

DINAMISMO DELLA "COMUNIONE CON DIO" NELL'IDEALE TERESIANO*

INTRODUZIONE: "O VITA, O VITA!"

Premetto che questa riflessione la penso strettamente legata al tema della "comunione", considerato prevalentemente nei suoi aspetti antropologici ed ecclesiali.

Mi sono chiesto quali possano essere oggi le attese d'un credente che legge Teresa.

Si potrebbe pensare al bisogno di rendere esplicito - rispetto ad ogni esperienza orizzontale di comunione - ciò che è origine e fine, risalendo fino a quella "*comunione trinitaria*" che tutto sorregge col suo infinito dinamismo.

Ma si può anche mantenere indipendente quest'ultimo tema, e studiare tradizionalmente le dinamiche secondo cui Teresa d'Avila è stata attratta e si è via via abbandonata al vortice beatificante della comunione con Dio.

Ci metteremmo così alla scuola della sua personale esperienza e del suo magistero.

In ambedue i casi lo svolgimento del tema è prevedibile: non si ascolterebbero certo cose nuove, ma si gusterebbe il "*già noto*".

Si sa che questo è quasi sempre il metodo preferito, ascoltare cose già conosciute, con qualche vibrazione emotiva in più, qualche sottolineatura sorprendente, qualche illuminazione che aiuti a mettere ordine nelle conoscenze già possedute.

Non sarebbe certo un lavoro inutile rivedere la complessità della strada percorsa da Teresa, per addentrarci (e lasciarci attrarre), come lei, in quella divina *comunione*: studiare le leggi che hanno guidato il suo cammino, le tappe secondo cui esso si è sviluppato, le progressive scoperte e le profondità raggiunte.

Il dinamismo da studiare - ancora una volta - sarebbe dunque quello già noto dell'orazione teresiana che diventa "vita di orazione": quel "trattenimento" di amicizia ("*tratar de amistad*") con un Dio di cui si è conosciuto l'amore, accadendo ripetutamente ("*muchas veces*") e nelle condizioni adatte ("*a solas*"), finisce per impregnare tutta la trama dell'esistenza (cfr. V 8,5): una ininterrotta "*comunicación*" (questo è il termine proprio di Teresa, la quale non usa il termine "*comuniòn*") che assorbe la vita intera della creatura, e quindi tutto ciò che le è dato di vivere, senza che sia disattesa la molteplice

* Cfr. RVS IXL (1995) pp. 600-619.

concretezza del compito affidato a ciascuno.

Inoltrandoci su questo terreno dovremmo dunque, ancora una volta, descrivere il progressivo emergere - in questa vicenda di amorosa comunicazione - delle persone implicate nel dialogo.

La creatura anzitutto "*Teresa*", che viene "*messa al mondo*" della comunione, realizzando così tutte le potenzialità a lei donate (cioè: tutto l'amore con cui è stata eternamente pensata, voluta e salvata) e tutto il Destino a lei assegnato, fino a che le è dato comprendere e realizzare tutta "*la gran hermosura de un almay la gran capacidad*" (M I, 1,1).

È il Creatore soprattutto che via via si rivela, sempre più presente nell'anima, fino a che sarà l'anima a sentirsi in verità "*tutta racchiusa in Lui*".

Ciò significa giungere a quello snodo decisivo dell'esperienza comunio-nale in cui si ascolta l'illuminato consiglio del Dio che dice: "*No trabajas tu de tenerMe encerrado en ti, sino de encerrar tu en Mi*" - "*Non adoperarti a tenerMi chiuso in te, ma a chiudere te in Me*".

Solo così il Creatore potrà rivelare alla creatura tutto il suo intimo mistero trinitario, e la creatura - accolta in esso - diventa quel dono prezioso che le divine Persone "*si scambiano reciprocamente*" e che esse accolgono, ciascuna nel suo personalissimo amore.

Il dinamismo, secondo cui questa "*divina comunicazione*" si fa sempre più totale e totalizzante, è evidentemente quello delle tre virtù teologali:

- la Fede che rende l'intelligenza sempre più "caritatevole" verso le Tre Divine Persone e verso il mondo, man mano che l'uomo si abbevera umilmente e gioiosamente là dove il dono della fede continuamente sgorga ed è offerto (nella Scrittura, nel Magistero, nell'autentica e vivace Tradizione ecclesiale);

- la Speranza che rende la memoria sempre più consapevole della misericordia ottenuta e quindi sempre più certa del "grande Amore" che è accaduto, accade e accadrà: certezza che anela simultaneamente alla visione di Dio e al più generoso servizio ecclesiale;

- la Carità infine che rende la volontà sempre più pervasa dall'amore divino che in essa si riversa "*come acqua e fuoco*", e va nuzialmente plasmando la creatura "*nel centro più intimo dell'anima*": "*Oh Vida de mi vida y sustento que me sustentas*" (M VII,2, 6).

E resterebbe ancora da parlare del dinamismo della conversione, e poi del dinamismo trasformante che rende la creatura sempre più simile a Cristo e sempre più offerta alla Chiesa, nostra Madre Santa.

Voglio insomma dire che il tema "*dinamismo della comunione con Dio nell'ideale teresiano*" ci costringerebbe a ripercorrere quasi tutto ciò che si può dire di Teresa: non se ne può infatti trattare senza ripercorrere la sua biografia e tutte e singole le pagine del suo magistero. Ma qui preferisco dare una mia personale valutazione.

A volte penso che, se Teresa dovesse sintetizzare in una sola pagina, in poche espressioni, questo ideale della comunione con Dio, spiegandone in breve gli intrinseci dinamismi e il vertice a cui conduce, forse sceglierebbe

oggi una pagina di S. Giovanni della Croce in cui il Santo ha toccato vertici di ineguagliabile sintesi e bellezza. Eccola.

“Quando uno ama e fa del bene a un altro, lo ama e gli fa del bene a seconda delle sue capacità e qualità. E così il tuo Sposo che è in te, ti riempie dei suoi doni: poiché è Onnipotente, ti fa del bene con onnipotenza, poiché è Sapiente, senti che ti beneficia e ti ama con sapienza; poiché è infinitamente Buono, ti accorgi che ti ama con bontà; poiché è santo, che ti ama con santità; poiché è Giusto, senti che ti ama con giustizia; poiché è Misericordioso, Pietoso, Clemente, tu esperimenti misericordia, pietà, clemenza; poiché è un Essere Forte, Sublime, Delicato, senti che ti ama con forza, sublimità e delicatezza; poiché Egli è Limpido e Puro, capisci che ti ama con limpidezza e purezza; poiché è Vero, senti che ti ama davvero; poiché è Generoso, senti che ti ama con generosità, e ti beneficia senza interesse alcuno, solo per il tuo bene; e infine, poiché Egli è Somma Umiltà, ti ama con somma bontà, con grandissima stima, facendosi uguale a te; e con tutte queste manifestazioni ti si mostra così gioioso e col volto pieno di grazia, mentre ti dice in questa unione che dipende da Lui, ma non senza tua grande gioia: “Io sono tuo e per te e sono contento di essere Quello che Sono per essere tuo e per darmi a te” (Fiamma d’amor viva, 3, 6).

I. PERICOLO DEL “SOLVIT JESUM”

È soprattutto quest’ultima espressione quella che Teresa avrebbe amato impazzire: un Dio che ti dice la sua felicità d’essere Dio, perché così ha da donarti tutta la sua divinità.

Tutte queste tematiche sono belle e fanno bene al cuore, e sono già state trattate dai nostri più bravi “teresianisti”

Perciò qui vorrei riflettere su una materia un po’ più arida, su un problema delicato e di comprensibilità non immediata, ma che tuttavia si pone con sempre maggiore urgenza e gravità.

La questione è questa: la teologia mistica in genere (e quella carmelitana in specie) è corresponsabile di certe deviazioni (vedremo subito quali) che oggi minacciano la Chiesa dal suo interno?

Si sa che nell’immediato post-Concilio sembrò ad alcuni teologi e studiosi che il magistero teresiano dovesse essere molto ridimensionato. Si rimproverava alla sua mistica di essere eccessivamente soggettiva: a-biblica, a-dogmatica, a-liturgica.

A queste accuse i migliori studiosi (a cominciare dal benemerito P. Tomás Alvarez) hanno già risposto in maniera convincente, enucleando i contenuti dogmatici e biblici del messaggio della Santa di Avila, nonché la sua piena aderenza al contesto liturgico della vita ecclesiale.

Io stesso ho avuto modo di discutere col compianto Hans Urs von

Balthasar sulla questione del “soggettivismo teresiano”¹, sottolineando come in certe epoche storiche l’insistenza analitica sul soggetto nasce nella Chiesa per la necessità di garantire l’oggettività stessa dell’esperienza mistica.

Si tratta dunque di un rivestimento soggettivo teso a custodire la pienezza oggettiva. Il che è meno dannoso di quanto si crede, se si pensa che l’esperienza cristiana resta comunque sempre l’incontro di soggetti personali: il Dio trinitario e la creatura, sia pure nella oggettività assoluta dei doni che essi si scambiano. Ma occorre dire che la questione si è nuovamente riaperta, e in maniera ancora più grave, da un nuovo punto di vista. Oggi ci si domanda, cioè, se la teologia mistica, col suo culto della interiorità e della divinizzazione dell’uomo, non sia stata per lo meno complice di tante deviazioni dottrinali in voga ai nostri giorni, e di tanti sincretismi che si sono introdotti nella pratica ecclesiale.

Si usa molto citare un aspro giudizio di H. Urs von Balthasar: “Uno sguardo generale su tutta la teologia della mistica cristiana rivela come il poco valore attribuito alla forma della visione biblica costituisca un fatto terribile ed impossibile da passare sotto silenzio”².

Secondo l’autore, questo “poco valore attribuito alla forma della visione biblica” sarebbe documentato dal poco valore attribuito alla esperienza storico-sensibile che sta alla base dell’avvenimento cristiano (*“l’esperienza biblica fondamentale”*).

Vediamo di che cosa si tratta, oggi.

Tutti sanno quale sia la molteplicità dei problemi e delle aggressioni che la Chiesa deve affrontare soprattutto in campo dottrinale.

Si parte da problematiche degne della massima attenzione (ad esempio: la necessità del dialogo inter-religioso ed ecumenico; la necessità e il dovere di inculturare il Vangelo; la fede nella universalità del dono della salvezza; la distinzione che occorre fare tra Chiesa e Regno di Dio; il primato della Grazia rispetto alla Legge, dello spirituale rispetto al temporale, dell’interiore rispetto a ciò che è strutturale ed esteriore ecc.) e si finisce per intaccare la verità e l’unicità del cristianesimo.

Si assiste allora a queste deviazioni:

- l’idealizzazione e l’universalizzazione idealistica del fatto cristiano;
- “l’immediatismo” della salvezza, secondo cui tutte le mediazioni salvifiche - comprese quella di Cristo e della Chiesa - sono provvisorie e soltanto paradigmatiche;
- la nascita di una religiosità trasversale e sincretista.

A questi obiettivi si giunge metodologicamente attraverso:

- una lettura sempre più demitizzata del Vangelo (dall’esegesi bultmanniana-

¹ Cfr la prefazione al mio *“L’itinerario di S. Teresa d’Avila”* nella nuova edizione pubblicata dalla Jaca Book nel 1994. Cfr. anche l’articolo *“Teresa d’Avila: l’esperienza mistica a difesa del dogma”* in *Communio* 96 (1987) pp. 62-77.

² In *Gloria “La percezione della forma”*. Vol. I, Milano 1975, p. 291.

na fino alle recenti proposte di Drewermann);

- la diluizione del tema del peccato nel più ampio tema della oppressione sociale;

- la riconduzione del soprannaturale a elemento costitutivo della natura;

- l'acutizzazione prima e il superamento poi di tutte le tensioni (tra Regno e Chiesa / comunità invisibile e visibile / Spirito e Istituzione ecc.);

- il superamento del cristianesimo petrino-sacramentale verso un'era dello Spirito;

- lo scioglimento progressivo di tutti gli anelli della catena (separando, via via, Dio dal Verbo, il Verbo da Cristo, Cristo da Gesù di Nazareth, Gesù dalla Chiesa, la Chiesa dal Regno di Dio, *questa Chiesa* dalla Chiesa in genere ecc.);

La persuasione più convinta e l'attesa più immediata (cfr. gli ultimi interventi di Küng e Quinzio, per restare alla cronaca abbastanza recente) riguardano comunque la "fine dell'era ecclesiale" verso un accordo universale per un nuovo teocentrismo e la proposta di una "etica globale".

In questo processo la mistica dovrebbe diventare apertamente ciò che segretamente è sempre stata: "il linguaggio comune di coloro che accolgono l'azione divinizzante del Logos oltre ogni determinazione ecclesiastica" (Baget Bozzo).

Oggi ci si va finalmente accorgendo che tutte queste problematiche - che sembrano tra loro diversissime - hanno una comune radice: si tratta del risorgere dell'antica gnosi, rivisitata, corretta e attuata secondo i postulati illuministici e immanentistici della modernità.

Gli studi sulla gnosi si moltiplicano. Anche Giovanni Paolo II nel suo "Varcare la soglia della speranza" parlando della rinascita delle antiche idee gnostiche nella forma del cosiddetto New Age - ma non solo - ha spiegato:

"La gnosi non si è mai ritirata dal terreno del cristianesimo, ma ha sempre convissuto con esso, a volte sotto forma di corrente filosofica e più spesso con modalità religiose o parareligiose, in deciso anche se dichiarato contrasto con ciò che è essenzialmente cristiano"³.

Per dirla in una sola parola: i principi e i postulati della modernità illuministica, infiltrati nel cristianesimo e venendo in contatto con tutte le problematiche poste oggi all'annuncio della fede, funzionano sulle linee direttive dell'antica gnosi che, secondo l'espressione di I Gv 4,3, "solvit Jesum" ("dissolve Gesù"). Non lo si riconosce: non si riconosce Dio venuto nella carne; si spiritualizza e si consuma a proprio uso (idealisticamente) il mistero dell'Incarnazione e il suo radicamento nel mondo.

In questo processo cade e si inserisce ogni mistica assoluta e sincretista che finisce per cercare l'autodivinizzazione dell'uomo che rientra nell'intimo del suo stesso mistero.

Per quanto attiene alla mistica cristiana in genere - e a quella "teresiana" in specie - le domande che occorre farsi sono due:

³ Milano 1994, p. 92.

- 1) Il magistero di Teresa è disponibile a queste operazioni neo-gnostiche?⁴
- 2) Coloro che diffondono il magistero teresiano sottolineano abbastanza, nel loro insegnamento, l'indisponibilità di Teresa a qualsiasi operazione neo-gnostica?

Sulla seconda questione non oserei una risposta così certa e netta come sulla prima, alla quale mi limiterò, dedicando al secondo problema solo un fugace accenno (affidandolo alla vigilanza di chi ha il dovere di vigilare).

II. QUATTRO ASPETTI IMPORTANTI

Diciamo dunque anzitutto, con ogni possibile nettezza, che la dottrina e l'esperienza teresiane sono indisponibili a una qualsivoglia "funzione neo-gnostica" della mistica intesa come "ingresso nel profondo di sé" fino all'autodivinizzazione dell'umano.

Dobbiamo sottolineare, a tale riguardo, almeno i quattro aspetti che seguono:

1) **Coscienza del proprio peccato e "dono" della divinizzazione**

Anzitutto l'antropologia teresiana parla, certo, di divinizzazione dell'uomo, però intende sempre la divinizzazione di un peccatore che resta tale lungo tutto il processo mistico: non nel senso che egli non si liberi mai dal peccato o non se ne curi, ma nel senso che nemmeno un attimo di quella divinizzazione dipende dalla sua capacità di non peccare.

Torna qui in mente l'annotazione che Teresa aveva segnato su una pagina del suo Breviario. "Mercoledì 29 marzo 1515, festa di S. Bertoldo dell'Ordine Carmelitano, alle 5 di mattina, è nata Teresa di Gesù, «la peccadora»".

Così ella percepiva se stessa, quasi in maniera costitutiva, e così si esprimerà fin sul letto di morte: "Figlie, mi perdonino il cattivo esempio che ho dato loro, non imparino da me che sono stata la più grande peccatrice del mondo... «Cor contritum et humiliatum, Deus, ne despicias»".

Bastano a documentare questa sua costante persuasione già le prime parole dell'Autobiografia, che fungono da Prologo:

"Vorrei che, come mi hanno ordinato e dato ampia facoltà di descrivere il modo in cui faccio orazione e le grazie che il Signore mi accorda, così mi avessero dato anche libertà di raccontare i miei grandi peccati e la mia miserabile vita, nella maniera più particolareggiata possibile. Questo sì che mi avrebbe dato grande conforto! (...). E pertanto chiedo, per amor di Dio, che

⁴ Non si può imputare alla mistica teresiana una qualche somiglianza alla mistica che Péguy condannava, descrivendola come "la mistica che nega / quella che nega il temporale dell'eterno / quella che vuole disfare, togliere, smontare / il temporale dall'eterno. / Smontato questo incastro non c'è più alcun cristianesimo... / Non c'è più tentazione, né salvezza, né prova / né passaggio, né tempo, né niente. / Non c'è più redenzione, incarnazione, né creazione stessa. / Non c'è più operazione della grazia" (in "Veronique").

chiunque legga questo racconto della mia vita tenga sempre davanti agli occhi che io sono stata così miserabile che non riesco a trovare un santo - di quelli convertiti - con cui consolarmi, perché loro dopo che il Signore li chiamò - non tornarono più ad offenderLo, mentre io non solo tornavo peggiore di prima, ma studiavo il modo di resistere alle grazie che mi faceva”.

“*Mis pecados tan grandes*” è il suo ritornello. Giungerà fino a sentirsi responsabile, con i suoi peccati, di tutte le sventure piombate sulla Chiesa del suo tempo⁵.

Ma è soprattutto a livello dottrinale che si rivela la sua posizione indisponibile ad ogni autodivinizzazione.

Scriva nel *Castello interiore* (VI,3,17), dando dei criteri per discernere l'autenticità o meno di certe “*parole*” che Dio rivela all'anima: “Quando l'anima ritiene che si tratti di favori e doni del Signore, osservi con attenzione se, per il fatto di esserne insignita, si consideri migliore, e qualora non rimanga tanto più confusa quanto più accese di tenerezza sono le parole che Egli le dice, creda che non è Spirito di Dio, *“porqué es cosa muy cierta que, cuando lo es, mientras mayor merced le hace... muy mas acuerdo trae de sus pecados”*”.

E nel celebre capitolo 7 delle stesse “*VI Mansioni*”, proprio quello in cui riprende la sua appassionata difesa dell'Umanità di Cristo, e della sua imprenscindibile mediazione in tutte le fasi del cammino contemplativo - insiste anticipatamente, con altrettanta decisione, sul fatto che mai l'anima si può allontanare dal ricordo doloroso dei suoi peccati:

“Vi sembrerà senz'altro sorelle (...) che queste anime, cui il Signore si comunica in modo così eccezionale, si sentano talmente sicure di essere destinate a goderLo per sempre da non avere più nulla da temere, né alcun motivo di piangere i loro peccati. *“Y será muy engaño, porque el dolor de los pecados crece mas, mientras mas se recibe de nuestro Dios”*” (VI, 7,1).

Anzi, proprio un'anima così gratificata, mentre meglio comprende la grandezza di Dio, “si spaventa di essere stata così temeraria, piange il suo poco rispetto, giudica talmente insensata la sua follia, da non smettere più di deplorarla, rammentando continuamente che per cose tanto abiette ha abbandonato una così eccelsa Maestà. *Ricorda molto più questo, che non le grazie di cui viene insignita.. Ha anzi l'impressione che tali doni le giungano a intervalli, come trasportati da un fiume in piena; mentre i peccati sono come un fondale limaccioso di melma che affiora continuamente alla memoria, ed è una vera croce.*” (VI, 7,2).

Giunge fino a raccontare che lei, Teresa, voleva sì morire per il desiderio di vedere finalmente Dio, “ma anche per non sentire più il penoso rimorso d'essere stata così ingrata... Le sembrava che in materia di iniquità nessuno

⁵ “Forse sono proprio io quella che ti ha incollerito con i suoi peccati al punto da far piombare sulla terra tanti mali (...) O Signore, fa' che si calmi questo mare, fà che questa nave della Chiesa non viaggi sempre in mezzo a fortunati, e salvaci, mio Signore, perché stiamo naufragando” (CE 62,5).

avrebbe mai potuto eguagliarla”(VI,7,3).

E insegnava che il ricordo della propria miseria è per l'anima sempre di vantaggio, anche se aggiungeva umilmente: *“Può darsi che io pensi così per il fatto di essere stata tanto cattiva, e che appunto per questo non riesca mai a dimenticarmene”*(VI, 7, 4).

Ed è a questo punto, quando ha finito di disingannare le anime dal potersi mai distaccare dal ricordo struggente delle proprie ingratitudini, che riprende il discorso relativo alla centralità dell'Umanità di Cristo nel cammino contemplativo.

2) Mediazione necessaria dell'Umanità di Cristo, Figlio di Dio

Ed è il secondo aspetto in cui la mistica teresiana è e resterà sempre indisponibile ad ogni lettura gnostica, ad ogni altra pretesa mistica, ad ogni vanificazione dell'evento cristiano, nella sua più densa concretezza corporea.

Tutti conosciamo la crisi che la Santa ebbe quando cercò di seguire gli insegnamenti di chi la indirizzava a una contemplazione sempre più staccata da ogni cosa corporea, nella persuasione di meglio immergersi nella pura Divinità. Ella giunse a credere, per pochissimo tempo, a chi le insegnava che perfino l'Umanità di Cristo potesse essere di impedimento in questo cammino verso le più alte vette contemplative, e non se ne diede mai pace:

“O Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado! Non me acuerdo vez de esta opinión che tuve, que no me da pena, y me parece que bize una gran traición, aunque con ignorancia” (V223).

“Oh, qué mal camino llevaba, Señor. Ya me parece iba sin camino...” (V22, 6).

Per fortuna l'esperienza - il che vuol dire: la gloriosa autoattestazione di Cristo - le dimostrò che senza la mediazione della Umanità di Gesù, il cammino contemplativo si blocca proprio nelle sue fasi più alte e conclusive:

“Io assicuro che (coloro che si separano dall'Umanità di nostro Signore Gesù Cristo) come minimo non entreranno mai nelle due ultime mansioni, perché, una volta perduta la guida che è il buon Gesù, non riusciranno più a trovare la strada, e sarà già molto se riusciranno a restare al sicuro nelle altre mansioni” (M VI 7, 6):

Le espressioni evangeliche che definiscono Gesù come *“via”* e *“luce”* sono determinanti per Teresa che rifiuta ostinatamente ogni interpretazione generica: *“Dirán que se da otro sentido a estas palabras - scrive rigettando in blocco le spiegazioni sapienti di certi teologi - Yo no sé esotros sentidos...”*(M VI, 7, 6).

E anche di coloro che toccano il vertice contemplativo Teresa dirà:

“Per coloro che il Signore ha introdotto nelle VII Mansioni è uno stato abituale non smettere mai di camminare con nostro Signore, in una ammirabile maniera nella quale hanno sempre la compagnia dell'umano e del divino uniti assieme” (M VI 7,9).

I pericoli in cui incorrono tutti coloro che pretendono separare - in Cristo

e nella sua mediazione - l'umano dal divino sono:

- la disgregazione del proprio essere e la propria stessa disumanizzazione;
- l'abbandono progressivo di tutto ciò che nel cristianesimo è più umano e consolante (a partire dalla comunione dei santi e delle cose sante) fino a produrre fenomeni di alienazione (*"embebecimienito"* - M VI 7,15);

- e soprattutto lo svuotamento del cuore stesso della nostra fede, quel "sacramento eucaristico" che per Teresa resterà sempre il punto di massimo realismo mistico: là dove la comunione col Figlio di Dio incarnato (e quindi con l'intera Trinità) è totale e abbraccia tutto senza che ad essa possa venir sottratto alcun aspetto della realtà, nemmeno quella materia che serve appunto a renderLo personalmente presente *"qui e ora"*.

3) Centralità eucaristica: "comunicarsi" e comunione

L'esperienza eucaristica, con tutto il suo corredo liturgico e sacramentale, è l'altro elemento di indisponibilità della mistica teresiana a operazioni di narcisismo e sincretismo.

"Comuigar" è il verbo proprio e concreto che Teresa conosce quando parla di comunione con Dio: se *"comunicaise"* è il verbo con cui la Santa descrive l'azione di Dio che si offre alla sua creatura, *"comulgar"* è l'azione somma con cui la creatura risponde.

"Acabando de comulgar..." (*"...dopo essermi comunicata"*): è il momento privilegiato in cui Dio si rende percepibile in vari modi, ma sempre col realismo garantito dal sacramento. *"si fa avanti allora, da autentico padrone di casa, al punto che l'anima sembra disfarsi e consumarsi tutta in Cristo (V28,8). "Una Majestad tan grande disimulada en cosa tan poca como es la Hostia" (V38,21).*

La dottrina eucaristica di Teresa è tutta in quegli splendidi capitoli 33-34 del *Cammino di perfezione* in cui l'Eucaristia è la sorpresa che scaturisce dal *"fiat voluntas tua"*: quella preghiera così umanamente impossibile che il Figlio di Dio ci ha partecipato e che costa - anzitutto a Lui (a Lui che ce l'ha comunicata e insegnata) - la comprensione di quanto la volontà del Padre si estenda.

Infatti non appena Egli insegnò a dire *"sia fatta la Tua volontà"* - proprio a noi che siamo "troppo deboli, troppo attaccati alla terra, gente di troppo poco amore e senza coraggio" si trovò a dover trarre la conclusione che Gli toccava restare per sempre in mezzo a noi! E ci disse dunque di domandare al Padre celeste anche *il pane quotidiano*: chiese così di poter restare sempre con noi, come cibo di ogni giorno, pur prevedendo *"la sorte che avrebbe incontrato tra gli uomini, i disonori e gli oltraggi che avrebbe sofferto ancora"*, ma anche tutta la tenerezza con cui sarebbe stato accolto e ospitato.

"Egli aveva detto già "sia fatta la tua volontà" e doveva ora mantenere la parola con la perfezione di un Dio. Sapeva che per compiere la volontà del Padre doveva amarci come se stesso, e volle compierla nel modo più perfetto possibile" (C 33,3).

La domanda del pane quotidiano è anzitutto domanda al Padre celeste che *"avendoLo dato una volta, fino ad abbandonarLo alla morte per noi, è ormai nostro, e quindi non ce lo toglia più sino alla fine del mondo..."* (C33,4).

Così Teresa comprendeva l'Eucaristia. ella non credeva solo che il pane si transustanziasse in Corpo di Cristo, ma credeva fermissimamente che quel corpo transustanziato fosse "vero pane". E di conseguenza credeva che in nessun'altra maniera Gesù avrebbe potuto essere più prossimo a lei.

"Il Signore - racconta di sé - le aveva dato una fede così grande che quando L' sentiva dagli altri che avrebbero desiderato vivere al tempo in cui nostro Signore era sulla terra, se la rideva tra sé, sembrandole che, possedendo nel SS. Sacramento lo stesso Cristo che allora si vedeva, non vi fosse altro da desiderare" (C34, 6).

E per parecchi anni Teresa Lo vede dopo la comunione "con gli occhi del corpo" e lo tratta con lo stesso realismo con cui "gli infermi lo toccavano quando era nel mondo" trovando in quel tocco addirittura un benessere fisico.

Per Teresa l'Eucaristia era "il suo Re travestito per amore" (*"el Rey se disfrazza"*, diceva): travestito per non turbare, con tutto il suo splendore glorioso, lei che si sentiva *"una pecadorcilla"*.

Ma mai, neppure per un attimo, ella pretese di esser lei la creatura regale che nascondeva in sé una divina grandezza, come certa mistica deviata vorrebbe oggi insegnare: ella era solo la creatura umile che nascondeva nella sua casa il Re umiliato per amore.

Davanti alla Eucaristia, ella si sentì sempre confusa, sempre accogliente, sempre semplice e riconoscente.

E il *bacio mistico* per lei non fu mai altra cosa che il tocco dell'ostia sulle labbra.

Giungiamo così, per logica e teologica progressione, all'ultimo e definitivo "punto di resistenza antignostica" della mistica teresiana: la Chiesa.

4) Fede ecclesiale

Teresa non concepisce una sua fede che non sia, al tempo stesso, "fede della Chiesa":

"Il Signore non permetterà mai al demonio di ingannare un'anima che non si fida di sé e che è così forte nella fede da essere pronta a morire mille volte per un solo punto di essa."

Con questo amore alla fede che Dio le infonde subito, dando vita in lei a una fede forte e robusta, l'anima cerca sempre di camminare conformemente a ciò che crede la Chiesa, informandosi a destra e a sinistra, come chi è già bene assestata in questa verità, al punto che nemmeno tutte le rivelazioni immaginabili si aprissero pure i cieli - la potrebbero smuovere dalla dottrina della Chiesa..."(V25, 12).

"Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia!" (V 3,14).

"Non sono tempi questi da credere a ogni sorta di persone, ma solo a quelle che vedrete conformi alla vita di Cristo. Procurate... di credere fermamente quello che crede la Madre Santa Chiesa, e la vostra via sarà sicura e buona" (CE 36, 6).

"La Chiesa nella dottrina teresiana - ha scritto S. Castro - più che oggetto di analisi è l'ambito in cui tutto si sviluppa e prende forma". E si tratta sempre di quella Chiesa "il cui centro visibile si trova esattamente a Roma"⁶.

Che Teresa abbia collocato la Chiesa - e le sue sofferenze e le sue grandi necessità all'interno della esperienza contemplativa è un fatto ben noto, come è noto che la continua edificazione della Chiesa - ambito di salvezza - è l'obiettivo da lei assegnato alle anime autenticamente contemplative.

"La perdita di tante anime mi spezza il cuore... Vorrei che il numero dei reprobri non andasse tanto aumentando. Mie sorelle in Cristo, unitevi con me nel domandare a Dio questa grazia. Per questo Egli vi ha qui riunite: questa è la vostra vocazione, queste sono le vostre preoccupazioni, questo merita le vostre lacrime, a questo devono tendere le vostre preghiere" (C 1,5. Cfr. anche 3,10).

Le ripetute fondazioni di monasteri, cui si dedicò, furono per lei il risvolto storico ecclesiale di quell'edificio interiore che Dio man mano costruiva nella sua stessa anima.

Insegnava: *"Desideriamo e praticiamo l'orazione non per godere, ma per avere la forza di servire il Signore... Per ospitare il Signore, averlo sempre con noi e trattarlo bene e offrirgli da mangiare occorre che Marta e Maria vadano d'accordo" (M VII, 4, 12).*

La difesa di "Marta" (la sorella troppo attiva rimproverata da Gesù) da parte di una mistica alla quale avevano insegnato in ogni modo il privilegio di Maria (la sorella lodata per la sua scelta contemplativa) è impressionante: *"Si dà da mangiare al Signore, quando si fa il possibile per guadagnare molte anime."*

Ma non si tratta solo di impeti apostolici. Edificare la Chiesa per Teresa vuol dire anche non discostarsi mai dal suo magistero e dalla sua disciplina.

Non è senza significato che la Santa chiuda la sua più alta opera mistica scrivendo: *"Mi sottometto in tutto a ciò che insegna la Santa Chiesa Cattolica"*.

Paura dell'Inquisizione? No, risponde Teresa: *"Questi sono i sentimenti in cui ora vivo e nei quali protesto e prometto di vivere e morire"*.

Difatti morì dicendo: *"Ti ringrazio, Dio, Sposo della mia anima, perché mi hai fatta figlia della tua Santa Chiesa Cattolica"*.

CONCLUSIONE

Concludendo e sintetizzando, possiamo dire che - secondo la Santa di Avila - ogni dinamismo di comunione con Dio conduce veramente all'unità, e ogni mistica è veramente e totalmente cristiana, solo se restano ancorati a

⁶ *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid 1981, pp. 197ss.

questi quattro punti di riferimento che non possono essere mai aboliti:

- la coscienza del proprio peccato e della propria fragilità che non cerca né ama alcuna tecnica di liberazione che non siano il dolore e l'amore strettamente e indissolubilmente congiunti;

- l'Umanità di Gesù di Nazareth, e la concretezza storica delle sue parole e delle sue vicende, come mediazione imprescindibile nel cammino verso la Divinità, in ogni fase dell'itinerario mistico;

- l'Eucaristia è la struttura sacramentale della esperienza cristiana che il mistico mai vuole superare o abbandonare dietro di sé, ma che anzi egli sempre più scruta e assapora nel massimo realismo possibile;

- la Chiesa cattolica come luogo ineliminabile che nutre, alimenta e garantisce la fede e detta lo stesso linguaggio mistico che le appartiene prima di ogni appropriazione da parte della singola anima credente.

Resta ora l'ultima domanda: si può dire che oggi teologi e studiosi, religiosi in genere e carmelitani in specie, cristiani impegnati e dediti all'orazione, e tutti coloro insomma che si lasciano definire "*spirituali*", siano pienamente fedeli a questa poderosa struttura del magistero teresiano?

Ognuno deve evidentemente esaminare se stesso, e tocca alla Chiesa - a chi ha responsabilità - dare gli opportuni richiami, come del resto è già stato fatto qualche anno fa nel documento "*Orationis formas*" (1989) della Congregazione per la Dottrina della Fede⁷. Come carmelitano, mi sembra di poter dire che un esame di coscienza approfondito ci darebbe almeno qualche motivo di perplessità per i seguenti motivi:

1) Non mi pare che il tema del peccato - quello di cui si è responsabili in prima persona e di cui si ha veramente dolore e quello letto in prospettiva mistica come resistenza alla grazia e alle sue possibilità - abbia il giusto posto nelle nostre analisi, nei nostri progetti culturali, nella nostra pedagogia, nelle nostre strategie di evangelizzazione, nelle nostre trattazioni teologiche, nelle nostre ricerche spirituali e negli itinerari spirituali che proponiamo.

2) A me non sembra che i "teologi spirituali" - per usare una espressione infelice, ma di immediato riferimento - dimostrino un sufficiente attaccamento anche metodologico alla mediazione dell'Umanità di Cristo: o sottolineano genericamente gli aspetti utili al discorso antropologico, o sottolineano una divinità per così dire "trascendentale", ma non quella "*maniera ammirabile per cui l'umano e il divino uniti assieme formano sempre la nostra compagnia*" (di cui amava parlare Teresa).

Ha scritto G. Angelini: "*Oggi accade spesso che il teologo non si occupi prima di tutto del Vangelo e della sua verità, ma dell'uomo e del suo futuro. Si occupa poi anche del Vangelo, ma nella prospettiva del suo eventuale apporto alla causa umana pregiudizialmente definita... La domanda alla quale il teologo risponde non è più allora quella relativa alla verità del cristianesimo, ma*

⁷ Cfr. "*Orationis formas*". Lettera e commenti. Libreria Editrice Vaticana 1991.

quella relativa alla utilità del cristianesimo, o al suo rilievo, o ancora al suo significato in ordine - s'intende - alla più fondamentale causa umana"⁸.

Se questo giudizio bene descrive quella che può chiamarsi la tragedia di molta produzione teologica dei nostri tempi, ancor più grave sarebbe la situazione nel caso che esso dovesse applicarsi anche a chi si è formato alla scuola della mistica teresiana che pone proprio l'Umanità del Figlio di Dio al centro di ogni pensiero, di ogni affetto, di ogni programma.

3) La stessa cosa può dirsi a riguardo della "fede ecclesiale" e del modo di concepire e recepire oggi il mistero e la realtà della Chiesa.

Oggi molti si trovano volentieri schierati nelle file di chi, nella Chiesa, preferisce comunque sottolineare ed esasperare le inevitabili tensioni: tra Chiesa e Regno, tra istituzione e profezia, tra legge e grazia, tra il visibile e l'invisibile, tra l'interiore e l'esteriore, tra tempo ed escatologia.

Ma chi è teresianamente formato dovrebbe sentirsi estraneo a simile schieramento: la più alta comunione con Dio è la più umile adesione alla Chiesa santa, cattolica, apostolica, romana (anche romana!) furono per Teresa d'Avila inseparabili, e i mistici dovrebbero essere, per natura loro, i più abilitati a percepire in profondità quei legami indissolubili (tra Cristo e la sua Chiesa così come essa è) che altri fanno fatica a cogliere.

I veri mistici non conoscono altra lingua, né hanno alcuna intenzione di offrire "un linguaggio" a chi tragicamente decide di superare la Chiesa.

Le tensioni ci sono, e c'è chi ha anche il compito di affrontarle e di chiarirle sempre di nuovo. Compito degli spirituali non è però quello di attardarsi su di esse e quasi compiacersene, ma è piuttosto quello di mostrarne l'ultima inconsistenza.

Solo così il dinamismo della comunione con Dio avrà coinvolto in sé anche la comunione perfetta *con* tutti i suoi doni: con Cristo e con tutto *ciò che è suo*.

P. Antonio M. Sicari OCD

⁸ Citato in *Mito e pericolo della gnosi moderna*, Civiltà Cattolica 1992, quaderno 3397.