

CONCETTO TERESIANO DI ORAZIONE*

Il concetto teresiano di orazione risulta dall'esperienza personale della Santa. Poco nozionale e per nulla teorico, come ogni germoglio diretto dell'esperienza, è difficile da ridurre a una linea ideologica originaria. È utile tuttavia ricercarla: da essa acquisteranno senso e valore i copiosissimi dati complementari del suo pensiero, immenso arsenale di proposte, osservazioni e consigli che costellano l'orizzonte teresiano dell'orazione.

I. L'IDEA CHIAVE

Prendiamo come punto di partenza il testo classico di *Vita* 8, 5, che costituisce la cosiddetta definizione teresiana dell'orazione. Nonostante le sue scarse pretese di definire (poiché è una descrizione concreta, senz'alcun indizio di astrazione nozionale), essa riflette il nocciolo del pensiero della Santa, con una fedeltà garantita dalla forma stessa con cui è introdotta nel contesto. Con una spontaneità mal controllata grammaticalmente, interpolata come una parentesi in piena relazione autobiografica e troncando il ragionamento precedente, passa dall'esposizione generica o impersonale al dialogo con il lettore, e sfocia in un atto concreto di orazione-monologo con Dio, che serve da autenticazione pratica della definizione stessa.

Ecco il brano, inquadrato nel doppio contesto, antecedente e susseguente: "... chi l'ha incominciata [l'orazione], non la tralasci, poiché è il mezzo col quale può ritornare ad emendarsi e senza di essa sarà molto laborioso... E chi non l'ha incominciata, la prego per l'amore del Signore che non resti priva di tanto bene. Qui non c'è da temere, ma da desiderare, perché anche se non progredisse e si sforzasse di essere tanto perfetta da meritare i gusti e le delizie che Dio dà a costoro, per poco che guadagni andrà comprendendo il cammino del cielo. E se persevera, io spero nella misericordia di Dio, che nessuno lo prese invano come amico¹ che *l'orazione mentale non è altro, a*

* Cfr. ALVAREZ T. - CASTELLANO J., *Nel segreto del castello*, Edizioni ODC, Firenze. 1982, pp. 35-55.

¹ L'ellissi grammaticale fu avvertita già da Fra Luis de León, che nell'edizione principe completò la frase: nessuno lo prese per amico "che non lo ricompensasse" (p. 98). La correzione è stata rispettata generalmente dagli editori (LA FUENTE, ed BAE t. 53, 1908, p. 39, e precedentemente nell'ed. fotolitografica, Madrid 1881, p. 72 nota 3; ugualmente P. SILVERIO, BMC, t. 1, Burgos 1915, p. 57, e parimenti, benché con riserve, le recenti edizioni della BAC, 1951 p. 638 nota e 1962, p. 38 nota). L'idea di retribuzione ("meritare e pagare") è presente nelle righe che

quanto mi sembra, che un trattare con amicizia, stando molto a trattare da soli con chi sappiamo che ci ama.

E se voi non lo amate ancora, perché, l'amore sia vero e duri l'amicizia, devono concordare le condizioni... vedendo quanto vi conviene nell'averne la sua amicizia e quanto vi ama, superate questa pena di stare molto con chi è tanto differente da voi.

Oh bontà infinita del mio Dio, che mi sembra di vedervi e mi vedo di tal fatta... oh che buon amico vi dimostrate!"

E prosegue il monologo, nel quale ripete a Dio i concetti detti or ora al lettore: l'amicizia, la diversa condizione degli amici, il bene che Dio fa da parte sua, e soprattutto il fatto evidente che l'orazione, che essa sta facendo, è una stupenda dimostrazione di amicizia con Lui. Ma per il momento c'interessa il tasto centrale (in corsivo): in termini categorici (l'orazione "non è altro... ", sfumato leggermente con l'attenuante soggettivo "per me"), ci dice ciò che l'Autrice intende per "orazione personale", o più precisamente per "orazione mentale"².

Il tratto più saliente della definizione è indubbiamente il suo accento personalistico: l'orazione è un atto nel quale l'uomo "tratta con" Dio, relegando in penombra il contenuto oggettivo dell'atto: "di che cosa trattare?"³, e prescindendo anche dalla sua funzionalità ulteriore: "perché trattare da amico con Lui" (per vivere la vita? per acquistare le virtù? per conseguire la perfezione?...). L'orazione è vista come un valore che si giustifica da sé: "il bene dell'orazione", dirà insistentemente la Santa. "A che serve", è già secondario, nonostante la sua notevole importanza. La quintessenza dell'orazione consiste nell'attuazione stessa della relazione di amicizia fra due persone: è perciò "far amicizia", "trattarsi" nell'ambito dell'amicizia.

Si ha qui il predominio dell'elemento affettivo. Amicizia, amore sostengono il peso delle relazioni fra le due persone interessate nel fatto dell'orazione. Entrambi i sentimenti sono finemente graduati: "trattare con amicizia", "sapere l'amore dell'altro", l'unico che non tradisce. La chiave di volta è la carità, che dà il primato all'amore, mentre psicologicamente, come attitudine personale, dovrà coltivarci il fattore volitivo, la "determinazione", che vedremo comparire subito. Non c'è alcun dubbio sul senso dell'affermazione chiave: "trattare con amicizia" non indica il contenuto oggettivo dell'orazione, non invita a concentrare l'attenzione sul fatto dell'amicizia, a parlare o a parlarsi di essa, bensì l'attuazione dell'amicizia stessa: far amicizia, attuarla, nel

precedono con tutto ciò non sembra che sia l'idea di *paga*, bensì quella di *corrispondenza*, quella che è annunciata nel primo inciso. Si veda il gioco di pensiero in testi paralleli: "Assai gran misericordia fa a chi dà grazia e animo per determinarsi..., perché se persevera, *Dio non si nega a nessuno*" (11, 4). "Posto già in così alto grado com'è quello di trattare da solo con Dio..., fidatevi *della sua bontà, che non, venne mai meno ai suoi amici* (11,12).

² Con il termine "mentale" la Santa non limitò mai l'orazione alla meditazione soltanto, né escluse la vocale.

³ Si noti che è così, nonostante l'apparenza grammaticale contraria: "trattare d'amicizia", lo preciseremo subito.

senso precisato subito dalla tautologia "stando a trattare molte volte e da solo con l'amico"⁴.

Sarà questo l'aspetto che l'Autrice inculcherà ogni volta che intende indicare il nocciolo dell'orazione, la quale "non consiste nel pensar molto, bensì nell'amar molto, e così ciò che vi stimolerà ad amare, quello fate"⁵; "non occorrono forze corporali per essa, ma solo amore e abitudine"⁶; più concretamente, "trattare con Lui come un padre e un fratello, e come con un Signore e come con uno sposo; una volta in un modo e una volta in un altro..."⁷. O ancora, in modo più realistico ed efficace: "sopportare" l'amicizia; sopportare se stesso, sopportare di non poter portare all'amicizia nient'altro che ciò che si è, e perciò sopportare di presentarsi così davanti all'Amico, così come Egli sopporta in amicizia "una come me". "Quanto è certo che Voi sopportate chi sopporta che voi stiate con lui"⁸. È evidente che questa visione dottrinale riassume l'esperienza e il dramma spirituale della Santa: l'amicizia impone la presenza totale di se stesso, la totale apertura della persona, con tutto quello che si porta appresso, all'altra persona. Così in lei scaturisce il senso della "vergogna" davanti a Dio; una tara colossale grava sopra ogni parola di affetto pronunciata in tali condizioni, e che tuttavia dev'essere detta, se si vuole realizzare l'amicizia.

Ciò nonostante, questo predominio dell'elemento affettivo non svuota l'orazione del suo contenuto intellettuale. Forse la "definizione" teresiana sopra riferita non rispecchia sufficientemente la posizione della Santa, per la quale non c'è orazione senza verità. In un doppio significato: la verità è un presupposto indispensabile per colui che comincia o fa orazione; giungere alla verità forma parte del contenuto, insostituibile, dell'orazione. Appena inizia nella *Vita* il tema dell'orazione dei principianti, dirà loro categoricamente: "uno spirito che non sia basato sulla verità, lo preferirei senza orazione...; appoggiati alla verità della Sacra Scrittura, facciamo ciò che dobbiamo. Dio ci

⁴ Per l'importanza dell'inciso, non sarà fuori luogo una breve osservazione filologica. S. Teresa dice "tratar de amistad", che comunemente s'intenderebbe dell'oggetto di cui si tratta, cioè di cose amichevoli o anche amorose. Invece la Santa qui e altrove usa il "de" con significato modale, corrispondente all'italiano "con" e sostantivo astratto, o "da" con sostantivo concreto, o l'avverbio derivato dal sostantivo, o anche semplice aggettivo qualificativo, quindi: "con amicizia, da amico, amichevolmente, amichevole". La conferma più chiara sembra che sia il testo di *Cammino* 32,12: "[Dio] comincia a trattare con ["de"] tanta amicizia, che non solo torna a lasciarle la sua volontà, ma con essa le dà la sua; perché gode il Signore, giacché tratta con ["de"] tanta amicizia, che comandi talvolta...".

⁵ *Castello* IV, 1, 7. Ripetuto quasi letteralmente in *Fondazioni* 5, 2: "il profitto dell'anima non consiste nel pensar molto, *ma* nell'amar molto..." (cfr. *Castello* V, 3,11, *Vita* 11,13).

⁶ *Vita* 7, 12. Che con "manchi l'occupazione della volontà e che vi sia presente cosa di cui si occupi l'amore" (4, 7); l'orazione "mi faceva capire che cosa era amarlo" (6, 3 e cfr. 5, 2); "amare... è tutto il bene dell'orazione" (10, 5); "ogni qualvolta si pensa a Cristo, ricordiamoci dell'amore... [suo], che amore ricava amore"(22, 14); "abituarsi a innamorarsi della sua sacra Umanità" (12, 2).

⁷ *Cammino* 28, 3.

⁸ *Vita* 8,6.

liberi da devozioni da sciocche⁹. La raccomandazione riassume le esperienze e le convinzioni della Santa. Questa "verità" è innanzi tutto la verità della propria vita: "andare con verità dinanzi alla stessa Verità"¹⁰, non falsare la propria posizione davanti a Dio. E, poi, la verità di Dio: la fede e la Scrittura, come bagaglio indispensabile per potersi avvicinare a Dio e parlargli. Quando ammonisce le sue monache di San Giuseppe circa i requisiti fondamentali per la vita di orazione, tanto personale che comunitaria, ribadirà insistentemente la necessità di essere spalleggiate da persone dotte: qualcuno che si renda garante delle verità della Scrittura e della Chiesa¹¹.

Nel suo contenuto, l'orazione, secondo la Santa, si apre a due verità fondamentali che sono la verità di ognuna delle persone che fanno amicizia. Da un lato il proprio conoscimento. Dall'altro la conoscenza di Dio e di ciò che è di Dio: non tanto Dio nel suo mistero divino, quanto in Cristo, nella Chiesa, nella sua parola, nella sua presenza. La Santa non cita mai il testo agostiniano: "*noverim te, noverim me*"; però esso corrisponde esattamente al suo pensiero¹².

L'analisi delle numerose "elevazioni a Dio", che ella liberamente inserisce nelle sue narrazioni, dà questo bilancio globale: tutto è materia di orazione¹³; il divino e l'umano, il tremendo e il futile, la miseria e la gloria, le persone e le cose...; tuttavia è materia prima che acquista forma e significato solo quando giunge a essere qualche cosa di uno dei due: passione di Cristo o peccati di Teresa; eternità di Lui o desideri di lei, Chiesa nella quale convergono gli interessi d'entrambi, con trionfi e sconfitte. A misura che l'orazione si sviluppa, avverrà come nell'amicizia: la motivazione materiale si trasformerà e si identificherà sempre più intensamente con il polo personale. La *meditazione*, come forma rudimentale di orazione, potrà ramificarsi nell'intreccio di una tematica minuziosa, che però aggira ognuna delle due persone quasi senza penetrarle: "penso al molto che ho offeso Dio e al molto che gli devo e che c'è l'inferno e c'è la gloria, e ai grandi travagli e dolori che ha sofferto per me..."¹⁴. Però qualunque forma di orazione matura si svolgerà in altro

⁹ *Vita* 13, 16.

¹⁰ *Vita* 40, 3.

¹¹ *Cammino* 5 (cfr. il titolo e n. 2).

¹² Cfr. *Castello*, I, 2, 9.

¹³ Già in *Vita* scrisse: "Tutto mi era mezzo per conoscere maggiormente Dio e amarlo e vedere ciò che gli dovevo e affliggermi per quello che ero stata" (21,10).

¹⁴ *Vita* 8, 7. - Però anche a questa tematica l'orazione meditativa della Santa darà un orientamento personalistico: "È cosa chiarissima che amiamo di più una persona quando ci ricordiamo molto delle opere buone che ci fa" (*Vita* 10, 5). "Considerando la nostra bassezza e l'ingratitude che abbiamo verso Dio, il molto che fece per noi, la sua Passione con dolori così gravi, la sua vita così afflitta; deliziandoci di ammirare le sue opere, la sua grandezza, quanto ci ama, altre cose assai... Se con questo vi è un po' d'amore, si allietta l'anima, s'intenerisce il cuore, vengono le lagrime..." (10, 2). Si vedano altre enumerazioni simili in *Vita* 13, 22; *Cammino* 19, 1. Uno dei passi in cui più finemente contrappone le due *forme*: orazione meditativa con oggetti molteplici e orazione contemplativa incentrata sulla Persona, si può vedere in *Castello VI*, 7, 10-11 "Io chiamo meditazione il discorrere molto con la mente in questo modo:

modo: si concentrerà sull'altra Persona. La Santa a chi comincia darà un consiglio affascinante: "se ne stia là con Lui, tacendo con la mente; se può, si occupi nel guardare ch'Egli la sta guardando"¹⁵; oppure "... considerate chi è Colui con cui parlate e chi siete voi"¹⁶.

II. I DUE AMICI

Questo c'introduce nel punto più delicato del pensiero teresiano.

È tale l'implicazione delle due persone in questo concetto dell'orazione, che non potremmo intenderla senza chiedere all'Autrice che idea ella ha di Dio, e come vede se stessa nell'incontro faccia a faccia con Lui. Tema troppo vasto in se stesso; poderoso poi nella produzione teresiana. La spigolatura che segue è limitatissima, inquadrata nel tema dell'orazione di cui ci occupiamo.

Cominciamo dal punto più facile: l'immagine di se stessa, la Santa l'acquista proprio nell'orazione. Ella non è quella che è dinanzi a sé o dinanzi agli altri: è quella che è davanti a Dio.

Questa è la sua verità. E dinanzi a Dio si presenta, per così dire, con un doppio fardello: quello della sua persona e quello della sua vita. La sua persona è, innanzi tutto, la sua anima: la nobiltà della sua anima, la capacità dello spirito, lo spazio della sua interiorità. È questa la piattaforma dalla quale dirà a Dio le sue parole. Naturalmente, gli può parlare prendendo lo spunto dalle cose, dai sensi, dagli altri... Tuttavia la sua dimensione è interiore e questa interiorità potenzierà gradualmente le sue parole e la sua possibilità di riferirsi a Lui.

Non è comprensibile la graduazione dell'orazione teresiana senza rifarsi a questo dato di base. L'orazione si spiritualizza in ogni persona in proporzione alla zona di spiritualità della stessa.

Certamente la Santa non è "spiritualista" nel senso di un disprezzo del corpo. La sua posizione dinanzi all'Umanità di Cristo lo dimostrerà abbondantemente: "Non siamo angeli"¹⁷. E tuttavia ella pensa che è impossibile la vita umana e cristiana, senza la presa di coscienza della propria interiorità e spiritualità. Sarebbe una bestialità", dirà per due volte la Santa, scandalizzando

cominciamo a pensare alla grazia che ci fece Dio dandoci il suo Unico Figlio e non ci fermiamo là, ma andiamo avanti nei misteri di tutta la sua vita gloriosa... ed è una orazione ammirevole e molto meritoria". Nell'altra forma d'orazione l'anima intende questi misteri in una maniera più perfetta. Ed è che la mente glieli rappresenta, e s'imprimono nella memoria, cosicché il solo vedere il Signore caduto in quello spaventoso sudore nell'Orto, le basta non solo per un'ora ma per molti giorni, osservando con *un semplice sguardo chi è* e come siamo stati ingrati verso una pena così grande..".

¹⁵ *Vita* 13, 22.

¹⁶ *Cammino* 22, 1.

¹⁷ "Non siamo angeli, bensì abbiamo un corpo. Volerci fare angeli stando sulla terra... è uno sproposito" (*Vita* 22,10); cfr. *Pensieri* 2, 3; *Castello* VI, 8; VI, 7, 6. Sul modo con cui la Santa sente il proprio corpo cfr. *Relazione* 1, 4; *Vita* 11,15; 20, 7; 21, 6.

il censore del *Castello*¹⁸. Tuttavia questa espressione nel suo lessico indica quella forma di atrofia spirituale o degradazione sensuale che rende incapaci di mettersi in relazione diretta con un'altra persona, e più ancora con la Persona divina. Tuttavia non è questo il fattore determinante nell'orazione; più decisivo è il fardello della propria vita. È questo un aspetto evidente nel contesto della "definizione" teresiana, che ha polarizzato la nostra attenzione. Ricordiamo che la Santa l'ha collocata nel vivo della narrazione autobiografica, nel punto culminante del dramma riferito nei primi dieci capitoli della *Vita*: il capitolo 8 è preceduto dalla storia delle proprie miserie e debolezze, che culminano nel capitolo 7; segue lo scioglimento nel capitolo 9, che riferisce gli episodi della conversione definitiva: incontro con l'immagine del Signore e lettura della conversione di S. Agostino. Fra i due, il capitolo 8 è consacrato a ciò che ha costituito la chiave di soluzione: l'orazione. Infatti, l'intero capitolo sarà dedicato all'"elogio dell'orazione".

Però l'"elogio" non è fatto in astratto, ma è intimamente connesso con il dramma che precede e che costituisce la trama stessa della vita di lei, affascinata alternativamente dall'attrazione di due poli: Dio e mondo. Teresa ha ceduto al secondo. Incantevole d'aspetto e di parola, non ha resistito all'amicizia umana. Vere amicizie, e perciò assorbenti, incompatibili con le esigenze totalitarie dell'altra amicizia, postulata interiormente nella sua anima da Dio. Al di là del colorito della narrazione, tutto il dramma si riassume in una parola: "quei tratti", "simili tratti", "tali tratti"¹⁹. Essi infatti compendiarono tutte le manifestazioni dell'amicizia umana: conversazioni, attaccamenti, regali, appuntamenti, tempo... presenza. La conversione non sarà solo il superamento di questa situazione dispersiva, ma anche la trasposizione di tutto ciò verso il nuovo Amico: una specie di virata verso il divino di quella situazione umana. Per questo, passando dalla narrazione autobiografica all'affermazione dottrinale, non le occorreranno termini astratti: il "trattare con amicizia" compendierà tutta la somma di vita e d'esperienze che precedono nel contesto immediato. L'orazione equivarrà all'incanalamento della vita, mediante l'alveo dell'amicizia, verso la persona di Dio, con la totalità di un innamoramento e la lealtà di un'amicizia vera e inconfondibile. Così la parola detta a Dio sarà o non sarà orazione, lo sarà in grado maggiore o minore, secondo che provenga o no dalla vita concretamente vissuta da chi inizia questa forma di dialogo con Lui.

La stessa definizione dell'orazione assume allora un significato realistico, psicologico, personalistico, se letta nel contesto dell'esperienza umanissima dell'amicizia teresiana: come sublimazione e trasfigurazione del tratto interpersonale, trasferito dalle relazioni umane alla relazione con Dio²⁰.

¹⁸ *Castello* I, 1, 2 e 5; la seconda volta Graziano, rivedendo l'autografo, cancellò "bestialità" e scrisse "abominazione".

¹⁹ *Vita* 7,6...

²⁰ Con una pennellata essa traccia il diagramma: "cominciai a *darmi di più* all'orazione e a *trattare meno* di cose che mi danneggiassero" (*Vita* 9, 9). Giunge a indicare espressamente la validità delle "leggi" dell'amicizia nel nuovo piano: "amici forti di Dio... se sanno corrispondere con le leggi che anche la buona amicizia del mondo richiede" (*Vita* 15, 5).

Più importante e delicato è l'altro aspetto: l'inclusione di Dio nel tratto d'amicizia per dar corso all'orazione. Non interessa, per ora, definire l'intervento di Lui nel dialogo secondo le forme che questo può rivestire²¹. Interessa soltanto l'"immagine di Dio" utilizzata dalla Santa. Com'è stata possibile, sotto la penna di una mistica come lei, questa sorta di riduzione della trascendenza di Dio al piano comodo e facile dell'amicizia? Un'orazione condizionata dal viso di un Dio amico come quello che si lascia intravedere dietro la trama dell'affettività e intimità teresiana, non relega forse nella penombra elementi religiosi fondamentali (il timore, il senso di trascendenza, l'ineffabilità...) e aspetti essenziali dell'orazione cristiana, come la riparazione, l'adorazione, il silenzio, la fede?

In realtà, il problema è doppio: *quale è il Dio della Santa*, cioè quale idea ella ne ha; e *come Teresa tratta con Lui*.

Non è esatto dire che nello schema teologico di Teresa o nella sua prospettiva religiosa, l'amicizia agisca da soluzione chimica della trascendenza; che il livellamento affettivo dissimuli un Dio fatto su misura personale, quasi confinante con la sfera del sentimento.

Ritorniamo ancora una volta al testo che ci è servito da punto di partenza: *Vita* 8,5. Appena formulata l'equazione "orazione tratto d'amicizia", sopraggiunge una specie di esitazione: "e se voi non lo amate ancora...? l'amore per esser vero..., richiede parità di condizioni; quello del Signore sapete pure che non può mancare; il nostro è ingrato, vizioso...; quanto a voi non potete giungere ad amarlo tanto, perché non è della vostra condizione". Però, alla fine, "superate questa pena di stare molto con chi è tanto diverso da voi". Perciò, dislivello delle persone, delle condizioni, degli affetti; dislivello nell'amore, nell'amicizia e nell'orazione. Tuttavia sia anche ben chiaro: un Dio così, tanto diverso, non si oppone alla nostra amicizia.

Sarà un compito difficile ridurre a una semplice linea teologica le fattezze di questo Dio che domina il pensiero e l'esperienza della Santa. In ogni caso la percezione della sua trascendenza è in lei fortissima.

Forse la categoria teologica più frequente nel suo lessico è quella della Maestà, riservata a Dio²². Dio è "Sua Maestà", concretato bene dalle designazioni equivalenti: Re, Signore, Imperatore; graduate, all'interno dell'amicizia, dal possessivo: "Signore mio, Imperator mio. Siete Re, Dio mio"²³, con riferimento diretto alla Persona: Maestà non è l'attributo, bensì la persona stessa di Dio²⁴. Questa sì, densa di attributi, proclamati generalmente con saporosa

²¹ Specialmente nell'orazione mistica è evidente la preminenza dell'intervento di Lui.

²² Eccezion fatta dell'*Epistolario*, nel quale mantiene il valore comune del titolo regio (con la gradazione di trattamento): *v. m.* (vostra mercede [grazia]), *v. s.* (vostra signoria), *v. r.* (vostra reverenza), *v. m.* (vostra maestà). Il trasferimento lessicale sul piano teologico non riceve una spiegazione soddisfacente con il semplice riferimento al linguaggio cortigiano.

²³ *Cammino* 22, 1.

²⁴ Compare pure sporadicamente come attributo (si veda il passo citato di seguito). Non evita nemmeno l'evocazione dell'analogia con la "maestà" umana, "i re di questo mondo", per riaffermare però immediatamente la trascendenza.

attenzione al loro contenuto, e con chiara preferenza per quelli di ascendenza biblica, benché derivati evidentemente non dalla lettura ma dall'esperienza, e verificati nella vita: potere, verità, luce, giusto, fedele, eterno.

È un Dio potente: "essendo onnipotente restavano comprese per me tutte le grandezze che potevate Voi fare"²⁵. Quando stava per comunicarsi e si ricordava "di quella grandissima Maestà..., mi si rizzavano i capelli e mi pareva di annichilire tutta"²⁶. "*Il Re m'introdusse.* Come appaga questo nome: Re potente, non soggetto ad alcuno, e con un regno senza fine!"²⁷.

Egli è la verità: la somma verità, la fonte di ogni verità: "questa Verità è la stessa verità ed è senza principio e fine, e tutte le altre verità dipendono da questa verità, come tutti gli altri amori da questo amore, e tutte le altre grandezze da questa grandezza... o grandezza e maestà mia..."²⁸.

È il Dio dell'eternità, però di un'eternità sentita e gustata come la forma concreta dell'esistenza di Lui e del suo regno: "Siete, Re, Dio mio, senza fine, che il regno che avete non è prestatato. Quando nel Credo si dice "il vostro regno non ha fine", quasi sempre mi è di un diletto particolare. Vi lodo, o Signore, e vi benedico per sempre: insomma, il vostro regno durerà sempre"²⁹. Tema già svolto, con molta maggiore densità nell'Autobiografia, sempre strettamente connesso con la propria esperienza vitale: "Oh Re della gloria e signore di tutti i re! Come il vostro regno non è fondato su paletti, poiché non ha fine! Come non sono necessari intermediari per voi! Guardando la vostra persona, si vede subito che è solo quel che meritate che vi chiamino Signore, per la maestà che mostrate... qui un re da solo non sarà agevolmente riconosciuto da Sé; per quanto egli voglia essere riconosciuto come re, non gli crederanno, perché non ha nulla più degli altri; bisogna che si veda per crederlo, e così è ragionevole che abbia codesteteriorità posticce... non proviene da lui l'apparire potente: da altri ha da venire l'autorità. O Signor mio! O mio Re! Sapessi qualcuno raffigurare la maestà che avete! È impossibile che non si veda che siete un grande imperatore in Voi stesso, che stupisce guardare questa maestà, ma ancor più stupisce, Signor mio, guardare la vostra umiltà e l'amore che mostrate a una come me. In tutto si può trattare e parlare con Voi come vogliamo, superato il primo stupore e timore nel vedere la vostra Maestà"³⁰.

Il ricorso alle immagini non dissolve il mistero e non allenta il bavaglio dell'ineffabilità.

Dio è "molto, molto di più"³¹; il suo mistero opprime il pensiero, ("sba-

25 *Vita* 19,9; cfr. 26,1.

26 *Vita* 38, 19; cfr. 38, 21.

27 *Pensieri* 6, 2.

28 *Vita* 40, 4. Tutto questo passo (40,1-5) è importante per calibrare la penetrazione teologica della Santa, che riappariti sulla soglia del *Castello* (I, 2,1-2; cfr. *Castello* VI, 3, 9).

29 *Cammino* 22,1; cfr. *Cammino* 29, 6 e il testo già citato di *Pensieri* 6, 2.

30 *Vita* 37,6.

31 *Castello* V, 1, 8.

lordisce" guardare la sua maestà³², "sbalordisce... certamente, mi spegne il pensiero"³³; rende gioioso l'incontro con la sua incomprendibilità: "quanto meno lo intendo, maggiormente lo credo e mi fa divozione"³⁴. Dinanzi a Lui, tutto il nostro sapere è un puro balbettio: "Signore mio e Dio mio, quanto sono grandi le vostre grandezze!, e qui ci diportiamo come sciocchi pastorelli, ché ci pare di afferrare qualche cosa di Voi, e non dev'essere che un nulla"³⁵.

Forse la cosa più interessante di questo balbettio teresiano consiste nel fatto che ogni affermazione rivela un aspetto dell'attitudine personale della Santa. Davanti a Dio essa "trema"³⁶, si sente colta da "spavento"³⁷, a "grandissimo spavento"³⁸, sente come la paura di S. Pietro e gli dice che si discosti³⁹; dinanzi alla sua maestà le si "rizzano i capelli"⁴⁰, si sente accecata dal suo splendore⁴¹, "totalmente cieca, attonita, sbalordita, svanita da tante grandezze"⁴², si sente annullare⁴³, invasa da "rispetto per Lui"⁴⁴, piena di peccato, "si ricorda del versetto che dice: «chi sarà giusto dinanzi a Te?»"⁴⁵. Soprattutto, dinanzi a Lui ella sente se stessa, "una come me"⁴⁶, "tanto femminile e bassa"⁴⁷, "tanto abietta, tanto bassa, tanto fiacca e miserabile e di tanto poco conto"⁴⁸; si sente vicina al nulla; niente e nulla⁴⁹; accetterebbe di restare per sempre annichilita; per la maggior gloria di Dio "lo farebbe di assai buona voglia"⁵⁰; dinanzi alla santità di Lui, si sente toccata dal peccato, "carica di abominazioni"⁵¹, "una peccatrice", un verme, di cattivo odore⁵²; non può far a meno di rivolgersi a Dio e di ricordargli che badi a quel che ha quando si comunica a lei

32 *Vita* 37,6.

33 *Vita* 18, 3. Cfr. Esclamazioni 1, 2: "non può la mente in così grandi grandezze raggiungere chi è il suo Dio".

34 *Relazione* 33. È la chiusa di un breve commento al mistero della Trinità: "quindi si conclude il mio pensiero vedendo che è onnipotente, e poté come volle, e così potrà tutto ciò che vorrà". Cfr. un'attitudine simile in *Vita* 19, 9.

35 *Castello* IV, 2, 5. Sulla penetrazione del mistero cfr. *Vita* 32,13; *Castello* VI, 4,6,VI,8, 6, VI, 1, 1 e *Vita* 4, 9.

36 "Trema una creatura così miserabile come me..." (*Castello* VII, 1, 2) Cfr. *Vita* 20 7.

37 *Relazione* 5, 9; *Relazione* 54; *Castello* VI, 5, 4; 9, 5; *Vita* 38,19.

38 *Vita* 38,17.

39 *Vita* 22,11.

40 *Vita* 38, 19; cfr. 20, 7 e 39, 3.

41 *Vita* 20, 29.

42 *Ib.*

43 *Castello* VI, 9,18 e *Vita* 38,19 ("Sembrava che tutta mi annichilissi").

44 *Vita* 40,3.

45 *Vita* 20, 28.

46 *Vita* 37,6; cfr. 36, 2 ("essere io così"), 38, 21; 15, 18, *Cammino* 35, 3.

47 *Castello* VI, 6, 4.

48 *Vita* 18, 4.

49 *Castello* VI, 4, 10; *Cammino* 33,13 ("il gran nulla che siamo e il gran molto che è Dio").

50 *Castello* VI, 9, 18.

51 *Vita* 38, 21.

52 *Cammino* 34, 9; *Vita* 20,7. Cfr. *Cammino* 22,4 ("almeno per essergli riconoscente del cattivo odore che sopporta nell'ammettere accanto a sé una come me") e *Castello* I, 1, 3; 2, 2.

e le elargisce i suoi doni: “mi avviene molte [volte]... di dire: Signore, badate a quel che fate; non dimenticate così presto i miei grandi mali... Non mettete, Creatore mio, un liquore tanto prezioso in un vaso così spezzato... Non sia tanto l'amore, eterno Re...”⁵³. Però in mezzo a questa esplosione di sentimenti riverenziali davanti alla trascendenza (il “tremendum”) della divinità, sgorga il getto dell'amicizia, fatta di intimità, confidenza, tenerezza, serenità, fede e speranza... Un brano qualsiasi della *Vita* basta a rivelare le dimensioni di questo sottofondo della sua attitudine di fronte a Dio: “È certo che oggi mi sono divertita e ho osato lagnarmi di Sua Maestà e gli ho detto: «Come, Dio mio, non basta che mi manteniate in questa vita miserabile e che per amor vostro io la trascorra, e voglia vivere dove tutto è impedimento per non godervi, bensì che abbia a mangiare e dormire e trafficare e trattare con tutti... e che in quei così pochi momenti che mi restano per godervi mi vi nascondiate? Come si accorda questo con la vostra misericordia? Come lo può permettere l'amore che avete per me? - Io credo, Signore, che se fosse possibile che io mi celassi a Voi, come Voi a me, penso e credo dall'amore che mi portate che non lo permettereste; ma Voi state sempre con me e mi vedete. Questo non va, Dio mio; vi supplico di badare che si fa un affronto a chi vi ama tanto... Talvolta l'amore sproposita tanto, che non mi sento più padrona di me...” (37, 8-9).

Tutto questo insieme di sentimenti davanti alla grandezza di Dio serve solo da controluce. Il vero volto di Dio la Santa lo scopre nel mistero della sua condiscendenza: *Dio in Cristo*. Essa percepisce realisticamente l'evento dell'“abbassamento” di Dio ed è sorprendente la costanza del suo stupore, ammirazione, amore... Per due volte i teologi censori dei suoi autografi s'infastidiscono dinanzi ai termini coi quali descrive questo aspetto del mistero o per la plasticità della sua raffigurazione.

“Qui non c'è da discutere, ma da conoscere francamente ciò che siamo, e presentarci con semplicità davanti a Dio, il quale desidera che l'anima si renda stolta, com'è in realtà dinanzi alla sua presenza, poiché Sua Maestà *si umilia tanto* da sopportarla presso di sé, pur essendo noi quel che siamo”⁵⁴.

Báñez, rivedendo l'autografo, si limitò a cancellare *umilia* e a sostituirlo con *si fece uomo*⁵⁵. Il censore del *Cammino* cancellò invece, tutto il brano: “ma, che ammirabile cosa, che chi riempirebbe mille mondi e molti più ancora con la sua grandezza, si rinchioda in una cosa così piccola! [Nella prima redazione proseguiva: “così volle essere contenuto nel seno della sua Madre sacratissima”]. In verità, siccome è Signore, reca con sé la libertà, e siccome ci ama, si commisura con noi. Quando un'anima incomincia, per non scon-

⁵³ *Vita* 18, 4.

⁵⁴ *Vita* 15, 8. Precede un contesto che allude alla scienza dei teologi: “Dinanzi alla Sapienza infinita, mi credano che vale più un po' di studio d'umiltà e un atto di essa che tutta la scienza del mondo”.

⁵⁵ Scrupolo sottile. Cfr. *Fil.* 2, 8 (“*humiliavit semetipsum*”). La Santa sarà costante nell'applicare il termine alla divinità.

volgerla col vedersi così piccola per contenere in sé una cosa tanto grande, non si fa riconoscere fino a che va ampliandola a poco a poco, secondo che occorre per ciò che deve mettere in lei. Perciò dico che reca con sé la libertà, poiché ha il potere di far grande questo palazzo⁵⁶.

I due passi riflettono i due aspetti del mistero di Dio che la Santa mette in risalto: l'abbassarsi e l'occultarsi in Cristo, e il comunicare da persona a persona con noi. Tutte e due le constatazioni sono fatte senza il sostegno della metafora, con il realismo di chi non si preoccupa di far teologia, ma di attenersi al certo. Nella *kenosis* di Cristo, più che il fatto ontologico, vede l'abbassamento personale: venne a servire, si fece schiavo. "Venne dal seno del Padre a farsi nostro schiavo"⁵⁷; "... i grandi servizi che ci ha resi! - malvolentieri uso questa parola, ma è così: in tutto il tempo della sua vita il Signore non ha fatto altro"⁵⁸; "non esiste schiavo che volentieri dica di esserlo, mentre il buon Gesù sembra onorarsene"⁵⁹. In Lui, Dio si abbassa all'amicizia: "... è un ottimo amico Cristo, perché - vedendolo uomo, soggetto a debolezze e fatiche - ci tiene compagnia; fattane l'abitudine, è facilissimo trovarcelo accanto..."⁶⁰. E ancor più verso la fine del libro: "La vista del Signore incrementò di molto la mia fiducia e il mio amore... Sebbene fosse Dio, vedevo che era pure uomo e come tale non si meraviglia delle debolezze dell'uomo, capisce il nostro miserabile impasto, soggetto a molte cadute... Lo posso trattare come un amico, benché sia il Signore; comprendo che non è come coloro, da noi quaggiù ritenuti signori, i quali ripongono tutto il loro dominio in autorità posticce. Per parlare con loro lo si deve fare in ore determinate e da persone prescelte... O Re della gloria e Signore di tutti i re, è proprio vero che il vostro regno non è circondato e difeso da staccionate, poiché non ha fine"⁶¹.

Ma oltre alla *kenosis* dell'Incarnazione, l'esperienza interiore l'ha obbligata a considerare l'altro fatto straordinario: la comunicazione personale di Dio con l'uomo. Per lei questo è precisamente la vita cristiana: non tanto la dotazione di grazie quanto la comunicazione delle persone. E questo è lo spettacolo dinanzi al quale Dio acquista per lei la sua vera fisionomia. Nel suo ultimo libro, il *Castello Interiore*, è tipico il ritornello: non stupirsi che Dio giunga a comunicarsi così meravigliosamente a noi⁶². E quando, finalmente sulla soglia delle VII Mansioni introduce il simbolo nuziale, il più espressivo della comunione personale di Dio con l'uomo, torna ad ammonire il lettore "non vi stupite di ciò che è stato detto e si dirà...", che anzi "quanto più sapremo che si comunica alle creature, più loderemo la sua grandezza"⁶³.

56 *Cammino* 28, 11-12.

57 *Fondazioni* 5, 17.

58 *Castello* III, 1, 8.

59 *Cammino* 33, 4.

60 *Vita* 22, 10.

61 *Vita* 37, 5.

62 *Castello* I, 1,4 ("si potrà dire che sembrano cose impossibili"); III, 2, 11; VI, 8, 1.

63 *Castello* VII, 1, 1; VI, 9, 18.

L'unione è l'apice di questa situazione, ed ella commenta: "O Signor mio, quanto siete buono! Siate benedetto per sempre; vi lodino, mio Dio, tutte le cose. Ci amaste tanto da permetterci di parlare in tutta verità della comunicazione che intrattenete con le anime sin da questo esilio. Anche con quelle che sono buone è pur sempre una grande larghezza e magnanimità: la vostra, Dio mio, che date come siete. Oh, liberalità infinita, quanto sono mirabili le vostre opere! Chi non ha l'intelletto occupato nelle cose della terra, allibisce che esso non riesca ad afferrare certe verità. Infatti che voi concediate grazie così eccelse ad anime che tanto vi hanno offeso, a me certo paralizza la mente e quando arrivo a pensare a ciò non posso più andare avanti. Dove ho da andare che non sia tornare indietro? Non so come ringraziarvi per così grandi favori. Talvolta me la cavo dicendo spropositi"⁶⁴.

III. COME TRATTARE CON DIO

Un Dio così "è trattabile"⁶⁵, sarà il detto della Santa. "Non è per nulla delicato il mio Dio. Non bada alle inezie"⁶⁶.

Sembra superfluo chiederle ulteriori precisazioni. Tanto più che non le è possibile esprimere la sua idea di Dio, senza adottare la sua tipica posizione del tratto con Lui, come risulta evidente dai testi or ora citati.

Tuttavia è frequente la visione unilaterale di questo aspetto della sua persona e del suo magistero. Da una parte lo stile del suo dialogo con Dio (stile di pensare e di parlare) è stato paragonato sfavorevolmente con quello di san Giovanni della Croce. In questi è spontaneo l'uso del tu: "Dove ti nascondesti...".

"Signore Iddio, amato mio, se ancora ti ricordi dei miei peccati..."; la Santa invece, sembra che neppure una volta sia stata sorpresa a dare del tu a Dio; anche nei momenti di maggiore intimità o in quelli in cui gli dice i suoi "spropositi"⁶⁷, evita il tu, e conserva il "Vostra Maestà" o il "Voi"⁶⁸.

Dall'altra parte si è insistito, talvolta grottescamente, sulla maniera familiare, venata d'umorismo, con la quale ella s'indirizza a Dio in un qualsiasi frammento della vita⁶⁹, sfoggiando una finissima capacità di ironizzare giocosa-

⁶⁴ *Vita* 18, 3.

⁶⁵ *Cammino* 34, 9.

⁶⁶ *Cammino* 23, 3.

⁶⁷ *Vita* 18, 3.

⁶⁸ In un passo familiarmente ironico della prima redazione del *Cammino*, precisamente nel prospettarsi il problema del "tratto" da usare con Dio, avverte umoristicamente le lettrici: "Sì, che non dobbiamo giungere a parlare con un principe come con un contadino, o con una poveretta come noi, che poco importa ci chiamino col *tu* o col *voi*" (22, 3: testo soppresso nella seconda redazione).

⁶⁹ Il più tipico e divulgato cade precisamente sul trattamento che Dio riserva ai suoi amici. Lo raccoglie il P. Otilio Rodriguez nella sua *Leyenda aurea teresiana* (Madrid 1970): "Si raccolse che la Santa cadde da un carro... e cadendo, oltre a bagnarsi - perché c'era acqua dappertutto - si fece male a una gamba e allora, rivolgendosi al Signore con la più dolce familiarità, gli disse: "Signore, dopo tante fatiche, ora viene anche questa?". E il Signore le rispose: "Teresa,

mente intorno a quel che Dio fa o permette.

Grande rispetto e fine senso dell'umorismo: cose prettamente teresiane; nessuna di esse è lesinata nel tratto col grande Amico, ma nessuna di esse è determinante.

È certo che santa Teresa non incontra le difficoltà in cui inciampa il teologo di professione. Essa non si prospetta il problema della trascendenza divina sul piano teorico: "Siccome parlate con le altre persone, perché vi devono mancare parole per parlare con Dio? Non crediatelo; almeno io non lo crederò, se vi allenate a farlo. Altrimenti sì, perché il non avere rapporti con una persona causa una certa estraneità e una incapacità a parlare con lei come se non la conoscessimo, quand'anche si tratti di un parente; parentela e amicizia infatti si perdono con la mancanza di comunicazione"⁷⁰. Questo però non esclude l'esercizio e lo sforzo del tirocinio ed è su questo piano pedagogico che ella affronta il problema. "In mille delle nostre vite non arriveremo a capire come merita di essere trattato questo Signore, dinanzi al quale tremano gli angeli"⁷¹. Non sarà certamente la teologia a risolverlo: "trattare con Lui" non è "argomentare", né "applicare Scritture"⁷². Val più la "rozzezza di un umile pastorello il quale vede che se sapesse di più direbbe di più, che non i dotti e letterati, per quanto eleganti ragionamenti essi facciano"⁷³.

In definitiva, saranno la stessa vita e relazione che determineranno il "tratto", lo moduleranno e lo renderanno flessibile, attuando le sue infinite possibilità. Libereranno la lingua dall'ostacolo della pusillanimità. "Curiosa umiltà, che io abbia l'Imperatore del cielo e della terra in casa mia, che vi viene per elargirmi favori e per allietarsi con me, e che per umiltà io non voglia rispondere né starmene con Lui né prendere quello che mi dà, ma lasciarlo solo"⁷⁴.

Vita e relazione esimeranno dallo sforzo: "Non gli occorre per parlare con il Padre eterno andare in cielo... né gli occorre parlare con parole... né gli occorrono ali per andarne in cerca...; guardarlo dentro di sé e non allontanarsi da un così buon ospite"⁷⁵. Il tratto stesso moltiplicherà le possibilità. "trattare con Lui come con un padre e come con un fratello e come con un signore e come con uno sposo; una volta in un modo, e un'altra nell'altro, che Egli vi insegnerà ciò che dovete fare per accontentarlo. Cessate di essere sciocche; chiedetegli la parola"⁷⁶.

Questa apertura del "tratto" a tutte le evenienze della sua vita e a tutte le

così io tratto i miei amici". Al che ella argutamente rispose: "Ah, mio Dio, per questo ne avete così pochi!" (p. 40). Tuttavia la narrazione è completamente leggendaria (cfr. la documentazione citata dallo stesso P. Otilio, pp. 39-46). Si veda il mutamento radicale di tono e sfumatura quando questo stesso pensiero ricorre sotto la sua penna; e a proposito delle sofferenze di Fra Giovanni della Croce in carcere, commenta: "Dio tratta terribilmente i suoi amici" (*Lettera* 219, 3)

⁷⁰ *Cammino* 26, 9.

⁷¹ *Cammino* 22, 7.

⁷² *Vita* 15,7-8.

⁷³ *Cammino* 22, 4. Più "delle teologie molto ordinate", aveva scritto nella prima redazione.

⁷⁴ *Cammino* 28, 3.

⁷⁵ *Cammino* 28, 2.

⁷⁶ *Ib.* 3.

sfumature della sua psicologia, è ciò che permette alla Santa di giungere con uguale spontaneità e genuinità ai due estremi: quello della giovialità e del raffinato umorismo e quello dell'audacia. "Cominciai a discorrere col Signore in maniera sconnessa, come faccio spesso, senza sapere quello che dico. Perché è l'amore che parla, e l'anima è così rapita da non farmi badare alla differenza che c'è tra lei e Dio. Infatti l'amore, di cui si sente circondata da Sua Maestà, la porta a dimenticare se stessa, le fa sembrare di essere in Lui come un solo tutto, indiviso, sicché straparla. Mi ricordo di avergli detto: ...«Signore non dovete negarmi questa grazia: badate che è un buon soggetto per essere nostro amico»⁷⁷.

Ma più efficace della giovialità è *l'ardire*. Essa introduce il suo "tratto" nel cuore stesso del mistero di Dio, di questa condiscendenza divina nell'attuazione della storia della salvezza, così che talvolta Egli sembra peccare per eccesso, con lei e con gli altri. E frequentemente la sua orazione si fissa in espressioni che sembrano confinare con l'estremo limite del consentibile.

Campioni di audacia teresiana sono le preghiere "per" Cristo e "per" il Padre: ardore fino ad avvicinarsi a ciò che ella stessa definì "pazzia" e "sproporzionato", però intense e rivelatrici della potenza dell'orazione cristiana. Una di esse supplica l'eterno Padre per Cristo; l'altra supplica Cristo per l'onore del suo eterno Padre. Eccole.

Preghiera al Padre per Cristo, profanato nell'Eucaristia: "Insomma, Padre santo, che sei nei cieli... vi dev'essere qualcuno che parli per il Figlio vostro, perché Egli non si è mai difeso. Siamo noi, figlie, benché sia temerario, essendo quel che siamo... Insomma, che è questo, Signor mio e Dio mio! O date fine al mondo o rimediate a mali tanto gravi, che non vi è cuore che lo sopporti, neppure di noi che siamo miserabili. Vi supplico, Eterno Padre, che non lo sopportiate più Voi! Estinguete questo fuoco, Signore, che, se volete, potete. Badate che nel mondo c'è ancora vostro Figlio; per rispetto a lui cessino cose così brutte, abominevoli e sozze; per la sua bellezza e purezza non merita di stare in una casa dove ci sono cose simili. Non fatelo per noi, Signore poiché non lo meritiamo; fatelo per vostro Figlio. Poiché supplicarvi che non stia con noi, non ve l'osiamo chiedere: che ne sarebbe di noi? Ché se qualche cosa vi placa è aver qui un tal pegno. Poiché vi dev'essere qualche mezzo, ve lo applichi Vostra Maestà"⁷⁸.

Preghiera a Cristo a favore del Padre: "Oh Figlio di Dio e Signor mio! Come mai date tanto insieme alla prima parola?... Obbligate [vostro Padre] a compierla, che non è un piccolo peso, poiché essendo Padre, ci deve sopportare per quanto gravi siano le offese. Se noi torniamo a Lui, ci deve perdonare come al figlio prodigo... Badate, Signor mio, che giacché Voi, con l'amore che ci portate e con la vostra umiltà non trovate alcun inconveniente

⁷⁷ *Vita* 34, 8. Il contesto inquadra deliziosamente questo episodio d'intimità, con una tinta di sano umorismo, rivolto a uno dei lettori destinatari del libro. Si veda un altro passo simile in *Fondazioni* 19, 9; una delle confidenze più acute, in questo senso, può vedersi in *Vita* 37, 8.

⁷⁸ *Cammino* 35, 4.

(infine, Signore, siete sulla terra e rivestito di essa, poiché avete la nostra natura, sembra che abbiate qualche ragione per curare il nostro profitto); però badate che vostro Padre è nel cielo: lo dite Voi; è ragionevole che curiate il suo onore. Siccome vi siete offerto Voi a essere disonorato per noi, lasciate libero vostro Padre; non costringetelo a tanto per gente così miserabile come me, gli sarà tanto poco riconoscente⁷⁹.

Un'analisi delle numerose preghiere inserite in qualsiasi scritto teresiano, specialmente nel libro della *Vita*, permetterebbe di dimostrare come il "tratto d'amicizia" si dispiega spontaneamente, quasi inevitabilmente, nelle forme comuni della preghiera cristiana: lode, adorazione, ringraziamento, glorificazione..., sviluppata nelle forme dossologiche più splendide; in preghiere di fede, di amore, di speranza e di desiderio; senza dimenticare le più umili di pentimento, di domanda, soprattutto per la Chiesa, di offerta⁸⁰. Sempre in una cornice di rispetto profondamente sentito: perché Egli, Dio, "è tanto amico dei suoi amici e tanto signore dei suoi servi"⁸¹.

P. Tommaso Alvarez OCD

⁷⁹ *Cammino* 27, 2-3.

⁸⁰ *Cammino* 35, 3-5.

⁸¹ *Cammino* 35, 2. Cfr. *Vita* 37, 5.