

Giuseppe Como *

«OFFRIRMI COME VITTIMA AL TUO AMORE»

Teresa di Gesù Bambino e la spiritualità vittimale nell'epoca moderna

SOMMARIO: I. TERESA “VITTIMA” NEL CONTESTO DELLA SPIRITUALITÀ DEL SUO TEMPO: 1. *L'atto di offerta come vittima all'Amore misericordioso di Dio*; 2. *Il contesto: il clima spirituale del Carmelo di Lisieux e la spiritualità vittimale*; 3. *Spiritualità della perfezione: “giusti” e peccatori* – II. SPIRITUALITÀ SACRIFICALE NELL'EPOCA MODERNA: 1. *La “scuola francese di spiritualità”: P. de Bérulle e il “voto di servitù” a Cristo*; 2. *La spiritualità sacrificale di C. de Condren*; 3. *Il tema della perdita e il sacrificio “necessario e impossibile”*; 4. *Marguerite-Marie Alacoque e la spiritualità della riparazione* – III. LE QUESTIONI FONDAMENTALI: 1. *Il volto di Dio*; 2. *Dio e l'uomo: dal modello economico dello scambio al modello evangelico del perdersi per ritrovarsi*

Il presente contributo prende le mosse dalla vicenda spirituale di santa Teresa di Gesù Bambino, evocata da Giovanni Ferretti nel recente volume sulla “mentalità sacrificale” nella spiritualità cristiana¹. Non intendiamo confutare il parere dell'autorevole studioso, per quanto ci sia consentito di esprimere qualche perplessità sulla correttezza dell'interpretazione dello studio di Giovanni Moioli a cui fa riferimento². Ancora meno ci muove

* Professore incaricato di Teologia Spirituale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della mentalità sacrificale*, Cittadella, Assisi 2016. Il primo capitolo del testo riprende, rielaborandolo, l'articolo del medesimo autore: ID., «Spiritualità e cultura nella modernità», *Archivio Teologico Torinese* 21 (2015) 259-274.

² G. MOIOLI, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux. Note introduttive*, Glossa, Milano 1998; in particolare, si veda il punto 2 («Il “carattere” di Dio») della Parte Terza: *Le linee di forza dell'esperienza-dottrina di Teresa di Lisieux* (pp. 45-64). Ferretti mette l'accento sul condizionamento subito da Teresa da parte della visione teologica “vittimistica” della croce di Cristo, che la portava ad interpretare la propria esistenza cristiana come libero offrirsi quale “vittima sacrificale” alla giustizia vendicativa di Dio, in intima associazione al sacrificio di Cristo. In realtà, Moioli, pur riconoscendo che Teresa è stata “minacciata” per qualche momento da una concezione «tipica di un ambiente religioso angosciato dal senso della giustizia e della predestinazione divina» (ivi, 52) e ammettendo che alla santa carmelitana non interessa «una discussione speculativa

l'urgenza di "difendere" la santa di Lisieux. In realtà, riteniamo che la posizione di Teresa a proposito del tema del sacrificio sia particolarmente istruttiva per due motivi: anzitutto – e sarà il nostro punto di partenza (I) – essa sembra singolarmente espressiva della ricerca di una autenticità cristiana perduta, o almeno offuscata sotto una ambigua "mentalità sacrificale". In secondo luogo – sarà lo sviluppo della nostra ricerca (II) – l'analisi di tale "mentalità", così come la santa carmelitana la ritrovava nel proprio contesto spirituale, ci permette di ricostruire una storia alquanto interessante riguardante l'idea di "sacrificio" e degli atteggiamenti spirituali che vi sono connessi. L'ultimo passaggio che faremo sarà un tentativo di illustrare le questioni fondamentali che la "spiritualità sacrificale" porta a galla e costringe ad affrontare (III).

I. TERESA "VITTIMA" NEL CONTESTO DELLA SPIRITUALITÀ DEL SUO TEMPO

1. *L'atto di offerta come vittima all'Amore misericordioso di Dio*

Il mattino del 9 giugno 1895, nella festa della SS. Trinità, durante la Messa, Teresa di Gesù Bambino fa l'offerta di se stessa come «Vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso del Buon Dio»³.

La *misericordia* è diventata per Teresa il punto prospettico, la chiave di accesso a tutto il mistero di Dio⁴, che trasfigura la stessa *giustizia*, la quale da questo punto di vista le appare come "rivestita d'amore":

A me Egli ha donato la sua *Misericordia infinita* ed è *attraverso essa* che contemplo ed adoro le altre perfezioni Divine! Allora tutte mi appaiono rag-

sugli attributi divini» (*ivi*, 56), afferma che Teresa almeno dall'autunno 1894 non avrà più dubbi sul fatto che «il nome, e quindi il carattere di Dio, è per lei "misericordia" o "amore misericordioso"» e che la dialettica tra misericordia e giustizia «si risolve leggendo la stessa giustizia attraverso la misericordia: giustizia misericordiosa» (*ivi*, 53), pur mancandole «di affermare la giustizia misericordiosa anzitutto come "giustizia di Dio verso se stesso"» (*ivi*, 54).

³ Cf TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Pregchiere*, Pr 6: «Offerta di me stessa come Vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso del Buon Dio», in *Id.*, *Opere complete. Scritti e ultime parole*, Libreria Editrice Vaticana - Edizioni OCD, Città del Vaticano - Roma 1997, 941-943.

⁴ La *misericordia* è il grande tema del *Manoscritto A* (= *MsA*); il termine ritorna ventinove volte nei *Manoscritti autobiografici*.

gianti d'*amore*, perfino la Giustizia (e forse anche più di ogni altra) mi sembra rivestita d'*amore*⁵.

Dio è Giustizia, che esige soddisfazione, ma prima ancora, e ancora di più Dio è Misericordia infinita e si accontenta solo quando comincia a bruciare dentro i cuori degli uomini. Ma Teresa rivela un'intuizione ancora più profonda: la Giustizia di Dio non è sete di vendetta, né desiderio di punire il peccatore, piuttosto Dio è *giusto* in quanto «tiene conto delle nostre debolezze, [...] conosce perfettamente la fragilità della nostra natura». Anzi, il Dio «infinitamente giusto» è colui che perdona le colpe⁶.

L'intuizione teologica di Teresa riguardo al vero volto del Dio di Gesù non consiste quindi nel contrapporre la sua misericordia alla giustizia, né semplicemente nel considerare la misericordia come un attributo più consono al Dio della rivelazione cristiana rispetto alla giustizia. Teresa piuttosto ha capito che giustizia e misericordia in Dio, in Gesù Cristo, non si contraddicono affatto, tanto che la misericordia è la perfetta applicazione della giustizia, in quanto quest'ultima si esprime nel perdono accordato ai peccatori.

Dio è misericordioso perché è giusto: un'affermazione esplicita in questo senso si trova in una lettera a p. Roulland:

So che è necessario essere completamente puri per apparire dinanzi al Dio di ogni Santità, ma so anche che il Signore è infinitamente Giusto, ed è questa giustizia, che spaventa tante anime, a costituire il motivo della mia gioia e della mia fiducia. Essere giusto non vuol dire soltanto esercitare la severità per punire i colpevoli, vuol dire anche riconoscere le intenzioni rette e ricompensare la virtù. Io spero tanto dalla giustizia di Dio quanto dalla sua misericordia. Appunto perché è giusto «Egli è compassionevole e pieno di dolcezza, lento nel punire e ricco di misericordia. Infatti conosce la nostra fragilità e

⁵ TERESA DI GESÙ BAMBINO, MsA 83v°, in Id., *Opere complete*, 209. I corsivi sono nel testo e corrispondono a evidenziazioni o sottolineature operate dall'autrice nel manoscritto originale.

⁶ TERESA DI GESÙ BAMBINO, MsA 83v°-84r°, in Id., *Opere complete*, 209: «Che dolce gioia pensare che il Buon Dio è *Giusto*, cioè che tiene conto delle nostre debolezze, che conosce perfettamente la fragilità della nostra natura. Di cosa dunque dovrei aver paura? Ah, il Dio infinitamente giusto che si degnò di perdonare con tanta bontà tutte le colpe del figliol prodigo, non deve forse essere Giusto anche verso me che «sono sempre con Lui?...»».

si ricorda che noi siamo polvere. Come un padre prova tenerezza per i suoi figli, così il Signore prova compassione di noi” [cf Sal 102,8.14; Sal 103,13]⁷.

Con queste affermazioni – osserva G. Moioli – Teresa si avvia verso la prospettiva della “giustizia salvifica” di Isaia: è comunque un *avviarsi*, in quanto «Teresa rimane nello schema recepito degli “attributi divini” e non ha, evidentemente, né la preparazione né l’esigenza critica di mettere in discussione il problema»⁸. Quello che a lei interessa è di «sapere se la *realtà* di Dio può veramente e non illusoriamente fondare quell’atteggiamento di *amore* fiducioso che le sembra l’unico connaturale con la sua esperienza»⁹.

Teresa sa che alla sera della vita comparirà davanti a Dio “a mani vuote” e perciò non chiede al Signore di contare le sue opere: «ogni nostra giustizia è imperfetta ai tuoi occhi»; per questo desidera rivestirsi della giustizia di Dio e ricevere dal suo amore il possesso eterno di lui¹⁰. In questo modo, la santa di Lisieux

spezza il dualismo che tendeva a imporsi fra i cristiani: da una parte il Dio implacabile che aspetta ciò che gli è dovuto, dall’altra i poveri fedeli che cercano di raggiungere la perfezione, consumando le proprie forze [...]. In tale prospettiva Dio e l’uomo sono inconciliabili [...]. Teresa rifiuta questa concezione dell’annientamento dell’uomo e dell’umano. È quanto essa stessa ha vissuto [...]¹¹.

2. Il contesto: il clima spirituale del Carmelo di Lisieux e la spiritualità vittimale

Il contesto del gesto di Teresa è quello del Carmelo del suo tempo, nel quale molti si offrono come vittime alla Giustizia di Dio, allo scopo di attirare su di sé i castighi riservati ai peccatori. Ma ascoltiamo anzitutto le parole di Teresa:

⁷ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Lettera a padre Adolfo Roulland* (LT 226), 9 maggio 1897, 1v°, in ID., *Opere complete*, 572.

⁸ G. MOIOLI, *L’esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 54.

⁹ G. Moioli, *L’esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 56.

¹⁰ Cf TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Preghiere*, Pr 6, 2°r, in ID., *Opere complete*, 943.

¹¹ J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux. La donna, la famiglia, l’ambiente*, Morcelliana, Brescia 1979² (orig. francese: Paris 1975).

Quest'anno, il 9 giugno, festa della Santissima Trinità, ho ricevuto la grazia di capire più che mai quanto Gesù desideri essere amato. Pensavo alle anime che si offrono come vittime alla Giustizia di Dio allo scopo di stornare e di attirare su di sé i castighi riservati ai colpevoli; questa offerta mi sembrava grande e generosa, ma io ero lontana dal sentirmi portata a farla. «O mio Dio! esclamai in fondo al cuore, ci sarà solo la tua Giustizia a ricevere anime che si immolano come vittime? Il tuo *Amore* Misericordioso non ne ha bisogno anche lui? Da tutte le parti è misconosciuto, respinto; i cuori nei quali tu desideri prodigarlo si volgono verso le creature chiedendo loro la felicità con il loro miserabile affetto, invece di gettarsi tra le tue braccia ed accogliere il tuo *Amore* infinito. O mio Dio! il tuo Amore disprezzato deve restare nel tuo Cuore? Mi sembra che se tu trovassi anime che si offrono come Vittime di olocausto al tuo Amore, tu le consumeresti rapidamente; mi sembra che saresti felice di non comprimere affatto i torrenti di infinita tenerezza che sono in te. Se alla tua Giustizia piace essere soddisfatta, lei che si estende solo sulla terra, quanto più il tuo Amore Misericordioso desidera *incendiare* le anime, visto che la tua Misericordia s'innalza fino ai Cieli. O mio Gesù! che sia *io* questa felice vittima, consuma il tuo olocausto col fuoco del tuo Amore Divino!». Madre diletta, lei che mi ha permesso di offrirmi così al Buon Dio, lei conosce i fiumi, o meglio gli oceani di grazie che sono venuti ad inondare la mia anima... Ah, da quel giorno felice, mi sembra che l'*Amore* mi penetri e mi circonda, mi sembra che ad ogni istante questo *Amore Misericordioso* mi rinnovi, purifichi la mia anima e non vi lasci nessuna traccia di peccato, perciò non posso temere il purgatorio. So che per me stessa non meriterei nemmeno di entrare in quel luogo di espiazione, poiché solo le anime sante possono accedervi, ma so anche che il Fuoco dell'Amore è più santificante di quello del purgatorio, so che Gesù non può desiderare per noi sofferenze inutili e che Egli non mi ispirerebbe i desideri che sento, se non volesse esaudirli¹².

Sono solo una bambina, impotente e debole: eppure la mia stessa debolezza mi dà l'audacia di offrirmi come Vittima al tuo Amore, o Gesù! Un tempo le ostie pure e senza macchia erano le sole gradite al Dio Forte e Potente. Per soddisfare la *Giustizia* Divina occorrevano vittime perfette, ma alla legge del timore è succeduta la legge dell'Amore; e l'Amore ha scelto per olocausto me, debole e imperfetta creatura!... Questa scelta non è forse degna dell'Amore?... Sì: perché l'Amore sia pienamente soddisfatto, bisogna che si abbassi, che si abbassi fino al niente e che trasformi in *fuoco* questo niente...¹³.

¹² TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA* 84r°-84v°, in Id., *Opere complete*, 209-210.

¹³ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsB* 3v°, in Id., *Opere complete*, 224.

Teresa si trova di fronte ad un atteggiamento spirituale molto diffuso al suo tempo, che produce un atto di offerta considerato profondamente religioso e meritorio, atto che lei non contesta, anzi le pare estremamente generoso, ma proprio per questo al di là della sua portata: nella sua piccolezza, non si sente in grado di raggiungere tale vertice di eroismo cristiano. Esso richiede, confessa nel *Manoscritto B*, “vittime perfette”, “ostie pure e senza macchia”. Si tratta di un compito impossibile; Teresa lo dice per sé: non possiamo escludere che in realtà lo pensasse per tutti i cristiani.

E sembra proprio così; se da una parte Teresa riconosce che una creatura “debole e imperfetta” come lei può offrirsi “solo” all’Amore di Dio, dall’altra pone un’affermazione che enuncia una legge generale, corrispondente ad una migliore e più autentica interpretazione della rivelazione: la Nuova Alleanza nel sangue di Gesù ha stabilito la *legge dell’amore*, la quale ha preso il posto della *legge del timore*, che caratterizza piuttosto il regime appunto della *legge antica*, quella che – secondo la testimonianza paolina – dà solo la conoscenza del peccato, ma non dà la salvezza, non dà la vita. E l’Amore di Dio in Gesù non chiede creature perfette, perché – come già aveva affermato nell’esordio del suo racconto autobiografico¹⁴ – l’Amore ha per caratteristica quella di *abbassarsi* fino al *nulla*, per trasformare il nulla in *fuoco*.

Teresa assume quindi e fa proprio, ma cambiandone radicalmente il segno e il senso, il linguaggio sacrificale del suo tempo: lei sarà la “felice vittima”, l’“olocausto” consumato dal fuoco dell’amore divino, il quale non può desiderare per noi “sofferenze inutili”!

L’offerta di sé come vittima alla Giustizia di Dio era un gesto spirituale molto conosciuto e praticato all’epoca, in particolare in ambito carmelitano. L’intento era quello di placare la giustizia divina, allontanando i castighi divini meritati dai peccatori attraverso una vita di austerità e di penitenza: ciò si traduceva in intense mortificazioni spirituali e anche in mortificazioni corporali, talvolta anche nell’attesa di essere colpiti da disgrazie e malattie.

Questo clima spirituale era diffuso al Carmelo di Lisieux sotto il priorato di madre Maria di Gonzaga¹⁵. Nel monastero di Teresa era nota in particolare l’offerta come vittima compiuta da due monache del tempo,

¹⁴ Cf TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA 2v°*, in ID., *Opere complete*, 80.

¹⁵ Cf J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 214.

suor Maria della Croce e soprattutto la stessa madre Genoveffa di S. Teresa (1805-1891), fondatrice del Carmelo di Lisieux (1838) e ancora vivente nello stesso monastero all'ingresso di Thérèse Martin¹⁶. Nell'ottobre 1897, un'altra carmelitana, suor Maria Teresa, nell'apprendere che era stata eletta priora del Carmelo di Épernay, fa a Dio una "consacrazione di vittima", con la quale ella intende soddisfare il bisogno di Gesù di "un'anima che soffra e che preghi" e offrirsi "per la distruzione della massoneria" e per "la purificazione della radice marcia d'orgoglio della nostra povera Francia"¹⁷.

In generale, la spiritualità carmelitana del XIX secolo insiste molto su questi aspetti sacrificali e in particolare vittimali, assecondando in questo il clima culturale corrente soprattutto nella seconda metà del secolo, caratterizzata da un certo romanticismo decadente e dalla ricerca di fenomeni straordinari¹⁸. J.-F. Six¹⁹ riporta la vicenda di un'altra priora carmelitana dell'800, madre Elisabetta, la quale presenta aspetti decisamente aberranti: una donna assetata di "mortificazioni esteriori" e "sofferenze corporali", che si infliggeva «penitenze inaudite ed eccessive», fino a ordinare

¹⁶ Cf A. COMBES, «Notes sur la signification historique de l'Offrande thérésienne à l'Amour miséricordieux», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949) 492-505: 494-496. La notte precedente la professione religiosa, Madre Genoveffa era stata assalita dall'angoscia: «[...] una voce strana e che sembrava venire dal di fuori mi disse ad alta voce e molto distintamente: "Avresti potuto e non hai voluto!"... Prendendo il mio crocifisso, lo tesi verso il luogo da dove veniva questa voce e risposi: "Perdonatemi, mio Dio!... Perdonatemi!... Ecco, il mio pegno!..." Rimasi tutta la notte in un'angoscia mortale, sotto il colpo della giustizia divina, pronta a precipitarmi negli abissi...» (cit. in G. MOIOLI, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 48-49 e n. 12).

¹⁷ Cf J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 221-222.

¹⁸ Più in generale, l'ambiente carmelitano è molto rigido, la sua struttura oggettiva «non tollera accomodamenti e non offre compensi affettivi immediati [...] [Teresa] deve dare del 'voi' alle sorelle, e i contatti con loro sono necessariamente misurati. Per quanto riguarda il rapporto con Gesù [...] viene vissuto nell'esigenza di una vita austera e [...] si integra in prospettive generali di teologia spirituale: mortificazione, penitenza, distacco, illuminazione e infine, secondo l'insegnamento di san Giovanni della Croce, trasformazione in Dio» (C.A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. II. La conformazione a Cristo*, San Paolo, Cinisello B. 2000, 481). Teresa immette in questo contesto una libertà, una gioiosità "ingenua" ma spontanea, vivacissima, una giocosità, una serenità di fondo del rapporto con Gesù Cristo, oltre ad una certa refrattarietà alle grandi penitenze che inevitabilmente la portano ad assumere, sempre dentro il quadro di una sincera obbedienza, posizioni molto personali.

¹⁹ Cf J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 172-176.

a delle consorelle di ricoprirla di ingiurie e di disprezzo, di procurarle maltrattamenti e umiliazioni, schiaffi e sputi, al fine di “distruggere l’orgoglio”. Tutto questo supportato da un presunto desiderio, attribuito a Cristo stesso, di vedere la sua consacrata «nella vergogna, nella confusione, nell’ignominia fino alla morte». Dal canto loro, le monache che praticavano o assistevano a questi “esercizi” degradanti rimanevano meravigliate dal coraggio della priora, «donna superiore, illuminata, capace in ogni cosa e nata, in certo qual modo, per il comando», fiera e fisicamente imponente, di sottoporsi a simile “annientamento”, avida solo di «seguire Gesù Cristo ridotto come un verme»²⁰.

Dell’immolazione alla giustizia divina parla il *Trésor du Carmel*, che G. Moiola definisce un «manuale della perfetta Carmelitana»²¹, risalente al 1879 e conservato nella biblioteca del monastero di Lisieux: secondo C. de Meester, esso faceva parte delle letture spirituali di Teresa, o almeno era tra i libri che ella ha sfogliato²². In questo testo l’offerta come vittima alla giustizia di Dio è considerata un fine dell’ordine carmelitano:

Il fine dell’Ordine del Carmelo, quindi, è di onorare l’Incarnazione e gli annientamenti del Salvatore, di unirsi più strettamente al Verbo fatto carne e di glorificare Dio con l’imitazione della sua vita nascosta, sofferente e immolata. È anche di pregare per i peccatori, *di offrirsi per loro alla giustizia divina* e di supplire con i rigori di una vita austera e crocifissa alla penitenza che essi non fanno; in modo che una Carmelitana è incaricata di continuare e di completare in qualche modo l’opera della mediazione di Gesù Cristo; è un’anima che deve gridare senza sosta verso il Signore per ottenere grazia; è un’interprete donata ai bisogni dei suoi fratelli per sollecitarne il sollievo, è un’ostia, infine, che l’amore consuma per la riparazione degli oltraggi fatti alla divina Maestà, e per attirare sui peccatori sguardi di clemenza e grazie di conversione. Quest’Ordine domanda dunque anime generose... mortificate... zelanti, che rinuncino a se stesse e *si sostituiscano coraggiosamente come*

²⁰ Six conclude il suo commento condannando senza reticenze questo modo di concepire la vita spirituale che si dissolve «in sofferenze morbose nelle quali non si cerca e non si trova che sé stessi, in cui ci si arresta alla parte più torbida di sé» (*Teresa di Lisieux*, 176).

²¹ G. MOIOLI, *L’esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 49.

²² Cf C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia. Genesi e struttura della “via dell’infanzia spirituale”*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996 (orig. francese: Paris 1995), 72.

vittime al posto del nostro divino Maestro divenuto impassibile, per essere immolate come Lui alla gloria del Padre suo e alla salvezza delle anime²³.

Le tematiche evocate da questo linguaggio sacrificale (“offrirsi”, “ostia”, “consumare”, “vittime”, “immolare”), rimandano agli autori del Seicento francese e in particolare l’idea di “onorare” l’“annientamento” vissuto dal Verbo di Dio nell’incarnazione, è di ispirazione bérulliana; va sicuramente sottolineata l’intenzione di intercessione e di solidarietà con i peccatori e il tema della *suppletio* nei loro confronti; emerge anche il tema secolare della *riparazione*, come anche quello della *sostituzione*: osserviamo come in questo testo la vittima si sostituisce non al peccatore, sperimentando al suo posto i meritati castighi, bensì a Cristo stesso, in favore dei peccatori.

Avremo modo di riprendere in modo ordinato questi temi nella seconda parte del nostro studio; qui ci interessa anzitutto precisare la posizione di Teresa di Gesù Bambino di fronte a questa spiritualità. La ricostruzione del reale clima spirituale del Carmelo di Lisieux non è unanime nei commentatori: C. de Meester²⁴, per esempio, attenua l’effettiva portata di testi come quello del *Trésor*, osservando come nel monastero della Normandia «pur nella sua austerità, si praticava una tenera devozione al Sacro Cuore. Il culto del Santo Volto mirava anch’esso a riparare “consolando”. Anche il tono delle lettere con cui le consorelle incoraggiano Teresa rivela un approccio fiducioso a Gesù»²⁵.

Lo stesso autore però ammette che è lecito pensare che, in relazione all’atto di offerta come vittima all’Amore misericordioso, «Teresa sia rimasta impressionata dall’esempio di una carmelitana che si era offerta come vittima alla Giustizia divina e della quale era appena arrivata al Carmelo di Lisieux, precisamente la vigilia, l’8 giugno, la notizia necrologica». Si trattava di suor Maria di Gesù, del Carmelo di Luçon, della quale la circolare necrologica racconta che si era spenta dopo una terribile agonia,

²³ *Trésor du Carmel ou Souvenirs de l’ancien Carmel de France*: l’originale francese si può trovare in A. COMBES, «Notes sur la signification historique», 497; i corsivi sono di Combes; la traduzione è nostra. Stéphane Piat vi ritrova uno «spirito rigorista – per non dire terrorista» (S. PIAT, *Sainte Thérèse de Lisieux à la découverte de la voie d’enfance*, Éditions Franciscaines, Paris 1964, 77-80).

²⁴ Conrad de Meester (1936-2019) è stato un Carmelitano Scalzo della Provincia delle Fiandre.

²⁵ C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, 199, n. 12.

nella quale aveva gridato: «Io sopporto il rigore della Giustizia divina... La Giustizia divina! [...] Non ho molti meriti, occorre acquistarne»²⁶.

Molto più determinato, forse troppo, nel sottolineare le deviazioni dell'ambiente carmelitano è J.-F. Six²⁷. Non intendiamo qui dirimere la dialettica tra due studiosi competenti e appassionati, tra i maggiori interpreti contemporanei di Teresa di Lisieux. Ci limitiamo ad osservare che, se Six sembra esasperare il contrasto tra Teresa e il suo ambiente, de Meester all'opposto appare piuttosto irenico: rispondendo indirettamente all'autore francese, il carmelitano belga ammonisce che «non bisogna far troppo di Teresa una rivoluzionaria. Ella reagisce assai poco *contra*. Quasi tutto il suo movimento e la sua originalità vengono dall'interno, da un *pro*»²⁸. Ma questa posizione, a nostro parere, corre il rischio di sottovalutare il confronto che Teresa stessa istituisce con il contesto spirituale in cui è immersa e la novità che essa, consapevolmente, introduce rispetto ad esso. È vero che Thérèse Martin non intende per nulla essere una “rivoluzionaria”; la sua ammirazione per le anime eroiche che compiono l'offerta di vittima alla giustizia divina è sincera: non contesta la vita spirituale che esse praticano, e tuttavia propone un'altra cosa, che sta sotto un segno radicalmente diverso.

Anche Teresa coglie un “bisogno” in Cristo, ma non è l'esigenza di soddisfazione, o di vendetta, propria della Giustizia, bensì il desiderio dell'Amore di essere riamato. Affiora nelle parole della santa di Lisieux l'antico tema della *redemptio*: i credenti avvertono la necessità interiore, l'esigenza spirituale di dare riscontro all'amore misericordioso del Salvatore, che «da tutte le parti è misconosciuto, respinto [...] disprezzato»²⁹. Davanti a questo amore incontenibile e “compresso”, a causa dell'aridità di molti cuori umani, Teresa è ben felice di offrirsi come “ricettacolo” che permetta a quell'Amore di non rimanere chiuso nel Cuore di Cristo ma di espandersi beneficamente. In questo senso, l'utilizzo del vocabolario vittimale assume più il significato di un'analogia che non quello di un'adesione convinta a una spiritualità che mette a disagio la giovane carmelitana.

²⁶ C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, 199, n. 12 (Nota del 1994).

²⁷ Jean-François Six (1929-) è stato ordinato nella diocesi di Lille e successivamente incardinato nella Mission de France; il 1° febbraio 2021 è stato dimesso dallo stato clericale.

²⁸ C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, 200, n. 13.

²⁹ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA 84r°*, in Id., *Opere complete*, 210.

Anche in Teresa si tratta di «subire l'azione di una forza superiore fino a morire, a poco a poco», ma per lei «tutto sarà misericordia, tenerezza infinita, consumazione e martirio d'amore»; e il suo martirio «consisterà meno nel sopportare che nel ricevere senza poter contenere»³⁰, come mostrano i due simboli a cui ricorre: il fuoco d'amore che “consuma” un “olocausto”, che “incendia le anime”, purificandole e santificandole più di quanto non faccia il fuoco del Purgatorio, e i “torrenti di infinita tenerezza”, gli “oceani di grazie” che straripano dentro di lei.

Come dev'essere – si chiede Moioli³¹ – il Dio che propone la perfezione impossibile? L'ambiente di Teresa risponde supponendo in Dio una dialettica tra misericordia e giustizia, tale per cui «la “misericordia” non possa esercitarsi se non rimuovendo l'ostacolo delle esigenze della “giustizia”». Di qui derivava un'interpretazione della partecipazione alla passione di Cristo (e quindi un modello di santità), «in termini di offerta alla giustizia (vendicatrice) di Dio»; in questa prospettiva, Dio è colui che esige prestazioni da parte dell'uomo e l'amore consiste nel fare le opere della perfezione: preghiere, penitenze, rinunce. Questa mentalità, secondo il teologo milanese, nel Carmelo del tempo appare “fuori discussione”. Quanto a Teresa, se nella prima fase del suo cammino spirituale la sua aspirazione alla santità conosce una “aggressività spontanea”, che si traduce in un contenuto di “opere sante” da compiere con generosità, non c'è dubbio che ella «doveva istintivamente sentire difficile l'ingresso nel mondo spirituale della “giustizia” di Dio»³². Teresa «non aveva mai disgiunto la “santità” dalla comunione, nell'amore, con Dio, con Gesù. Ed era fondamentale per lei il senso di “essere amata”»³³.

Teresa non accetta l'idea di un baratto nei confronti di Dio: si offre, ma per amore, non per compensare qualcosa. Sa di essere nulla, di non avere nulla che possa eguagliare l'amore immenso di Dio, non riesce ad entrare in una accezione di “giustizia” intesa secondo la logica economica dello scambio, sa di non poter in nessun modo “sostituire” l'impagabile valore del sacrificio di Cristo. La sua offerta possiede lo stigma dell'autentica gratuità.

³⁰ C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, 204.

³¹ G. MOIOLI, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 48 (anche per le citazioni successive).

³² G. MOIOLI, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 50.

³³ G. MOIOLI, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*, 50-51.

3. *Spiritualità della perfezione: “giusti” e peccatori*

La spiritualità vittimale si fonda sul senso della “perfezione” spirituale, intesa come anelito di purezza e sforzo di purificazione al fine di risultare “ostia” più gradita a Dio: «Un tempo le ostie pure e senza macchia erano le sole gradite al Dio Forte e Potente. Per soddisfare la *Giustizia* Divina occorrevano vittime perfette»³⁴.

Anche Teresa agli inizi della sua avventura spirituale è rimasta accecata dall'abbaglio della perfezione, prima di comprendere che il senso del progresso spirituale è la percezione sempre più evidente e serena della propria imperfezione davanti a Dio:

All'inizio della mia vita spirituale, tra i 13 e i 14 anni, mi chiedevo in che cosa più avanti avrei dovuto far progressi, perché credevo che mi fosse impossibile capire meglio la perfezione; ho riconosciuto ben presto che più si va avanti in questo cammino, più ci si crede lontani dalla meta, perciò ora mi rassegnò a vedermi sempre imperfetta e trovo in ciò la mia gioia³⁵.

L'illusione coltivata nell'adolescenza proveniva da una nozione di perfezione molto chiara ed anche agevole da individuare nella sua caratterizzazione prevalentemente esteriore, cioè come insieme di pratiche. In questo senso, a favorire la crescita spirituale di Teresa contribuisce anche il vedersi preclusa la possibilità di fare mortificazioni e penitenze varie, in particolare corporali: l'ansia “perfezionista” che le accompagna è “mortificata” – è il caso di dirlo – da una disciplina monastica in questo molto saggia e prudente, attenta soprattutto a combattere l’“amor proprio”, il quale – riconosce Teresa – sarebbe stato lusingato e amplificato dalle molte penitenze piuttosto che dalla rinuncia ad esse³⁶.

Un passaggio molto importante nell'accettazione della propria “imperfezione” e nell'inserimento nella dinamica attrattiva dell'amore fu compiuto da Teresa grazie alle sagge parole di un predicatore e confessore al quale peraltro le superiori del Carmelo di Lisieux non avevano dato molto credito, padre Alexis Prou:

³⁴ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsB* 3v°, in ID., *Opere complete*, 224.

³⁵ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA* 74r°, in ID., *Opere complete*, 194.

³⁶ «Ahimè, il mio ardore certo non sarebbe stato di lunga durata se mi avessero permesso molte penitenze! Quelle che mi permisero senza che io le chiedessi consistevano nel mortificare il mio amor proprio, cosa che mi faceva molto più bene che non le penitenze corporali» (TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA* 74v°, in ID., *Opere complete*, 195).

Avevo allora grandi prove interiori di ogni genere (fino a chiedermi talvolta se c'era un Cielo). Non mi sentivo portata a dire niente delle mie disposizioni interiori, non sapendo come esprimerle; appena entrata in confessionale, mi sentii dilatare l'anima. Dopo aver detto poche parole, fui capita in modo meraviglioso e perfino *indovinata*... la mia anima era come un libro nel quale il Padre leggeva meglio di me. Mi lanciò a vele spiegate sulle onde della *fiducia* e dell'*amore* che mi attiravano così fortemente, ma sulle quali non osavo andare avanti. Mi disse che *le mie mancanze non davano dispiacere* al Buon Dio, che *come suo rappresentante* mi diceva *da parte sua* che Egli era contentissimo di me.

Oh, quanto fui felice di ascoltare quelle consolanti parole! Mai ho sentito dire che le mancanze potevano non dar dispiacere al buon Dio: questa assicurazione mi colmò di gioia, mi fece sopportare pazientemente l'esilio della vita. Sentivo in fondo al cuore che era vero perché il Buon Dio era più tenero di una Madre. [...] Sono di una natura tale che il timore mi fa indietreggiare, con l'*amore* non solo vado avanti, ma *volo*. O Madre! fu soprattutto dal giorno benedetto della sua elezione che volai sulle vie dell'amore³⁷.

La già spontanea delicatezza di coscienza di Teresa si era accentuata con l'ingresso al Carmelo, anche per «l'influenza negativa di alcuni predicatori che dicono, talvolta, “che è molto facile offendere Dio e perdere la purezza della coscienza” e che facilmente “si può cadere in un peccato mortale, anche con un semplice pensiero”»³⁸.

La leva fondamentale sulla quale si innalza ora la vita di Teresa dopo l'incontro con p. Prou è la sorpresa di sentire una parola di accettazione totale, complessiva, radicale da parte di Dio, che è “contentissimo” di lei; questa accettazione ingloba anche i suoi peccati, non perché gli siano indifferenti o siano del tutto trascurabili, ma perché Dio possiede una tene-

³⁷ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA* 80v^o, in Id., *Opere complete*, 204. Il riferimento è a un ritiro fatto dall'8 al 15 ottobre 1891.

³⁸ C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia*, 157; le citazioni del carmelitano fiammingo sono tratte da una testimonianza resa al processo canonico da parte di M. Agnese di Gesù (Pauline Martin, sorella di Teresa, più volte priora del Carmelo di Lisieux, 1861-1951). Come al solito senza molte sfumature, ma crediamo non lontano dal vero, almeno per larga parte del popolo cristiano, il giudizio di Six, secondo il quale il cammino spirituale dell'epoca andava sostanzialmente di peccato in peccato, passando per il perdono, e il lavoro spirituale «consisteva nel fare di tutto per non offuscare la veste bianca del battesimo; donde un atteggiamento negativo di “all'erta”, timoroso come un soldato meschino che trema mentre fa la guardia di notte. La santità era vista come il marchio glorioso per essere riusciti a preservarsi dal peccato» (J.-F. Six, *Teresa di Lisieux*, 185).

rezza materna che è appunto radicale accoglienza dei suoi figli, che non è condizionata dal fatto che essi siano *perfetti*, che è amore “a prescindere”, incondizionato. Le due immagini che Teresa utilizza, un veliero che corre a vele spiegate sulle onde e il volo, dicono la rapidità e la scioltezza di una vita che non è tanto risalita faticosa verso la vetta delle virtù ma è anzitutto *attrazione*. Ritorna qui la dialettica *timore-amore*: il timore (la paura, non il “timore di Dio”, o quest’ultimo inteso e vissuto come paura) non solo non fa andare avanti, ma fa indietreggiare, l’amore fa *volare*, sulle ali della *fiducia*.

La svolta ormai è compiuta e raggiunge un momento di ulteriore chiarificazione con l’entrata di Céline in monastero (14 settembre 1893):

Ora non ho più nessun desiderio, se non quello di *amare* Gesù alla follia... [...] Non desidero nemmeno la sofferenza né la morte eppure le amo tutte e due, ma è l’*amore solo* che mi attira. A lungo le ho desiderate; ho posseduto la sofferenza e ho creduto di giungere alla riva del Cielo, ho creduto che il fiorellino sarebbe stato colto nella sua primavera: ora è solo l’abbandono che mi guida, non ho proprio altra bussola! Non riesco a chiedere più nulla con ardore, tranne il compimento perfetto della volontà del Buon Dio sulla mia anima, senza che le creature possano porvi ostacolo³⁹.

Con l’ingresso della sorella al Carmelo, Teresa ha praticamente esaurito i desideri personali da presentare al Signore, nel senso di desideri in qualche modo legati a sé, alla propria volontà. Da questo momento, non ha più nessun desiderio che non sia suscitato da Dio, o meglio, è arrivata a unificare, a essenzializzare tutti i suoi desideri nell’unico desiderio di “compiere perfettamente la volontà del Buon Dio”. Questa aspirazione, lungi dal prosciugare la sua affettività, ne opera una potente concentrazione nell’unica cosa che conta: “amare Gesù alla follia”. In particolare, Teresa ha superato il desiderio della sofferenza e della morte: o meglio, non le ama più in se stesse, ma solo nella misura in cui corrispondono alla volontà di Dio. Ora, è solo l’*abbandono* il suo criterio spirituale, non deve far altro che amare e prima ancora lasciarsi amare, lasciarsi attrarre dall’Amore.

Teresa afferma la “dolcezza” dell’amore, in realtà quella che ha scoperto è soprattutto la *forza* dell’amore, che è più grande del male e del peccato; anche in questo senso la “spiritualità della perfezione” è supera-

³⁹ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA* 82v°-83r°, in ID., *Opere complete*, 208.

ta: il peccato non fa più paura, Teresa accetta senza turbamento (almeno in questo slancio di netto sapore contemplativo) la possibilità di “cadere”, di essere “infedele”, ma l'amore è più forte, l'amore è fuoco che consuma le imperfezioni, è vita che sa trarre il bene anche dal male, l'amore non conosce la paura:

O Madre diletta! come è dolce la via dell'*amore*! Certo, si può anche cadere, si possono commettere delle infedeltà, ma l'amore, sapendo *trarre profitto da tutto*, ha consumato subito *tutto* ciò che può dispiacere a Gesù, lasciando solo un'umile e profonda pace in fondo al cuore⁴⁰.

La spiritualità della perfezione si è anche servita di un secolare tema spirituale che ha radici bibliche. Si tratta dell'immagine della “scala spirituale”, che diventa anche “scala della perfezione”, ripresa già nella letteratura patristica dal brano biblico del sogno della scala di Giacobbe⁴¹. Ora, Teresa si trova piuttosto a disagio con un ideale ascetico che si esprime nel suo tempo e nei monasteri carmelitani in particolare con l'immagine di «quella scala di meriti e purificazioni che conducono alla perfezione, scala riservata alle grandi anime»⁴², la “dura scala della perfezione” che lei si sente incapace di salire. È allora che, per descrivere la “piccola via tutta nuova” alla santità che ha scoperto, estrae dal cilindro della sua straordinaria creatività spirituale la metafora dell'*ascensore*:

Farmi diversa da quel che sono, più grande, mi è impossibile: mi devo sopportare per quello che sono con tutte le mie imperfezioni; ma voglio cercare il mezzo di andare in Cielo per una piccola via bella dritta, molto corta, una piccola via tutta nuova. Siamo in un secolo di invenzioni: oggi non vale più la pena di salire i gradini di una scala: nelle case dei ricchi un ascensore la sostituisce vantaggiosamente. Vorrei trovare anch'io un ascensore per innalzarmi fino a Gesù, perché sono troppo piccola per salire la dura scala della perfezione. Allora ho cercato nei libri santi l'indicazione dell'ascensore, oggetto

⁴⁰ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsA* 83r^o, in *Id.*, *Opere complete*, 208.

⁴¹ L'immagine diventa nei Padri una categoria spirituale capace di racchiudere e di descrivere l'intero itinerario spirituale del credente: lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita nel VI secolo, Giovanni Climaco nel VII secolo con la *Scala della divina ascesa* o *Scala del Paradiso*, Guigo il Certosino nel XII secolo, autore della *Scala Paradisi* o *Scala claustralium*, mostrano la fecondità di questa immagine per descrivere il cammino del credente verso l'incontro con Dio. Alle origini della tradizione carmelitana riformata, lo stesso Giovanni della Croce, nella *Notte oscura*, parla di dieci gradini attraverso i quali l'anima sale a Dio.

⁴² J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 292.

del mio desiderio; e ho letto queste parole uscite dalla bocca della Sapienza Eterna: “Se qualcuno è *molto piccolo*, venga a me”. Così sono arrivata a intuire che avevo trovato ciò che cercavo. E volendo sapere, o mio Dio, ciò che faresti al molto piccolo che rispondesse alla tua chiamata, ho continuato le mie ricerche ed ecco quello che ho trovato: “Come una madre carezza il figlio, così io vi consolerò: vi porterò in braccio e vi cullerò sulle mie ginocchia!”. Ah, mai parole più tenere, più melodiose hanno rallegrato la mia anima! L’ascensore che mi deve innalzare fino al Cielo sono le tue braccia, o Gesù! Per questo non ho bisogno di crescere, anzi bisogna che io resti piccola, che lo diventi sempre più⁴³.

Paradossalmente, alla fine dell’800 l’ascensore era utilizzato solo nelle case dei ricchi, mentre nella vita spirituale sono i piccoli e i poveri che vi fanno ricorso, abbandonandosi alle braccia di Gesù.

Il desiderio, in qualche caso l’ossessione, l’angoscia della perfezione producevano evidentemente in molti casi un certo senso soddisfatto di sé, un sottile orgoglio spirituale, e il giudizio nei confronti dei “peccatori”. Teresa, invece, anche qui senza mai darsi arie da rivoluzionaria, mette sostanzialmente in questione la buona coscienza di molte sue consorelle, secondo la quale «grazie ai loro sforzi di mortificazione, si collocherebbero fra i “giusti”, come il fariseo della parabola, e si porrebbero al di sopra dei peccatori»⁴⁴. Di fronte ad una spiritualità vittimale preoccupata di individuare le modalità attraverso le quali contribuire ad allontanare dai peccatori la giusta punizione divina, Teresa propone piuttosto la trasformazione e la conversione dei peccatori. La prova durissima cominciata nella Pasqua del 1896 condusse Teresa tra le “tenebre più fitte”, nel “tunnel cupo”, dove il pensiero del Cielo non è che “motivo di lotta e di tormento”⁴⁵ e la morte è una finestra su “una notte ancora più profonda, la notte del nulla”⁴⁶. In questa terribile condizione spirituale, la santa di Lisieux apre gli occhi sull’incredulità dei suoi contemporanei e ammette a se stessa che «ci sono veramente delle anime che non hanno la fede»⁴⁷, ma non giudica né condanna, guarda i non credenti «non dall’alto, come la maggior parte delle religiose che si facevano vittime per i peccatori e

⁴³ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC 2v°-3r°*, in Id., *Opere complete*, 235-236.

⁴⁴ J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 215.

⁴⁵ Cf TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC 5v°*, in Id., *Opere complete*, 239.

⁴⁶ Cf TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC 6v°*, in Id., *Opere complete*, 240.

⁴⁷ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC 5v°*, in Id., *Opere complete*, 238.

diventavano così come delle madri, che li partorivano alla vita della fede: Teresa li guarda come “fratelli” e si preoccupa soltanto di sedere alla loro stessa “tavola”⁴⁸.

Prima di questo momento, Teresa credeva che gli atei fossero degli “ipocriti”, così come la massa dei cristiani del suo tempo riteneva l'incredulità un segno di debolezza intellettuale o di immoralità. Ora, ella comprende «che si può essere veramente increduli, senza menzogna, che molti uomini e donne, in buona fede, non credono in Dio, non vedono come la fede può essere una luce per sé e per la loro vita, e credono che dopo questa vita non ci sia nient'altro che il nulla»⁴⁹.

In favore dei “peccatori” del suo tempo, Teresa non cerca penitenze aggiuntive, ma accetta di condividere la loro condizione. In ciò è sostenuta da una motivazione spirituale che da una parte ripropone il tradizionale tema della riparazione delle colpe⁵⁰, dall'altra mette soprattutto l'accento sull'intercessione per la salvezza dei non credenti: «Gli dico che sono felice di non godere quel bel Cielo sulla terra, affinché Egli lo apra per l'eternità ai poveri increduli»⁵¹.

II. SPIRITUALITÀ SACRIFICALE NELL'EPOCA MODERNA

L'ascolto della testimonianza di Teresa di Gesù Bambino suscita diverse domande, che possiamo raccogliere attorno a due fuochi. Anzitutto, sembra che sia in gioco un'idea di Dio, un volto del Dio di Gesù Cristo: in che rapporto stanno la giustizia e la misericordia di Dio? La misericordia di Dio si attua solo se e nella misura in cui sia stata soddisfatta la sua misericordia? E perché si metta in moto la clemenza divina, occorre che la penitenza, il rigore di vita dei credenti la richiamino sul capo dei peccatori?

⁴⁸ J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 255-256. Teresa chiede a Dio «perdono per i suoi fratelli» e dichiara a Dio che ella «accetta di mangiare per quanto tempo vorrai il pane del dolore e non vuole affatto alzarsi prima del giorno che hai stabilito da questa tavola piena di amarezza alla quale mangiano i poveri peccatori» (TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC* 6r°, in *Id.*, *Opere complete*, 239).

⁴⁹ J.-F. SIX, *Teresa di Lisieux*, 257.

⁵⁰ «Ma se per assurdo tu stesso dovessi ignorare la mia sofferenza, sarei felice lo stesso di possederla, se per suo mezzo potessi impedire o riparare una sola colpa commessa contro la Fede!» (TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC* 7r°, in *Id.*, *Opere complete*, 241).

⁵¹ TERESA DI GESÙ BAMBINO, *MsC* 7r°, in *Id.*, *Opere complete*, 241.

In secondo luogo, il linguaggio e la pratica sacrificali invocano una chiarezza sul rapporto che intercorre tra il Dio cristiano e l'uomo: che cosa si attende Dio dall'uomo? Teresa mostra la consapevolezza, sperimenta il dolore per il fatto che l'Amore non è riamato. Ma Dio desidera vederci nella sofferenza, nell'ignominia, nell'umiliazione? E noi, per essere simili al Cristo della passione, dobbiamo procurarci dolore, disprezzo, pena? E come istruire l'itinerario spirituale del credente? Teresa dichiara che è l'amore di Cristo che si abbassa incendiandoci, più che il nostro sforzo che ci innalza fino a lui, intuisce che è l'amore di Dio che purifica dal peccato, più che non la sofferenza o la penitenza in sé, più l'amore del bene che la paura di peccare.

Forse – è la nostra ipotesi di lavoro – non si tratta di scegliere tra due alternative, piuttosto la testimonianza di Teresa ci aiuta a purificare da ambiguità e fraintendimenti il dato della spiritualità tradizionale e a comprenderlo nella sua autenticità cristiana. Cerchiamo allora di conoscere meglio questo dato, a partire dall'assunto secondo il quale Teresa si colloca ad uno snodo fondamentale della spiritualità cristiana, nel punto cioè nel quale la spiritualità “moderna” raggiunge il suo vertice e insieme inizia ad esaurire la sua corsa e comincia a prendere forma un rinnovamento che sarà palese nel corso del XX secolo, trovando nel Vaticano II la sua esplicitazione e la sua formidabile base di rilancio. Riteniamo che sia necessario e insieme sufficiente, a proposito delle tematiche che abbiamo elencato, relative all'ambito della spiritualità “sacrificale”, indagare brevemente il percorso della spiritualità post-tridentina, in particolare nell'area francese.

1. La “scuola francese di spiritualità”: P. Bérulle e il “voto di servitù” a Cristo

La *spiritualità vittimale* propriamente detta appartiene nella sua formulazione coerente al clima spirituale del XIX secolo, anche se le sue radici sono molto profonde, a cominciare dalle pagine paoline in cui l'apostolo dichiara di non sapere altro che Cristo crocifisso (cf 1 Cor 2,2) e anzi di essere stato “crocifisso con Cristo” (Gal 2,19), ciò che comporta un essere crocifisso per il mondo e il riconoscere come unico motivo di vanto la croce del Signore Gesù (cf Gal 6,14). Questo motivo spirituale trova forza nelle vicende dei martiri e poi delle vergini e degli asceti dei primi secoli, sviluppandosi in seguito nella devozione medievale all'umanità di Cristo

e specialmente alla sua passione, coltivata in particolare dall'ambiente cistercense e poi da Francesco e Chiara d'Assisi, senza dimenticare Caterina da Siena⁵².

In epoca moderna, la prima tappa che prepara la comparsa della spiritualità vittimale è costituita dai temi sviluppati nell'ambito di quella che viene chiamata la "Scuola francese di spiritualità", in particolare i temi dell'adorazione e del voto di servitù, di cui riportiamo il testo:

Faccio voto a Dio di servitù perpetua a Gesù Cristo, alla sua umanità divinizzata e alla sua divinità umanizzata; [...] e intendo legarmi a lui con tutto il mio essere [...]. Io riverisco e adoro la vita e l'annientamento della divinità in questa umanità; e la vita, la sussistenza e la deificazione di questa umanità nella divinità [...]. O grande e ammirabile Gesù! Mi faccio in perpetuo schiavo tuo e della tua adorabile umanità. In onore *dello stato e della forma di servo* che hai preso e a cui hai voluto abbassare la tua *divinità* nell'umanità, e la tua umanità *nello stato e nella forma di vita* che essa ha condotto sulla terra, io pongo una relazione di dipendenza e di servitù della mia anima, del mio stato e della mia vita nei confronti di te e della tua *umanità* divinizzata [...]. In questo modo, o Gesù, io consacro la mia vita e le mie azioni alla gloria e all'onore della tua sacra umanità; e gliele offro come vita e azioni d'un suo schiavo mediante la più umile e stretta relazione che io conosca, che è la relazione di servitù. E gliele offro come cosa ad essa dovuta, sia per la grandezza dello stato a cui è stata elevata dall'unione ipostatica, sia ancora per l'eccesso e l'abbassamento volontario a cui si è ridotta per la mia salvezza e la mia gloria. E le consacro anche la mia vita e le mie azioni in onore della vita nascosta e misconosciuta – vita nascosta e misconosciuta, dico, della divinità in questa umanità e di questa umanità nella divinità – persino agli angeli e a tutta la natura creata [...]. Supplico l'anima santa di Gesù di degnarsi di prendere per sé ogni potere su di me [...] e di rendermi suo schiavo [...]. E la supplico di tenermi e trattarmi in terra come suo schiavo che si abbandona a tutti i suoi voleri e a tutte le esigenze della sua sovranità su ciò che le appartiene⁵³.

Il punto di partenza di Pierre de Bérulle⁵⁴, il fondatore del movimento, è la relazione di *dipendenza essenziale* in cui si trova la creatura nei con-

⁵² Si veda G. MANZONI, «Victimale (Spiritualité)», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. XVI, Beauchesne, Paris 1994, 531-545: 533.540.

⁵³ Cf *Archivio dell'Oratorio*, II, cit. in R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, Paoline, Cinisello B. 1990 (orig. francese: Paris 1987), 52-53. Le parole in corsivo sono sottolineate nel testo.

⁵⁴ Pierre de Bérulle (1575-1629), ordinato sacerdote nel 1599, dopo aver conosciuto, grazie a Francesco di Sales, l'Oratorio di san Filippo Neri, fondò nel 1611 l'Oratorio di

fronti di Dio creatore e che la pone in uno stato di *servitù* naturale, ulteriormente rafforzato sul piano soprannaturale. A Dio, alla maestà divina, è dunque dovuto dal credente l'omaggio dell'adorazione e della lode, che configura una spiritualità della divinizzazione dell'uomo per la via del suo totale *annientamento* (*anéantissement*), che però non è mai senza amore. Al fondamento di questa proposta spirituale c'è la centralità del mistero dell'Incarnazione del Verbo, mistero di amore e di sapienza di fronte al quale l'uomo non può che inchinarsi. Nell'Incarnazione, è anzitutto Dio, nel Figlio, che si annulla, prendendo forma di servo: per questo la risposta del credente non può essere che l'ingresso nella stessa logica di schiavitù, al fine di onorare adeguatamente il mistero dell'Umanità di Gesù Cristo. Questa è la base del *voto di servitù* del cristiano, per il quale egli rinuncia a qualsiasi potere e ad ogni libertà di disposizione personale per darsi a Cristo in una dedizione totale: «come il Verbo prende possesso dell'anima di Cristo, così Gesù prende possesso dell'anima e della vita del cristiano in modo tale che questi “sia una pura capacità ed un vuoto colmo solamente di Gesù”»⁵⁵. L'itinerario spirituale proposto da Bérulle chiede al credente di *adorare* Gesù nei suoi “misteri” (ogni circostanza della vita di Gesù è un “mistero”) e di *aderire* (Bérulle usa i vocaboli “adhérer” e “se lier”) totalmente ai suoi *stati*, cioè agli atteggiamenti, alle disposizioni d'animo con cui Gesù ha vissuto ogni momento della sua esistenza, così che il discepolo sia trasfigurato ad immagine dei sentimenti di Cristo. Ciò richiede un'intensa purificazione, la quale si attua attraverso la disponibilità all'abnegazione e alla mortificazione da una parte e dall'altra attraverso un fondamentale atteggiamento di passività che lascia fare a Dio⁵⁶.

La spiritualità di Bérulle consiste in un «ricentramento cristologico di ordine mistico»⁵⁷, che fonda una vita di «contemplazione adorante e amorosa di Gesù»⁵⁸, alla luce della quale si può comprendere il “voto di schiavitù” a Cristo. Contestato duramente su questo punto dall'ambiente

Francia; nominato nel 1614 visitatore perpetuo delle Carmelitane, nel 1627 fu creato cardinale da papa Urbano VIII.

⁵⁵ E. PACHO, *Storia della spiritualità moderna*, Pro manuscripto, Teresianum, Roma 1984, 146.

⁵⁶ Per un'efficace presentazione della spiritualità di Bérulle, si veda R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 32-46.

⁵⁷ R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 41.

⁵⁸ R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 40.

del Carmelo, di cui Bérulle era diventato “visitatore perpetuo”, il futuro cardinale si difese scrivendo il suo capolavoro, il *Discorso sullo stato e le grandezze di Gesù* (1623)⁵⁹, in cui mostrò che il voto di schiavitù si pone nella linea della radicalità degli impegni battesimali, come piena ratifica di essi. Il “voto di servitù volontaria e perpetua” è la libera risposta d'amore e di adorazione a un amore che viene prima e che penetra fin nelle profondità dell'essere, è nell'ottica della radicalità delle virtù teologali e non comporta alcun desiderio di grazie eccezionali⁶⁰.

Infine, Bérulle vuole che l'uomo non si accontenti di qualcosa di meno di Dio; egli teme l'umanesimo ateo, la tendenza dell'uomo ad amare se stesso come un assoluto⁶¹. Tuttavia, la ricezione di questa posizione radicalmente teocentrica non mancò di una certa ambiguità, come si può evincere dall'interpretazione che ne diede un contemporaneo e discepolo del fondatore della “scuola francese”, F. Bourgoing, il quale nel 1644 così si esprimeva:

Ciò che il nostro onoratissimo Padre ha rinnovato nella Chiesa [...] è lo spirito di religione, il culto supremo di adorazione e di rispetto dovuto a Dio [...]. Infatti, egli non vi parla che di onorare, di adorare [...] e dei doveri inderogabili dell'uomo verso la maestà divina [...]. Molti infatti vanno a Dio attirati dalla sua bontà, pochi attraverso l'adorazione della sua grandezza e della sua santità. Si è soliti innalzare le anime tenere più con le dolcezze della devozione, e in una certa libertà e familiarità con Dio, che con un annientamento e un santo timore davanti a lui [...]. Qui [alla scuola di Bérulle] ci viene insegnato ad essere veri cristiani, a essere religiosi della primitiva religione che professiamo nel battesimo; noi impariamo ad adorare le grandezze e le perfezioni divine, i disegni, i voleri, i giudizi di Dio, e i misteri del suo Figlio: cosa che era poco praticata prima, ma che non lo sarà mai troppo⁶².

E un biografo di Condren, nello stesso periodo, affermava:

È lui [Bérulle] che ha risuscitato ai nostri giorni questa virtù sepolta [la virtù di religione] e ha spinto il nostro secolo a ricordarsi del più antico dei suoi doveri [...]. Ma è certo che in questo secolo, nel quale si nota tanta santità,

⁵⁹ Per quest'opera, Bérulle si fece aiutare dall'abate di Saint-Cyran, grande esperto di patristica e di teologia scolastica, che doveva diventare uno dei maggiori esponenti del movimento giansenista.

⁶⁰ Cf P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, Éditions du Seuil, Paris 1963, 31-32.102-104.

⁶¹ Cf P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, 72-73.

⁶² Cit. in R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 46.

vediamo le anime usare verso Dio più familiarità che riverenza, e si trovano tanti cristiani che amano Dio, ma pochi che lo rispettano⁶³.

Non c'è dubbio che questi commenti avessero di mira comportamenti e insegnamenti devianti, i quali esortavano ad una spiritualità superficiale e dolciastra, e prima ancora intendessero reagire contro una certa forma di umanesimo che rischiava di mettere in ombra la trascendenza di Dio, ma si fa fatica a non intravedere dietro il riferimento alle “dolcezze della devozione” che affascinano le “anime tenere” una critica sarcastica al magistero di un santo come Francesco di Sales, morto da poco più di vent'anni.

2. *La spiritualità sacrificale di C. de Condren*

Charles de Condren (1588-1641) fu il primo successore di Bérulle alla direzione dell'Oratorio. Anche in lui si ritrova il netto teocentrismo del maestro, ma rispetto a quest'ultimo per Condren «l'adorazione si esprime [...] col sacrificio, l'immolazione, lo stato di ostia. Egli parla sovente di annientamento. Se Bérulle proponeva delle “elevazioni” e colorava l'adorazione con la lode entusiastica, Condren propone il sacrificio totale di adorazione, la consumazione»⁶⁴. Leggiamo un testo dello stesso Condren:

Il sacrificio risponde [...] a tutto ciò che Dio è. È un dovere essenziale della religione [...]. Il sacrificio è anzitutto istituito per adorare Dio, riconoscere la sua grandezza e rendere onore alle sue perfezioni divine, in particolare a tre. In primo luogo per onorare la santità di Dio [...]. È per dichiarare che la creatura non è degna che Dio la guardi, tanto egli è santo, che è distrutta e consumata alla sua presenza [...]. In secondo luogo il sacrificio è per riconoscere e onorare la pienezza di Dio, cioè che Dio basta a se stesso e nessuna creatura gli è necessaria⁶⁵.

Ciò che muove questa spiritualità è evidentemente l'intenzione di onorare al massimo grado la trascendenza di Dio e la sua santità, ma anche il desiderio di corrispondere all'“annientamento” di sé operato dal Verbo incarnato, per cui questa spiritualità sacrificale trova in Cristo stesso l'e-

⁶³ D. AMELOT, *La vie du P. Charles de Condren*, II, Parigi 1643, 80-81, cit. in R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 48.

⁶⁴ R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 61.

⁶⁵ C. DE CONDREN, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris 1901, cit. in R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 67-68.

spressione esemplare⁶⁶. Condren rilegge quindi in termini sacrificali le tematiche bérulliane: l'abnegazione interiore e la schiavitù volontaria diventano l'"oblazione" della vittima, le purificazioni mistiche diventano la sua "immolazione", la "consumazione" in Dio prende anche il nome di "distruzione". Bérulle stesso, sedotto da tale presentazione della sua dottrina, ne diede, nel 1625, l'interpretazione secondo cui noi dobbiamo riconoscere che la potenza di Dio

infinita e increata, non è solo vivificante, ma anche [...] consumativa e distruttiva dell'essere creato per attirarlo a sé, farlo rientrare in sé come ne è uscito con la creazione, e consumarlo in sé; e occorre che noi ci restituiamo [*il faut nous rendre*] a questo uso efficace della potenza divina su di noi attraverso un perfetto sacrificio e olocausto che consuma la creatura nel suo Creatore e la consuma divinamente per una sorta di semplice annientamento [*anéantissement*], ma un annientamento in Dio, attraverso il quale Dio prende possesso attuale della sua creatura e se ne serve divinamente⁶⁷.

Una spiritualità vertiginosa, abissale, in qualche modo una rilettura dell'idea biblica veterotestamentaria per cui non si può vedere Dio e restare vivi⁶⁸, tanto che il Creatore e la creatura sembra che non possano sussistere uno accanto all'altra, in una sorta di "de-creazione", di "creazione al contrario" che in realtà è una *distruzione* della creatura. Se è vero che ci troviamo nel dominio del discorso mistico e in particolare nell'ambito della pura "mistica dell'essenza", che per sé è poco avvezza al linguaggio della "comunione", rimane vero che la proposta di Condren rischia di superare un limite pericoloso. P. Cochois ritiene che con la dottrina di Condren l'equilibrio bérulliano sia minacciato e si affaccino all'orizzonte

i pericoli che il platonismo fa correre ad ogni mistica: spingere troppo lontano l'annientamento della creatura per distruggere in essa ogni finitudine e per consumarla in Dio, conclude ad un ideale di divinizzazione che rischia di peccare per eccesso⁶⁹.

⁶⁶ Secondo André Derville, quella di Condren è uno dei rari esempi di vera e propria "spiritualità sacrificale" (cf A. DERVILLE, «Sacrifice. II. Le sacrifice dans la vie chrétienne», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 56-57: 56).

⁶⁷ P. DE BÉRULLE, *Opusculum de piété*, 130, cit. in P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, 156; trad. nostra.

⁶⁸ Cf Es 33,20.

⁶⁹ P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, 157-158; traduzione nostra. Gli altri due maggiori esponenti della "Scuola francese di spiritualità" sono Jean-Jacques Olier (1608-

3. Il tema della perdita e il sacrificio “necessario e impossibile”

Cerchiamo di approfondire il senso delle tematiche sollevate da Bérulle e Condren, facendoci aiutare da un acuto indagatore della mistica francese del '600, Mino Bergamo⁷⁰. Egli anzitutto ci aiuta a collegare il tema dell'*anéantissement* (o *annihilation*) con altri atteggiamenti spirituali diffusi nella letteratura dell'epoca; l'“annientamento” degli esponenti dell'Oratorio richiama, per esempio, lo spogliamento di sé (*depouillement*, *dénuement*) su cui insiste Francesco di Sales: è il tema ascetico-mistico del *morire a se stessi*. Bérulle dice che non è sufficiente all'uomo essere *subordonné* a Dio, occorre che sia *désapproprié* e *anéanti* e quindi *approprié* a Cristo. Nozioni simili sono quelle di *abnegazione* o di *rinuncia a se stessi*⁷¹.

Il ricercatore italiano riassume tutto questo vocabolario spirituale nel tema della *perdita*:

raggiunto attraverso la pratica della continua umiliazione, presentato come *adhérence* al sacrificio dell'Uomo-Dio, inteso come “riposo” mistico e completa passività dell'anima, l'*anéantissement* rappresenta comunque il punto di catastrofe dell'identità, la perdita irrimediabile dell'io⁷².

Non è un tema inventato dagli autori della “Scuola francese di spiritualità”: esso si ritrova già, alle soglie del XVII secolo, in Benoît de Canfield (1562-1611), minore cappuccino nato in Inghilterra e vissuto in Francia,

1657), fondatore del seminario e della Compagnia dei sacerdoti di Saint-Sulpice, e Jean Eudes (1601-1680), fondatore della Congregazione di Gesù e Maria per la formazione dei preti e per la missione; di quest'ultimo riportiamo una preghiera in preparazione alla Messa: «O mio Salvatore, in nome e in unione con l'offerta e il sacrificio che fai di te stesso al Padre, io mi dono a te per essere per sempre ostia cruenta e incruenta della tua volontà, e vittima immolata alla tua gloria e a gloria del Padre tuo. Uniscimi a te in qualità di vittima, o Gesù; associami al tuo sacrificio, perché io sia sacrificato con te e da te. E poiché occorre che l'ostia che è sacrificata sia uccisa e consumata nel fuoco, fammi morire a me stesso, cioè ai miei vizi e alle mie passioni e a tutto ciò che ti dispiace; consumami interamente nel fuoco sacro del tuo divino amore; e fa' che d'ora innanzi tutta la mia vita sia un continuo sacrificio di lode, di gloria e di amore al Padre tuo e a te» (*La vie et le royaume de Jésus*, cit. in R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 69).

⁷⁰ Mino Bergamo (1956-1991), storico e studioso della mistica, di origine veneziana, fu allievo di Michel de Certeau. Docente all'Università di Udine e all'École des Hautes Études di Parigi, morì prematuramente in un incidente di caccia subacquea.

⁷¹ Cf M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*, Sansoni, Firenze 1992² (1983¹), 4-5.

⁷² M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 6-7.

erede della “mistica speculativa” dei renano-fiamminghi. Da parte sua, Condren accentua ed esalta l'aspetto mistico della spiritualità bérulliana, articolando una dottrina dell'*anéantissement* imperniata sull'idea di sacrificio⁷³. In Condren, l'essere della creatura non è soltanto tratto dal nulla, ma è anche formato di nulla e abitato dal nulla che lo divora; questa “massa di niente” può onorare Dio solo offrendogli nel sacrificio lo spettacolo del proprio annientamento: «teatralizzando, nel sacrificio, il suo non-essere, la creatura glorifica l'essere del creatore»⁷⁴. Il dovere di adorazione, di cui parla Bérulle, diventa in Condren dovere di sacrificio: sacrificio al tempo stesso necessario – perché la creatura è nulla – e impossibile, perché a causa del peccato l'uomo sarà sempre vittima impura, ostia indegna. Solo l'Incarnazione crea una vittima degna della gloria di Dio: Gesù Cristo è il perfetto adoratore di Dio, che immola a lui, in se stesso, una vittima infinita. Gli uomini possono così offrire un sacrificio degno di Dio “aderendo” al sacrificio di Gesù: ma in questo modo, «sacrificandosi al posto degli uomini, Cristo non li libera dal sacrificio, ma libera, per loro, il posto del sacrificio»⁷⁵.

Osserviamo, sulla scorta di R. Deville, che, se è vero che la spiritualità bérulliana insiste sul morire e sull'annientamento, tuttavia non perde di vista che l'essenziale è la vita: occorre morire a se stessi perché trionfi in noi la vita di Gesù⁷⁶. È, in fondo, un tema paolino: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20). Storicamente, però, bisognerà rilevare che le idee del fondatore dell'Oratorio di Francia si sono prestate a spiacevoli equivoci e a pericolose manipolazioni, a cominciare dal triste ascetismo penitenziale insediato e insegnato nel monastero cistercense di Port Royal dalla schiera dei discepoli di Giansenio capitanata dall'abate di Saint-Cyran⁷⁷, che fu intimamente legato alle origini e alla formazione della

⁷³ L. Cognet parla al proposito di “néantisme sacrificiel”: cf M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 12.

⁷⁴ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 12.

⁷⁵ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 14.

⁷⁶ Cf R. DEVILLE, *La scuola francese di spiritualità*, 191-193. Deville ricorda anche come il pessimismo dei discepoli di Bérulle si radichi in vicende umane e spirituali molto tormentate e drammatiche, in particolare se si pensa alla figura di J.-J. Olier.

⁷⁷ Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne (1581-1643), nominato nel 1620 abate di Saint-Cyran-en-Brenne (dove del resto risiedette molto poco), dal 1623 fu stabilmente in contatto con il monastero di Port Royal des Champs, guidato dalla badessa Angélique Arnauld, sorella di Antoine Arnauld; insieme a P. Nicole, furono i protagonisti del gian-

dottrina bérulliana, pur non essendo mai stato membro dell'Oratorio, e divenne il "braccio destro" di Condren. Come osserva P. Cochois, Bérulle «non sembra essersi reso conto che la presentazione concettuale della sua dottrina poteva nascondere a molti lo sgorgare di adorazione, d'amore e di vita che pure essa esprime»⁷⁸.

4. *Marguerite-Marie Alacocque e la spiritualità della riparazione*

Nel 1675 le apparizioni di Cristo a Marguerite-Marie Alacocque, monaca della Visitazione di Paray-le-Monial, danno il via alla folgorante esplosione del culto liturgico del "Sacro Cuore di Gesù", inaugurato alcuni anni prima da Jean Eudes. In particolare, il messaggio del giugno 1675 infiamma Margherita-Maria del desiderio di "rendere *amore per amore*", dal momento che dalla maggior parte degli uomini il Cuore di Gesù non ha avuto che la più grande ingratitudine. Nella monaca di Paray-le-Monial il tema antico della *riparazione* è sviluppato secondo declinazioni diverse: talvolta come obbedienza ad un'esigenza di giustizia che porta ad offrirsi come vittima alla giustizia di Dio; altre volte l'anima, sperimentando la santità di Dio e come invece il peccato abbrutisca l'anima stessa, si abbandona a Dio in uno spirito di oblazione d'amore, accettando di ricevere in lei le conseguenze dolorose del peccato, per far sì che i fratelli peccatori siano purificati dal male; talvolta, infine, l'anima obbedisce ad una esigenza d'amore, offrendosi come vittima all'amore di Dio nella partecipazione alle sofferenze di Cristo.

senismo francese, che si diffuse largamente nel resto del continente. È anche a questa corrente spirituale e al suo durevole influsso che si devono attribuire alcune ambiguità della spiritualità sacrificale: basta ricordare la sua visione del mondo e dell'uomo fortemente pessimistica, il senso dominante di timore, l'esigenza di rigore e di purezza – in particolare nella recezione dei sacramenti –, l'insistenza sull'ascesi, la mortificazione e la penitenza, sulla perfezione davanti a Dio. Nella prospettiva giansenista, misericordia e giustizia in Dio, grazia e libertà sono visti come aspetti tendenzialmente opposti, il rapporto del credente con Dio nella preghiera è difficile, pervaso da sentimenti di timore, pentimento e dolore più che di amore e di gioia; la stessa contemplazione e la vita mistica sono guardate con diffidenza e sconsigliate, per paura di cedere a suggestioni quietiste. Anche dopo la condanna contenuta nella costituzione *Auctorem fidei* del 1794, il giansenismo continuò ad inoculare nella pietà popolare la sua tendenza rigorista, che affascina anime sinceramente devote e spiriti generosi (si veda E. PACHO, *Storia della spiritualità moderna*, 184-195).

⁷⁸ P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, 160; traduzione nostra.

Le richieste divine che la santa trasmette alla Chiesa hanno organizzato la riparazione moderna secondo una struttura che regola ancora oggi la prassi religiosa di molte persone: in particolare la *mistica del venerdì*, con l'omaggio annuale alla Solennità del S. Cuore di Gesù e la Comunione del primo venerdì del mese, al fine di domandare misericordia per i peccatori e "addolcire in qualche modo" la solitudine di Gesù nel Getzemani; e poi il culto dell'immagine del Cuore vivente di Gesù, eternamente trafitto e con i segni di una dolorosa "passione interiore". Ormai, nella spiritualità cattolica la vicenda della spiritualità della riparazione coincide con la diffusione del culto del Cuore di Gesù⁷⁹.

Nell'Ottocento, a partire dall'evento della Rivoluzione, la spiritualità della riparazione si colora in Francia di un forte accento politico, venendo associata al movimento della "Restaurazione", come espiazione del regicidio di Luigi XVI e reazione a tutte le violenze rivoluzionarie, alla propaganda dell'ateismo, ai sacrilegi commessi contro l'eucaristia. La spiritualità del S. Cuore viene usata come «emblemma politico controrivoluzionario, cattolico e monarchico insieme»⁸⁰, in particolare dopo il 1870, che ha visto la fine dello Stato pontificio e l'umiliante sconfitta di Sedan contro i Prussiani, eventi interpretati da molti cattolici come una punizione divina. Molte delle allergie contemporanee all'idea riparatrice provengono da questa confisca della devozione al S. Cuore da parte degli ambienti più tradizionalisti e nostalgici. In verità, occorre riconoscere che la mistica riparatrice reclutava seguaci soprattutto presso uomini e donne d'azione preoccupati dell'incredulità dilagante e impegnati nello sforzo della Chiesa rivolto all'educazione cristiana, al risveglio religioso, allo slancio missionario e alla lotta contro la miseria spirituale e materiale delle classi popolari⁸¹.

La spiritualità uscita da Paray-le-Monial dominò praticamente la devozione cristiana almeno fino al 1930, passando per l'universalizzazione della festa del S. Cuore di Gesù (1856), la beatificazione di Margherita-Maria

⁷⁹ Cf É. GLOTIN, «Réparation», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. XIII, Beauchesne, Paris 1988, 389-392.

⁸⁰ E. BOLIS, «Introduzione» a C. de Foucauld, *Solo con Dio in compagnia dei fratelli. Itinerario spirituale dagli scritti*, Paoline, Milano 2002, 29.

⁸¹ Si veda in questo senso la figura di Pauline Jaricot a Lione, la quale si offrì come vittima per consolare la sofferenza di Dio per il degrado spirituale del popolo cristiano, attraverso la pratica dell'adorazione eucaristica assidua ma anche l'impegno per i poveri, realizzando una specie di "riparazione in azione".

(1864), l'istituzione della solennità di Cristo Re (1925) e la pubblicazione dell'enciclica di Pio XI *Miserentissimus redemptor* (1928), dedicata al tema della riparazione attraverso il culto del S. Cuore di Gesù; la spiritualità vittimale fu l'apporto originale di questo periodo tra la seconda metà dell'800 e i primi decenni del '900. La crisi della spiritualità riparatrice fu invece certificata ufficialmente da Pio XII nell'enciclica *Haurietis aquas* del 1956, ma gli atti di pentimento della Chiesa per le sue colpe storiche, in particolare con Giovanni Paolo II, nonché il riconoscimento dei delitti di abuso sessuale, di potere e di coscienza che segna il pontificato di Francesco e altri fenomeni ancora, come i gesti di riconciliazione posti dai Papi nei confronti dei fratelli ortodossi, protestanti ed ebrei, stanno riproponendo in maniera rinnovata i temi della spiritualità della riparazione.

III. LE QUESTIONI FONDAMENTALI

Cerchiamo in questa ultima parte del contributo di riassumere le questioni fondamentali sulla vita cristiana evocate dalla spiritualità sacrificale.

1. *Il volto di Dio*

La spiritualità sacrificale, in particolare la versione vittimale caratteristica del XIX secolo, pone anzitutto la questione della definizione del volto di Dio davanti al quale il credente è posto. Nella proposta di Condren, il sacrificio ha la funzione di “dichiarare che la creatura non è degna che Dio la guardi, tanto egli è santo” e di “onorare la pienezza di Dio”, il quale “basta a se stesso e nessuna creatura gli è necessaria”. Ci si può domandare se la creatura non sia stata fatta degna di essere guardata e amata esattamente dalla misericordia di Dio stesso e se onorare Dio e la sua grandezza non significhi propriamente riconoscere tale misericordia.

Teresa di Gesù Bambino – come si è visto – non risolve la questione dottrinale, la sua domanda è esperienziale: il Dio che ho di fronte può essere davvero il termine del mio atteggiamento di fiducia e di amore? Ma dare una risposta (affermativa) a questa domanda implica anche per Teresa porre la questione della relazione fra alcuni tradizionali “attributi” di Dio, la giustizia e la misericordia. Senza la pretesa di dire nulla dal punto di vista dogmatico, la carmelitana di Lisieux giunge ad affermare che Dio è *realmente, pienamente* giusto nella misura in cui perdona, cioè esercita

la misericordia. In questo modo, questa ragazza dottore della Chiesa ci consegna l'intuizione che il volto di Dio non è doppio o contraddittorio, ma semplice anche se complesso, in ogni caso affidabile. Di conseguenza, dovremo diffidare, come abbiamo visto, non solo di ogni impostazione che ponga in concorrenza, in Dio, giustizia e misericordia, ma anche contrapponga o semplicemente giustapponga nell'atteggiamento credente l'amore e il rispetto, la tenerezza e l'adorazione, il timore riverente e la familiarità dei figli. In sintesi, quando ci si trova di fronte ad una spiritualità sacrificale che assolutizzi o esalti la "giustizia" di Dio mettendo in ombra la misericordia o che pretenda di soddisfare l'esigenza di adorazione e di rispetto reverenziale come compensazione degli atteggiamenti della dolcezza e dell'abbandono filiale, occorre dubitare che essa corrisponda al volto autentico del Dio di Gesù Cristo⁸².

2. Dio e l'uomo: dal modello economico dello scambio al modello evangelico del perdersi per ritrovarsi

La spiritualità vittimale, come si è visto, presuppone un rapporto di *scambio* con la Giustizia divina che può essere parificato solo attraverso la purezza e perfezione di ciò che viene offerto: Teresa stessa dichiara che al "Dio Forte e Potente" sono gradite solo le "ostie pure e senza macchia" e solo "vittime perfette" possono soddisfare la Giustizia divina. Il credente deve presentarsi dunque a Dio completamente puro? L'atteggiamento sacrificale, almeno nella sua "versione" vittimale, sembra perfettamente coerente con una "spiritualità della perfezione" che intende la vita spirituale sostanzialmente come strenuo sforzo di preservazione dal peccato. Da qui discende, come si è visto, un clima spirituale pesante, severo, ava-

⁸² Il gesto sacrificale del credente può essere ambiguo nella misura in cui veicola l'idea di un rapporto sacrificale tra il Padre e il Figlio, nel quale il Padre si colloca sul versante di colui che riceve e ritiene gradita l'offerta sacrificale del Figlio. Ma, secondo la rivelazione che si è compiuta sulla Croce, il Cristo che accetta di essere schernito e perseguitato dagli uomini, senza reagire, rivela un amore umile e umiliato, un amore che si abbassa e perdona, nel quale il Padre è completamente coinvolto: unito a suo Figlio, anche il Padre accetta di essere frainteso nella sua potenza e manifesta tutta la "stoltezza" del suo amore kenotico. Forse non ci si deve sorprendere se, inconsciamente, gli uomini mettono in atto sforzi che mirano ad allontanare questa immagine di un Dio dall'amore troppo umile per le loro categorie religiose: cf P. LAMARCHE, «Sacrifice. I. Le sacrifice, la Croix et l'Eucharistie», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 51-56: 54-55.

ro di gioia, dominato da un senso tragico dell'esistenza e dal senso della pervasività del peccato, dove la sofferenza è in primo piano e l'amore è relegato sullo sfondo. Non raramente, come abbiamo visto, il confronto con la terribile santità di Dio genera anime in preda all'angoscia. Alla stessa logica di scambio obbedisce la prassi di offrirsi come vittime allo scopo di attirare su di sé i castighi riservati ai colpevoli: anche a questo gesto senza dubbio generosissimo è sottesa l'idea di "pareggiare" la Giustizia di Dio, pagando il "prezzo" dovuto da altri.

L'acuta indagine di Mino Bergamo, cui abbiamo già accennato, ricostruisce la discussione sul *puro amore*, viva lungo tutto il secolo XVII⁸³, esattamente secondo il criterio della *legge dello scambio*. Nella società civile dominava un'etica guidata da uno spirito economico, come dimostra lo studio classico di Max Weber sull'etica protestante; ma anche la morale cattolica conosceva l'affermarsi di un modello economico nella strutturazione dei rapporti di amicizia, di amore e di potere. L'assurgere della legge economica dello scambio a «criterio d'analisi e principio di valutazione di tutte le condotte umane»⁸⁴ ha così provocato l'elaborazione di uno spazio complementare e alternativo di trasgressività che comprende tutto ciò che interrompe e contesta il circuito economico dello scambio. In questo spazio di ribellione rientra l'esperienza mistica: gli scritti dei mistici del Seicento sono «il luogo di una sovversione sistematica del modello etico-economico, come lo spazio di una trasgressione sempre ricominciata della legge dello scambio»⁸⁵. I mistici⁸⁶ ricordano costantemente che la quintessenza della perfezione cristiana risiede nella virtù teologale della carità, che per sua definizione è del tutto disinteressata, secondo una formulazione classica che risale a Tommaso d'Aquino. Amare significa

⁸³ Il momento di massima tensione si ebbe con la pubblicazione, nel 1697, dell'*Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* di Fénelon. Il 12 marzo 1699, papa Innocenzo XII condannava l'opera di Fénelon, in particolare nella proposizione temeraria secondo la quale esiste un *habitualis status amoris Dei*, che è la *charitas pura* e senza alcuna mescolanza di un interesse proprio, né il timore delle pene né il desiderio di una ricompensa, neppure la felicità che si prova nell'amarlo.

⁸⁴ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 152.

⁸⁵ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 192.

⁸⁶ Si veda per es. J.-J. Surin, ma anche molti di coloro che si rifanno all'eredità di Francesco di Sales.

servire gratuitamente colui che si ama, senza esigere una contropartita, senza desiderare alcuna ricompensa⁸⁷.

In realtà, qualcuno, all'epoca, fa notare come anche l'*amore puro* (definito tale appunto in virtù del totale disinteresse con cui si esprime) si iscriva in una prospettiva di scambio, ma uno *scambio perverso*, una transazione economica caratterizzata dalla *frode*. Secondo il domenicano A. Piny (1640-1709), «l'essenza del puro amore è di mantenere l'amante in un'incessante condizione di perdita»⁸⁸: valutare «la purezza della nostra passione sulla base di ciò che essa *ci costa*»⁸⁹ significa aver già accettato quella logica economica che si vorrebbe combattere, ma secondo una dinamica di perversione. L'esito paradossale, secondo Piny, è che amare Dio con tutta la purezza del cuore, quindi attraverso ripetuti e sempre maggiori sacrifici, equivale a «rinunciare, in nome della sua volontà, a tutti gli oggetti del proprio godimento»⁹⁰, e perciò conclude ad affermare che «Dio gode tanto più dell'anima che lo ama, quanto più essa rinuncia, per rispettare la sua volontà, a godere di lui»⁹¹. Così Mino Bergamo conclude il suo commento alla posizione dell'autore domenicano:

Il puro amore è dunque, simultaneamente, il luogo in cui il soggetto umano acconsente a un martirio (a un deficit) senza limiti e lo spazio in cui il soggetto divino trae da questo martirio un piacere (un guadagno) esso stesso illimitato. Il concetto di scambio perverso non potrebbe, mi sembra, trovare un'applicazione più appropriata. [...] La purezza, quale Piny la definisce, è l'istituzionalizzazione di questo scambio truccato, è la consacrazione della frode commessa dal soggetto divino ai danni del soggetto umano, al momento stesso in cui il soggetto umano si rivela consenziente alla frode che subisce⁹².

⁸⁷ Cf M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 205-209.

⁸⁸ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 215.

⁸⁹ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 216.

⁹⁰ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 217.

⁹¹ M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 219.

⁹² M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, 220-221. L'idea di scambio è anche alla base di quello che, nel linguaggio psicanalitico, si chiama "fantasma sacrificale": il credente sacrifica questa vita (attraverso la rinuncia e la mortificazione) in cambio della vita eterna, di fatto però rinunciando alla propria libertà, dimettendosi dalle proprie responsabilità; è la critica che Nietzsche portò al "cristianesimo ascetico". Ma in questo modo si cancella l'uomo nel nome di Dio. Alla stessa dinamica perversa appartiene l'idea che l'uomo possa in qualche modo pareggiare i conti con Dio, invece di accettare una dipendenza da lui, un debito che istituisce la vita nel suo cammino singolare (cf M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina Ed.,

Naturalmente, non è nostra intenzione – né sarebbe questo il luogo – di formulare un giudizio su una tematica così ricca e complessa come quella dell'*amore puro* e tantomeno sui suoi assertori, tra i quali troviamo autentici giganti della spiritualità cristiana e uomini santi come Fénelon e lo stesso Francesco di Sales⁹³. Anzi, riteniamo che la “protesta” dei mistici del '600 francese contro il modello economico dello scambio sia perfettamente legittima e preziosa per la spiritualità cristiana, esattamente sotto il profilo della dichiarazione dell'incongruità di tale modello al fine di definire la relazione del credente con il Dio di Gesù Cristo e quindi dell'inautenticità cristiana dell'atteggiamento sacrificale nella misura in cui si collochi dentro quella logica. Piuttosto, andrà riscoperta la lezione veicolata dall'antico tema della *redamatio*: più che uno “scambio” il cristiano si sente chiamato a “ricambiare” un amore che ama sempre per primo.

Al tempo stesso, però, intendiamo sottolineare come sia rischioso determinare la misura della relazione tra uomo e Dio secondo il criterio dello zelo “in-discreto” del credente e non secondo il desiderio di Dio e alla luce del volto di Dio rivelato nella persona del Figlio Gesù. In questo senso, come abbiamo già osservato, la prassi vittimale diffusa nel Carmelo dell'800, ma anche la stessa nobilissima proposta di C. de Condren, nel tentativo di onorare Dio al massimo grado, rischiano di mortificare l'uomo, lasciando davanti a Dio un uomo senza desideri e senza gioia, mentre molti mistici cristiani testimoniano al contrario la forza del desiderio e la

Milano 2017, 56-66). Il fantasma sacrificale – osserva Recalcati – si sposa molto bene con l'atteggiamento perfezionistico, inteso come quell'anelito alla perfezione che, non potendo mai essere soddisfatto, genera un'infinita serie di ritorzioni vendicative contro il soggetto reo di essere sempre inferiore rispetto all'Ideale promosso dal *Super-Io* (*ivi*, 72-75).

⁹³ Lo stesso M. Bergamo riconosce che se «la sovversione ideologica del modello economico si raddoppia, nel discorso mistico, di una dipendenza strutturale dal medesimo modello, è vero anche che questa dipendenza non diminuisce in nulla la virulenza e la radicalità di quella sovversione» (*La scienza dei santi*, 222). Da un'altra prospettiva, l'analisi di C. Passoni osserva che nella controversia sull'amore puro si osserva, in filigrana, «l'estenuazione della classica psicologia delle facoltà, nell'ormai irrimediabile distinzione/opposizione tra intelletto e volontà. Da un lato l'attacco mosso all'amore puro [...] non intende che sottrarre l'amore alla sua pericolosa deriva irrazionalistica. Dall'altro, dietro la proposta dell'amore puro [...] si riscontra uno degli estremi tentativi di opposizione all'unilateralità della coscienza razionale e, dunque, alla progressiva separazione tra verità e vita, tra coscienza ed esistenza» (C. PASSONI, *Il Dio del cuore umano. L'intelligenza spirituale nell'opera di S. Francesco di Sales [1567-1622]*, Glossa, Milano 2007, 146-147).

docilità alla purificazione di esso da parte di Dio. In realtà, crediamo si debba tener fermo nella proposta della vita secondo lo Spirito che nessuno meglio di Dio, nessuno meglio del Figlio dell'uomo è in grado di esaltare la dignità dell'uomo stesso. Certo, non lo zelo di chi intenda onorare Dio secondo la misura del proprio eccesso.

Rimane il fatto che la spiritualità sacrificale, se da una parte chiede di essere vigilata su possibili deviazioni derivanti in definitiva dal voler proiettare in Dio la nostra concezione umana della giustizia e dell'onore da rendere al divino⁹⁴, dall'altra continua ad interrogare la coscienza cristiana sull'esperienza bruciante del rapporto tra l'uomo e Dio, di come la povertà dell'uomo possa stare a contatto con la santità di Dio e di come Dio promuova realmente la felicità dell'uomo. Forse, evangelicamente, si dovrà dire che il discepolo deve sì accettare una perdita, ma per avere la vita, perché è vero, *Dio è scambio*, nel senso che Dio è comunicazione, è "commercium", è relazione: chi perde la vita per causa di Gesù la guadagna⁹⁵, perché nel perdersi per riceversi è la stessa vita intima di Dio.

15 maggio 2021

⁹⁴ Cf G. MANZONI, «Victimale (Spiritualité)», 536: se il peccato è rifiuto dell'amore di Dio, l'espiazione e la riparazione consistono fondamentalmente nel lasciarsi amare da Dio, nel rendergli amore per amore, e tutto ciò è "giusto"; se l'amore è realizzato, ogni giustizia è compiuta.

⁹⁵ Cf Mt 16,25-26.