

TERESA E LA SACRA SCRITTURA: RITORNO ALLA PURA FONTE*

“La dignità della donna (*mulieris dignitatem*) e la sua vocazione – oggetto costante della riflessione umana e cristiana – hanno assunto un rilievo tutto particolare negli anni più recenti”¹. Tra le molteplici dimostrazioni dell’attenzione della Chiesa a questo “segno dei tempi” sta indubbiamente il conferimento del titolo di “Dottore della Chiesa” a santa Teresa di Gesù e a santa Caterina da Siena². “Nel cristianesimo, infatti, più che in ogni altra religione, la donna ha fin dalle origini uno speciale statuto di dignità, di cui il Nuovo Testamento attesta non pochi e non piccoli aspetti (...); appare all’evidenza che la donna è posta a far parte della struttura vivente e operante del cristianesimo in modo così rilevante che non ne sono forse ancora state enunciate tutte le virtualità”³. In ogni caso “la testimonianza e le opere di donne cristiane hanno avuto significativa incidenza sulla vita della Chiesa, come pure in quella della società. Anche in presenza di gravi discriminazioni sociali le donne sante hanno agito in “modo libero”, fortificate dalla loro unione con Cristo. Una simile unione e libertà radicata in Dio spiegano, ad esempio, la grande opera di S. Caterina da Siena nella vita della Chiesa e di S. Teresa di Gesù in quella monastica”⁴. Indubbiamente, osservando l’opera di santa Teresa, possiamo cogliere la grande libertà della sua azione. Una delle manifestazioni interessanti è il suo rapporto con la sacra Scrittura. Se da un lato è l’ambito in cui si può riconoscere l’animo “femminista” di Teresa costretta a muoversi in mezzo a gravi condizionamenti culturali, insieme è anche il luogo dove emerge la genialità femminile della santa di Avila.

Compito di questo studio non è quello di analizzare minuziosamente il rapporto intrattenuto da Teresa con la Bibbia⁵. E nemmeno sviluppare la pro-

1 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, 1.

2 Rispettivamente il 27 settembre e il 4 ottobre 1970.

3 PAOLO VI, *Discorso alle Partecipanti al Convegno Nazionale del Centro Femminile Italiano*, (6.12.1976), in *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV (1976), p. 1017.

4 GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris Dignitatem*, 27.

5 Segnaliamo qui alcuni notevoli studi: PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *La Sacra Scrittura nelle opere di Santa Teresa* “Rivista di Vita spirituale” 18 (1964) pp. 41-102; TOMAS DE LA CRUZ, *Santa Teresa de Jesus contemplativa*, “Ephemerides Carmeliticæ” 13 (1962) pp.31-40; M. HERRAIZ, *La palabra de Dios en la vida y pensamiento teresiano*, “Teologia Espiritual” 23 (1979) pp 17-53; S. CASTRO, *Cristologia Teresiana*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1978, pp. 233-291; ID., *Ser cristiano según S. Teresa*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1981, pp. 249-264; E. RENAULT (a cura di), *Alle sorgenti dell’acqua viva. Antologia biblica teresiana*, Roma, Ed. OCD, 1982; J. ABIVEN, *Quant Thérèse lit les Écritures*, “Carmel” 34 (1984) pp. 106-116.

blematica "femminile" nel pensiero e nell'opera della Santa. Piuttosto, dopo aver contestualizzato il problema del rapporto della Chiesa del suo tempo con la Scrittura, mostrare la sensibilità con cui Teresa ha accostato il testo sacro e descrivere alcune figure bibliche femminili nelle quali si può riconoscere il tipo di donna, cioè di credente, da ammirare e imitare.

I. LA SCRITTURA E LE SUE TRADUZIONI

Il tempo di Teresa è quello della Spagna del concilio di Trento⁶: la nazione che interpreta nella forma più rigida il dettato relativo all'uso del volgare nei testi sacri. A tutti è noto - anche perché ricordato da S. Teresa - il decreto dell'inquisitore generale Valdes apparso nel 1551 e reiterato nel 1559, con il quale egli interdisse - senza alcuna precisazione - le Bibbie tradotte in spagnolo o in un'altra lingua volgare, oltre ai libri di devozione.

Prima della Riforma luterana rari, in verità, erano stati gli avvertimenti contro le traduzioni in volgare della Bibbia, anche se, occorre rimarcare, solo con la recente invenzione della stampa un'opera poteva essere messa a disposizione di un vasto pubblico.

In Spagna, regnanti Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, non era interdotta la traduzione della Scrittura. Anzi è su richiesta del re che il frate francescano Ambrogio Montesinos - traduttore fra l'altro di quella *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia che sarà alimento spirituale di Teresa d'Avila - rivide la versione castigliana dei testi liturgici dei Vangeli e delle Epistole. L'opera, terminata nel 1512, venne più volte ristampata. Contemporaneamente era in corso l'edizione della *Bibbia Poliglotta* di Alcalà. L'opera, patrocinata dal card. Ximenes de Cisneros, ebbe inizio nel 1502 e si concluse nel 1517. In verità all'importanza dell'operazione non seguì un'adeguata diffusione: la tiratura non superò le 600 copie e molte di esse andarono perdute in seguito ad un naufragio. Dal canto suo Isabella possedette numerose versioni della Bibbia in castigliano.

Trento tenterà invano di definire una politica comune sul problema della Bibbia in volgare, a causa delle differenze di carattere locale. Fu l'arcivescovo di Aix-en-Provence a sollevare il problema durante la terza sessione, nel marzo 1546. Il dibattito verteva sull'abuso nell'utilizzo della Scrittura. Forse - egli dichiarò - sarebbe stato utile interdire la traduzione in volgare della Bibbia: il testo sacro non si può mettere nelle mani di tutti; alle donne e agli ignoranti la predicazione è più che sufficiente. Molti padri - soprattutto italiani - presero posizione in questa direzione, mentre i vescovi interessati più direttamente dal protestantesimo si opposero vigorosamente all'interdizione, disastrosa, secondo loro, dal punto di vista pastorale. Senza citarlo, essi si

⁶ Sul tema della Bibbia nel secolo XVI preziose indicazioni nella collezione *Bible de tous les temps*, Vol. 5: *Le temps des Réformes et la Bible*, sous la direction de G. Bedouelle - B. Rousset, Paris, Beauchesne 1989. In particolare per il nostro argomento è significativo il contributo di M. HUOT DE LONGCHAMP, *Les mystique catholique et la Bible*, pp.587-611.

riferivano ad Erasmo, quando affermavano che Cristo ha voluto indirizzarsi alla gente nella loro lingua, non in una lingua colta, quale era diventato di fatto il latino.

Il dibattito non decollò. La commissione incaricata di stendere il documento sull'abuso della Scrittura decise di non trattare l'argomento. Particolarmente acceso fu il contrasto fra lo spagnolo Pacheco, vescovo di Jaén, che si oppose pubblicamente al portavoce dei difensori della traduzione, il vescovo di Trento, card. Madruzzo. Il concilio non si pronunciò. Lo farà più tardi e sotto un'altra forma⁷. Tale silenzio non significava tuttavia rinuncia della Chiesa ad avere una parola autorevole da portare sul testo sacro. Tutti i Padri conciliari erano d'accordo nel riconoscere un controllo sulla diffusione del testo e sulle sue traduzioni; inoltre affermavano la necessità di rinnovare la predicazione liberandola dalle stravaganze della tarda scolastica, ed infine sostenevano la necessità di ristrutturare gli studi biblici. Sarebbe stato questo l'auspicio formulato nella quinta sessione, anche se ben presto ci si sarebbe resi conto che ben più occorre fare per formare adeguatamente i predicatori. Questa esigenza sarebbe sfociata successivamente nel decreto sui seminari.

Intorno alla metà del secolo XVI vennero messi in circolazione vari libelli che trattavano il problema in maniera negativa⁸. Coloro che sostenevano la proibizione assoluta o una stretta censura portavano una triplice argomentazione.

Anzitutto una prova tratta dall'esperienza: la storia insegnava che là dove il popolo ha avuto in mano la Scrittura è seguita l'eresia. Se essa era riuscita a serpeggiare quando il testo era esclusivamente greco o latino, a maggior ragione il fatto si sarebbe potuto verificare con la traduzione in lingua volgare. Esempio per eccellenza era quello di Pietro Valdo. Qualcuno, più moderatamente, insinuava la distinzione tra cattive traduzioni - che ingenerano eresie, divisioni e altri pericoli - e invece testi ben tradotti e commentati che potevano fornire un notevole aiuto ai predicatori. A questo si obiettava ricordando che le eresie erano sorte non dai "semplici", ma dai dotti. E Lutero - che

⁷ Nel 1564 verrà approvato un *Indice* di Pio IV, detto perciò *del Concilio*, che farà autorità. La regola quarta recita: "Poiché è manifesto per via di esperienza che, se si permette la sacra Bibbia dovunque e senza discernimento in lingua volgare, a causa della temerarietà degli uomini, ne consegue più un danno che un vantaggio, su questo problema spetta al giudizio del vescovo o dell'inquisitore *se essi, su consiglio del parroco o del confessore, la lettura della Bibbia tradotta in lingua volgare da autori cattolici*, possano concedere a coloro che, secondo quanto essi sono in grado di capire, da una tale lettura possano ricevere non un danno, ma un accrescimento della fede e della pietà..." (DS 1854). Nel 1590 la tendenza alla centralizzazione prenderà il sopravvento: "Le traduzioni in lingua volgare della Bibbia o di parti di essa - decreta l'*Indice* di Sisto V - non saranno permesse in alcun luogo senza una autorizzazione speciale della S. Sede, sebbene tali traduzioni siano opera di un autore cattolico, e le parafrasi in lingua volgare sarranno interdette in ogni caso". (Testo in P. DENIS, *La Bible et l'action pastorale*, in *Les temps des Réformes et la Bible*, o.c., p. 537).

⁸ In quegli anni circolava tra l'altro una sintesi di tre pubblicazioni curate da Éspirit Rotier, Pierre Lizet e Ambrogio Catarino. Testo in G. BEDOUELLE - B. ROUSSEL, *L'Écriture et ses traductions. Eloge et réticenses*, in *Les temps des Réformes et la Bible*, o.c., pp. 471-473.

faceva valere la sua autorità in campo teologico in forza del titolo di *magister* - era solo l'ultimo esempio.

Una seconda ragione veniva dall'alta concezione che si aveva della Scrittura, come parola divinamente ispirata; ma proprio in quanto "divina" essa manteneva un carattere di oscurità. Infatti l'apparente chiarezza della lettera poteva illudere il lettore in quanto non immediata era l'individuazione di ciò che oggi chiamiamo il "genere letterario", e dunque il significato. Ma soprattutto si osservava che le lingue volgari di recente acquisizione non erano pronte ad accogliere la Parola di Dio, in quanto non integravano la distinzione di un duplice livello di linguaggio (sacro e profano), caratteristico del greco e del latino. Se il latino ha qualcosa di divino, non lo si può dire - ad esempio - del francese, che nulla ha in comune con l'ebraico. In conclusione tutte le traduzioni sono deficitarie, e c'era anche chi considerava una fortuna il fatto che antiche versioni fossero andate perdute.

Da questa argomentazione emergevano due esigenze. Da un lato l'idea che la Scrittura, in quanto Parola di Dio, mantiene una obiettiva trascendenza di fronte ad ogni umana lettera, e che il verbo umano, come ogni altra espressione culturale, è chiamato a "convertirsi" di fronte al Verbo divino che in esso si incarna. D'altro lato una concezione tutta particolare di concepire la dignità della sacra Scrittura. Affermare che le traduzioni nuociono a tale dignità significava vanificare il valore della condiscendenza manifestata da Dio, quando si era rivolto misericordiosamente agli uomini e da essi si era fatto intendere, narrando e comunicando i misteri della sua vita in un linguaggio pienamente umano⁹. Non a caso in questo periodo vennero, talora pretestuosamente, rivangate le argomentazioni utilizzate ai tempi di Cirillo e Metodio (secolo IX), per contrastare il loro progetto di traduzione dei libri sacri e liturgici nella lingua slava.

In verità tutto questo era temperato dalla concezione della Rivelazione evidentemente non riducibile alla "*sola Scriptura*". Se la Bibbia è il "testamento di Dio", in realtà il vero testamento con il quale tutti gli uomini devono venire in contatto è il messaggio della salvezza ivi contenuto, non il libro. Tale distinzione fra parola e significato, pastoralmente veniva verificata distinguendo fra sacra Scrittura e predicazione. E così, mentre il testo sacro veniva circondato da una siepe, impedendo o rendendone ardua la traduzione, contemporaneamente si avvertiva la necessità - e su questo decisivo sarà il concilio di Trento - di restituire dignità alla predicazione. Essa doveva essere resa alla portata di tutti, così come l'annuncio degli apostoli fu in grado di rendere familiari a tutti i misteri rivelati da Gesù Cristo.

Infine, sullo sfondo e insieme come conseguenza di questa concezione, la figura della Chiesa nella quale si distinguono da una parte i pastori, i dotti, i predicatori, che possono accostare direttamente il testo sacro, anche perché conoscono il latino; e dall'altra i laici, ai quali la parola di Dio giunge mediata

⁹ Cfr. *Dei Verbum*, 13.

dalla predicazione. Se, infatti, per essere ben compresa la Scrittura deve essere interpretata, tale lavoro è possibile solo a chi ha ricevuto un particolare dono dello Spirito Santo. Solo in questo caso l'annuncio della Parola è conforme alla fede e perciò reca beneficio all'ascoltatore. Questo "carisma" nella Chiesa è concesso solo a qualcuno, i chierici in particolare. Al contrario, se si scopre che un povero meccanico ha in mano il Nuovo Testamento, subito si dice che è eretico - come testimonia il riformato Jean Crispin nel suo "martirologio". E su questo aspetto le testimonianze abbondano. Dato che la Scrittura è così oscura che perfino i dotti esitano e anch'essi hanno bisogno di una autorità, a maggior ragione il comune mortale deve essere allontanato dalla Bibbia in forza della sua ignoranza. E per tale occasione non manca nemmeno l'appoggio evangelico: "Non gettate le perle ai porci!" (Mt 7,6). Gentien Hervet, umanista francese, esperto al concilio, obietterà che i Vangeli e le Epistole sono stati scritti per essere letti e che i "semplici" non sono dei "porci". Perché dunque privarli dei tesori delle Scritture? Ma in particolare la prudenza nel trattare i libri sacri riguardò le donne: Melchior Cano, nella *Censura a los Comentarios del Catecismo* di Carranza affermava che "per quanto le donne reclamino con insaziabile desiderio di mangiare questo frutto [la lettura della Bibbia], è necessario vietarlo e circondarlo con il fuoco, perché il popolo non giunga a coglierlo".

Questo modo di procedere - certamente giustificabile in un ambito controversistico - tendenzialmente finiva con il sovrapporre il carisma proprio del magistero - l'interpretazione autentica della Scrittura, grazie al carisma certo di verità ricevuto dai successori degli Apostoli - al compito affidato a tutti i credenti mediante lo studio e la contemplazione, per i quali, meditando le parole trasmesse in cuor loro e documentando esperienzialmente la profonda intelligenza delle cose spirituali, contribuiscono alla crescita della comprensione della verità divina¹⁰.

II. S. TERESA E LA SCRITTURA

Quando gli storici affrontano il problema della lettura della Bibbia tra il popolo cristiano nell'epoca tridentina, spesso citano il dialogo fra Teresa e la postulante riportato nella biografia composta da Diego de Yepes, come tipica espressione della sensibilità di quel periodo¹¹. La giovane, alla vigilia del suo ingresso al Carmelo, dice alla Santa: "Madre mia, porterò anche la Bibbia che possiedo!". "Una Bibbia, figlia mia - rispose Teresa - No, no! Non venga affatto. Noi non abbiamo bisogno né di voi, né della vostra Bibbia. Noi siamo povere donne ignoranti, noi; sappiamo soltanto filare e ubbidire". Il bio-

¹⁰ *Ivi*, 8.

¹¹ Ad esempio in G. BEDOUELLE - B. ROUSSEL, *L'écriture et ses traductions*, a. c., p. 482. Oggi tale racconto viene considerato leggendario. Così E. RENAULT (a cura di), *Alle sorgenti dell'acqua viva*, o.c., p. 13. Ma nel valutare questo - a prescindere dalla complessiva attendibilità del biografo - si dovrebbe tenere conto della prudenza e del realismo della Santa.

grafo prosegue, notando come Teresa da poche battute avesse ritenuto la postulante chiacchierona e curiosa, atteggiamenti non convenienti per una carmelitana; e che il seguito avrebbe dato ragione di questo giudizio: la ragazza si sarebbe unita ad altri fedeli nel compiere stravaganti devozioni poi punite dalla Inquisizione.

È noto che quasi certamente Teresa non lesse mai il testo sacro in una Bibbia completa o parziale. Non lo lesse in lingua latina, perché ignorava tale lingua, ed è poco probabile che l'abbia letta in castigliano. Ella conobbe il testo biblico per via indiretta, attraverso i libri di preghiera (libri liturgici, il breviario) e i libri di devozione, come la *Vita di Cristo* di Ludolfo e i *Moralia* di San Gregorio Magno. Quest'ultimo testo presenta numerose citazioni bibliche, soprattutto di San Paolo. Infine - come gran parte del popolo cristiano - attraverso le omelie e i discorsi dei predicatori¹².

Teresa non affronta mai direttamente la questione della traduzione della Bibbia, a parte il ricordo del decreto di Valdes del 1559. Fu in tale occasione che alla Santa afflitta, poiché quei libri la ricreavano molto, il Signore disse: "Non affliggerti, perché io ti darò un libro vivente". Il senso di tali parole lo avrebbe compreso di lì a pochi giorni, quando iniziarono le visioni dell'Umanità di Cristo.

"Ebbi tanto da pensare e da raccogliermi per quello che vedevo presente, e il Signore mi istruiva con tanta tenerezza e in così varie maniere, che quasi non ebbi più bisogno di libri, o almeno di poco. Allora per apprendere la verità non ebbi altro libro che Dio. E benedetto quel libro che lascia così ben impresso quel che si deve leggere e praticare, da non dimenticarsene più"¹³.

In particolare l'opera teresiana non si interessa di questioni filologiche o storiche, né del valore delle lingue volgari rispetto al latino. Il testo sacro non è il luogo dove l'erudizione può trovare spazio, e su questo punto Teresa si discosta notevolmente dalla sensibilità umanista. L'intenzione profonda è di parlare sempre e soltanto di ciò che può essere utile a coloro che praticano l'orazione¹⁴.

Così, descrivendo il comportamento da usare durante l'orazione di quiete, Teresa ammonisce i lettori, e in particolare quei dotti che le hanno chiesto di scrivere, a non perdere tempo in continui ragionamenti e artifici retorici, facendo applicazioni alla Scrittura: "Se la dottrina è di grande aiuto prima e dopo l'orazione, mentre si prega, mi pare non debba molto giovare se non per infiacchire la volontà."¹⁵

Intendiamoci, ciò non significa considerare secondaria la "lettera" della Scrittura. Anzi: "Tutto il male del mondo dipende dal non conoscere chiara-

¹² R. HOORNAERT, *S. Thérèse écrivain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1922, 313-317.

¹³ V 26,5. Per le citazioni delle opere di Santa Teresa utilizziamo le sigle abituali: *Vita*, V; *Relazioni Spirituali*, R; *Cammino di Perfezione*, C (il testo dell'Escorial, CE); *Castello Interiore*, M; *Pensieri sull'Amore di Dio*, P; *Esclamazioni dell'anima a Dio*, E; *Fondazioni*, F.

¹⁴ P 1,9.

¹⁵ V 15,7; cfr. 8.

mente la verità della sacra Scrittura. Non vi è in essa un apice che non debba un giorno avverarsi¹⁶. E queste parole del Signore la confermeranno nel desiderio di essere pronta a far di tutto per uniformarsi alla sacra Scrittura, “anche nella sua più piccola espressione”¹⁷.

Tuttavia in nessun altro settore della storia interiore di Teresa è così evidente il contrasto fra preparazione umana, culturale, scientifica e dotazione mistica soprannaturale: formazione e informazione precarissime in materia scritturistica di fronte a una abbondanza di illuminazioni e grazie mistiche di ogni specie. Ad esempio, se la Santa ignora in assoluto il significato di un determinato passaggio biblico (ne ignora persino il testo “volgare” della espressione latina), improvvisamente lo penetra e lo gusta letto e interpretato attraverso la stadio mistico che in quel momento sta vivendo¹⁸.

Non vi è in ciò disprezzo per la scienza a scapito della esperienza. Il senso letterale è importante:

“La scienza è sempre una gran cosa, poiché istruisce e illumina chi poco sa, fa conoscere la verità della sacra Scrittura, onde si faccia quel che si deve fare. Che Dio ci guardi da devozioni alla balorda!”¹⁹

“Benché alcuni [dotti] non abbiano esperienza, pure non sono avversi all'orazione, e qualcosa ne sanno, perché, dopo tutto, hanno sempre tra mano la sacra Scrittura e trovano in essa i veri indizi dello spirito buono”²⁰.

E su questa legame fra scienza, dotti e Scrittura nel suo senso letterale ritorna spesso, in qualità di chiave di discernimento e giudizio sulle rivelazioni private, a loro volta tutte piene di espressioni bibliche²¹. E dal canto suo, Teresa con tale Parola sacra si dimostra abile nel contestare i dotti quando è in gioco la questione dell'Umanità di nostro Signore²².

¹⁶ V 40,1. Questo non fu senza conseguenze dal punto della pratica dell'orazione: “Amo molto le parole del vangelo. Esse mi raccolgono di più che non i migliori fra i libri. Questi anzi, quando non sono di autori molto, raccomandati, non mi invogliano neppure” (C 21,4).

¹⁷ V 40,2.

¹⁸ Cfr. TOMAS DE LA CRUZ, *Santa Teresa contemplativa, a.c.*, pp. 33-34. “Io non capivo quasi nulla di latino. Ma in questa orazione di quiete mi è accaduto, specialmente con il salterio, non solo di capire l'espressione come suona in volgare, ma anche di andare più innanzi e penetrare con gioia nello spirito della lettera” (V 15,8; concretamente: V 19,9, in relazione al Sal 118,137: *Iustus es Domine, et rectum indicium tuum*; V 20,10, sul Sal 101,8: *Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto*; V 20,11, applicato a Sal 41,4: *Ubi est Deus tuus?*; M III,1,1e VII,4,3, applicato al Sal 111,1: *Beatus vir qui timet Dominum*). “Sono già vari anni che ricevo da Dio una certa intensa consolazione tutte le volte che mi avviene di leggere o udire alcune parole dei *Cantici* di Salomone, al punto che la mia anima, anche senza bene intendere il latino come suona in volgare, si sente raccogliere e intenerire più che dalla lettura di quei libri molto devoti che io stessa comprendo. Ciò mi avviene quasi sempre, mentre prima non capivo quel volgare neppure quando cercavano di spiegarmelo” (P pr. 1).

¹⁹ V 13,16.

²⁰ V 13,18.

²¹ Cfr. V 25,12-13; 32,17; 33,5; 40, 2; R 3, 13; 4,3; M VI, 3,4; P 1,5; F 30,1; *Lettera* 78,5.

²² V 22,6; M VI,7,6.

III. ALLA RICERCA DEL SENSO SPIRITUALE

E tuttavia bisogna passare dalla lettera allo spirito. E lo spirito della Scrittura non consiste nello svuotare la lettera, ma nel suo approfondimento, nella ricomprensione sempre nuova in chiave di alleanza fra Dio e il suo popolo in generale, e più in particolare fra lo sposo Gesù e l'anima sua sposa²³.

Nell'epoca in cui vive Teresa si sperimenta un atteggiamento di rifiuto dei quattro sensi medievali, forse per l'artificiosità con cui da un certo periodo in avanti venivano applicati al testo sacro. D'altra parte l'umanesimo istintivamente era portato a valorizzare più gli elementi letterali e storici. Questo non negava altri significati, ma impediva di custodire il senso profondo della Scrittura come "linguaggio sponsale".

Ad esempio, Lefèbvre d'Étaples, cercando un senso unificato nella Scrittura, lo ritrovava nella figura di Cristo. Il vero senso letterale è quanto si accorda con lo spirito e che lo Spirito Santo ci mostra. Ma tale spirito è Cristo, e senza di lui la Bibbia è solo scrittura e lettera che uccide. Lo Spirito Santo, che non lascia assolutamente nulla nell'ombra, per tutti i secoli annuncia i misteri di Cristo²⁴. Ma anche questo modo di procedere può essere riduttivo; lo si vede nella difficoltà provata a porre in bocca a Cristo il "Miserere". Un tipo di atteggiamento che privilegia nella Scrittura il "solus Christus", non lasciando spazio alla Chiesa.

Ad analogo risultato si perveniva seguendo quella sensibilità platonizzante che vuole ridurre la pluralità e la storicità delle lettere al loro centro, Cristo, ma privato così della sua dimensione storica²⁵.

Alla lotta che Teresa compie per salvare l'Umanità di Cristo anche nei gradi più alti della vita mistica, corrisponde una certa modalità di accostare il testo biblico.

Per Teresa tutto si concentra nel descrivere l'unione dell'anima con il suo Signore: "O Gesù, se potessi conoscere tutti i passi della S. Scrittura tendenti a far comprendere questa pace dell'anima"²⁶. Il testo, collocato al termine del *Castello Interiore*, allude chiaramente al matrimonio spirituale, vertice dell'unione mistica, e implicitamente si può forse notare una sorta di rimpianto nella santa per non poter "documentare" la ricchezza della Bibbia a riguardo di questo tema. Non è dunque un caso se una delle rare considerazioni teoriche circa l'interpretazione del testo sacro è l'introduzione ai *Pensieri di Amor*

²³ Questo risulta particolarmente evidente quando in V 22 deve rispondere alle contestazioni di chi oppone l'Umanità del Cristo alla venuta dello Spirito Santo. Trattandosi di operazioni dello Spirito, si ritiene che non debba entrarvi alcuna immagine corporea. Teresa reagisce affermando la condizione singolare dell'Umanità di Cristo: "...abbandonare del tutto l'Umanità di Cristo e trattare il suo corpo divino alla stregua delle nostre miserie o di ogni altra creatura, no, no, non lo posso sopportare" (V 22,1).

²⁴ G. BEDOUELLE, *L'humanisme et la Bible*, in *Les temps des Réformes et la Bible*, o.c., p. 104.

²⁵ *Ivi*, 109.

²⁶ M VII, 3,13.

di Dio, che commentano alcuni versetti del Cantico dei Cantici, il libro caratteristico dei mistici.

Teresa mantiene chiara coscienza e ferma sicurezza che per comprendere a fondo la Parola rivelata esiste una via segreta che è l'esperienza interiore²⁷. Nella sacra Scrittura ci sono parole - come nel Cantico - che non innamorano perché non sperimentate²⁸. Ne consegue che in stato di peccato e inutile impegnarsi a gustare le parole della Scrittura, così come per l'eucaristia²⁹.

Per Teresa il senso spirituale ultimamente è quello che conduce dalle parole ai fatti. Ecco perché viene rattristata, ma non più di tanto, dalla carenza di Bibbie in castigliano. Ciò che a lei interessa è che venga salvaguardato l'evento, il fatto dell'incontro fra l'umanità viva di Cristo e l'anima credente: "Oh, se si avesse qualcuno che ritraesse in sé la vita di Cristo e dei suoi apostoli! Ne abbiamo bisogno oggi più che mai"³⁰.

Le parole d'amore dicono riferimento ai gesti e alle opere. È il criterio delle locuzioni interiori, analogo a quello dell'autentica profezia: "Le parole dell'intelletto non producono nulla, mentre quelle di Dio sono parole e opere. Anche se non sono parole di devozione, ma solo di rimprovero, cambiano in un istante le disposizioni dell'anima: l'abilitano, la illuminano, la inteneriscono, l'inondano di gioia, e se essa è nell'aridità, nella inquietudine e nel turbamento, sente come una mano che le toglie tutti i suoi mali, o qualcosa di meglio. - Insomma, sembra che Dio voglia far capire che egli è potente e che le sue parole sono opere"³¹.

Questo è il motivo per cui anche la risposta umana non può che dimostrarsi "in opere e opere"³². In fondo si tratta della imitazione del Cristo Signo-

27 P pr. 1, in relazione al Cantico dei Cantici; V 22 e M VI, 7 per quanto riguarda l'Umanità di Cristo.

28 P 1,5.

29 "Sono persuasa - e Dio voglia che m'inganni - che molte persone si accostino al SS. Sacramento con la coscienza carica di grossi peccati mortali. Costoro, se sentono un'anima arsa d'amor di Dio servirsi di queste espressioni [le parole del Cantico], la ritengono per temeraria e inorridiscono. So che esse non le useranno mai. Queste e altre simili espressioni non sono dette che dall'amore; e siccome esse ne sono prive, potranno leggere i *Cantici* anche ogni giorno, ma non se ne serviranno mai, né mai verranno alle loro labbra" (P 1,11).

30 V 27,15.

31 V 25,3. Il primo segno che le locuzioni interiori vengono da Dio "è la sovrana potenza che quelle parole hanno in sé, perché sono insieme parole e opere". (M VI, 3,5; cfr. 3,7) "Anime siffatte Egli le difende in ogni cosa, e quando sono oggetto di biasimo e di persecuzione, risponde per loro, se non con le parole, con i fatti, come fece con la Maddalena" (M VI, 11,12; cfr. VII 2,7); "L'amore che Dio ci ha portato ... è tanto grande che le parole con cui egli lo manifesta non mi sembrano affatto esagerate, avendocelo già dimostrato assai più ardente con le opere" (P 1,7. Cfr. 8). "...tali parole hanno molti significati ... Non è forse più ammirabile la realtà?" (P 1,10).

32 M VII, 4,6. Significativo che per Teresa questo accada al culmine dell'esperienza mistica, come esito del "matrimonio spirituale". Altrove mostra la consequenzialità tra lo sguardo rivolto al Signore e l'operosità del credente: "Ora se noi non lo guardiamo mai, né mai consideriamo quello che gli dobbiamo, né la morte che ha subito per noi, non so come possiamo conoscerlo e servirlo. E senza queste opere di suo servizio, che valore avrà la nostra fede? E che valore avranno le nostre opere separate che siano dai meriti inestimabili di Gesù Cristo nostro Bene?" (M II,1,11).

re, che parlando agisce e produce. “Forse che Dio non ha detto molte cose anche ai farisei?... L'importante è di trarne profitto”³³.

È a questo punto che possiamo comprendere la “questione femminile” di Teresa. Il principio è che tutti hanno diritto di incontrarsi con il Signore.

“Forse perché siamo donne ci dev'essere proibito di godere dei beni di Dio? Discutere, far da maestre, persuadersi d'indovinare e di non aver bisogno dei teologi: ecco quello che ci è proibito”³⁴.

Il significato è in quel celebre testo del Manoscritto escorialense del *Cammino di Perfezione*:

“Quando eravate su questa terra, lungi dall'aver le donne in dispregio, avete anzi cercato di favorirle con grande benevolenza. Avete trovato in esse tanto amore e fede più grande che negli uomini, essendoci la vostra Madre santissima, per i meriti della quale... meritiamo quello che abbiamo demeritato con le nostre colpe... Nel mondo le onoravate”³⁵.

Non è una questione di intelligenza; anzi, di fronte ai misteri della fede, incontrando qualcosa che non si comprende, non bisogna sforzare l'intelletto: “Non sono cose per donne. Anzi molte neppure per uomini”³⁶. Le donne, come gli uomini che non hanno la missione di difendere la verità, non devono faticare per approfondirla. Si tratta di accettarla con *semplicità*, quando il Signore decide di donarla, guardandoci dall'affannarci per cercare quello che ci rifiuta. “Per il resto, umiliamoci, rallegrandoci d'aver un Dio così grande le cui parole ci sono incomprensibili anche se dette nella nostra lingua”³⁷.

“Siccome l'Apostolo e la nostra incapacità ci proibiscono di predicare con le parole, facciamolo almeno con le opere, e non crediate che nascosto con voi in clausura, stia pure il bene, come anche il male, che fate”³⁸.

IV. FIGURE BIBLICHE FEMMINILI

L'esemplificazione di ciò la ritroviamo osservando alcune figure bibliche femminili. In particolare quelle che per Teresa sono le più care e significative: la Samaritana, Maria Maddalena e Marta. Non si tratta di personaggi sto-

33 M VI, 3, 4.

34 P 1,8.

35 CE 4,1.

36 P 1, 2.

37 *Ivi*.

38 C 15,6. Lo stesso testo di Paolo, 1Cor 14, 34, dà l'occasione a Teresa di rispondere alle critiche di chi non vede di buon occhio le uscite dalla clausura in vista di nuove fondazioni; e di ripresentare il principio interpretativo tradizionale, per il quale una singola parte si comprende alla luce della totalità: “Mi era parso che per me la volontà di Dio fosse in quello che dice S. Paolo circa il ritiro in cui devono vivere le donne, come mi era stato detto poco prima e io stessa avevo altre volte udito. Ma egli mi disse: “Fa' loro sapere che bisogna guardare la Scrittura non in una parte sola, ma in tutto il suo insieme. O forse mi potranno legare le mani?” (R 19).

rici confinati nel passato, ma di figure vive nelle quali ogni anima può identificarsi nel momento in cui accetta di mettersi alla ricerca del suo Signore.

La Samaritana. In questa donna Teresa si riconosce appieno: "Quante volte mi sono ricordata dell'acqua viva di cui parlò il Signore alla Samaritana!". Effettivamente la donna di Gv 4 è presente nelle opere di Teresa molto più dei richiami espliciti. Possiamo dire che tutta la dottrina sull'orazione, come ricerca dell'acqua viva³⁹, è dominata da questa donna.

Evidentemente ci sono dei riferimenti biografici: Teresa è devota di quel fatto evangelico fin da bambina, "tanto che senza neppure comprendere quello che chiedevo, supplicavo spesso il Signore a darmi di quell'acqua: in camera mia tenevo un quadro che rappresentava Gesù vicino al pozzo, con sotto le parole: *Domine, da mihi aquam!*"⁴⁰.

Più in profondità la Samaritana rappresenta il modo corretto di accostare il Vangelo, come la fonte che disseta la gola riarsa. E Teresa parla di sé come una che è stata sollecitamente soccorsa da Dio, altrimenti sarebbe morta di sete; e conclude: "Benedetto colui che ci invita ad andare a bere al suo Vangelo"⁴¹. Possiamo dire che i richiami alla donna di Samaria ricoprono tutta l'ampiezza della vita di fede e di orazione del cristiano. Dalla condizione di quegli spiriti così mobili che possono paragonarsi a cavalli sfrenati che pur giungendo a due passi da quella fontana d'acqua viva si smarriscono⁴²; alla prima conversione, quando l'anima è tratta dal mondo⁴³; alla permanente tentazione di allontanarsi dall'acqua viva, come quelle monache, che bramando di stare fra i secolari, tremano di non aver mai assaggiato tale acqua, e che a ragione lo sposo si è loro nascosto, non godendo esse di star con lui⁴⁴; al momento in cui la sete diventa intollerabile da non poter essere saziata che con l'acqua che il Signore promise alla Samaritana, ma questa intanto non viene concessa all'anima⁴⁵; fino al culmine, in cui ferita dal dardo dell'amore, la Samaritana abbandona lo stesso Signore per dare ai suoi concittadini la possibilità di profittare di lui e di averne giovamento. "E in ricompensa della sua grande carità, meritò di essere creduta e di vedere il gran bene che il Signore fece in quel paese"⁴⁶.

È il momento in cui l'anima non chiede al Signore di morire, ma piuttosto

³⁹ Cf. V 11-21.

⁴⁰ V 30,19. Come è noto il quadro è conservato all'Incarnazione. Teresa lasciò traccia di questa devozione anche a San Giueppe e a Medina del Campo dove intitolò alla Samaritana i pozzi che fece scavare.

⁴¹ CE 31,5; allude a una grazia mistica: V 20 e R 1. Cf. r V 30,19.

⁴² C 19,2.

⁴³ "Saremo ben da compiangere se non potessimo *cercare Dio* che dopo d'essere morti al mondo! La Maddalena, la Samaritana, la Cananea erano forse morte al mondo quando trovarono il Signore?". Così la Santa replica alla soluzione di San Giovanni della Croce in occasione del *Vejamen* (n. 6).

⁴⁴ F 31, 46.

⁴⁵ M VI, 11,5.

⁴⁶ P 7,6.

di vivere onde poter lavorare alquanto per Colui a cui si sente obbligata da profonda gratitudine.

Maria Maddalena. Fra il 1517 e il 1519 si svolse una querelle riguardo l'identità di questa discepolo del Signore⁴⁷: si voleva verificare la legittimità della tradizione liturgica - soprattutto occidentale - che riconosceva in un'unica persona Maria di Betania, sorella di Lazzaro, Maria di Magdala, liberata da sette demoni e testimone della passione e della risurrezione, ed infine la peccatrice di Lc 7,36-50. I protagonisti più significativi furono da un lato l'umanista Lefèvre d'Étaples, che si pronunciò in favore dell'esistenza di tre donne diverse; dall'altro il cancelliere dell'università di Cambridge, John Fisher, vescovo di Rochester. Se quest'ultimo fu soprattutto sensibile al "*consensus Ecclesiae*", tanto da collocare la questione a livello di verità di fede, Lefèvre, appellandosi esclusivamente al testo evangelico, intendeva aprire solamente una discussione esegetica: non si trattava evidentemente qui del ricorso alla "*sola Scriptura*", e ancor meno al libero esame, ma semplicemente del rispetto della "*littera*", in conformità alla sensibilità umanistica. Invero nelle soluzioni prospettate non sono indifferenti diverse sensibilità mistiche. Lefèvre tenne in gran conto le visioni di Elisabetta di Schönau, mistica del XII secolo, in ragione del fatto che esse fanno meravigliosamente eco ai misteri del Vangelo. In particolare fu più attento a riconoscere in Maria di Betania la figura della vita contemplativa. Fisher fu invece più sensibile alla meravigliosa avventura spirituale di una conversione che fa della prostituta la testimone privilegiata della risurrezione di Cristo.

Teresa è sostanzialmente estranea a questo dibattito: ella rimane nel solco tradizionale che identifica le tre donne; e che vede in Maria il simbolo della vita contemplativa (monastica) e in Marta quello della vita attiva (laicale). E tuttavia introduce in questo tema una variante interessante a proposito del rapporto tra Marta e Maria. Yepes nella *Vida*, cap. 19, racconta che la Santa, invidiando molto l'amore che Gesù ebbe per la Maddalena, si sentì dire nella festa di questa Santa: "Avevo lei per amica quando ero sulla terra; ora che sono in cielo ho te"⁴⁸.

Per Teresa è una scoperta esistenziale. La conversione inizia nel momento in cui lei si colloca "fisicamente" presso la statua dell'*Ecce Homo*, allo stesso modo con cui Maria si era posta quando aveva lavato e unto il Signore nella casa di Simone il fariseo⁴⁹.

Questa conversione è quella che anticipa la pace della risurrezione, mani-

⁴⁷ Documentazione in G. BEDOUELLE, *L'humanisme et la Bible*, a.c., pp. 96-97.

⁴⁸ Cfr. R 32; 42, dove come ulteriore grazia riceve l'invito a servirlo più di prima, le dette il desiderio di non morire tanto presto per poter lavorare per la sua gloria, lasciandola con la ferma risoluzione di patire.

⁴⁹ V 9,2-3; C 34,7.

⁵⁰ "Penso che questo saluto del Signore [Pace a voi], non meno delle parole con cui mandò in pace la gloriosa Maddalena, dovettero operare più di quello che suonavano perché in noi le parole di Dio sono parole ed opere" (M VII, 2,7).

festata in parole e opere⁵⁰. “Per questo, se è evidenziato il peccato, molto di più la benevolenza con cui viene trattata dal Signore in casa del fariseo⁵¹, la penitenza¹⁰⁰, l'amore appassionato a lui e la confidenza al Signore⁵². Fino alla croce, accettando gli insulti e attendendo pazientemente il suo ritorno⁵³.”

Marta e Maria. La tradizione monastica aveva spesso presentato le due sorelle come alternative nella vita spirituale: o Marta (vita attiva, per lo più laicale), o Maria (vita contemplativa, monastica); così nel cammino spirituale il progresso non poteva che accadere da Marta a Maria.

Teresa non rinnega questo: tuttavia, se Maria è sempre colei che “*optimam partem elegit*”, Marta è sempre preparazione, ma anche condizione e verifica della perfezione della sorella; tanto che esse si devono considerare non come due fasi, ma come le parti di un intero. Questo avviene sia a livello comunitario, come a livello personale.

Nel *Cammino di Perfezione*, scritto intenzionalmente come manuale di formazione per le sue monache, Teresa descrive il monastero come “la casa di santa Marta”, in cui pure Maria trova il suo posto. Per dirla meglio: perché ci sia Maria, è necessaria anche Marta. Mentre si riconosce che nella comune vocazione monastica ci può essere una diversità di realizzazione, insieme si ammette una pari dignità di fronte alla chiamata alla santità, in quanto tutto concorre al servizio del Signore:

“Di Marta non si dice che fosse contemplativa. Eppure non lascia di essere una gran santa. Non vi basterebbe somigliare a questa donna felice che meritò tante volte di ospitare a casa sua nostro Signore Gesù Cristo, preparargli da mangiare, servirlo e mangiare lei stessa a alla sua mensa e forse nel suo stesso piatto? Se foste assorto come Maddalena, più nessuno preparerebbe da mangiare all'ospite divino. Orbene, immaginate che il nostro monastero sia come la casa di santa Marta, dove occorre attendere ad ogni ufficio. Quelle che vanno per la vita attiva non mormorino di quelle che si beano nella contemplazione, perché il Signore ne prenderebbe le difese, anche se esse non parlassero, dimentiche di sé e di ogni altra cosa, come esse sono generalmente. Pensino che tra loro vi dev'essere qualcuna che prepari il cibo al maestro, ed essa si ritenga fortunata di poterlo servire come Marta. Non dimentichino che la vera umiltà consiste nell'accettare con gioia quanto il Signore vuole da noi, considerandoci indegni di essere chiamati suoi servi. Che se poi la contemplazione, l'orazione mentale e vocale, la cura delle inferme, i diversi uffici della casa e perfino i lavori più bassi, concorrono a servire l'Ospite divino che viene ad abitare, mangiare e ricrearsi con noi, che ci

51 C 15,7; M VI,11,12.

52 M VI, 7,4; VII,4,11; V 22,12.

53 V 21,7; C 40,3; M I,1,3, dove spiega il senso delle grazie divine: perché si manifesti in colui che è stato beneficato la grandezza del Signore, e perché in tale natura noi possiamo lodarlo.

54 C 26,8.

55 C 17,5-6.

importa di questo, piuttosto che quell'altro ufficio?"⁵⁵.

Ma ciò che avviene a livello comunitario non è che il riflesso di quanto avviene nella singola anima: in essa esiste una tensione permanente fra Marta e Maria, fra l'anima e le sue potenze, fra anima e spirito⁵⁶. Essa è determinata - come da tempo aveva spiegato sant'Agostino - dal rapporto fra la labioriosità umana e la sovrabbondante ricompensa divina, fra il già dell'esistenza terrena e il non ancora della vita celeste, e più di tutto dal diverso modo di rapportarsi con il Cristo Signore: Marta sceglie di servire il Verbo fatto carne, Maria di ascoltare il Verbo presso Dio⁵⁷. Ma l'ideale è quello di una piena armonia: "Questi fiori hanno un profumo ben diverso da quelli che odoriamo quaggiù. E con essi la sposa chiede di fare grandi cose in servizio di Dio e del prossimo, rinunciando volentieri a quelle delizie e soavità pur di esserne esaudita. Vero è che con questo sembra che ne venga quasi a scapitare, per il fatto che la sua domanda risente più della vita attiva che della contemplativa; ma qui Marta e Maria vanno quasi sempre d'accordo, perché l'inferiore opera sull'esteriore e su quanto ad esso si riferisce"⁵⁸.

Addirittura Marta ha il primato dal punto di vista della causa finale, quella della realizzazione del Regno di Dio:

"Pratichiamo l'orazione non già per godere, ma per avere la forza di servire il Signore.... Per ospitare il Signore, averlo sempre con noi, trattarlo bene ed offrirgli da mangiare, occorre che Marta e Maria vadano d'accordo. In che modo Maria, stando seduta a i suoi piedi, poteva dargli da mangiare se sua sorella non l'aiutava? - Si dà da mangiare al Signore quando si fa il possibile per guadagnare molte anime, le quali, salvandosi, lo lodino eternamente".

E se si obietta che Maria - come lo stesso Gesù ha affermato - ha scelto la parte migliore, Teresa si affretta a precisare che tale "*optima pars*" le è stata data solo dopo che ha adempiuto al compito di Marta⁵⁹.

⁵⁶ M VII,1,10; V 17,4; R 5,5. Nel terzo grado dell'orazione, più che in quella di quiete, mentre la volontà è legata, in grande gioia e quiete, l'intelletto e la memoria sono liberi di poter trattare affari e occuparsi di opere di carità; sebbene questi non siano del tutto padroni di sé e comprendano che la parte migliore dell'anima è in tutt'altre regioni (cfr. V 17,4; R 5,5).

⁵⁷ "Ben diversa dalle altre cose corporee è la sacratissima umanità del Signore. È importante rappresentarci il Signore sotto figura di uomo: il primo inconveniente sta nel pretendere di elevare il nostro spirito indipendentemente da Dio, non contentandoci di meditare sopra un soggetto così eccellente come la Umanità di Cristo per voler essere Maria prima di aver faticato come Marta: cose che denotano carenza di umiltà. Se Dio vuole che facciamo come Maria, lo faremo senza temere nulla, ma non possiamo pretenderlo noi" (V 22,9).

⁵⁸ P 7,3.

⁵⁹ "Sì, ma ella aveva già fatto l'ufficio di Marta servendo il Signore, con lavargli i piedi e asciugandoglieli con i suoi capelli ... Sì, sorelle, la parte migliore non le venne data che a prezzo di travagli e mortificazioni senza numero, pur prescindendo dal dolore che doveva sentire nel vedere il suo Maestro così aborrito. Che dire poi di quel che dovette sopportare alla morte del Signore? Credo che se non ebbe il martirio, fu perché lo soffersse sul Calvario nel veder morire il suo Maestro. E quanto angosciosi le dovettero essere gli anni che gli sopravvisse nello scorgersi da Lui grande! ... Da ciò si vede che non stava sempre ai piedi del Signore fra le delizie della contemplazione!" (M VII,4,12-13).

Ma ciò che viene messo in evidenza è che il valore delle opere è determinato dall'amore e quindi Marta e Maria non possono mai procedere separate:

“Penso talvolta ai lamenti di quella santa donna di nome Marta. Non era solo di sua sorella che si lamentava. Anzi sono persuasa che il suo dispiacere più grande fosse nel sembrarle che voi, Signor mio, non vi curaste delle sue fatiche e poco v'importasse di vedervela vicina. Può essere che si credesse meno benivoluta di sua sorella. E questo dovette angustiarla di più che non la fatica di servire a Colui che tanto amava, perché l'amore cambia in diletto anche la fatica. Ciò appare dal fatto che a sua sorella non disse nulla. Di voi solo si lamentò, Signore. L'amore le dette l'ardire di domandarvi perché non vi curavate anche di lei. E che il suo lamento provenisse da questo, lo prova pure la risposta che voi le deste: cioè che solo l'amore dà valore alle opere, e che l'unica cosa necessaria è che l'amore sia così forte che niente venga a soffocarlo”⁶⁰.

CONCLUSIONE

Abbiamo brevemente esaminato il modo con cui Teresa d'Avila ha incontrato e assimilato la sacra Bibbia, in un particolare momento della vita della Chiesa. Il periodo in cui, per difendere l'ortodossia del popolo cristiano dalla tentazione della *sola Scriptura* e soprattutto dai ripiegamenti soggettivistici del libero esame, il Magistero aveva compiuto la scelta pastorale, di limitare l'accesso al testo sacro ai pastori e ai teologi.

Teresa vive questa condizione non come una limitazione o come un ambito di rivendicazione, ma come occasione per andare al cuore della lettera a lei interdetta; ovvero sia allo spirito della Scrittura: vale a dire il mistero di un Dio che si rivolge con profonda tenerezza all'uomo mediante una parola così viva ed efficace da diventare essa stessa opera. In questa prospettiva Teresa non trova dei personaggi da esaminare mediante un'analisi di tipo storico, ma figure vive, nelle quali riconoscersi fino quasi ad identificarsi con esse, tanto è simile la straordinaria avventura della sequela amorosa di Gesù Cristo. Da questi uomini e donne la Santa si lascia educare, riplasmare e come ricomprendere.

Oggi la tentazione di certa esegesi cosiddetta “femminista” è quella di muoversi nella direzione opposta, di operare sul testo stesso della Bibbia, in vista di una sua attualizzazione, mediante un processo - si dice - di purificazione da quelle incrostazioni linguistiche e culturali del passato, che lo hanno reso fondamentalmente un testo “maschilista”. Nella misura in cui ciò realmente accade, si tratta di una operazione ideologica e sostanzialmente intellettualistica, per di più col sapore di rifrittura dei tentativi già operati in epoca illuministica di ricostruire la vita di Gesù a prescindere dallo sguardo amoroso e fedele dei primi discepoli. E dunque, anche culturalmente, sterile.

⁶⁰ E 5,2

Teresa, al contrario, non vuole riformare il testo sacro, ma più semplicemente lascia che sia questa Parola divina a riformare se stessa. Non pretende di attualizzare la Scrittura, ma di riportare lei stessa al “tempo di Gesù”; non di ricondurre la Parola a sé, ma se stessa alla Parola, viva ed efficace, il cui esito finale sono le grandi opere che il credente per suo mezzo può compiere, e che Teresa, dal canto suo ha ben realizzato. Anche in questo si è dimostrata la genialità femminile della santa di Avila.

P. Giuseppe Furioni OCD