte; dovrei domandarmi: qual è il significato della mia vita?;
 - La risposta – bisogna rispondere ma non da soli – con Dio (“secondo la lucerna che Cristo ci pone in mano”); ed esprimere la fede (“Credo, o Signore”); prendere la decisione di camminare fino alla fine;
- La memoria dell'amore di Dio:
 - Nel creato riflette la Sapienza e l'Amore Divino – l'uomo è circondato da “questo mondo immenso, misterioso, magnifico”;
 - La risposta – la gratitudine per la possibilità di vivere; il grido di gloria verso Dio;
- La memoria del peccato:
 - Davanti alla bellezza di Dio – la consapevolezza di essere peccatori;
 - La risposta – il pentimento (l'invocazione di misericordia e di perdono);
- La memoria della vocazione ricevuta dal Signore:
 - La storia della propria vita;
 - La risposta – il rinnovo dell'offrirsi al servizio del Signore;
- La memoria di come Gesù si congedò da questo mondo:
 - L'Eucaristia – la morte di Cristo viene perennemente commemorata finché Egli venga;
 - La risposta – la preghiera perché il Signore dia grazia di fare, della morte, dono d'amore alla Chiesa;
- La memoria della comunità degli uomini (e del Corpo mistico di Cristo) e dell'effusione dello Spirito Santo:
 - Il messaggio – amare (come Cristo e con Cristo) tutta l'umanità; la preghiera d'intercessione per tutti.

6. Il significato – la chiave ermeneutica per leggere il testo:

- Il seguire Gesù Cristo in ogni momento della vita significa passare per la morte secondo il Suo esempio;
- “La morte è un progresso nella comunione dei Santi” – bisogna che ciascuno abbia la coscienza della propria natura e missione, e possa camminare assieme agli altri verso il Signore che viene.



Elementi di “analisi dinamica”

Annotazioni in margine a un possibile nuovo metodo di ermeneutica spirituale del testo biblico

di Roberto Fornara, ocd *

In uno stimolante volumetto sulle opposizioni simboliche nel linguaggio mistico,¹ Pierre Miquel cita, a sostegno della sua analisi, alcuni testi della tradizione. Due in particolare suggeriscono il punto di partenza della mia ricerca. Il primo è un celebre scritto mistico del XIV secolo, dedicato all'esperienza della conoscenza di Dio, che tuttavia rimane profondamente misterioso e trascendente; vi si afferma che Dio può parlare anche tacendo, e viceversa. Non si può propriamente dire che la rivelazione consista nella parola in modo esclusivo, ma neppure che essa si identifichi con il silenzio di Dio. La rivelazione, invece, è un cammino, un itinerario. Tra parola e silenzio vi è una relazione mutua, quasi una necessità reciproca; l'una non può esistere senza l'altro.

Tu vorresti sapere se devi custodire il silenzio o permetterti conversazioni, mangiare come fanno tutti o praticare digiuni eccezionali, vivere in compagnia o cercare la solitudine... È per Dio che devi tacere, se devi rimanere in silenzio, è per lui che devi parlare se occorre che tu parli; è per Dio che devi digiunare o meno, vivere in società o nella solitudine, a seconda dei casi. Perché il silenzio non è Dio, la parola non è Dio...²

E tuttavia fra parola e silenzio c'è opposizione, contrasto. Sono i due poli opposti. L'opposizione, però, non si pone come alternativa: il bisogno reciproco trasforma il contrasto in alleanza. Piena di tensioni, difficoltosa, ma pur sempre alleanza, come si intuisce dal testo del filosofo Kierkegaard, citato immediatamente dopo:

Padre celeste! Tu parli all'uomo in molti modi: tu, l'unico al quale appartengono la sapienza e l'intelligenza. Tuttavia tu vuoi farti capire per lui. E anche quando rimani in silenzio, tu gli parli ancora. Benedici dunque anche questo silenzio come ognuna delle tue parole all'uomo: che egli non dimentichi mai che tu parli anche quando taci; donagli questa consolazione, (...) tu taci per amore così come nella tua parola. E tuttavia sei lo stesso Padre, lo stesso amore paterno, sia quando conduci per mezzo della tua voce, sia quando istruisci attraverso il tuo silenzio.³

* Roberto Fornara è stato docente presso il Pontificio Istituto di Spiritualità «Teresianum» e fu direttore della Casa editrice «Edizioni OCD» e della «Rivista di Vita spirituale» fino al 2017. [roberto.fornara@ocd.it].

¹ Cfr. P. MIQUEL, *Les oppositions symboliques dans le langage mystique*, L'Harmattan, Paris - Budapest - Torino 2001.

² Cit. in *ibid.*, pp. 178-179.

³ Cit. in *ibid.*, p. 179.



A volte contemplerà il prevalere dell'uno o dell'altro elemento, altre volte sembrerà trascinare il conflitto verso un punto di non ritorno, ma la rivelazione continua sempre il suo cammino, proponendosi e riproponendosi come un binomio di parola e silenzio.

Tutta la rivelazione biblica, sia dell'Antico, sia del Nuovo Testamento, è attraversata da questa serie di paradossi e di tensioni fra opposti. Quando consideriamo – ad esempio – la metafora visiva applicata dal narratore biblico alla rivelazione del Dio d'Israele, è facile cadere nel luogo comune spesso ripetuto dagli esegeti e dai teologi, di considerare la Bibbia ebraica come il dogma dell'invisibilità divina; d'altra parte, siamo soliti ripetere che nelle pagine del Nuovo Testamento Dio si rivela pienamente nell'umanità di Cristo. Così è prevalsa nel corso dei secoli l'opinione che nel primo Testamento nessun uomo può vedere il volto di Dio e restare in vita (cfr. Es 33,20). Con la rivelazione neotestamentaria, invece, il Dio cristiano si consegnerebbe totalmente in pasto alla curiosità dello sguardo degli uomini nella persona di Gesù di Nazareth, che cammina sulle strade dell'umanità. Chi vede lui vede il Padre (cfr. Gv 9,9).

In realtà le cose non stanno esattamente in questi termini. Qualora si analizzi attentamente il testo biblico (qualsiasi narrazione di carattere teofanico può prestarsi a questo scopo), si può notare che le pagine della Scrittura sono molto attente a equilibrare i due poli della questione. Non si trova mai in modo netto e marcato l'affermazione aprioristica della visione di Dio *tout court*, e neppure ci si può imbattere in testi biblici che neghino categoricamente la possibilità di vedere Dio: il racconto è piuttosto sfumato, equilibrato, spesso facendo appello all'interno dello stesso contesto ai due termini opposti della questione.⁴

In altre parole, per la rivelazione biblica Dio *si vede e non si vede* allo stesso tempo. Affermare il primo dato significa credere reale, possibile e opportuna l'esperienza uma-

⁴ Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002 (or. ingl.: 1997). Più in generale, la sua teologia biblica parte dalla constatazione che «molto del vecchio consenso critico da cui muoveva fiduciosamente l'esposizione teologica (...) è ora instabile, se non sconvolto». Egli è convinto che «il disordine non sia principalmente un problema ma sia, esso stesso, un dato importante da tenere in considerazione in nuovi, audaci sforzi per una teologia dell'Antico Testamento». La manifestazione pratica di questo disordine è data da un pluralismo di affermazioni di fede e di articolazioni su Yahweh nel testo stesso, da un pluralismo di metodi che ha spiazzato l'egemonia di vecchia data degli approcci storico-critici, da un pluralismo di comunità interpretanti. Per lui il fatto di individuare i modi interattivi di asserzione e contro-asserzione, non solo ammette una pluralità di voci, che insieme costituiscono e costruiscono il contenuto teologico dell'Antico Testamento, ma ammette pure un profondo conflitto e una controversia, attraverso cui Israele giunge alle sue pretese di verità (cfr. *ibid.*, pp. 5-9). La nuova situazione dell'ermeneutica e della teologia biblica – scrive l'Autore da pagina 88 in poi – è data dal fatto che l'interpretazione ora si svolge in una nuova situazione politica: la grande novità dell'interpretazione è che viviamo in un contesto pluralistico. Ciò significa, inevitabilmente, che diverse interpretazioni entrano in conflitto e si scontrano. Uno dei capisaldi ermeneutici che attingo da Brueggemann è in realtà già prefigurato da Williams: «Rowan Williams ha commentato che parecchi testi, che non sono facilmente armonizzabili tra loro, sono di fatto 'offerte' di un'affermazione di verità, ognuna delle quali deve fare la sua strada e vivere in presenza di altre 'offerte' serie. (...) Il nostro lavoro interpretativo consiste nel prestare attenzione al modo in cui queste differenti offerte vivono in tensione fra loro e, di tanto in tanto, una prevale sull'altra. L'interpretazione, alla fine, non può sopraffare il carattere assolutamente pluralistico del testo» (*ibid.*, p. 92; il corsivo è mio).



na della divinità. Il fatto di negarlo, o quantomeno di attenuarlo in un secondo tempo, obbedisce alla necessità di rispettare il mistero e la trascendenza della divinità stessa. A questa interessante serie di contrasti e giochi di opposizioni, che coinvolge aspetti lessicografici, filologici, sintattici e narrativi – oltre a produrre significative conseguenze dal punto di vista del contenuto antropologico, filosofico e teologico – ho dedicato anni fa una monografia che tentava di studiare il fenomeno creando o almeno individuando le tracce principali di una sorta di metodologia di fondo, ricavandone inoltre una serie di dati teologico-biblici di primaria importanza. A questo lavoro rimando dunque il lettore per un primo approccio al problema, per un esempio pratico di applicazione del metodo e per l'abbondante bibliografia di riferimento, aggiornata al 2003.⁵

Le pagine che seguono nascono da quell'esperienza e da alcuni anni di docenza, con l'intento – molto più umile e limitato – di iniziare a perfezionare, a partire dalle convinzioni enunciate, un vero e proprio metodo di analisi del testo biblico (in chiave di teologia spirituale), che non si sovrapponga ai vari metodi sincronici che pure ho parzialmente messo in atto nell'elaborazione della tesi, ma che sia di aiuto, di sostegno e di conferma per questi stessi e per altri metodi di lettura e di interpretazione della Parola rivelata.

Lo stimolo per approfondire il metodo di lavoro e per stendere queste note mi è venuto inizialmente dal generoso giudizio che del lavoro sulla “visione contraddetta” aveva dato fin da subito il professor Pietro Bovati, *sj*, Correlatore della mia tesi di dottorato alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, e naturalmente membro della Commissione esaminatrice.⁶

⁵ Cfr. R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica*, AnBib 155, Pontificio Istituto biblico, Roma 2004. Di quelle indicazioni bibliografiche richiamo almeno i seguenti testi: R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, BBibI 4, Brescia 1990 (or. ingl.: 1981); S.J. BÁEZ, *Tiempo de callar y tiempo de hablar. El silencio en la Biblia Hebraea*, Roma 2000; P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, BCR 46, Paideia, Brescia 1985 (or. franc.: 1976); G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica*, AnBib 135, Roma 1995; T. CASULA, *Tra vedere e non vedere. Una guida ai problemi della percezione visiva*, Gli struzzi 249, Einaudi, Torino 1981; C. CHALIER, «L'image dans le judaïsme. L'invisible en proximité», *NRT* 120 (1998) 590-604; E. FRANZINI, *Fenomenologia dell'invisibile. Al di là dell'immagine*, Saggi, Milano 2001; P. GAMBAZZI, *L'occhio e il suo inconscio*, Milano 1999; M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal – Paris 1991; G. GURISATTI, «Il carisma dello sguardo. La visibilità dell'invisibile nella fisiognomica di Lavater», *RivEst* 37 (1997) 119-138; M. HENRY, *Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij*, Saggi 38, Milano 1996 (or. franc.: 1988); J.F. KUTSKO, *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, BibJudSt 7, Winona Lake 2000; M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail*, Paris 1991; P. MIQUEL, *Dictionnaire des symboles mystiques*, Paris 1997; G. PRINCE, *Dizionario di narratologia*, US 14, Firenze 1990; P. PUGLIATTI, *Lo sguardo nel racconto. Teorie e prassi del punto di vista*, Bologna 1985; F. RUIZ SALVADOR, «Dio rivelato e nascosto. “Questo grande Dio nostro”», in B. MORICONI, ed., *Cercare Dio. L'esperienza carmelitana*, Fiamma viva 34, Roma 1993, pp. 73-93; E. SALMANN, «La rivelazione dell'ineffabile. Evento simbolico e voce contestata», in G. MAZZILLO, ed., *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cinisello Balsamo 2002, pp. 95-130; P. SEVEZ, «Habiter l'ambivalence des images», *Christus* 46 (1999), pp. 503-513; H. SIMIAN-YOFRE, ed., *Metodologia dell'Antico Testamento*, StBib, Bologna 1994; S. TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*, RelPer 26, New York - Hagerstown - San Francisco - London 1978; R. DE VAUX, «Présence et absence de Dieu dans l'histoire d'après l'Ancien Testament», *Concilium* 50 (1969) 13-22.

⁶ Colgo l'occasione per ringraziare ancora una volta pubblicamente p. Bovati per la sua valutazione di allora (gennaio 2004). Egli scriveva – fra l'altro –: «La Dissertazione ha una qualità eccezionale, per meto-



1. La struttura del percorso

Per introdurci a una certa sensibilità per il metodo di esegesi che propongo, può essere utile prendere un esempio dai primi 12 versetti del capitolo 23 del Vangelo di Matteo. Si tratta della celebre requisitoria di Gesù contro gli scribi e i farisei, centrata sull'umiltà. È chiaro che questo è il messaggio centrale delle parole di Gesù, ma partendo dalle varie tensioni del testo e dalle varie opposizioni che si possono cogliere anche a una lettura superficiale, lo stesso messaggio si arricchisce di nuove sfumature e di nuovi percorsi ermeneutici.

Leggiamo il brano in questione:

¹Allora Gesù si rivolse alla folla e ai suoi discepoli dicendo: ²«Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. ³Quanto vi dicono, fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno. ⁴Legano infatti pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito. ⁵Tutte le loro opere le fanno per essere ammirati dagli uomini: allargano i loro filattèri e allungano le frange; ⁶amano posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe ⁷e i saluti nelle piazze, come

do e contenuto. Merita di essere pubblicata in una Collana di alto profilo scientifico. Un primo aspetto positivo da sottolineare è la scelta del tema, che pur essendo di grande rilevanza per la Scrittura, non era stato finora adeguatamente evidenziato e sviluppato in studi monografici. (...) Una tale scoperta esegetica diventa poi la base per una riflessione di natura teologica, concernente sia il mistero di Dio, sia la struttura dell'uomo credente, con riflessi in campo antropologico e spirituale, opportunamente evocati dal Candidato con maturità e finezza». In questa sede, però, mi interessa soprattutto ricordare il suo giudizio riguardo al metodo: «Una tale intelligente e ampia prospettiva di teologia biblica è portata a compimento con una metodologia perfettamente adeguata (...). La prima parte, di natura lessicografica e letteraria, è condotta con lodevole acribia; una precisa discussione filologica accompagna costantemente la citazione di testi difficili. La seconda, di ordine sistematico, presenta il fenomeno in esame con precisione, nella varietà dei suoi aspetti; qui il merito è di dare una configurazione ampia e al tempo stesso sfumata di una tematica non facile da definire nei suoi contorni. La terza parte infine, di commento ai principali testi del Pentateuco, è ricca di intuizioni originali. (...) *Credo opportuno sottolineare due meriti particolari della Dissertazione che a mio parere rappresentano un contributo significativo per gli studi esegetici. Il primo è di ordine metodologico e riguarda la prima parte della Dissertazione. Rispetto ad altri studi, anche molto rigorosi, questa tesi rappresenta un vero progresso nell'analisi del materiale linguistico utilizzato dei diversi autori biblici per esprimere il tema della visione e non-visione. Infatti non ci si limita ad un trattamento puramente paradigmatico, elencando e definendo i sinonimi e gli antonimi del "vedere", ma si includono anche moduli di natura sintattica, accorgimenti stilistici, strategie di tipo narrativo che arricchiscono in modo suggestivo e veramente innovativo la dialettica che si intende illustrare. Questa modalità metodologica dovrà, a mio parere, essere assunta come modello dagli esegeti, quando intendono presentare un tema biblico tenendo conto di tutte le sue manifestazioni espressive» (i corsivi sono miei; N.d.A.; il secondo contributo al quale fa riferimento padre Bovati è invece di ordine contenutistico). Naturalmente mi lusinga e mi ha aiutato molto in questi anni di lavoro l'altro giudizio largamente positivo della relatrice della mia tesi, la professoressa Bruna Costacurta, che ringrazio anche per la pazienza e la competenza con cui mi ha accompagnato nella scelta del tema, nel reperimento del materiale e nella relativa catalogazione, oltre che naturalmente durante il complesso iter di stesura del lavoro. La sua tesi di dottorato dal titolo *La vita minacciata*, pubblicata anni prima nella stessa collana, dal punto di vista metodologico è stato in un certo senso il lavoro pionieristico che mi ha dato gli spunti e gli elementi essenziali per partire con il mio lavoro. Infine (*last but not least*) riservo un debito di gratitudine al cardinal Albert Vanhoye, che accettò a suo tempo di pubblicare il mio elaborato nella prestigiosa collana *Analecta Biblica* del Pontificio Istituto Biblico di Roma.*



anche sentirsi chiamare *Rabbi* dalla gente. ⁸Ma voi non fatevi chiamare *Rabbi*, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. ⁹E non chiamate nessuno “padre” sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo. ¹⁰E non fatevi chiamare “maestri”, perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo. ¹¹Il più grande tra voi sia vostro servo; ¹²chi invece si innalzerà sarà abbassato e chi si abbasserà sarà innalzato».

Il primo livello di tensione è evidentemente la contrapposizione esplicita che Gesù pone fra gli scribi e i farisei da una parte, di cui parla in terza persona, e i propri discepoli, a cui si rivolge nel discorso diretto. Questa prima differenza sottolinea il carattere pedagogico delle parole di Gesù; egli è l'unico Maestro (cfr. v. 10), in grado di insegnare non solo un comportamento morale, ma un vero e proprio atteggiamento di vita, una mentalità evangelica, in netta contrapposizione con quella dei due gruppi menzionati.

Mantenendo presente questa prima tensione del testo, non deve però sfuggire al lettore una simile tensione presente nell'introduzione del v. 1: «Allora Gesù si rivolse alla folla e ai suoi discepoli dicendo...». Folla e discepoli, che insieme costituiscono l'intero uditorio, sono in realtà divisi in due parti che creano una separazione meno forte di quella intesa da Gesù: scribi e farisei e (implicitamente) discepoli. Le due opposizioni, messe in reciproca tensione, lasciano aperte al lettore molte domande, che creano lo spazio della conversione e della *metanoia* evangelica: ci sono forse scribi e/o farisei nella folla anonima? O forse addirittura nella cerchia più ristretta dei discepoli di Gesù? In ogni caso, è ovvia la provocazione per la folla a uscire da questo anonimato e avvicinarsi al Maestro.

Proseguendo e approfondendo via via la lettura, si scopriranno nel testo altre opposizioni fondamentali: l'alternanza fra “voi” e “loro” sulle labbra di Gesù; l'abissale differenza che separa il “dire” e il “fare”, sia con soggetti diversi (il discepolo è invitato a *fare* ciò che gli scribi e i farisei *dicono*), sia riguardo agli stessi soggetti (scribi e farisei *dicono*, ma non *fanno*). Il v. 4, poi, approfondisce ulteriormente questa dinamica nell'atteggiamento del gruppo stigmatizzato da Gesù: «*legano* pesanti fardelli... *li impongono* sulle spalle della gente», ma, d'altra parte, «*non vogliono muoverli* neppure con un dito». Se si è attenti a cercare gli elementi di tensione in questa frase, non si può fare a meno di considerare – per esempio – le seguenti caratteristiche:

- i verbi utilizzati per i due tipi di atteggiamento (con gli altri, con se stessi) non solo stanno in opposizione reciproca, ma da un punto di vista quantitativo presentano una certa differenza: due verbi per indicare la mania di potere sul prossimo (*legano... impongono... pesi* sulle spalle della gente), mentre non vogliono *muoverli* neppure con un dito (un solo verbo d'azione per indicare l'impegno personale). Il Vangelo, in questo caso, sembra quasi suggerire che per i personaggi in questione il tempo e le energie spese per combattere gli altri rappresentino il doppio dell'impegno per l'azione personale;
- in questo stesso contesto, l'atteggiamento passivo verso se stessi è presentato sintatticamente in modo diverso rispetto alla prima frase: l'aggiunta di un verbo servile (*non vogliono muoverli...*) conduce il lettore a concentrare tutta l'attenzione interpretativa sulla volontà ferma e sicura di rimanere “fedeli” al proprio cammino. Chi ha il cuore indurito, incapace di ascoltare, è normalmente ostinato nelle proprie convinzioni e non vuole sentire ragioni.⁷

⁷ Nella metodologia di lettura del testo che sto cercando di delineare, è importante prestare atten-



– Tuttavia, sempre all'interno di questa opposizione dinamica, rileviamo nel v. 4 una tensione simbolica fra la situazione di immobilismo e di stabilità della prima parte e un accenno alla dinamica, al cammino, al movimento nella seconda parte. Infatti, se gli scribi e i farisei schiacciano le persone sotto il peso insopportabile del loro legalismo, impedendo loro di camminare liberamente e speditamente, sono essi stessi prigionieri di un immobilismo sterile, incapace di “muovere” quegli stessi pesi con un solo dito. O ancora, per vedere da un altro punto di vista la stessa affermazione del versetto: si può essere disposti a grandi fatiche e allo spreco di molteplici energie per dominare gli altri, ma non a compiere il minimo movimento per far progredire il proprio cammino di discepoli.

Tutto il brano, però, è suscettibile di un simile lavoro ermeneutico, poiché la fenomenologia stessa del testo si manifesta come un tessuto di relazioni, come una struttura semplice e complessa allo stesso tempo, in cui una lettura attenta può far emergere una serie impressionante di tensioni che producono il progredire del messaggio.⁸ Lascio al lettore il compito di addentrarsi in una simile operazione anche nel resto del brano, oppure di ripetere la metodologia già applicata nei primi versetti; sicuramente farà emergere del testo molte opposizioni significative che la mia stringata presentazione non ha saputo o potuto delineare.

Mi limito per il momento a sottolineare due aspetti del metodo che vengono brillantemente esposti dai versetti successivi del brano evangelico. Innanzitutto, è importante capire che non sempre i due poli della tensione sono esplicitamente presentati dal testo. Possiamo parlare – in questi casi – di:

– *opposizione bipolare*, quando entrambi i membri della tensione sono esplicitati dall'autore sacro («dicono e non fanno»);

zione ai due poli opposti della dialettica e alle loro (talvolta) sottili e impercettibili differenze. Se si osservano le forme verbali citate, è evidente che al “*non voler fare*” nel secondo membro della tensione non corrisponde – se non implicitamente – un “*voler fare*” nella prima parte della frase. In altri termini, mentre la propria ignavia e passività sono rappresentate come una serie di azioni consapevoli, volontarie, continuamente scelte e ripetute, il male verso l'altro e l'imposizione di leggi e di precetti al prossimo non portano neppure il marchio dell'intenzionalità, talmente sono incancreniti e radicati nella persona da diventare quasi un'abitudine, un modo di essere e di vivere che la contraddistingue. E inoltre: un esegeta attento che utilizza come strumento ermeneutico la dialettica delle opposizioni, noterà facilmente che al v. 4 un'altra differenza è rappresentata dall'aggettivo «*pesanti* (fardelli)».

⁸ Il compito delle tensioni e delle opposizioni non è quello di annullarsi a vicenda, ma di sostenersi reciprocamente per illuminare il progredire del senso del testo, come due lampade che in posizioni contrapposte gettano maggior luce sul centro della strada. Se si vuole – per usare un'altra metafora – i due poli contrapposti costituiscono un aiuto per far crescere l'edificio ermeneutico, come due mattoni posti dal muratore l'uno accanto all'altro perché la parete della costruzione tenda verso l'alto, anche se la bellezza e la solidità della casa si potranno ammirare solo a lavoro compiuto, quando tutti i mattoni avranno trovato il loro posto. Come si può notare, sto parlando di un conflitto fra opposti, di una lotta di tensioni che consentono il divenire e il dinamismo del senso, non tanto nell'accezione con cui ne parla l'analisi narrativa di un testo (il progredire della narrazione, lo svolgimento dell'intreccio di rivelazione o di risoluzione). Ho scelto deliberatamente un testo non narrativo, ma discorsivo, per mostrare come il metodo possa adattarsi a qualunque porzione dell'Antico o del Nuovo Testamento e a qualsiasi genere letterario.



- *opposizione unipolare*, quando l'autore descrive soltanto il primo o il secondo membro della tensione (in questo caso, il compito dell'ermeneutica non è quello di fermarsi a quanto viene affermato dal testo, ma di cercare comunque il corrispondente implicito);⁹
- *opposizione univoca*, se all'interno di una porzione testuale uno solo dei due elementi sembra essere intenzionalmente proposto dall'autore al lettore. In questo caso, l'analisi testuale dovrà cercare di comprendere se la tensione interna dell'unico elemento presentato è sufficiente a se stessa, cioè se il dinamismo e la progressione del senso vanno ricercati in quest'unica affermazione.

Il primo esempio è ovviamente il più comune, mentre del terzo avremo modo di approfondire i contenuti in un altro momento. Nel brano evangelico è facile notare un esempio del secondo tipo. Quando Gesù afferma: «tutte le loro opere le fanno *per essere ammirati* dagli uomini» (v. 5), indica che l'intenzionalità del comportamento degli scribi e dei farisei è l'apparenza. Tutto ciò che essi fanno, risponde al solo fine di mettersi in mostra e ricevere la gratificazione della stima, della lode, del rispetto altrui. Il termine greco utilizzato dall'evangelista fa addirittura appello a una sorta di “*teatralità*”, di rappresentazione scenografica che mostra i protagonisti dall'alto di un palcoscenico. Apparentemente, almeno al livello di una prima lettura superficiale del testo, nulla viene detto rispetto al secondo polo della tensione. Spetta all'esegeta il compito di individuare nel brano anche il “non detto” del testo. La domanda interpretativa sarà dunque: qual è il secondo polo della tensione? E, soprattutto, nel caso si manifesti un esempio del secondo tipo, cioè se il secondo membro è effettivamente assente dal testo, lo sforzo interpretativo consisterà nell'interrogarsi sul senso di tale assenza e “riempire di senso” il vuoto che lo scrittore sacro ha lasciato per la sua interpretazione. Nel caso specifico, se all'affermazione dell'intenzionalità degli scribi e dei farisei non corrisponde una dichiarazione relativa al mondo interiore del discepolo, il lavoro esegetico può procedere attraverso due domande complementari:

- prima di tutto occorre domandarsi, vista l'affermazione dell'intenzionalità esplicita da parte degli scribi e dei farisei («non vogliono»...), se i segnali presenti nel testo non aiutino in qualche modo a trovare il corrispondente nell'atteggiamento dei discepoli. Quali sono le loro intenzioni e i loro desideri? Che cosa “vuole” un vero discepolo di Gesù? A questo proposito, può essere utile cercare i segnali del testo soprattutto nella successiva “sezione-voi” dei vv. 8-12, dove pare che la richiesta rivolta ai discepoli sia in fondo l'esatto contrario dell'atteggiamento del primo gruppo. Si può inoltre fare una verifica diretta sul testo per cercare di vedere se l'altro polo della tensione viene presentato esplicitamente, sebbene non direttamente nella microtestualità (stesso versetto, stessa frase...), ma anche a una certa distanza. Per chiarirci: nel nostro testo, la domanda potrebbe essere formulata in questi termini. Se l'intenzione del mondo farisaico è di salire sul palcoscenico e mettersi in mostra (cfr. v. 5), l'atteggiamento del vero discepolo è naturalmente l'umiltà? E se il problema principale di quel gruppo è la mancanza di coerenza tra dire e fare, la scelta alternativa per il credente non sarà il mondo dell'auten-

⁹ È indifferente, in questo caso, che la parte “orfana” del binomio sia la prima oppure la seconda.



ticità e del non voler apparire a tutti i costi ciò che non si è? Pertanto si può indagare sul testo se un'opposizione tematica importante non si snodi fra il v. 5 e i vv. 11-12, fra il bisogno insopprimibile di salire, di diventare grandi, di offrire all'esterno un'immagine altamente positiva di sé, e il desiderio di essere piccoli, veri, di amare, in un simbolismo testuale che si basa soprattutto sullo schema spaziale verticale "alto-basso", e sullo schema relazionale "il più grande-servo".

- A volte occorrerà invece rispettare il silenzio del testo. Può darsi infatti che in alcuni testi l'assenza esplicita di uno dei poli della tensione (voluta o meno dall'agiografo) inviti e orienti l'interprete non tanto a ritrovare il secondo elemento implicito e sottinteso, ma ad approfondire l'elemento presente, a sviscerarne il significato nascosto. L'esegesi – come amava ripetere l'insigne biblista Luis Alonso Schökel – non è da considerare una scienza esatta al pari della matematica, ma si colloca a metà strada fra la scienza e l'arte. Per interpretare un testo, oltre alla precisione dello scienziato, occorrerà unire la sensibilità estetica del poeta o dell'artista in genere. Se, ad esempio, nell'interpretazione del nostro brano non si trovasse il secondo elemento implicito che ho indicato nel paragrafo precedente, la domanda dell'esegeta dovrebbe fermarsi sull'unico polo della tensione, esplicitato dal racconto evangelico. Ciò significa che – in assenza della seconda parte – maggiore importanza e incisività vengono riservate alla prima espressione. Riprendendo nell'analisi il v. 5, considerato come il primo polo («tutte le loro opere le fanno per essere ammirati dagli uomini»...), se non trovassimo nel contesto prossimo il secondo polo della tensione, dovremmo orientare l'analisi a un sovrappiù di senso, di drammaticità, di interesse per il contenuto del versetto stesso. È uno dei punti di incontro possibili fra il rigore dell'esegesi e la meditazione della Parola o la *lectio divina*. A volte il dinamismo dell'interpretazione procede camminando nella relazione fra i due poli della tensione, mentre altre volte si cammina di più fermandosi e soffermandosi sull'unico elemento presente.¹⁰

Proviamo a fare un passo ulteriore (è il secondo aspetto del metodo che mi propono di mettere in rilievo nelle pagine precedenti).

¹⁰ In realtà non è questo il nostro caso, poiché abbiamo visto che nel contesto prossimo si può ritrovare anche il secondo elemento. Se, tuttavia, in un altro contesto non si potesse rintracciare il secondo termine di paragone, varrebbe quanto ho appena indicato. L'approfondimento del senso, del resto, ci viene richiesto e indicato dai versetti seguenti, in cui si esplicita cosa significhi per Gesù la ricerca dell'ammirazione altrui: si parla di apparenza, elementi esteriori, visibili, quali le vesti o i posti scelti nelle varie situazioni di vita. Si parla pure del compiacimento interiore degli scribi e dei farisei nel "sentirsi chiamare" con titoli altisonanti che dovrebbero nutrire il loro senso di responsabilità, ma che invece gonfiano solamente il loro cieco orgoglio. È sempre in gioco la loro sensibilità, la loro vanità e il loro egoismo. Se poi applichiamo il nostro metodo al livello della percezione sensibile così com'è mostrata in questi pochi versetti, possiamo notare un altro esempio di tensione fra poli opposti, che diventano in questo caso un'alleanza. Nei vv. 5b-6 («allargano i loro filattèri e allungano le frange; amano posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe») prevale l'elemento visivo, il "farsi ammirare" dagli uomini. Il v. 7, invece, introduce l'elemento uditivo: «(amano)... i saluti nelle piazze, come anche sentirsi chiamare *Rabbi* dalla gente», quasi come se l'elemento visivo non fosse sufficiente. Farsi ammirare in pubblico non basta a soddisfare il loro vuoto orgoglio; hanno bisogno di sentir risuonare nelle loro orecchie l'eco dei complimenti, delle lodi e dell'ammirazione altrui. Se, infine, teniamo viva la tensione implicita sull'identità dei personaggi (chi è il fariseo?... chi è il vero discepolo?), siamo autorizzati a riempire lo spazio lasciato vuoto dal secondo elemento affermando che il vero discepolo è colui che desidera lasciar risuonare non le proprie orecchie, ma nella propria interiorità l'eco della Parola di vita e di verità.



I livelli di tensione in un brano biblico possono essere vari e molteplici. Come in alcune parabole raccontate da Gesù si adotta spesso la struttura delle scene parallele o successive (nella parabola lucana del Padre misericordioso si distinguono chiaramente due scene parallele, che mettono in comune – piuttosto che a confronto – l’esperienza dei due figli; la celebre parabola del seme o del seminatore si concentra sui vari tipi di terreno che accolgono la parola, dividendo la narrazione in quattro scene successive: le prime tre con una connotazione negativa, in cui il seme non trova lo spazio vitale per crescere, mentre l’ultima – di segno opposto – sottolineava l’abbondante fecondità del seme quando trova un terreno fertile), anche in un microtesto come quello che stiamo analizzando si possono riconoscere livelli progressivi di tensione opponendo o accumulando temi o passaggi successivi, che trovano nell’interrelazione il loro pieno significato.

L’esemplificazione pratica chiarirà sicuramente il concetto espresso. Quando Gesù, soprattutto nei vv. 5-7, elenca con un senso negativo le opere degli scribi e dei farisei, si sofferma (a volte in modo esplicito, altre implicitamente) anche sui luoghi del loro operare per attirare l’ammirazione degli uomini. Si parte presumibilmente dall’interno di una casa (propria o del sarto!), per allargare i filatteri e allungare le frange.¹¹ Anche la seconda indicazione («amano posti d’onore nei conviti») rimane all’interno di quattro mura; non si tratta più, però, della propria casa, ma dell’abitazione di chi li ha invitati: è la prima “rappresentazione”, in un certo senso la prova generale per il teatro della vita che – come vedremo – li caratterizzerà nei passaggi successivi. Gesù parla immediatamente dopo di sinagoghe, che possiamo considerare in un certo senso le case di Dio, dove il pio ebreo si reca per ascoltare la Parola e per pregare; il fariseo (come leggiamo anche nella parabola di Lc 18) le utilizza per mettersi in mostra, per farsi ammirare da tutti, per divenire il centro di riferimento. Dalla sinagoga si passa infine alla piazza, il luogo del raduno pubblico, degli incontri, dell’amministrazione della giustizia, delle relazioni sociali... Anche in questo caso, per il fariseo si tratta solamente di un palcoscenico dal quale mettere in mostra se stesso.

Da un punto di vista metodologico, all’analisi dinamica interessa questo fenomeno che chiamerei “*tensione progressiva*”, un fenomeno che non è dato come spesso succede dall’opposizione di due membri o da una sorta di sintesi hegeliana, ma da una serie di elementi (il numero può naturalmente variare a seconda dei contesti) in chiara progressione, con il risultato di offrire al lettore un dinamismo di crescita o di diminuzione di dati, valori, sentimenti, emozioni... Nel nostro caso specifico, passare dal chiuso di una casa all’essere invitati a pranzo nella dimora di un amico, di un parente, oppure di una persona altolocata e importante nella vita sociale; il fatto di aumentare poi il livello di importanza della localizzazione riferendosi alla sinagoga, luogo di preghiera e “casa di Dio”,¹² accen-

¹¹ Più che a un esponente religioso, viene da pensare in questo caso a una certa vanità con caratteristiche “femminili”, oppure a una sposa che si prepara con cura acconciatura e abito nel giorno del suo matrimonio, pregustando già il piacere e il tormento di trovarsi presto sotto i riflettori più critici e potenti: gli sguardi degli invitati.

¹² Le scritte in ebraico poste spesso sulla facciata delle sinagoghe richiamano la meraviglia e lo stupore di Giacobbe quando prende coscienza di aver sperimentato l’incontro con Dio; è allora che dice a se stesso la verità di questa esperienza. Quel luogo era la “casa di Dio”, la “porta del cielo”, ed egli non lo sapeva!



tua il dinamismo di crescita e di apertura quantitativa e qualitativa, che va a sfociare nelle piazze, luogo aperto all'intera città o villaggio e spazio di incontro e di condivisione. Analizzare in questo modo la successione dei luoghi indicati significa riconoscere che nell'atteggiamento e forse anche nell'intenzionalità dei personaggi stigmatizzati da Gesù esiste effettivamente una sorta di crescita, di abitudine sempre più radicata che può portare quegli uomini a vivere in modo inautentico il loro rapporto con se stessi, con gli altri, e soprattutto con Dio.

2. Nome e finalità del metodo

Con un tentativo di analisi forse semplicistico e superficiale, ma in grado di aiutarci a percepire le coordinate essenziali, ci siamo introdotti all'esercizio pratico di quel metodo o approccio che chiamiamo *analisi dinamica*. Cerchiamo ora di capire il perché di tale nome e la finalità che si propone un esercizio metodologico di questo genere.¹³ Iniziamo dai presupposti teorici a fondare e a spiegare più in dettaglio che cosa intendo con il nuovo metodo esegetico-ermeneutico. Con l'espressione "*analisi dinamica*" voglio indicare in particolare la metodologia che è servita in parte nel lavoro citato per studiare i testi biblici di riferimento. Non si tratta naturalmente di un metodo o di un approccio unico, univoco o sostitutivo di altre metodologie. La proposta intende invece affiancarsi agli altri metodi talvolta in modo introduttivo, in altri casi come strumento complementare o come pista di approfondimento.

L'analisi dinamica si colloca naturalmente sul versante sincronico degli strumenti che l'esegesi ha a sua disposizione, aggiungendosi cioè a tutti quei metodi che negli ultimi decenni sono stati formulati e collaudati partendo dalla forma finale del testo canonico della Bibbia, così come è giunto fino a noi. Come per gli altri metodi sincronici, questa scelta di campo non comporta un giudizio negativo sulla critica testuale, che si rende anzi molte volte necessaria come operazione previa. La stessa scelta non comporta neppure disprezzo per i cosiddetti metodi diacronici, frutto specifico degli studi storico-critici degli ultimi quattro secoli. Se mi è permesso generalizzare un poco, pur sapendo che ogni tentativo di generalizzazione dice solo una parte di verità, l'esegesi sincronica parte dallo studio del testo nella sua fenomenologia in quanto testo letterario finito, mentre l'esegesi diacronica si occupa prevalentemente di studiare la genesi del testo, gli eventuali autori, l'ambiente delle sue origini, le tappe della sua formazione o le diverse fasi redazionali. Come ai metodi storico-critici, anche all'analisi dinamica interessa profondamente lo studio del genere letterario del brano che si ha di fronte.

¹³ Mi permetto di rinviare ancora una volta al lavoro già citato *La visione contraddetta*. Senza appesantire eccessivamente il nostro percorso con ripetizioni inutili e fastidiose, là si potranno trovare elementi gnoseologici e strutturanti per fondare il cammino che ci siamo proposti, ma anche (e soprattutto) esempi pratici di uso del metodo in un contesto specifico per un tema particolare della Bibbia ebraica: la dialettica fra visibilità e non-visibilità divina.



Il nuovo metodo di esegesi non è pertanto una reazione ai metodi storico-critici, ma un tentativo di complemento. Parte dai risultati più considerevoli che l'esegesi storico-critica ha raggiunto per lasciare da parte elementi che possono forse essere introduttivi allo studio dei testi e alla *lectio divina*, ma che non considero fondamentali e costitutivi per la relativa analisi. Al trionfalismo del periodo storico-critico riconosco il grande merito di averci fornito le coordinate essenziali per questo tipo di studio e numerosi elementi contestuali per collocare i testi nel loro *humus* storico, geografico, culturale, linguistico e per conoscere meglio molte dipendenze reciproche o da altri testi di culture vicine. Tuttavia, a questo movimento si possono ascrivere almeno due conseguenze negative, o insufficienti a entrare appieno nella Parola di Dio e a integrarla nella propria vita.

In primo luogo, ritengo che venga accordata eccessiva importanza – attraverso questo modo di procedere – sia ai vari stadi di formazione del testo, che hanno un interesse prevalentemente storico, archeologico, geografico, ma non direttamente anche teologico, spirituale, mistico: il loro “peccato originale” consiste forse nel fatto di concentrarsi troppo sull'autore, sull'opera *in fieri* e troppo poco sul prodotto finale, cioè sul testo biblico in quanto tale. Inoltre, nel corso degli anni di studio mi sono convinto che questo genere di risultati porti all'esegesi storico-critica più che altro una mole di erudizione, una valanga di ipotesi, a fronte di poche, scarsissime certezze.¹⁴ I risultati di questa laboriosa costruzione, che implica già un'alleanza interdisciplinare fra saperi e competenze anche molto distanti tra loro, possono essere di aiuto a una teologia e a una spiritualità biblica, ma spesso lo sono in modo molto confuso e frammentario. Occorre riscoprire un'esegesi del testo che, pur mettendo in campo tutto il rigore possibile, sia anche una lettura di fede, un'attenzione all'ermeneutica ebraica e cristiana di millenni, un rispetto profondo per la Parola che, oltre a farsi carne nell'umanità di Gesù Cristo, si è fatta testo nell'umanità delle Scritture.

Che cos'è, dunque, il metodo che propongo con il nome di *analisi dinamica*? Il mio lavoro è consistito nel far emergere dalle unità testuali minori, e poi via via dal macrotesto, i livelli di tensione fra opposti (nel caso specifico, fra i lessemi del campo semantico della visione e i loro antonimi), studiando non semplicemente le correlazioni reciproche, ma soprattutto il dinamismo che ogni tensione instaura e produce.¹⁵

Il fatto che due elementi del testo quali due lessemi, due metafore, due scene che strutturano la narrazione, si trovino in opposizione fra di loro, non significa che uno di essi debba necessariamente escludere o annientare l'altro, poiché fra i due poli si crea una tensione di carattere evolutivo. Non si tratta, nel lavoro di interpretazione, di annul-

¹⁴ Valga a titolo di esempio il grande capovolgimento di fronte che si è prodotto nel corso dell'ultimo secolo fra i grandi esegeti a proposito delle cosiddette “fonti del Pentateuco”. Quelli che un secolo prima erano per Wellhausen e compagni certezze granitiche e incrollabili, dogmi scientifici a prova di bomba, sono crollati nel giro di pochi decenni e si può affermare con una certa franchezza e con una dose di sano realismo che quasi nessun esegeta è disposto a sottoscrivere oggi quell'impalcatura che fino a poco tempo fa sembrava così perfetta.

¹⁵ Nel mio lavoro mi sono occupato soprattutto di quattro livelli di tensione: la dialettica fra «vedere» ed «essere visto», fra il negativo affermato e il positivo inespresso, fra la percezione e la sua limitazione, fra il «vedere» e altre modalità percettive.



lare uno dei due poli, ma di far procedere – attraverso la tensione – la narrazione del racconto, l’approfondimento del livello estetico nella poesia o ancora la logica e la verità del contenuto in altri generi letterari.¹⁶

Un’introduzione e una certa coincidenza con il metodo che espongo si può trovare (anche se le differenze di metodo e di obiettivi restano molte) in varie pubblicazioni dell’Istituto “Titus Brandsma” di Nijmegen, che da anni applica allo studio di testi di spiritualità un metodo che va sotto il nome di *dynamic structural method*.

Si troverà in un’opera fondamentale¹⁷ un’ottima sintesi dei cinque momenti applicativi:

- 1) *synchronic dynamics*, applicata alle tensioni esistenti e operanti simultaneamente nel testo, all’interno di uno stesso sistema;
- 2) *diachronic dynamics*, attenta a strutture consequenziali che si sviluppano in senso cronologico (ma sempre all’interno del testo, non nel senso della sua preistoria);
- 3) *contextual dynamics*, che studia la tensione fra gli elementi di una struttura e il suo contesto (sociale, economico e culturale);
- 4) *dialogical dynamics*, attenta all’interazione fra gli attori (persone e/o cose);
- 5) *mystical dynamics*, che studia la tensione irriducibile fra l’uomo e Dio.

Le varie fasi tentano di mettere in rilievo il processo trasformante delle varie opposizioni presenti nel testo. Il metodo sarà adattato alle caratteristiche del testo biblico, fornendo aiuto soprattutto nelle prime due e nelle ultime due fasi.¹⁸

L’analisi dinamica, dal mio punto di vista, ha diversi punti di contatto anche con altri metodi sincronici, quali l’analisi narrativa¹⁹ e l’analisi simbolica.

¹⁶ Se mi è permesso esagerare la contrapposizione, oserei dire che – mentre l’esegesi storico-critica si trova spesso nella condizione di ridurre il testo all’intenzione dell’autore, di ricercare il senso univoco di un’affermazione, di espungere dal testo una glossa marginale, di creare opposizione fra diversi stadi della formazione del materiale che ha di fronte – l’intenzione principale dei metodi sincronici (e in particolare dell’analisi dinamica) è piuttosto quella di far progredire il senso del testo, di creare unità, di far procedere la tensione fra le sue componenti in modo tale che dall’univocità del senso si passi anche, in molti casi, alla ricchezza della polisemia. Si noti fin d’ora che con questo modo di procedere si tocca anche molti punti di contatto con la storia dell’interpretazione ebraica, secondo la quale l’emergere di diversi livelli di interpretazione non impoverisce, ma arricchisce il testo stesso.

¹⁷ WAAIJMAN – H. BLOMMESTIJN, «The Carmelite Rule», 61-62.

¹⁸ Simili metodologie vengono applicate da anni anche allo studio di opere letterarie. Una ricerca condotta al computer sulle opere di Shakespeare, ad esempio, ha dimostrato come la parola «light» appaia in correlazione con un antonimo in un numero significativo di testi. Per se stesso, il termine non è un segno univoco dal significato assoluto, ma un marker semantico in una struttura di opposizioni. (cfr. D. LUCKING, «“Dark needs no candles now, for dark is light”. Images of light and darkness in Shakespeare», in *La luce e le sue metafore*, ed. B. Donatelli, QuadIgitur 7, Roma 1993, 76-90).

¹⁹ *L’analisi narrativa*, o *narratologia*, applicata dapprima alla letteratura profana, da alcuni decenni conosce una feconda applicazione ai racconti della Bibbia. Sarebbe impossibile segnalare l’immensa bibliografia dedicata al tema. Mi limito a indicare le principali opere utili per un approfondimento del metodo: R. ALTER, *L’arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990 (or. ingl.: 1981); D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all’analisi narrativa*, Borla, Roma 2001 (or. fr.: 1998); P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, 3 voll., Di fronte e attraverso, Milano 1986-1988



Per quanto riguarda il nome che ho scelto di attribuire al metodo in oggetto, il primo elemento importante è che si tratta di *analisi*. Il sostantivo definisce il ruolo prioritario dell'esegesi nei confronti dell'ermeneutica. Ogni interpretazione di un testo, pur basandosi su approcci diversi e/o complementari, deve partire da una rigorosa esegesi del testo stesso. *Analisi dinamica* non significa estrapolare – attraverso vari accorgimenti – un messaggio estraneo al testo; significa invece affidare al rigore e alla scientificità dell'esegesi la possibilità di entrare più profondamente nel senso e nel significato di un brano biblico.

Il vocabolario *Treccani* fa derivare l'etimologia del sostantivo dal greco ἀνάλυσις, derivato di ἀναλύω, che significa «scomporre, risolvere nei suoi elementi». Pertanto, sempre secondo l'autorevole fonte, il significato principale del termine designa la «scomposizione di un tutto, concreto o astratto, nelle parti che lo costituiscono, soprattutto a scopo di studio; si oppone a *sintesi*, e ha significati particolari nelle varie discipline, distinguendosi, perlopiù, mediante vari attributi o altre specificazioni». Due esempi che si avvicinano di molto al nostro percorso sono, nello studio di una lingua, l'analisi grammaticale e l'analisi logica, che in un certo senso faranno parte anche del bagaglio che ci accompagnerà lungo il cammino. Ci sono tuttavia altri significati correlati, che in parte coincidono con la prima indicazione. Cito ad esempio: «nell'uso comune, con significato più generico: esame accurato, indagine, studio (di una teoria, di un fatto, ecc.)», o ancora: «studio dettagliato di un procedimento (o di un sistema), compiuto, attraverso l'esame dei suoi singoli elementi e delle loro interrelazioni, allo scopo di renderlo più razionale ed efficiente».

La componente analitica del metodo comporta dunque un riconoscimento pieno del testo biblico, della sua “umanità”, della sua natura letteraria, degli elementi che lo compongono nei dettagli più minuti. Questa analisi sarà tanto più valida quanto più precisi, coerenti e dettagliati saranno stati gli approfondimenti dei particolari del testo. Quando si accetta di praticare la strada più faticosa che parte dai singoli elementi nel loro significato profondo, nella loro posizione nel contesto e nelle reciproche interrelazioni, lo stesso vangelo o alcune pagine dell'Antico Testamento si riempiono di nuova luce e di nuovo splendore: parole che forse conoscevamo a memoria con un certo grado di pregiudizio, di tradizione e forse anche di dominio, di potere, ci aprono improvvisamente orizzonti nuovi che non avevamo mai immaginato prima. L'analisi esegetica, nel mio intento, segue i binari delle logiche evangeliche: partire dal granello di senape (il più piccolo tra tutti i semi che sono sulla faccia della terra) per divenire a poco a poco, molto lentamente, albero. Il Vangelo intende però un albero grande, fiorente, frondoso, capace di offrire riparo e riposo a tutti coloro che desiderano ristorarsi sotto la sua ombra.

[or. fr.]; G. PRINCE, *Dizionario di narratologia*; J.-L. SKA, «Our Fathers Have Told Us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, SB 13, Roma 1990.»; A. BARBI – S. ROMANELLO, ed., *La narrazione nella e della Bibbia*, Messaggero, Padova 2012; J.P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, EDB, Bologna 2015 (or. ingl.: 1995); Y. AVISHUR, *Studies in Biblical Narrative. Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Tel Aviv 1999; D.F. TOLMIE, *Narratology and Biblical Narratives. A Practical Guide*, San Francisco – London – Bethesda 1999. Per una valutazione critica del metodo allo stato attuale: J.-N. ALETTI, «L'approccio narrativo». Molti degli elementi relativi al «vedere» sono già stati oggetto di studio in questi testi, per cui non mi soffermerò eccessivamente su questo campo.



Nel progressivo delinearci del metodo, vedremo la necessità di partire da questa “ossessione” analitica per sviscerare – come amavano ripetere i rabbini – i 70 significati del testo, le sue 70 “scintille”. È necessario partire dal “microtesto”, dalle porzioni più piccole e apparentemente più insignificanti del testo, per farne emergere tutte le potenzialità e per scoprire la dinamica o le dinamiche interne del testo, per seguire dall’interno della lettera il movimento prodotto dalle tensioni che vi abitano. Se parliamo di un messaggio della Parola di Dio, se ne scopriamo le infinite ricchezze, se giungiamo a leggere il “macrotesto” e ad accoglierne il messaggio nella nostra vita, lo dobbiamo prima di tutto alla meticolosità e alla fatica iniziale di tale lavoro analitico.

Al sostantivo “*analisi*” si accompagna infatti l’aggettivo “*dinamica*”, che intende esprimere precisamente questa verità. Con l’attributo “*dinamica*” intendo esprimere diverse accezioni e sfumature del metodo in oggetto. Partendo ancora una volta dal vocabolario Treccani e dalla più che scontata derivazione dal greco *δύναμις* («forza, potenza»), leggiamo tra i vari significati: «...di fenomeno che, nel variare dei suoi aspetti, manifesta l’intervento di forze... in usi figurati, esprime in genere il concetto del movimento, della forza, dell’energia... Nella psicanalisi, è detta *dinamica* la descrizione di processi psicologici fatta in termini di rapporti energetici e conflittuali, prescindendo dalla loro intensità e dalla localizzazione nell’apparato psichico». Lo stesso si dica per quanto riguarda l’avverbio *dinamicamente*: «secondo i principi, le leggi della dinamica, con criterio o in modo dinamico, sotto l’aspetto dinamico: *spiegare dinamicamente un fenomeno; una scena costruita o concepita dinamicamente* (nella pittura); con dinamismo, con energia e vitalità: *vivere dinamicamente, e concepire dinamicamente la vita; dirigere dinamicamente un’azienda*».

Nel nostro caso, parlare di “*analisi dinamica*” accentua in particolare alcuni aspetti sia del metodo, sia delle sue finalità.

- 1) Si intende prima di tutto affermare – come sostiene il Concilio Vaticano II richiamandosi a San Girolamo –: «...*dovendo la sacra Scrittura esser letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta*, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all’unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell’analogia della fede» (DV 12).²⁰ La Scrittura non è semplicemente un testo letterario, ma la Parola di Dio rivolta all’uomo, all’umanità intera e a ogni singola persona. L’analisi credente del testo non è semplicemente finalizzata a cercare il senso dei termini o l’ambiente di origine di un determinato brano; le si attribuisce l’aggettivo “*dinamica*” precisamente perché è suo compito anche quello di facilitare il contatto con la *dynamis*, cioè con l’energia e la potenza di vita, del testo stesso, che è la forza vivificante dello Spirito di Dio.²¹

²⁰ Cfr. BENEDETTO XV, Lettera enciclica *Spiritus Paraclitus*, 15 settembre 1920 (*Enchiridion Biblicum* 469). La fonte dell’espressione si trova nel *Commento alla lettera ai Galati* di San Girolamo, 5,19-21 (PL 26,417 A).

²¹ Scriveva in proposito San Gregorio Magno: «sarebbe ridicolo se, avendo ricevuto una lettera da un uomo famoso, leggessimo le parole che ci ha scritto, ma cercassimo di sapere con quale penna ha scritto la lettera; sarebbe ridicolo sapere chi è l’autore della lettera, conoscerne il senso, ma indagare con quale penna siano state vergate le sue parole. Ora, qui, noi conosciamo l’opera e siamo convinti che l’autore di quest’opera è lo Spirito Santo; cercare di sapere chi l’ha scritta è come leggere una lettera informandoci della penna» (GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, Prefazione 2, a cura di E. Gandolfo e P. Siniscalco, vol. I, Città Nuova, Roma 1992, p. 93).



- 2) La seconda sfumatura insita nell'aggettivo in questione è l'idea di movimento, di divenire, di un cammino che il testo stesso compie (e che, d'altra parte, ne costituisce uno dei fulcri ermeneutici più importanti). L'analisi del testo biblico non porta, cioè, all'assommarsi dei singoli significati intesi in senso statico; il lavoro esegetico consiste particolarmente nello scoprire il dinamismo che le varie tensioni del testo producono. Dal "microtesto" al "macrotesto", attraverso l'analisi delle singole parti, l'ermeneutica può cercare di scoprire se il testo ha una direzione di marcia, quali sono i suoi movimenti interni. Può inoltre riscriverne la storia, o almeno un racconto, poiché il testo ha una sua vita autonoma, di cui si può seguire l'itinerario, da un punto di partenza a un punto finale.²²
- 3) Penso inoltre che il lavoro esegetico ed ermeneutico abbia il compito di stabilire o quantomeno di preparare un contatto fra il testo della Parola e il lettore. Lo può realizzare tenendo sempre presente, sia in sede analitica, sia nel lavoro di interpretazione, il passaggio che la Parola viva che è Cristo intende realizzare dal testo alla persona. È il cammino di conversione che la Parola chiede a ciascuno: «solo una *revelatio* in senso negativo (la rimozione del velo in noi) rende possibile una *revelatio* in senso positivo (la comunicazione della Parola di Dio), e ciò mediante la preghiera e nella preghiera».²³
- 4) Parlare di *analisi dinamica* significa ancora mettere bene in chiaro il carattere specifico delle Scritture, che non è dogmatico ma esperienziale, non è un linguaggio razionale ma simbolico, non mira tanto all'univocità, quanto alla polisemia e alla ricchezza di senso. Questo aspetto non viene messo bene in risalto in tanti manuali o in tante introduzioni alla lettura biblica, mentre sembra centrale in epoca patristica e medievale in modo particolare. Il lavoro ermeneutico deve tener conto di tutto ciò, quasi affidando al testo biblico un certo carattere di duttilità, di apertura e di dinamismo.

3. Il testo come tessuto di tensioni

In un primo approccio all'oggetto proprio dell'analisi, ci aiuta a fondare il metodo la natura stessa del testo biblico in quanto testo di natura letteraria. L'esegeta non si confronta direttamente con la Parola di Dio né con parole umane, ma – per così dire – con la Parola divina *attestata*, cioè fissata, determinata e comunicata attraverso la mediazione di un testo. È dal testo, quindi, che deve partire il lavoro esegetico. Dal testo: dalle sue caratteristiche, dalla sua natura, dalla sua logica interna e – come abbiamo visto –

²² Con l'ermeneutica contemporanea, credo che il testo (non solo il testo biblico, ma ogni testo letterario), dal momento in cui viene scritto e pubblicato, possieda una sua vita autonoma, a volte indipendente dalle stesse intenzioni dell'autore. Tra gli altri, Paul Ricoeur ha messo bene in luce che la produzione di un testo è come la nascita di un bambino; il testo consegnato dall'autore – uscito, in un certo senso, dal suo grembo – vive di vita propria. Quanto più cresce, tanto più si accentuano i suoi caratteri di individualità, le sue scelte libere che forse i genitori non avevano neppure immaginato, pur conservando tratti somatici, atteggiamenti, particolari che ne dicono la somiglianza in relazione a chi gli ha dato la vita.

²³ J.-L. CHRÉTIEN, *Sotto lo sguardo della Bibbia*, Qiqajon, Magnano 2017 (or. fr.: 2008).



dal suo dinamismo che si coglie soprattutto dai rapporti fra i vari elementi del testo, senza trascurare i minimi particolari.²⁴

Già a partire da F. de Saussure, la linguistica moderna si è interessata più ai meccanismi interni del testo che al suo processo di formazione. Molta attenzione è stata così riservata alla struttura autonoma del testo. Un testo, per l'analisi linguistica strutturale e per le diverse forme di strutturalismo applicate allo studio della Bibbia, è un insieme di elementi correlati fra loro a vari livelli. Qualunque metodologia di interpretazione si scelga per confrontarsi con un testo letterario, sia di ordine diacronico, sia di carattere sincronico, tanto nel caso che si dia peso all'importanza dell'autore e alla sua intenzionalità, quanto nell'ipotesi che sia il lettore l'elemento prevalente nello schema interpretativo, alla fine dei conti ogni metodo dovrà per forza confrontarsi con l'importanza e la centralità del testo e con la relativa oggettività. Certo, nessuno è così ingenuo da pensare che un esegeta, un lettore, un traduttore si possano accostare al testo (a qualsiasi testo) in modo perfettamente neutrale o asettico. Anzi, le diverse metodologie sincroniche dimostrano quanto la soggettività dell'interprete con le sue precomprensioni (qualora non divengano pregiudizi) sia utile e necessaria per confrontarsi con il testo scritto. Tuttavia, come hanno compreso ad esempio l'analisi retorica e l'analisi narrativa, a un approccio di tipo fenomenologico apparentemente distaccato e neutrale, che pretende di porre al testo la domanda fondamentale: «che cosa dice il testo?», occorre aggiungere un secondo tipo di approccio che oggi possiamo ritenere la domanda più autentica ed efficace: «come lo dice?».²⁵

Che cosa si intende normalmente con il sostantivo “*testo*”? Mi riferisco ancora una volta alla fonte del vocabolario Treccani (i corsivi sono miei): «Il contenuto di uno scritto o di uno stampato, ossia *le parole che lo compongono, considerate non solo nel loro significato ma anche nella forma precisa con cui si leggono nel manoscritto o nell'edizione a cui ci si riferisce*. Con valore restrittivo, il corpo originale di uno scritto, distinto da tutto ciò che nella stampa viene inserito o aggiunto (a introduzione, illustrazione, spiegazione, traduzione, ecc.). In linguistica, qualsiasi enunciato complesso, orale o scritto, la cui struttura non può essere immediatamente interpretabile sulla base di quella delle frasi che lo costituiscono, ma che presenta proprietà peculiari, quali, essenzialmente, la compattezza morfosintattica e l'unità di significato, tali da permettere di considerarlo come un'entità unitaria, come avviene, per esempio, per una conversazione telefonica. *In filo-*

²⁴ Per le questioni più generali riguardanti il testo, cfr. S. PISANO, «Il testo dell'Antico Testamento», in H. SIMIAN-YOFRE, ed., *Metodologia dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 1995, pp. 39-78; B.M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione*, Paideia, Brescia 1996 (or. ingl.: 1992).

²⁵ Cfr. J.P. FOKKELMAN, *Come leggere un racconto biblico*, EDB, Bologna 2015 (or. neerl./ingl./fr.), pp. 26-29. Si tratta, in fondo, del duplice livello che pone Gesù stesso al dottore della legge che gli domanda cosa debba fare per ereditare la vita eterna (cfr. Lc 10,25-26). Le due risposte del Maestro, che tendiamo spesso a leggere in modo parallelo e sinonimico, rappresentano in realtà questi due livelli di approccio al testo. La prima domanda è a livello totalmente oggettivo e neutrale: *che cosa sta scritto nella Legge?* La seconda, invece, è complementare e unisce il carattere oggettivo a quello soggettivo dell'approccio al testo biblico: *come leggi?*, ovvero il grado, la qualità del nostro approccio al testo.



logia, opera scritta, con particolare riguardo al modo con cui un'opera è stata tramandata, alle condizioni del manoscritto o della stampa, alle lezioni dei singoli passi, stabilito in base ai principi e ai metodi della critica testuale, ricostruendo cioè per quanto è possibile il testo dell'originale perduto o non più disponibile. *In linguistica testuale, testura, il costituirsi di un testo come unità significativa risultante dall'insieme ordinato delle sue parti*».

Della lunga definizione, che si riferisce a diversi campi, ritengo che si possano conservare per il nostro percorso in modo particolare i tre punti evidenziati in corsivo. Il primo aspetto concerne il testo considerato come l'insieme delle *parole che lo compongono*, senza però fermarci alla loro portata semantica, cioè al loro significato, ma spingendo l'analisi alla *forma precisa* con cui sono presenti e correlate nell'opera scritta che ci è pervenuta. Per l'*analisi dinamica* interessa dunque approfondire la *forma* o, se si vuole, la *fenomenologia* del testo.

In secondo luogo, il vocabolario Treccani (riferendosi all'indagine filologica) considera il *modo* con cui il testo scritto è stato tramandato. *Analisi dinamica*, dal mio punto di vista, significa che ogni parola, ogni lessema, ogni periodo, ogni microtesto non può avere lo stesso valore, la stessa portata, lo stesso senso in tutte le sue ricorrenze nei vari libri biblici. Se è vero che un termine ebraico dell'Antico Testamento ha di per se stesso uno o più significati fondamentali, è prima di tutto dal contesto prossimo in cui appare che possiamo ricavare il suo contributo proprio e la sua portata in quel brano. Ci interessa, cioè, il modo in cui quel singolo elemento contribuisce a creare una dinamica, un dinamismo che aiuta il procedere della narrazione, aumenta il livello estetico della poesia, illumina di significato un altro elemento o un'altra pagina più oscura, partecipa a rafforzare la portata simbolica del brano, permette al testo nella sua globalità di procedere e di parlare al lettore.

Il *testo* che l'analisi dinamica prende in esame è dunque strettamente in rapporto con il suo *con-testo*. Se si affida unicamente alla semantica il compito di approfondire il significato di un termine, lo si isola (mi sia consentito il paragone mutuato dall'immagine evangelica del seme che cade fra le spine) dal suo ambiente vitale e non gli consentiamo neppure una minima quantità di aria necessaria per respirare e per vivere. Il microtesto isolato da ciò che gli sta intorno non viene colto nel suo valore individuale, ma ha bisogno di confrontarsi con il contesto in cui si trova. È possibile apprezzare ulteriormente questa visione di fondo se si considera la terza caratteristica della definizione, relativa alla linguistica testuale, che ho evidenziato in corsivo: *«in linguistica testuale, testura, il costituirsi di un testo come unità significativa risultante dall'insieme ordinato delle sue parti»*. È risaputo che l'etimologia del vocabolo italiano "testo" deriva dal latino *textus*, participio passato del verbo *texere*: il testo è un tessuto di relazioni, un intreccio, in cui il lavoro dell'esegeta deve partire dalla singola unità in modo estremamente analitico per arrivare alla sintesi completa e fedele del brano, del capitolo o del libro.²⁶

²⁶ Se, a partire da questo dato etimologico, rimaniamo fedeli all'immagine del tessuto, dobbiamo richiamare alla memoria gli intrecci dei fili di ordito e di trama che si adottano abitualmente per la tessitura tradizionale. Dal tipo di intreccio dipendono in gran parte aspetto e mano del tessuto. Il tessitore ha campo libero nel variare la composizione, ad esempio, di un tappeto. È possibile ottenere tipi di



Per l'*analisi dinamica*, poi, il testo che si ha di fronte non è semplicemente un tessuto di relazioni, ma – come viene espresso nel titolo del paragrafo – un *tessuto di tensioni*. La prima ricerca che l'analisi deve compiere a partire dal microtesto, infatti, sono le tensioni reciproche fra gli elementi del testo, anche minimi. Non significa soltanto cercare, come nel quadrato semiotico, le opposizioni radicali, i sinonimi e gli antonimi... Vi possono essere in questa ricerca esempi di sfumature di tensione che non appaiono così evidenti a una prima lettura del testo. Tuttavia è bene partire da un'attenta lettura e rilettura del testo alla ricerca delle opposizioni principali. Qualche esempio pratico illustrerà ciò che intendo dire meglio di qualsiasi teoria.

Nel celebre testo evangelico di Lc 15,11-32, conosciuto dai più come la “parabola del figlio prodigo”, anche se tale definizione restringe e attribuisce la visuale del peccato al solo figlio minore, e dimentica – come mette bene in rilievo l'esegeta francese Michel Gourgues – la figura centrale del padre, l'unico che si possa definire “prodigo”, generoso e liberale nel dispensare i suoi doni: il perdono, la libertà, la festa danzante, il pane per i servi, la condivisione di tutto ciò che possiede al figlio maggiore...

Se l'analisi della pericope – come spesso accade – non parte dal *testo* o dal *con-testo*, ma dal *pre-testo*, cioè dai pregiudizi del lettore, che conosce già o pretende di conoscere il messaggio della parabola, la trama del racconto, i personaggi con le rispettive caratteristiche, non potrà contemplare e gustare la bellezza del tessuto, i suoi colori, i singoli dettagli. In questo caso, il lettore *pre-tende* di conoscere in anticipo ciò che legge, imponendo al testo una propria interpretazione. Ciò significa che sta leggendo elementi isolati del brano, che certamente parlano al suo cuore e alla sua intelligenza, ma che risuonano in lui come l'avrebbero fatto prima di diventare *testo*, prima di essere “tessuti” insieme.²⁷ *Pre-tendere* significa fare violenza al testo, perché è come conoscere con certezza una direzione di cammino, anziché ascoltare la Parola come lampada ai nostri passi, luce che indica il cammino da seguire.

Se si dedica l'attenzione al contesto, cercando – come mi propongo con il nuovo metodo – innanzitutto i contrasti, le opposizioni, i livelli di tensione presenti nel testo, la Parola si illumina di una luce nuova. Qualche esempio può essere sufficiente per capire come questo semplice metodo permetta di ritrovare immediatamente la direzione di senso di ogni testo, anziché imporgli le nostre precomprensioni. Leggiamo le prime espressioni, al v. 11: «Un uomo aveva due figli». Vi troviamo già in sintesi il cuore del messaggio della parabola. L'insegnamento di Gesù non sarà pertanto focalizzato solo sul “figlio prodigo” e sui suoi peccati, ma verterà soprattutto sulla complessità del mondo relazionale. È qui il primo nodo di tensioni presenti nel testo: è difficile essere padre; con grande maestria il racconto presenterà la complessità dell'opera di colui che è il vero protagonista, sia nell'accettare il desiderio di indipendenza e di libertà del figlio più giovane, sia nell'attesa paziente del suo ritorno, e ancora nel pregare il figlio primogenito di rientrare in casa e di accettare il suo amore di padre in modo gratuito.

intrecci diversi sollevando in modo discontinuo fili di ordito al passaggio delle trame durante la formazione del tessuto a telaio.

²⁷ Mantenendo l'analogia della nota precedente, sarebbe come ammirare i singoli fili prima di cominciare il lavoro di tessitura, anziché soffermarsi a contemplare il tappeto ormai finito.



È altrettanto difficile essere e vivere da figli. Il più giovane, che fugge, sente probabilmente il fatto di stare nella casa paterna come un'oppressione insopportabile, una minaccia alla propria libertà, un legame che lo limita... Se poi leggiamo il secondo quadro della parabola, dedicato al figlio maggiore (le due scene sono costruite in parallelo e rappresentano forse la tensione principale da ricercare nella pericope), ci accorgiamo che anche per lui è estremamente complessa la relazione con il padre; anch'egli è fuori casa (la tensione spaziale fra casa ed esterno gioca un ruolo simbolico fondamentale) e non vuole rientrarvi: la sua logica è quella di uno schiavo o di un salariato, piuttosto che quella di un figlio amato, per il quale il genitore è disposto a mettere tutto a disposizione (cfr. v. 31).

Naturalmente, in questo intreccio di tensioni, anche la relazione fraterna appare estremamente drammatica e faticosa. Per uno dei due figli esiste soltanto la possibilità di una fuga. Per l'altro è un'impresa insormontabile pronunciare le parole «mio fratello»; la sua presa di distanza, infatti, è netta quando si rivolge al padre dicendo: «questo tuo figlio...» (cfr. v. 30). Se ci spogliamo dei nostri pregiudizi, il messaggio della parabola risulta effettivamente molto più chiaro e coerente. Proseguendo questo tipo di lettura, ci accorgeremo allora che un forte livello di tensione esiste anche all'interno di ogni personaggio del racconto: la tensione fra il bisogno di fuggire e l'amezza dell'esperienza che porta alle soglie della morte, ma che tuttavia è maestra di vita; la tensione fra l'esperienza del peccato e il desiderio di conversione; il discorso di pentimento che il figlio minore prepara nei minimi dettagli, un discorso che il padre non potrà accettare, perché lo riporterebbe al livello del fratello maggiore. Anche nel cuore del padre si agitano tensioni interiori, sentimenti, dubbi, pensieri, attese, abilmente taciuti dal narratore, ma facilmente intuibili nei suoi gesti esterni («...era ancora lontano... lo vide... commosso... gli corse incontro... gli si gettò al collo... lo baciò... il vestito più bello... l'anello... i calzari... il vitello grasso... facciamo festa... la musica... le danze...»), mentre si potrebbe scrivere un'intera tesi sui sentimenti, le emozioni, le parole e i silenzi dei figli: i due fratelli non si parlano mai tra di loro, prendono l'iniziativa di parlare al padre soltanto per esigere qualcosa per sé (cfr. v. 12), per presentargli un discorso confezionato (cfr. v. 21) o per lamentarsi del suo comportamento nei loro confronti, brontolare e manifestare la propria cecità nel non aver saputo vedere i doni generosi e quotidiani dell'amore paterno (cfr. v. 29).

In ultima analisi, la vera tensione che si agita nel cuore di ognuno dei due figli avviene tra la consapevolezza del peccato e il bisogno/desiderio di conversione. Il primo è qualificato dalla parabola come l'incapacità di vedere il volto paterno di Dio, mentre la strada della conversione è raffigurata in entrambe le scene come una possibile riscoperta dei suoi tratti paterni.²⁸

²⁸ Il brano evocato è ricchissimo di dettagli da questo punto di vista, e moltissimi altri livelli di tensione si possono trovare con una lettura più attenta e approfondita del testo. Un esempio tra i tanti possibili. Al v. 22, il padre fa indossare al figlio minore «il vestito *più bello*», ma la qualifica della veste è espressa letteralmente nel testo greco del vangelo con l'aggettivo «*prima*»: è come se quella vestizione ricostituisse pienamente il figlio che si era allontanato nella sua condizione iniziale, quasi una sorta di «ritorno all'Eden prima del peccato». Pur senza esagerare la portata semantica di questo dettaglio, lo si può vedere come esempio di una tensione dinamica presente all'interno dello stesso lessema fra i tanti



4. Tensioni diacroniche e sincroniche

Come ho messo in luce nei paragrafi precedenti, l'analisi dinamica si propone di partire dagli elementi minimi di un testo per passare via via a porzioni più ampie della Bibbia. Si è già detto, inoltre, che – pur collocandosi sulla linea dei nuovi metodi sincronici, che privilegiano come oggetto di studio il testo canonico nella sua forma finale – non si intende rinnegare completamente il valore degli studi storico-critici e dei loro risultati. Anzi, anche dal punto di vista dell'analisi dinamica, risulta chiaro che sono stati secoli di studi critici di tipo diacronico a preparare il terreno per il nuovo metodo.

Se si guarda, infatti, ai piccoli e grandi motivi di tensione e alle varie opposizioni e contrasti presenti sia nell'Antico, sia nel Nuovo Testamento, si può facilmente vedere che alcuni di essi derivano da contrasti e/o dopponi, abilmente messi in luce dagli studi storico-critici. Paradossalmente, è questo tipo di approccio critico che – nel corso degli ultimi secoli – ha preparato il terreno e buona parte del materiale utile per il nostro scopo. Altre volte, invece, gli indizi che servono per la nostra analisi del testo provengono unicamente da un approccio grammaticale, lessicografico, sintattico, narrativo o simbolico al testo canonico finale.

Ci troviamo così a distinguere due tipi di tensioni presenti o latenti nel testo biblico:

- da una parte, quelle rilevate dagli studi storico-critici e dall'esegesi scientifica tradizionale, che chiamerò per convenzione *tensioni diacroniche*;
- dall'altra, le tensioni che emergono dall'analisi letteraria della forma finale del testo (*tensioni sincroniche*).

Le prime sono quelle prevalentemente legate alle varie tappe della formazione del testo: dopponi, ripetizioni, incongruenze, glosse, interventi redazionali, ecc. Per rimanere ad alcuni degli esempi più comuni e rilevanti, basti pensare ai primi tre capitoli del libro della Genesi, che conservano al loro interno due diversi racconti della creazione dell'uomo e del mondo. Le grandi scuole dell'esegesi storico-critica vi hanno rinvenuto soprattutto la compresenza di due grandi "fonti" del Pentateuco (*sacerdotale* per il primo racconto della creazione e *yahwista* a proposito del secondo). Anche i vari tentativi di revisione di questa ipotesi (da ricordare in modo speciale il nome di Blum), pur postdatando l'origine dei testi e pur parlando dell'origine del Pentateuco nei termini di una fusione del materiale proveniente da una corrente sacerdotale con quello specifico di una corrente profetica o laicale, spiegano comunque in termini diacronici il fatto che la Bibbia ebraica abbia accettato nella sua forma canonica due diversi racconti della creazione. Per l'analisi dinamica, invece, non interessa tanto la prospettiva precedente alla redazione finale del testo; è più importante ricercare la tensione presente fra le due unità testuali (due racconti dello stesso evento). È studiando tale tensione, mettendo a confronto i parallelismi e le differenze, che l'esegesi può approfondire e far progredire il

possibili significati del termine. Per un approfondimento e una lettura dell'intero brano da questo punto di vista, mi permetto di rinviare al mio saggio «La paternità rifiutata e riscoperta. Una lettura di Lc 15,11-32», in F. MORAGLIA, ed., *Dio Padre misericordioso*, Marietti 1820, Genova 1998, pp. 83-98.



senso del testo, indipendentemente dalla collocazione dei due brani in epoche diverse o dall'attribuzione dei due racconti ad autori diversi.²⁹

Non è sufficiente per l'esegesi e la teologia biblica dell'Antico Testamento rintracciare l'ambiente e l'epoca di composizione di due "doppioni". È necessario accettare il fatto che i redattori abbiano mantenuto la duplice versione, senza sopprimerne una a vantaggio dell'altra, o senza tentare un'improbabile fusione. Di fatto, essi hanno ritenuto utili entrambe le versioni, e da questo dato occorre ripartire. Soffermandosi sui particolari dei due testi, l'analisi dinamica procederà raccogliendo non solo questa opposizione fondamentale, ma anche le piccole o grandi tensioni presenti in ciascuno dei due racconti. Se, per esempio, la creazione dell'uomo viene presentata in un racconto come l'ultima opera di Dio, mentre nell'altro l'essere umano è la prima creatura che esce dalle sue mani, ciò non è motivo di contraddizione: in un caso come nell'altro, ma attraverso due forme diverse solo in apparenza contraddittorie, la Bibbia vuole dire al lettore l'importanza, la dignità dell'essere umano e la sua superiorità su tutto il creato.³⁰

5. Dall'unità microtestuale al macrotesto

Nella prospettiva descritta in precedenza, il metodo dell'analisi dinamica intende procedere nell'approfondimento del testo in un modo peculiare. Il percorso utilizzato è volutamente stilizzato nel cammino lineare a tappe successive, ciascuna coordinata e messa in parallelo con la precedente e la seguente. Si tratta di trovare una serie di cerchi concentrici, che allargano a macchia d'olio i risultati delle prime indagini.

In tal modo, il processo ermeneutico, che parte da un'analisi rigorosa del testo, può progredire a tutti i livelli che sono stati sin qui segnalati. L'intento, come ho finora cercato di mostrare, è di passare attraverso tutte le possibilità del testo (anche i suoi eventuali silenzi) percorrendo il dinamismo insito nelle stesse tensioni che abitano il testo. Si parte dall'unità più piccola del brano preso in esame (che in genere può coincidere con un versetto), per allargare via via lo sguardo al contesto prossimo e – sempre a tappe successive – fino a quello remoto. Questo modo di procedere obbedisce a logiche interne del lavoro esegetico del credente e allo stesso tempo favorisce risultati che generalmente una singola metodologia di lettura del testo non riesce a produrre. Richiamo semplicemente i passaggi più importanti di un simile allargamento di orizzonti.

²⁹ Dal mio punto di vista l'ermeneutica biblica significa l'accettazione e, al tempo stesso, il superamento della posizione di Walter Brueggemann, che scriveva: «Il nostro lavoro interpretativo consiste nel prestare attenzione al modo in cui (...) differenti offerte vivono in tensione fra loro e, di tanto in tanto, una prevale sull'altra. L'interpretazione, alla fine, non può sopraffare il carattere rissosamente pluralistico del testo» (W. BRUEGGEMANN, *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione*, Queriniana, Brescia 2002 (or. ingl.: 1997), p. 92). Più avanti l'autore scrive ancora: «L'Antico Testamento nella sua articolazione teologica è caratteristicamente dialettico e dialogico e non trascendentalista» (p. 117).

³⁰ Di simili esempi se ne possono trovare molti, sia nell'Antico, sia nel Nuovo Testamento. Esistono, tanto per citare i casi più eclatanti, due versioni della chiamata di Mosè (Es 3; 6), del decalogo (Es 20; Dt 5), del "Padre nostro", una nel vangelo di Matteo e una nel vangelo di Luca.



- Partire dall'unità minima del testo preso in esame significa attribuire un valore importante alla piccolezza, a quel "frammento" di vita, di umanità, di tradizione, di testo in cui – come scriveva Hans Urs von Balthasar – Dio si rende presente e l'uomo può sperimentare «l'unità del Tutto», secondo la logica dell'Incarnazione. Dimenticare il frammento sarebbe come perdere la visione univoca della totalità, o come pretendere di mettere in pratica il comandamento della carità, dimenticandosi del fratello più povero.
- Quello che chiamo "*microtesto*", dal quale partire per il lavoro analitico, è in genere la potenzialità nascosta della Parola, in cui spesso si nasconde un messaggio importante, trascurato da certe pretese di scientificità oppure da una lettura troppo superficiale del testo. È insieme la rivelazione della ricchezza e della sovrabbondanza della Parola di Dio.
- Questo modo di procedere, inoltre, è fedele alla logica evangelica del "granello di senape", che caratterizza il modo di procedere di Dio. Egli parte sempre dalla piccolezza, dalla concretezza, dal bambino, dal povero, dagli umili per portare a termine il progetto del suo regno. Il "*microtesto*" è pertanto (mi sia consentita l'espressione) il granello di senape da cui partire perché la *dynamis* della Parola si espanda fino a diventare un albero rigoglioso e frondoso, in grado di offrire a tutti il riparo della sua ombra.
- L'apertura graduale verso l'esterno, verso un "oltre", formando via via cerchi concentrici sempre più ampi nell'orizzonte del testo, non solo esprime la dinamicità della Parola, ma afferma chiaramente che la Parola isolata, il *microtesto* preso in se stesso non ha valore paradigmatico, perché sottratto dal suo ambiente di vita, dalla sua linfa vitale.
- Nasce così la necessità di studiare ogni porzione del testo biblico in rapporto al suo contesto prossimo. Come si è già potuto vedere, vi sono tensioni all'interno di un lessema, di un versetto, di un segmento minimo del testo biblico; queste tensioni, però, richiedono a loro volta di essere messe a confronto con altre, che – più o meno vicine nella struttura del brano – concorrono a tener vivo il dinamismo del testo, di qualunque natura esso sia.³¹
- Proseguendo nella metafora dei cerchi concentrici, l'analisi dinamica va estesa a poco a poco a tutti i settori del libro in cui la porzione di testo è inserita. Per rifarci al Vangelo di Giovanni, di cui sono evidenti le tensioni che si possono rilevare già nel primo versetto, se allarghiamo l'indagine anche ai capitoli successivi, notiamo per esempio importanti elementi di tensione fra la prima parte dell'opera (il cosiddetto "libro dei segni") e il racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù (il "libro della gloria"). È risaputo che gli accenni alla madre di Gesù («*donna*») e alle parole di quest'ultimo («non è ancora giunta la mia *ora*») nel racconto del primo segno, compiuto alle nozze di Cana (cfr. Gv 2,4) sono strettamente collegati con il compimento dell'*ora*, sul Calvario, dove anche Maria è presente (cfr. Gv 19,25-27). Allo stesso modo, è innegabile che la richiesta di Gesù alla donna samaritana in Gv 4,7 («Dammi da bere!») venga ripresa dall'evangelista a proposito della sete del Messia crocifisso (cfr. Gv 19,28).

³¹ Mi pare molto importante questa sottolineatura, dal momento che l'analisi dinamica può essere applicata a qualsiasi genere letterario presente nella letteratura biblica, a differenza di altre metodologie, quali l'analisi narrativa, che può servire a studiare il testo di un racconto, di una fiaba o di un romanzo (contraddistinti da una trama, un intreccio, personaggi...) ma non un testo poetico o una preghiera.



- L'esegesi e l'ermeneutica di un testo biblico crescono così, come un pugno di lievito nascosto nella farina è in grado di fermentare tutta la massa. Se però all'interno di uno stesso libro tali rapporti sono più facilmente visibili e decifrabili, spesso perché costituiscono il prodotto di un unico autore o di una sola comunità, il discorso della lettura intertestuale diviene naturalmente molto più problematico. Tuttavia è possibile procedere a questo ulteriore passaggio, a condizione di rispettare almeno una semplicissima regola: non tentare improbabili voli pindarici, lasciandosi suggestionare o guidare da elementi superficiali, per quanto possano essere poetici, nutrire e solleticare la sensibilità spirituale o collegarsi facilmente con devozioni e tradizioni personali ed ecclesiali. La regola fondamentale consiste nell'attenersi al testo, alla sua forma e fenomenologia, come pure alle tensioni interne che riusciamo a ricavarne.
- A queste precise condizioni e verificando di volta in volta la veridicità e la significatività dei singoli rapporti e collegamenti intertestuali (comprovandoli possibilmente con altri segnali del testo), il lavoro dell'analisi dinamica può procedere così verso porzioni sempre più significative del testo biblico. All'interno della Bibbia ebraica, ad esempio, o – detto altrimenti – dell'Antico Testamento, questo tipo di lettura intertestuale è giustificato dal fatto stesso che nel canone delle Scritture ebraiche la posizione, la struttura e l'introduzione delle singole parti rimanda appunto a questo tipo di operazione. La Bibbia ebraica è infatti composta da tre sezioni. Il “vangelo” della rivelazione veterotestamentaria è la *Torab*, cuore, centro e fondamento, corrispondente al nostro Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio); le altre sezioni (Profeti anteriori e Profeti posteriori) rimandano alla *Torab*: ognuna delle due inizia (rispettivamente con Gs 1 e Sal 1) ripetendo un invito a custodire e meditare nel cuore le parole della *Torab*. Un fenomeno simile si ha nel Nuovo Testamento, in cui i quattro Vangeli formano il cuore della rivelazione neotestamentaria, mentre gli altri libri (Atti, lettere, perfino l'Apocalisse) costituiscono un approfondimento e una meditazione sul vangelo di Gesù Cristo, morto e risorto.
- La tensione fondamentale della Bibbia allarga ulteriormente la dinamica: è la tensione fra Antico e Nuovo Patto, che Gesù stesso nel vangelo insegna a non considerare come una dinamica di sostituzione radicale o di superamento, ma piuttosto di compimento. Per capire questa relazione fra le due parti della Bibbia, è necessario considerare il concetto di “novità” per il mondo biblico. Mentre per noi *nuovo* è ciò che accade o sopraggiunge a un certo punto, sostituendo ciò che c'era prima (divenuto *vecchio*, e quindi inutile o superato), per la Bibbia è *nuovo* il “trionfo dell'Origine” (P. Beauchamp), ovvero ciò che esiste da sempre nel progetto di Dio e giunge alla sua pienezza, al suo compimento.³² L'analisi dinamica ha, entro certi limiti, il compito di sondare la tensione fra

³² Riprendo a questo proposito quanto scrivevo alcuni anni fa: «La riflessione sul “nuovo” nell'Antico Testamento ha una radice unitaria, fiorisce in un'epoca particolare, segnata dai drammi che mettono in crisi la teologia tradizionale e le false sicurezze dell'uomo, e soprattutto lascia trasparire alcune linee di fondo che ritornano costantemente. (...) Il primo dato che emerge è il riferimento alla divinità. Ciò che è nuovo lo è in relazione a Dio. (...) La questione del “nuovo” è pertanto la realtà di un Dio che è Altro, ma un Dio “per noi”, un Ultimo che non sia solo al termine e un'Origine che non sia solo al principio. È la presenza, qui e ora, di ciò che suscita e fonda sempre, originariamente e di nuovo, l'esistenza umana. In questa prospettiva, la rivelazione del “nuovo” porta con sé un carattere fortemente simbolico, una



testi dell'Antico e del Nuovo Testamento. Pur rispettando l'autonomia di entrambi, è possibile e, anzi, doveroso - per l'esegeta credente - cercare nella persona di Gesù Cristo l'orizzonte, il fine e il compimento di tutte le Scritture.

- Pur semplificando enormemente i passi successivi che l'analisi può fare, sintetizzo in un unico, ulteriore cerchio concentrico un'altra tensione alla quale l'esegesi e l'ermeneutica devono prestare attenzione: la nuova "incarnazione" della Parola nel passaggio dalla Scrittura al lettore, ovvero l'atto di lettura come esperienza di scienza e di fede che coinvolge chi legge, non potendo egli rimanere neutrale. La tensione dinamica che ogni particolare, ogni lettera, ogni parola della Bibbia innesca (l'immagine del granello di senape a cui si accennava) non si esaurisce all'interno dei libri biblici, ma chiama in causa il lettore in quanto discepolo costantemente chiamato a conversione. Il *macrotesto* come punto d'arrivo della nostra ermeneutica non coincide semplicemente con la totalità del Libro. Poiché lo Spirito è vita, libertà, dinamismo, vento, fuoco, comunione, l'ultimo anello della catena è quello descritto da san Paolo in Gal 2,20: edificato dalla Parola di vita, non è più lui a vivere, ma è Cristo-Parola che vive in lui.³³
- Del resto, passare dal *microtesto* al *macrotesto* per gli esegeti credenti non significa semplicemente un'operazione letteraria, ma comporta a livello esistenziale un farsi spazio accogliente per la Parola che viene a noi in vesti umili e dimesse: «ciò che viene sotto la forma umiliata, come mendicante, del libro che attende i nostri occhi perché lo leggano, è la Parola onnipotente. E dunque una Parola infinitamente più potente, a tutti i livelli, di me (e anche di tutti coloro a cui è stata in primo luogo rivolta), una Parola che mi abbraccia e mi contiene già e per sempre, anziché essere io a poterla contenere e abbracciare. (...) Neppure il più grande esegeta avrà la pretesa di uguagliare lo Spirito Santo (altrimenti non sarebbe mai diventato grande). L'incontro con lo Spirito Santo attraverso la lettura e lo studio della Bibbia ne fa emergere le caratteristiche singolari, che tendono a invertire certi aspetti abituali dell'atto di leggere. Una lettura in vista dello studio tende normalmente a padroneggiare il più possibile la lingua, la forma e il senso di ciò che legge, in modo da assimilarlo, da appropriarsene, da farlo proprio. (...) Accostare

spinta ad andare sempre oltre, una dimensione propriamente escatologica: nessuna novità storicamente intesa potrà esaurire la tensione verso il "nuovo", né una nuova alleanza, né il cuore nuovo, e neppure il Nuovo Testamento rispetto all'Antico. Caratterizzato da questa forte dimensione simbolica, il "nuovo" si pone in una relazione di continuità e di rottura allo stesso tempo: è una spinta verso l'*oltre* a partire da un dono già presente e operante. (...) Il "nuovo" dice riferimento a Dio in quanto Creatore. (...) Se - come abbiamo visto - l'idea di "nuovo" è profondamente escatologica, essa congiunge idealmente e realmente la Meta e l'Origine: è radicalmente nuovo ciò che fa risplendere la potenza creatrice, ciò che permette il trionfo dell'Origine» (R. FORNARA, «La storia del Dio che crea. Verso un concetto di "nuovo" nell'Antico Testamento», in F. MORAGLIA, ed., *Cristo omega e alfa*, Marietti 1820, Genova 1999, pp. 60-62). Su questi temi ha scritto pagine originali e indelebili il gesuita Paul Beauchamp; ricordo almeno le seguenti traduzioni italiane: *Leggere la Sacra Scrittura oggi. Con quale Spirito accostarsi alla Bibbia*, Massimo, Torino 1990; *L'uno e l'altro Testamento. 1. Saggio di lettura*, Paideia, Brescia 2000; *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001; *Stili di compimento. Lo Spirito e la lettera nelle Scritture*, Cittadella, Assisi 2007; *Testamento biblico*, Qiqajon, Magnano 2007.

³³ In molta letteratura monastica, soprattutto medievale, questa realtà (spesso collegata alla citazione paolina) coincide con l'ultimo stadio del cammino di *lectio divina*, intesa non solo come metodo di preghiera, ma soprattutto quale cammino esistenziale del credente in ascolto della Parola.



uno scritto ispirato richiede una prova di *nudità*. Nulla lo dice con più forza di queste parole della Lettera agli Ebrei: *“la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell’anima e dello spirito, fino alle giunture e alle midolla, e discerne i sentimenti e i pensieri del cuore”* (Eb 4,12). Perciò *“tutto è nudo e scoperto”* davanti a essa (Eb 4,13). Di fronte alla Bibbia *ogni appropriazione deve essere nel contempo un’espropriazione*». ³⁴

6. Conclusione

Il percorso dell’analisi dinamica di un testo biblico si articola pertanto nella ricerca attenta di una serie di tensioni a diversi livelli: a livello di struttura del testo (inclusioni, ripetizioni, scene, quadri...), a livello di singoli lessemi o dell’analisi lessicografica più in generale (occorre cercare nel testo le contrapposizioni o le opposizioni fra le singole parti del tessuto nel microtesto), a livello sintattico (ad esempio, fra proposizioni principali e subordinate o coordinate), a livello narrativo (come già l’analisi narrativa ci ha insegnato a far emergere dal testo: le tensioni fra personaggi, tempi, storia e racconto, detto e non detto...), a livello simbolico (le singole metafore che troviamo in un brano, infatti, non sono mai isolate, ma si possono raccogliere all’interno di una o più costellazioni di simboli, spesso in un rapporto dinamico fra loro; quale relazione si crea, tanto per citare un caso, fra la metafora della città distrutta e ricostruita e quella della donna abbandonata e riaccolta o sterile che diventa feconda in Is 54? Forse nasce proprio da questa tensione fra due poli la dinamica che invita a considerare in modo più approfondito l’immagine di Gerusalemme come *metro-poli*, “città-madre”). Passando dal campo strettamente scientifico a quello artistico e alla sensibilità letteraria, l’esegeta potrà cogliere le opportune tensioni e opposizioni che creano il dinamismo del testo anche a livello stilistico (strategie retoriche, linguaggio, generi letterari...), soprattutto nelle pagine poetiche.

Se poi vogliamo allargare l’ermeneutica spirituale biblica dal testo in sé all’atto di lettura, una serie di opposizioni e di tensioni feconde si troverà nell’importanza della storia dell’interpretazione, che cresce con chi legge le Scritture, come aveva ben compreso Gregorio Magno: si potranno studiare allora la tensione fra esegesi letterale e allegorica, fra epoca pre-critica e metodi storico-critici, fra lettura cristiana e lettura ebraica, fra ermeneutica occidentale e sensibilità orientale, fra due scuole esegetiche e così via.

Manca in questa sede il tempo e lo spazio per una riflessione più approfondita e dettagliata sui singoli momenti del metodo, illustrati da saggi su porzioni del testo biblico. Mi rendo conto altresì che occorrerebbe una maggiore attenzione agli aspetti teorici ed epistemologici del problema, che mi riprometto – a Dio piacendo – di completare in futuro. Mi limito a suggerire a chi avrà la bontà e la pazienza di leggere il mio contributo in modo critico possibili piste di riflessione e di sviluppo, sulle quali mi propongo anch’io di sviluppare un discorso più articolato in un prossimo futuro: allargare lo spazio dell’ermeneutica alla tensione come *polisemia* (contro la tendenza razionale e critica

³⁴ J.-L. CHRÉTIEN, *Sotto lo sguardo della Bibbia*, Qiqajon, Magnano 2017, pp. 20-21.



all'univocità di senso), come *tendenza* e *direzionalità* (le tensioni che il testo crea non orientano a "capire" una verità dogmatica che il testo impone al lettore, ma ad accogliere la ricchezza della Parola come lampada che rischiara la direzione del cammino: non dicendo chiaramente cosa fare a ogni passo, ma indicando un orientamento di fondo che apre lo spazio della libertà umana, come ci mostra il Salmo 119), come *attesa* e non come *pretesa* (le tensioni presenti nel testo devono condurre il lettore a dare alla propria vita una finalità, un *tendere-ad*).

Tutto il lavoro ermeneutico dovrebbe portare a interpretare le varie *tensioni* che emergono dal testo non tanto in vista di una risoluzione delle opposizioni riscontrate, quanto piuttosto per una *dis-tensione* del testo. Non è un semplice gioco di parole, ma la sottolineatura di due verità fondamentali del lavoro ermeneutico. Da una parte, l'affermazione che la tensione si ripete non una, ma due (*dis-*), anzi tre, quattro, infinite volte (è, in fondo, il principio che Beauchamp chiamava il fenomeno della *deuterosi*), aprendo continuamente venature nuove nel percorso della polisemia del testo. D'altra parte, il metodo dell'analisi dinamica vuole indicare che solo attraverso questa rielaborazione attenta e meticolosa, ma aperta alla dimensione esperienziale del rapporto fra testo e lettore, il testo biblico si *distende*, nel senso che diventa piano, lineare, più chiaro e luminoso, poiché si comprende la Parola nella misura in cui si cammina in essa e ci si lascia trasformare da essa. La Parola apre appunto un cammino, una "distesa" infinita di colori, di profumi e di vita, in cui anche il deserto e la steppa fioriscono e germogliano, sia a livello testuale, sia nella vita del credente. La "distensione" del testo coincide allora anche con la "distensione" di chi legge, perché l'esegesi e l'ermeneutica credente sono, sì, una fatica laboriosa, ma anche il riposo e la gioia, la pienezza di vita, la pace e la fecondità della verde distesa di chi ha posto nella Parola la sua gioia e il suo desiderio (cfr. Sal 1).

Sono cosciente di avere posto soltanto alcune basi frammentarie e disordinate, ma mi premeva soprattutto porre le basi di questa riflessione, nella speranza di contribuire al dibattito ermeneutico e metodologico sulla lettura spirituale dei testi biblici, con un fermento di quella novità che non significa la curiosità pruriginosa di cambiare linguaggio, metodologia o stile, ma di far risplendere la Parola in tutta la sua polisemia e la sua ricchezza, permettendole una nuova incarnazione nell'umanità del lettore e del credente.



«Monache povere, ma libere, in città ricche».

A seguito di Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici

di Jesús Manuel García Gutiérrez*

Fedele ai *principi metodologici ed ermeneutici per la lettura dei testi spirituali* proposti nel precedente numero della rivista,¹ presento inizialmente il contesto vitale della *Relazione seconda* di Teresa di Gesù,² per cercare poi di comprendere il significato delle considerazioni personali della Santa sul tema della povertà e concludere interagendo con il testo ed interponendo domande attuali circa il senso della proposta della monaca abulense.

1. Il contesto vitale della *Relazione seconda* di Teresa di Gesù

Nel capitolo 33 del libro della *Vita*, Teresa racconta la nascita della riforma carmelitana. Troviamo in questo racconto fondazionale gli elementi più caratteristici del progetto teresiano: la fiducia in Dio, il silenzio e la solitudine, la pazienza attiva e anzitutto l'opzione per la povertà e il lavoro:³ il monastero, secondo Teresa, dev'essere «alla buona e senza ricercatezza... senza essere dannoso alla salute» (V 33,12).⁴ Nel *Cammino di*

* Jesús Manuel García Gutiérrez, salesiano, docente nella Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana, consultore teologo presso la Congregazione per le Cause dei Santi e direttore della rivista «Mysterion». [garcia@unisal.it].

¹ Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 11 (2018) 1, 42-56.

² TERESA D'AVILA, *2ª Relazione*, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1349-1351. Si veda l'edizione critica di *Cuentas de Conciencia* [in it.: *Relazioni*] in TERESA DE JESÚS, *Cuentas de conciencia. La otra autobiografía (1560-1581)*, texto crítico y comentario: Manuel Diego Sánchez e Secundino Castro Sánchez, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2013. Per il contesto culturale e familiare, così come per il profilo biografico e la personalità di fondatrice e l'opera di scrittrici della Santa, si veda: T. ÁLVAREZ, *Gli orizzonti di Teresa di Gesù. Dal contesto al testo*, Roma, OCD, 2012.

³ Il nuovo stile di vita che propone Teresa alle suore di San Giuseppe, negli ultimi capitoli del libro della *Vita*, è molto eloquente: non vogliono nessuna serva; insieme fanno i lavori di casa: spazzano, cucinano, lavano, hanno cura delle suore ammalate e assistono in portineria... Devono vivere del proprio lavoro: cucinano, fanno ricami, coltivavano un piccolo orto...

⁴ Le sigle adoperate in questa relazione: V = *Vita*; R = *Relazioni* [in spagnolo CC = *Cuentas de conciencia*]; C = *Cammino*, che può essere citato in tre maniere: C, quando il testo è comune alle due versioni; CV, quando il testo si trova solo nel Ms di Valladolid; CE, quando si trova solo nel Ms del-



perfezione la Santa ribadisce le tre virtù fondamentali che devono sostenere il nuovo stile di vita riformata: l'amore, la povertà evangelica che porta alla libertà e l'umiltà.

Nella fondazione di San Giuseppe troviamo Teresa donna di 50 anni, povera e libera: veste un abito sobrio e grezzo di lana; abbandona le scarpe e porterà, d'ora in poi, sandali; lascia nel convento dell'Incarnazione il cognome Ahumada e assumerà il nome di Teresa di Gesù; propone l'uguaglianza tra tutte le consorelle, la rinuncia ad ogni proprietà (cf. V 35,2s) e l'obbligo di lavorare per guadagnarsi il pane e di mettere tutto in comune. Lei stessa rinuncia alle comodità del grande convento dell'Incarnazione e al desiderio di piacere alle persone: rinuncia alla sua buona immagine, accetta le critiche... Si affida a Dio con determinazione e realismo;⁵ criticata e condannata da autorità ecclesiastiche e civili, accetta di affrontare la grande sfida che ritiene vera volontà di Dio: la riforma della vita religiosa.

Questo innovativo progetto di far vivere le monache semplicemente di elemosine, senza rendite, influenzò il parere negativo non solo dei cittadini di Ávila, – che intuivano di dover far fronte alle necessità delle suore, quando appena riuscivano a rispondere alle esigenze dei monasteri già esistenti –, ma anche quello del provinciale, Gregorio Fernandez, – inizialmente propenso a quest'opera di rinnovamento –, e quello altrettanto contrario delle suore dell'Incarnazione che, senza rendite, pensavano non potessero sopravvivere tante suore. Teresa si sente vittima di una così violenta persecuzione «da non potersi raccontare in breve per iscritto» (V 32,14). Ella stessa racconterà: «non vi era quasi alcuna persona nell'intera città [di Ávila], neppure tra quelle dedite all'orazione, che non ci fosse ostile e a cui il nostro progetto non sembrasse una grande pazzia» (V 32,14).

Nonostante le difficoltà, Teresa è determinata nel portare avanti il suo progetto di riforma della vita religiosa. Arriva il momento della verità: si affida alla Provvidenza e, con pazienza, è pronta ad accogliere ogni opportunità che il Signore le offre per portare avanti questo nuovo modo di vita nel primo monastero riformato ad Ávila: il monastero di San Giuseppe, il “palomarcito”, come le piacerà chiamarlo.⁶

Un fatto verrà a complicare il progetto della nuova fondazione: Teresa improvvisamente viene mandata a Toledo per far compagnia a doña Luisa de la Cerda, ricca signora di Toledo, la quale aveva chiesto la sua compagnia perché la consolasse della recente morte del marito don Antonio Arias de Saavedra.

Teresa rimane sei mesi a Toledo, città che, fino all'anno 1563, quando Filippo II trasferì la capitale a Madrid, era la capitale dell'impero spagnolo. Toledo era ancora città nella quale i nobili avevano i loro palazzi. Durante la sua sosta del 1561 poté constatare che la libertà dei nobili, attaccati al prestigio e all'onore, era una semplice apparenza, perché erano schiavi di tanti compromessi sociali: «Una delle menzogne in uso nel mon-

l'Escorial; M = Mansioni; P = Poesie; PAD = Pensieri sull'amore di Dio; F = Fondazioni; Cons = Costituzioni; MV = Modo di visitare i monasteri.

⁵ «Entra come puoi»: V 33,12.

⁶ In accordo con la sorella Giovanna e suo marito Giovanni de Ovalle, acquisterà una casa ad Ávila e comincerà, segretamente, la trasformazione dell'edificio fino a farlo diventare, il 24 agosto 1562, il primo convento carmelitano riformato. Teresa, dopo un breve periodo di rientro all'Encarnación, e placate le controversie, otterrà, nel febbraio 1563, il permesso di trasferirsi al “suo” monastero.



do è quella di chiamare signori simili persone, che non mi sembrano se non schiavi di mille cose» (V 34,4). Nel suo rapporto con la gente nobile del suo tempo, Teresa sperimenta con gioia la libertà che prova di fronte ai legami ed alla schiavitù dell'apparire bene davanti agli altri: «Che m'importa, infatti, dei re e dei potenti, se non voglio le loro ricchezze, né intendo compiacere ad essi, quando per causa loro mi può accadere di dover dispiacere, sia pur poco, a Dio? E che m'importa dei loro onori, se sono convinta che il più grande onore per un povero è quello di essere veramente povero?» (CV 2,5).

Paradossalmente, rimanendo in una città delle più ricche della Spagna, e vivendo nel lussuoso palazzo di doña Luisa (cf. V 34), una delle sue amiche più nobili e ricche, Teresa decide, dopo accurato colloquio con la sua amica María Yepes, e, soprattutto, con fray Pedro de Alcántara, «amante com'era della povertà che praticava da tanti anni» (V 35,5), che i suoi conventi dovevano essere fondati senza rendite, in povertà, seguendo la prima regola del Carmelo.

Inizialmente Teresa accetterà con entusiasmo il principio della “povertà radicale”, cioè senza rendite, «non volendo avere neanche il necessario, tranne che per elemosina» (R 2,3; cf. V 35,2; C 2,7. Le prime Costituzioni di Ávila ribadiscono il principio della povertà radicale: «Si deve sempre vivere d'elemosina e non possedere alcuna rendita». Dal 1568 però ella continuò a fondare monasteri senza rendite, soprattutto nelle grandi città, ma accettò le rendite nei conventi soprattutto di quelli fondati in campagna, là dove la povertà delle genti non poteva venire incontro ai bisogni delle suore.⁷ Infatti poco prima di morire, scrive al p. Gracián,⁸ con motivo della nuova redazione delle sue Costituzioni, per istruirlo sulla questione delle rendite: «Le Costituzioni prescrivono che i nostri monasteri siano poveri e non abbiano rendite. Ma siccome so che tutte stanno per le rendite, veda se questo punto sia meglio toglierlo del tutto con quanto lo riguarda, al fine di impedire che chi legge le nostre Regole abbia a credere che ci siamo presto rilassate. Il Commissario può autorizzarci ad averle in base alle prescrizioni del Concilio» (*Lettera* del 21 febbraio 1581).⁹

La *Relazione seconda*, probabilmente scritta nel 1562, avente come destinatario il suo confessore Pedro Ibáñez,¹⁰ appartiene al primo periodo fondazionale della Santa: da questo contesto entusiasta delle origini, possiamo ben capire quanto ella scrive:

⁷ Di sedici monasteri fondati da Teresa, nove sono sotto il regime della povertà assoluta (Ávila, Medina del Campo, Valladolid, Toledo, Salamanca, Segovia, Siviglia, Palencia, Burgos) e sette sotto il regime delle rendite (Malagón, Pastrana, Alba de Tormes, Beas, Caravaca, Villanueva de la Jara, Soria).

⁸ Jerónimo Gracián Dantisco (Valladolid, 6 giugno 1545 - Bruxelles, 21 settembre 1614) fu direttore spirituale di Teresa e primo provinciale dei Carmelitani Scalzi.

⁹ Un anno dopo la fondazione di San Giuseppe d'Ávila, il Concilio di Trento, col Decreto *De Regulibus*, sessione 25, capitolo 3 raccomanderà le rendite per i conventi.

¹⁰ Pedro Ibáñez Díaz (1515-1565), domenicano, teologo, confessore di Teresa de Jesus. Nel libro della *Vita*, Teresa dice di lui: «era allora il più grande teologo della città, e anche nel suo ordine ben pochi gli erano superiori» (V 32,16). È stato colui che approvò, dopo otto giorni di studio e di preghiera, il progetto della Santa riguardo alla fondazione del convento di San José de Ávila e colui che scrisse a Roma sul progetto. Padre Ibáñez difese la fondatrice contro ogni opposizione o critica (V 33,4) e fu la prima persona che consigliò Teresa a scrivere il libro della sua *Vita* (V 11,8). A lui sono dedicate le prime due *Relazioni* della Santa (1560-1561). Quando morì, Teresa lo vide entrare in cielo senza passare attra-



«Per quanto riguarda il servirlo, mi vedo assai più spregevole, perché *vivo in un benessere più grande, offertomi dalle circostanze*, anche se molte volte ne provo un grande dolore; faccio poca penitenza e vengo molto onorata, spesso contro ogni mio volere».¹¹

Circondata di “benessere”, la Santa propone la vita di povertà evangelica come modo di santificazione personale e comunitaria:

«Per quanto riguarda la povertà, mi sembra che Dio mi abbia molto favorita, perché *non vorrei avere neanche il necessario, tranne che per elemosina* e, pertanto, desidero ardentemente stare dove non si viva d'altro.

Credo che, trovandosi in un monastero dove si è certi che non mancherà di che nutrirsi e di che vestirsi, non si adempiano il voto e il consiglio di Cristo con tanta perfezione come in un *luogo privo di rendita* dove qualche volta mancherà il necessario, *ma i beni che si acquistano con la vera povertà mi sembrano molti e non vorrei perderli*. A volte scopro in me una fede così assoluta che *Dio non può deludere chi lo serve*, da non riuscire, certa dell'impossibilità di inadempienza ora e sempre delle sue parole, a persuadermi del contrario, né temere; pertanto, *soffro molto quando mi consigliano di aver rendite*, e mi rivolgo a Dio».¹²

Teresa non vuole rendite. Sa molto bene che accettare i monasteri con rendita suppone non soltanto accettare il beneficio economico del donante, ma anche permettere che colui che offre i soldi possa intervenire nel governo del monastero. Per questa ragione, quando accetta le donazioni, obbliga il donatore a firmare un contratto col quale si libera dai desideri o capricci del donante. La santa fondatrice vuole conservare la libertà di poter governare le sue case seguendo fedelmente le Costituzioni e la Regola carmelitana, senza cedere agli interessi del benefattore di turno.

Quando dal 1568, con la fondazione di Malagón, Teresa, – seguendo la sua riflessione e soprattutto seguendo i consigli del suo confessore p. Bañez –, comincerà ad attuare l'esigenza di conventi senza rendite “per il bene dell'Ordine”, lei ancora rimarrà convinta della sua scelta radicale: «Se si trattasse di monasteri senza rendite, ne fonderei in gran numero senza che mi mancasse il coraggio e la confidenza, sicura che Dio non verrebbe mai meno. Ma per gli altri, se le rendite non sono sufficienti, mi manca tutto. Preferisco non fondarli» (F 20,13). Secondo la Santa, vivere senza rendite è «più conforme alla Regola del Carmelo» e anche «più perfetto» (V 35,2).

2. Lettura ermeneutica

La motivazione della povertà è evidente: non si può guadagnare con ricchezze ciò che il Signore ha acquisito con il suo sangue (cf. F 10,11). È per questo che Teresa

verso il purgatorio: «Non ho mai visto nessun'anima che abbia evitato di entrare nel purgatorio, tranne quella del padre anzidetto, quella del santo fra Pietro d'Alcántara e *quella del padre domenicano di cui ho parlato*» (V 38,32). Cf. F. ABAD LEÓN, *Santa Teresa de Jesús bajo la dirección de fray Pedro Ibáñez*, in *Santa Teresa de Jesús y la Rioja*, Logroño, Editorial Ochoa, 1982, 59-77.

¹¹ TERESA D'AVILA, 2ª *Relazione* 7, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1351. [Il corsivo è mio].

¹² TERESA D'AVILA, 2ª *Relazione* 3, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1350.



sceglie la povertà per salvaguardare il servizio al Signore, per concentrarsi nell'Amato e non accontentare gli altri ma soltanto Lui.

Si tratta di una povertà reale, non solo di apparenza: una povertà esteriore (casa, vestiti, parole...), ma anche interiore (affetti, sentimenti, ambizioni...); una povertà che, libera dai legami affettivi, favorisce la padronanza di sé, la libertà e la propria dignità.

2.1. Povere per poter servire meglio il Signore

Povertà, rinuncia e distacco dalle cose e dalle persone si devono intendere, secondo Teresa, non tanto come imposizione ascetica, ma come vera liberazione per donarsi a Dio nel servizio al prossimo. Non si tratta dunque di "avere o non avere", ma del distacco affettivo da tutto, in modo tale da evitare che il possedere o il non possedere possano distrarci dall'opzione fondamentale per colui che dà senso pieno alla nostra esistenza: Dio.

«Tutta a lui mi sono data,
e in tal modo son cambiata,
che il mio Amato è sol per me,
ed io son per il mio Amato» (P 3).

Il capitolo 35 del libro della *Vita* è molto significativo per capire il pensiero della Santa: nel palazzo di doña Luisa, lei vive «in un benessere più grande, offertole dalle circostanze»,¹³ ma dall'Incarnazione di Ávila richiedono la sua presenza. Essa lascia una vita assicurata e comoda per mettersi in cammino, perché secondo lei, «la vera sicurezza sta nel cercare di progredire continuamente nel cammino di Dio» (V 35,14). Questo stesso 'decentramento' sarà voluto da Teresa per le suore: dovranno essere povere per potersi dedicare alla preghiera e al servizio del Signore: «Amo sempre infatti che i monasteri o siano del tutto poveri o abbiano disponibilità sufficienti onde evitare che le religiose debbano importunare chicchessia per ovviare alle loro necessità» (F 9,3).

Per Teresa ciò che conta è il cuore che si dona al Signore, non le apparenze esteriori: «Oh, mio Dio! Come servono a poco gli edifici e gli agi esteriori per l'appagamento dell'anima! Per amor suo io vi supplico, sorelle e padri miei, di andarci piano in fatto di case grandi e sontuose» (F 14,4). Per servire il Signore le suore ed i frati non hanno bisogno di beni materiali, ma della determinata determinazione nel donarsi completamente al Suo servizio: quanto più grande sarà la casa, – ribadisce la Santa – tanto maggiori risorse di tempo e di persone dovranno avere per mantenerla in piedi. Meglio, continua Teresa, case sobrie «che non facciano rumore quando cadono» (cf. CV 2,10); «che esse siano spaziose e ben costruite, che c'importa? Non dobbiamo certo starvi a contemplare le pareti. Se considereremo che non è la casa in cui abiteremo per sempre, ma il breve tempo com'è quello della nostra vita, per quanto grande essa sia, tutto ci diventerà dolcemente grato» (F 14,5). Il religioso, conclude la Santa, deve essere libero di dedicare il suo tempo alla preghiera e al servizio del Regno.

¹³ TERESA D'AVILA, 2ª *Relazione* 7, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1351.



Ma Teresa è anche realista: riconosce che una comunità affamata non può dedicarsi alla vita di preghiera, e quindi stabilisce che le sue monache possano affrontare i bisogni essenziali del cibo, del vestito, della casa ed avere cura della loro salute. A questo proposito, è significativa l'aggiunta che essa fa nella *Prima Relazione* al p. Ibáñez. Dopo aver affermato che è necessario lasciar ogni cura del cibo e del vestito per abbandonarsi in tutto al Signore, precisa: «Lasciando a Dio la cura di quanto mi è necessario non vuol dire che non me ne debba occupare, ma soltanto che non debba farlo con inquietudini» (R 1,8). Addirittura nell'opuscolo *La maniera di visitare i monasteri*, la prima istruzione che Teresa lascia al superiore è quella di trattare bene le cose temporali perché «il temporale pare assai utile per dare impulso allo spirituale» (MV 2). E viceversa: quando non c'è una buona amministrazione «sogliono venire gravi danni allo spirituale» (MV 10).

Il rapporto di Teresa con i tre frati carmelitani (Antonio de Jesús, Juan de la Cruz y José de Cristo) che compongono la piccola comunità di Duruelo, piccolo paese vicino ad Ávila,¹⁴ ci aiuta a capire cosa intende essa per povertà. La Santa fu molto colpita dal loro stile di vita: nonostante il freddo di Ávila, vivono con gioia, si dedicano alla preghiera e alla predicazione, camminano scalzi sulla neve circa 4-8 km che li separano dai paesi più vicini dove svolgono apostolato. Tutto ciò rallegra l'animo di Teresa di Gesù: «Si erano acquistati tanta stima che, quando lo seppi, il cuore mi si riempì di gioia. Come dicevo, andavano dunque a predicare a una lega e mezzo o due di distanza, scalzi (perché allora non portavano *alpargatas* che in seguito fu loro imposto), con la neve alta e il freddo intenso. Dopo aver predicato e confessato, ritornavano assai tardi al convento per prendere i pasti, ma con la gioia che sentivano in sé non vi facevano alcun caso» (F 14,8). E tuttavia Teresa rimase preoccupata e chiese ai frati di moderare il loro stile di vita, divenuto estremamente rigoroso: «li pregai molto di non fare pratiche di penitenza troppo rigorose, perché la loro austerità era eccessiva» (F 14,12). Essa sa per esperienza che i lunghi digiuni, le estreme forme di penitenza corporali non fanno altro che rovinare i buoni desideri dell'orante.

2.2. *Povere per essere libere e vivere in pace*

Nel capitolo 27 del libro sulla *Vita*, Teresa spiega che per essere liberi nell'amore è necessario donarsi del tutto a Dio, abbandonarsi a lui senza condizioni e senza riserve. Chi non si esercita da giovane nella rinuncia, non deciderà mai di donarsi del tutto a Dio: «Invece, ci sembra di dar tutto, e in realtà offriamo a Dio la rendita e i frutti, e ci tratteniamo la proprietà e il capitale» (V 11,2). Se vogliamo ricevere l'amore di Dio, dobbiamo donarci completamente a Lui.

Mi limito a citare due episodi che confermano quanto afferma Teresa nella *Relazione seconda*: «I beni che si acquistano con la vera povertà mi sembrano molti e non vorrei perderli».¹⁵ Tra questi beni indica la libertà, la contentezza e la pace.¹⁶

¹⁴ L'apertura del primo convento riformato dei Carmelitani Scalzi a Duruelo avvenne il 28 dicembre 1568. Nel rinnovare la professione religiosa, secondo la Regola primitiva, Giovanni si chiamerà "della Croce", come sarà poi universalmente conosciuto.

¹⁵ TERESA D'ÁVILA, *2ª Relazione* 3, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1350.

¹⁶ Cf. TERESA D'ÁVILA, *2ª Relazione* 6, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1351.



La prima testimonianza avviene in occasione della chiusura del Carmelo di Pastrana, dove la principessa di Éboli si sentiva non soltanto donatrice ma anche governatrice del convento. Teresa lascia intravedere ciò che le sta a cuore: più importante della nuova fondazione, è la libertà nella gestione del monastero. Contrariata con la conduzione che fa del convento la principessa di Éboli, durante la notte porta le suore dal convento di Pastrana a Segovia, lasciando la “padroncina” sola nel “suo” convento.

A Segovia le suore infatti poterono vivere quella pace che Dio concede a coloro che, distaccati da tutto, si affidano pienamente al Signore (cf. *F 27,14*): «Se infatti pregherete sempre Dio di far progredire quest’opera e diffiderete di voi stesse, egli non vi negherà la sua misericordia. Se ritorrete in lui la vostra fiducia e avrete un animo coraggioso – perché Sua Maestà ama proprio questo –, non abbiate a temere che vi manchi alcunché» (*F 27,12*).

Una nuova lezione impariamo dalla fondazione di Sevilla: i soldi, per Teresa, non risolvono il problema delle buone relazioni. La Santa manifesta la sua perplessità nel vedere come non riesce a costruire una casa nonostante che la città sia ricca: «Nessuno avrebbe mai potuto immaginare che in una città così fiorente come Siviglia, popolata di gente così ricca, ci sarebbero state minori possibilità ai fini di una fondazione, che ovunque io fossi stata» (*F 25,1*). Anche in altre fondazioni i mezzi di sostentamento erano scarsi, ma a Sevilla Teresa si rende consapevole che la vera ricchezza è stata sempre quella di riuscire a stabilire rapporti ‘liberi’ con le persone, indipendentemente dal loro cetto sociale. A Sevilla, con tanti nobili e tante persone ricche, non riesce a creare buoni rapporti sociali. Lei non si sente schiava dei piaceri del mondo, dell’onore, degli affari e piaceri mondani... Dio diventa il suo centro: così può stabilire rapporti profondi di amicizia, cercando sempre il bene dell’altro, favorendo la sua crescita spirituale; può trattare con libertà e carità tutti, senza badare alla loro posizione.

La stessa fondazione di Toledo si fa in estrema povertà: Teresa soltanto può comprare due pagliericci per dormire, una coperta e due quadri (cf. *F 15,6*). L’esperienza vissuta in quella fondazione conferma in lei il valore della libertà al di là della ricchezza, della purezza del sangue o dell’importanza sociale del proprio onore: «D’allora in poi mi crebbe il desiderio di esserlo in sommo grado: mi rimase il senso di una specie di sovranità, che m’induce a non curarmi di cose che costituiscono beni temporali, perché la loro mancanza fa aumentare i beni interiori, dai quali l’anima trae certo ben altra pace e sazietà» (*F 15,15*).

2.3. Libere anche dagli affetti familiari

Scriva Teresa nella *Relazione seconda*:

«Dio m’ispira desideri più vivi di servirlo, più ardente sete di solitudine e – come ho detto – un maggior distacco, mediante visioni che mi hanno fatto capire il nulla di tutte le cose, *si tratti pur di lasciare quanti amici, amiche e parenti si voglia*; rinunciare a questi ultimi, poi, è il meno, perché i parenti mi annoiano molto: trattandosi di rendere a Dio il più piccolo servizio, *li lascio con assoluta libertà e contentezza. Così trovo ovunque la pace*».¹⁷

¹⁷ TERESA D’AVILA, 2^a *Relazione* 6, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1351.



Teresa capisce che non si può progredire nella vita spirituale se non si accetta il distacco da tutto e da tutti (cf. CV 8). Addirittura, essa dice, in certe occasioni, l'affezione verso i parenti può essere ostacolo nel compiere la volontà di Dio: «Mi chiedo che cosa lasciamo del mondo, noi che diciamo di lasciar tutto per amor di Dio, se non ci distacciamo da ciò che è essenziale, cioè dai parenti» (CV 9,2). Non rinnega ovviamente i familiari, ma vuole collocarli nel posto giusto del suo cuore: là dove non ostacolino la sequela di Cristo (cf. CV 8,3). Non si tratta di smettere di voler bene alle persone care o di sottrarsi agli impegni verso la famiglia, ma di imparare, attraverso il distacco affettivo, a vivere in libertà.

Nel nuovo Carmelo, Teresa vuole evitare l'intromissione dei parenti, evitare la dipendenza economica, psicologica e sociale dei familiari: «Certamente, anche se ci offrono un qualche ristoro per il corpo, lo spirito lo paga ben caro» (CV 9,1). Non vuole che si smetta di amare la famiglia; lei stessa fu tanto amorevole con i suoi genitori, coi fratelli e cugini. Sa tuttavia, per esperienza vissuta nel convento dell'Incarnazione, che per creare nuovi monasteri fedeli alla fraternità evangelica, è necessario liberarsi anche dalle dipendenze affettive, dagli amori condizionati o dai regali che toccano soltanto una persona, senza contribuire al bene della comunità.

Questo cammino di distacco suppone una battaglia interiore: è una vera lotta contro abitudini già acquisite. Si deve procedere pian pian, con soavità, con pazienza. La determinazione, virtù così importante per Teresa, si irrobustisce ogni giorno, a partire da piccoli e a volte insignificanti sforzi quotidiani.

3. Il messaggio attuale della *Relazione seconda* di Teresa riguardo la povertà

Nel citato articolo sulla lettura dei testi spirituali ho affermato che «nel caso delle *Relazioni* di Teresa di Gesù si tratta di grazie che hanno bisogno della scrittura per essere fissate, ma che provengono dal Signore che ordina alla Santa di scriverle (cf. CC 7,2.54.66,2) per poi poter tradurle nella vita perché servano di guida ad altri. Si tratta quindi di un documento confidenziale, intimo, che racchiude in sé un carattere di universalità».¹⁸ Ci domandiamo allora: cosa può insegnarci una suora carmelitana del secolo 16° circa la povertà? Se Teresa di Gesù è la prima donna dichiarata ufficialmente dottore della Chiesa, vuol dire che la sua dottrina offre orientamenti evangelici perenni per i cristiani di ogni tempo, indipendentemente dalla loro cultura, razza o lingua. Tenterò dunque di cogliere le caratteristiche di quella capacità innovativa della Santa che la rese una "riformatrice", e calare questi aspetti nodali e perenni nel nostro tempo, seppure in modo diverso. Mi limito ad elencare alcuni di questi insegnamenti per il lettore contemporaneo.

¹⁸ Cf. J.M. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici*, in «Mysterion» [www.mysterion.it] 11 (2018) 1, 46.



3.1. La povertà di Teresa: uno stile di vita “apostolico”

«A volte scopro in me una fede così assoluta che Dio non può deludere chi lo serve» (R 2,3).

Nel capitolo secondo del *Cammino di perfezione*, Teresa presenta alcuni chiarimenti importanti su ciò che suppone vivere nella povertà: un modo diverso dal vivere nella miseria. La povertà evangelica, secondo la Santa, è un punto di partenza che riguarda la dignità delle persone: privilegia le persone al di là dei soldi, del guadagno o dell'accumulazione dei beni. La povertà suppone anzitutto non essere attaccati a nulla né a nessuno, non incapricciarsi di nulla; essere contenti di ciò che si ha e fidarsi di Dio che ci darà tutto ciò di cui abbiamo bisogno. Liberi dalle cose, dalle persone, dai titoli e dai ruoli per poterci dedicare interamente all'opera della salvezza: «Perciò vi dico: non siate in ansia per la vita vostra, di quel che mangerete, né per il corpo, di che vi vestirete... Cercate piuttosto il suo regno, e queste cose vi saranno date in più» (Lc 12,22-31). Sulla scia dell'insegnamento di Gesù, Teresa ammonisce le sue monache: «Non dimenticatevi mai, per amor di Dio, figlie mie: poiché avete rinunciato alle rendite, rinunciate ugualmente a ogni preoccupazione circa il vostro nutrimento, altrimenti tutto sarebbe perduto» (CE 2,1). E, nello stesso manoscritto, ribadisce: «Se vi donate davvero a Dio come affermate, dimenticatevi di voi stesse: a prendersi cura di voi, ci pensa e ci penserà sempre Lui» (CE 61,6).

Teresa avverte che è possibile appartenere alla vita religiosa senza rinunciare a se stessi. In questo caso, informa le sue suore del monastero riformato di San Giuseppe, che non basta aver rinunciato esteriormente al mondo, se non si rinuncia a se stesse... Sarebbe come lasciare il ladro dentro la propria casa.

La povertà alla quale si riferisce Teresa non è uno status socioeconomico, ma uno stile di vita nel quale prevale la fiducia in Dio: «Sarebbe ingannare il mondo se fosse altrimenti: farci passare per povere solo esteriormente, senza esserlo nello spirito» (CV 2,3). Essa vuole che l'apostolo imiti l'atteggiamento dei discepoli di Gesù: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non procuratevi oro né argento né denaro nelle vostre cinture, né sacca da viaggio, né due tuniche, né sandali, né bastone, perché chi lavora ha diritto al suo nutrimento» (Mt 10,8-10). E propone alcune norme pratiche che favoriscono la virtù della povertà:

- la fiducia in Dio: «Lasciate questa cura a colui che può toccare tutti i cuori ed è il padrone delle rendite e di chi le possiede» (CV 2,2);
- liberarsi da relazioni di dipendenza o co-dipendenza: «La vera povertà trae con sé un onore così grande che sarebbe quasi insopportabile; ma la povertà che si abbraccia solo per Dio non ha bisogno, ripeto, di contentare nessuno tranne lui; ora, è fuor d'ogni dubbio che, non avendo bisogno di nessuno, si abbiano molti amici. Io l'ho constatato per mia esperienza personale» (CV 2,6).
- L'esercizio della gratitudine: la vera libertà non può portare alla superbia, ma a riconoscere con umiltà ciò che riceviamo dagli altri, anche se non dipendiamo da loro: «Il Signore, infatti, benché tutto ci venga da lui, vuole anche che siamo riconoscenti alle persone mediante le quali ce lo offre, e non bisogna trascurare questo debito di gratitudine» (CV 2,10).



Certamente ci devono essere persone che si dedicano alle attività economiche ed all'amministrazione dei beni a causa del proprio ruolo sociale: «È giustissimo, perché esse seguono la loro strada, ma per noi, sorelle, è una pazzia» (CV 2,1). Però anche loro dovranno essere distaccate dai beni che amministrano per poter vivere senza ansietà.

3.2. *Poveri che prendono per mano altri poveri*

*«I poveri... non mi destano alcuna ripugnanza;
anche quando converso con loro e li prendo per mano» (R 2,4).*

La povertà, come l'intende Teresa, consiste in un'opzione radicale per Dio, in forza della quale si fa di lui l'unico bene, relativizzando tutto il resto. La Santa è consapevole che è facile attaccarsi ai beni materiali, rinunciando alla condivisione con il povero e negando così questa bella opera di compassione (cf. C 2,2). Le suore appartengono ai poveri e perciò li devono imitare nei vestiti, nel cibo, nelle case: «Mi pare molto male, sorelle mie, che con le sostanze dei poveretti, a tanti dei quali manca perfino l'indispensabile, si costruiscano grandi case. Dio non lo permetta; ve ne conceda soltanto una poverella e piccolina» (CE 2,9).

Il distacco dalle cose e dalle persone ci permette di essere liberi, di unificare e concentrare tutte le nostre risorse e i nostri appetiti verso l'amore di Dio e del prossimo: «Sua Maestà non vuole che ci onoriamo dei grandi della terra, bensì dei poverelli, come erano gli Apostoli».¹⁹ Il povero contemplato da Teresa si identifica con Gesù, Servo di Yahvé: «Fissa gli occhi su di me – disse Gesù a Teresa, mentre era nel monastero di Toledo – che sono stato povero e disprezzato!» (R 8). E nel libro della *Vita*, essa spiega il motivo teologico della povertà: «Appena mi mettevo in orazione e contemplavo il Signore sulla croce, povero e nudo di ogni cosa, il pensiero di essere ricca mi diveniva insopportabile, e lo supplicavo con le lacrime agli occhi di fare in modo che anch'io fossi povera come Lui» (V 35,3).

Il vero povero è colui che attribuisce poca importanza ai beni della terra: «Non s'inquieta mai, perché pensa che non gli verranno mai a mancare le cose di cui ha bisogno; se ciò accade, poco gli importa» (CE 66,6). Alla base quindi della povertà sta l'atteggiamento di fede: il Padre dei Cieli non abbandona mai i suoi figli.

La povertà ci permette di non avere bisogno di tante cose, non dipendere da esse e, soprattutto, di condividere con i poveri: «Da parte vostra, figlie mie, fate sempre attenzione a accontentarvi di quanto vi è di più povero sia nei vestiti, sia nei cibi, altrimenti resterete delusi, perché Dio non vi provvederebbe di nulla e vi sentireste insoddisfatte. Cercate di servire sempre Sua Maestà in modo da non mangiare il pane dei poveri senza averlo guadagnato» (PAD 2,10).

Per riuscire ad abbracciare i poveri è necessario rompere nodi e schiavitù. Concretamente si richiede sobrietà e austerità di vita, estrema moderazione davanti alle richieste che vengono dall'esterno o addirittura che nascono da quell'abisso insaziabile che sia-

¹⁹ Lettera del 17 settembre 1581.



mo noi stessi. Qualunque crepa rimanga aperta, rischia di svuotare la caratteristica più importante della donazione a Dio: la totalità.

La battaglia si combatte dentro di noi. Non è la distanza fisica, ma l'orientamento del cuore il quale, trovando tutto ciò che desidera nella persona di Gesù, si riempie di Lui. Di conseguenza, dice Teresa, non può maturare un grande amore quando ci si permettono tutti i capricci, perché «comodità e orazione non sono compatibili tra loro» (CV 4,2).

3. A modo di conclusione: siamo pellegrini nel mondo

*«I beni che si acquistano con la vera povertà...
non vorrei perderli» (R 2,3).*

Teresa mette in evidenza che ci troviamo in questo mondo di passaggio e che lo scopo della vita è quello di sforzarci per arrivare alle dimore del cielo: «pensando che quanto meno avremo avuto quaggiù, tanto più godremo in quell'eternità dove sono le dimore corrispondenti all'amore con cui avremo imitato la vita del nostro buon Gesù» (F 14,5). Anche negli ultimi capitoli del libro della *Vita*, sottolinea che il valore della vita eterna è più importante dalle ricchezze di questa terra: «Quella visione mi aiutò anche molto, credo, a conoscere la nostra vera patria ed a capire che qui noi siamo pellegrini. È una gran cosa vedere ciò che ci attende in cielo e sapere dove dovremo vivere. Come, quando ci si deve trasferire stabilmente in un altro paese, ci è di grande aiuto, per sopportare la fatica del viaggio, l'aver già visto che è un paese dove si può star assai confortevolmente, così è per l'anima la quale, con questa visione, riesce facilmente a considerare le cose del cielo e procurare di stabilire colà la sua conversazione. Questo è di gran profitto, perché solo la vista del cielo induce l'anima al raccoglimento» (V 38,6).

Nell'Incarnazione, la Santa si preoccupa di evitare la mormorazione: «Anche per quanto riguarda le mormorazioni da parte di parecchie persone sul mio conto – e sono molte e assai dannose per me – sento di essere migliorata».²⁰ Ma adesso, a San Giuseppe, questo non è più sufficiente, vuole andare più in là: non è sufficiente non mormorare, bisogna essere generosi, lavorare per il bene comune, rinunciare al guadagno personale.

L'atteggiamento di pellegrini esemplifica molto bene ciò che Teresa intende per distacco: tutto passa, siamo in cammino; nulla di tutto ciò che è terreno dura per tutta la vita. La Santa ci invita a vivere consapevoli che la nostra meta è il cielo, a camminare sempre nella ricerca della Verità.

²⁰ TERESA D'AVILA, 2ª *Relazione* 5, in ID., *Opere*, Milano, Paoline, 1998, 1350.



Indice

Sommario	198
Presentazione	199
Il testo della <i>Relazione seconda</i> di s. Teresa di Gesù	201
Commento alla <i>Relazione seconda</i> di S. Teresa di Gesù	
<i>di Emilio José Martínez González, ocd</i>	203
1. Premesse	203
1.1. Una vita nuova	203
1.2. Paure e sospetti	204
1.3. Rendere conto di una vita	205
2. La <i>Relazione seconda</i>	207
2.1. Contesto situazionale	207
2.2. Una struttura possibile	208
2.3. Il contenuto	208
Il linguaggio testimoniale della <i>Relazione 2</i> di santa Teresa d'Avila	
<i>di Annamaria Valli, osbap</i>	211
1. Cenno storico-fenomenologico	211
2. Livello ermeneutico	213
2.1. Il linguaggio testimoniale	213
2.2. L'esperienza di povertà evangelica di Teresa	214
2.3. Il dramma attestato nel desiderio di Teresa	217
2.4. Il blocco del desiderio di Teresa	219
2.5. Il desiderio inabitato dall'Amore pasquale	221
3. Sottolineature per concludere nell'oggi	224
Riflessioni sulla vita mistica suscitate dall'esperienza	
di Teresa di Gesù (<i>Relazione seconda</i>)	
<i>di Raffaele Di Muro, ofmconv</i>	226
Introduzione	226
1. Cuore della vita mistica	226
2. Il valore dei fenomeni mistici	227
3. La crescita nell'asceti e nel servizio	228
Conclusione	231



Tomás Álvarez, ocd: Come fare teologia spirituale a partire dall'esperienza teresiana

<i>di</i> <i>Ciro Garcia, ocd</i>	232
1. Una vocazione teologica al servizio della mistica: Lettura testuale	233
2. Esperienza cristiana e teologia spirituale: Lettura fenomenologica	233
3. Santa Teresa contemplativa: Lettura teologica	233
4. Santa Teresa Dottore della Chiesa (la "Positio"): Lettura mistagogica	234
5. Triplice momento metodologico: Ermeneutica teresiana	234
6. Un contributo essenziale e una sfida per la teologia spirituale: Teologia e mistica	235

Il testo del *Pensiero alla morte* di Paolo VI

240

Introduzione alla lettura del *Pensiero alla morte* di Paolo VI

<i>di</i> <i>Claudio Stercal</i>	241
1. Origine e senso del testo	241
2. Struttura e temi	242
2.1. «L'ora viene»	242
2.2. Un dialogo «estremamente» personale	244
2.3. La gratitudine	245
2.4. Il pentimento	249
2.5. L'incontro con Cristo	251
2.6. Un amore vero	259

Pensiero alla morte (Paolo VI)

<i>di</i> <i>Antonella Fraccaro</i>	261
1. L'ovvietà delle cose che contano nell'interpretazione di un testo	261
2. Stile e struttura del testo	262
2.1. Lo stile del testo	262
2.2. La sua struttura	262
2.3. La contestualizzazione del testo	262
3. Le tre esigenze nel tempo del volgersi	263
3.1. Esigenza di consapevolezza del compimento	263
3.2. Esigenza di consapevolezza di sé, della propria contingenza	263
3.3. Esigenza che il futuro sia deciso insieme a Dio	264
4. Il <i>kronos</i> del compimento nella luce	264
4.1. L'ora del compimento è l'ora che viene	265
4.2. L'ora nella luce	265
5. Esigenza di rilettura sapienziale della vita	265
5.1. Nella gratitudine	266
5.2. Nel rammarico	266
5.3. Nell'ammirazione	266
5.4. Nella rivelazione	266



6. L'undicesima ora per l'ultimo kyrie eleison	267
6.1. Approfittare dell'ultima ora	267
6.2. Nell'ultima ora: il pentimento	267
6.3. Nell'ultima ora: compiere la tua volontà	268
6.4. L'ultima ora per rileggere il valore della vita con Cristo	268
6.5. L'eletto si riconosce nella sua pochezza	268
7. «Un altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi»:	
La consegna del servizio	268
8. Mille fili mi legano alla famiglia umana, ...ch'è la Chiesa	268
8.1. Uscire dalla scena come Gesù	269
8.2. Uscire dalla scena per amore della Chiesa	269
9. Conclusioni	270

Teologia spirituale a partire dai testi. Uno sguardo metodologico sulla base del “Pensiero alla morte” di Paolo VI

<i>di Bernard Sawicki, osb</i>	271
--------------------------------------	-----

Una lettura del *Pensiero alla morte* di Paolo VI

<i>di Maurizio Bevilacqua</i>	275
1. Finis venit	275
2. L'ora viene	276
3. Il Signore viene	277

Il *Pensiero alla morte* di Paolo VI e la speranza teologica

<i>di Diego Maria Pancaldo</i>	280
--------------------------------------	-----

Paolo VI, *Pensiero alla morte*: una proposta di lettura

<i>di Jan Miczyński</i>	284
1. Dati archivistici	284
2. Contesto vitale del testo	284
3. Forma e genere letterario	284
4. Struttura	284
5. Contenuto teologico – il kerigma (vissuto da Paolo VI)	285
6. Il significato – la chiave ermeneutica per leggere il testo:	285

Elementi di “analisi dinamica”

Annotazioni in margine a un possibile nuovo metodo di ermeneutica spirituale del testo biblico

<i>di Roberto Fornara, ocd</i>	286
1. La struttura del percorso	289



2. Nome e finalità del metodo	295
3. Il testo come tessuto di tensioni	300
4. Tensioni diacroniche e sincroniche	305
5. Dall'unità microtestuale al macrotesto	306
6. Conclusione	310

«Monache povere, ma libere, in città ricche»

<i>A seguito di</i> Come leggere i testi spirituali: principi metodologici ed ermeneutici <i>di Jesús Manuel García Gutiérrez</i>	312
1. Il contesto vitale della Relazione seconda di Teresa di Gesù	312
2. Lettura ermeneutica	315
2.1. Povere per poter servire meglio il Signore	316
2.2. Povere per essere libere e vivere in pace	317
2.3. Libere anche dagli affetti familiari	318
3. Il messaggio attuale della Relazione seconda di Teresa riguardo la povertà	319
3.1. La povertà di Teresa: uno stile di vita "apostolico"	320
3.2. Poveri che prendono per mano altri poveri	321
3. A modo di conclusione: siamo pellegrini nel mondo	322

Indice	323
---------------------	-----

www.mysterion.it

ANNO 11 NUMERO 2 (2018)

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

