



La teologia dei santi. I santi come teologi

fr François-Marie Léthel, ocd

Introduzione

Il 21 novembre 2004, la Chiesa ha celebrato il 40° anniversario della promulgazione della *Lumen Gentium*, che è indubbiamente il testo più importante del Concilio Vaticano II. Con questo lungo periodo, è possibile oggi capire come la santità è veramente il cuore dell'insegnamento del Concilio. La principale novità del Concilio è sicuramente questa nuova e fortissima insistenza sulla santità, che porta sempre nuovi frutti nella vita della Chiesa. Le numerosissime beatificazioni e canonizzazioni fatte da Giovanni Paolo II ne sono sicuramente il segno più impressionante, mettendo in luce la forte presenza dei santi in mezzo a noi.

L'insistenza nuova del Concilio sulla santità appare soprattutto nei capitoli V e VIII della Costituzione *Lumen Gentium*, che riguardano rispettivamente *la vocazione universale alla santità* e *La Beata Vergine Maria nel Mistero di Cristo e della Chiesa*. Secondo i più autorevoli interpreti del Concilio, i Papi Paolo VI e Giovanni Paolo II, questi capitoli sono veramente essenziali dal punto di vista teologico, e non vanno in nessun modo considerati come delle “pie aggiunte” alla dottrina della Costituzione¹.

¹ Così, promulgando la Costituzione *Lumen Gentium* il 21 novembre 1964, Paolo VI insisteva sull'importanza del Capitolo VIII, presentandolo “come vertice e coronamento” dell'intera Costituzione, e mostrandone il significato: “È la prima volta, infatti, - e il dirlo Ci riempie l'animo di profonda commozione - che un Concilio Ecumenico presenta una sintesi

In Maria si rivela pienamente “il volto della santa Chiesa”, ed è questo volto che tutti sono chiamati a far risplendere camminando verso la santità. Alla luce di questi due capitoli essenziali, è possibile capire meglio la profondità e il “rilievo” di tutta la *Lumen Gentium*, secondo tre livelli. Insieme al capitolo I sul *Mistero della Chiesa*, il capitolo VIII rappresenta il primo livello, più profondo, della dottrina del Concilio. Tutto l’insegnamento della Costituzione è come avvolto tra questi due capitoli che formano una vera inclusione. Nel primo capitolo, la Chiesa è contemplata nella sua realtà trinitaria e cristologica, nell’economia della creazione e della salvezza in Cristo Gesù. Nell’ultimo capitolo, la stessa Chiesa è contemplata nella sua più perfetta realizzazione: Maria tutta santa. Il secondo livello è indicato dai capitoli: II *Il Popolo di Dio*, V *La vocazione universale alla santità* e VII *Indole escatologica della Chiesa Pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste*. Qui, è tutta la Chiesa che è considerata come Popolo di Dio in cammino, interamente chiamato alla santità, in cammino verso la Patria. Il terzo livello è indicato dai capitoli: III *La costituzione gerarchica della Chiesa*, IV *I Laici* e VI *I Religiosi*. Si tratta allora delle diverse vocazioni all’interno dello stesso Popolo di Dio. Ma queste vocazioni vengono in qualche modo “relativizzate” in rapporto con la fondamentale e comune vocazione alla santità. Allo stesso modo,

così vasta della dottrina cattolica circa il posto che Maria Santissima occupa nel Mistero di Cristo e della Chiesa. Ciò corrisponde allo scopo che si è prefisso questo Concilio di manifestare il volto della santa Chiesa, alla quale Maria è intimamente congiunta... La realtà della Chiesa invero non si esaurisce nella sua struttura gerarchica, nella sua liturgia, nei suoi sacramenti, nei suoi ordinamenti giuridici. La sua intima essenza, la sorgente prima della sua efficacia santificatrice sono da ricercarsi nella mistica unione con Cristo; unione che non possiamo pensare disgiunta da Colei che è la Madre del Verbo Incarnato, e che Gesù Cristo stesso ah voluto tanto intimamente a Sé unita per la nostra salvezza”. (*Discorso di Paolo VI a chiusura del terzo periodo del Concilio*, in *Enchiridion Vaticanum 1: Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II*, n° 300* - 303*). Allo stesso modo, Giovanni Paolo II sottolinea l’importanza del capitolo V della *Lumen Gentium* nella Lettera *Novo Millennio Ineunte*: “Occorre riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla «vocazione universale alla santità». Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all’ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una dinamica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come «mistero», ossia come popolo «adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito», non poteva non comportare anche la riscoperta della sua «santità», intesa nel senso fondamentale dell’appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il «tre volte Santo» (cfr *Is* 6,3). Professare la Chiesa come santa significa additare il suo volto di *Sposa di Cristo*, per la quale egli si è donato, proprio al fine di santificarla (cfr *Ef* 5,25-26)” (NMI, n° 30) Messi insieme, questi testi di Paolo VI e di Giovanni Paolo II sono veramente illuminanti: ci offrono una chiave interpretativa di tutta la *Lumen Gentium*, invitandoci a considerare il capitolo V come il centro e il capitolo VIII come il vertice della stessa Costituzione.

pur richiamando il primato istituzionale di Pietro e del suo successore, il vescovo di Roma (LG 22), il Concilio insiste su un altro primato, il primato della santità, rappresentato da Maria. Lì si trova sicuramente la più grande novità del Concilio Vaticano II riguardo ai Concili precedenti (Trento e Vaticano I). Nella “gerarchia della santità”, è evidente che Maria occupa il primo posto.

Si potrebbe dire che il Concilio, ci invita a ripensare tutto il Mistero della Chiesa dal punto di vista della santità, e ci invita dunque a ripensare tutto nella Chiesa da questo punto di vista della santità, anche la teologia². L’insistenza del Concilio sul primato della santità come primato della carità ha provocato nella Chiesa una progressiva riscoperta dei *santi come autentici teologi*, anche se non avevano studiato la teologia accademica. A questo proposito, un grande passo, un passo profetico, fu fatto da Paolo VI, pochi anni dopo la fine del Concilio, quando diede il titolo di *Dottore della Chiesa* a Santa Teresa d’Avila e a Santa Caterina da Siena, nel 1970. Nel 1997, Giovanni Paolo II doveva dare lo stesso titolo a Santa Teresa di Lisieux.

Nello stesso senso, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pubblicato nel 1992, fa continuamente riferimento ai santi proprio come teologi, cioè come conoscitori di Dio e di tutti i Misteri della fede e della vita cristiana. Vengono abbondantemente citati non solo i Padri della Chiesa (come Ireneo e Agostino) e i grandi Dottori del Medioevo (come san Tommaso), ma anche i Mistici, (come Francesco d’Assisi e Teresa di Lisieux e tanti altri). L’autorità teologica dei Mistici è considerata allo stesso livello di quella dei Padri e dei Dottori del medioevo. Nei testi del Magistero, questo fatto rappresenta una grande novità³.

Nel 2001, la Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* di Giovanni Paolo II ha parlato esplicitamente della *Teologia dei Santi*, con

² Questo tentativo di ripensare la teologia dal punto di vista della santità nello spirito del Concilio ha animato tutta la mia ricerca sulla *teologia dei santi*. Ne ho dato la più ampia espressione nella mia tesi dottorale: *Connaître l’Amour du Christ qui surpassa toute connaissance. La Théologie des Saints* (Venasque, 1989, ed. du Carmel). Nella stessa linea, nel contesto del Dottorato di Teresa di Lisieux, ho pubblicato più recentemente il libro intitolato: *L’Amour de Jésus. La christologie de sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus* (Paris, 1997, ed. Desclée, col “Jésus et Jésus-Christ”, n° 72), tradotto poi in italiano: *L’Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino* (Roma, 1999, libreria editrice vaticana). Cf anche gli articoli di Mons D. SORRENTINO: *Sulla “Teologia dei Santi” di Léthel* (in *Asprenas* 41, 1994) e *Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa* (in *Asprenas* 44, 1997). Nel panorama del XX° secolo, questa impostazione della teologia dei santi è stata principalmente rappresentata da Hans Urs Von Balthasar, scelto come Cardinale da Giovanni Paolo II.

³ Cf il mio articolo: *La théologie des saints dans le Catéchisme de l’Eglise Catholique*, in *Teresianum*, 1994/1).

due citazioni di Caterina da Siena e Teresa di Lisieux a proposito della Passione di Gesù:

“Di fronte a questo Mistero, accanto all’indagine teologica, un aiuto rilevante può venirci da quel grande patrimonio che è la «*teologia vissuta*» dei Santi. Essi ci offrono indicazioni preziose che consentono di accogliere più facilmente l’intuizione della fede, e ciò in forza delle particolari luci che alcuni di essi hanno ricevuto dallo Spirito Santo, o persino attraverso l’esperienza che essi stessi hanno fatto di quegli stati terribili di prova che la tradizione mistica descrive come «notte oscura». Non rare volte i Santi hanno vissuto *qualcosa di simile all’esperienza di Gesù sulla croce* nel paradossale intreccio di beatitudine e di dolore. Nel *Dialogo della Divina Provvidenza* Dio Padre mostra a *Caterina da Siena* come nelle anime sante possa essere presente la gioia insieme alla sofferenza: «E l’anima se ne sta beata e dolente: dolente per i peccati del prossimo, beata per l’unione e per l’affetto della carità che ha ricevuto in se stessa. Costoro imitano l’immacolato Agnello, l’Unigenito Figlio mio, il quale stando sulla croce era beato e dolente». Allo stesso modo *Teresa di Lisieux* vive la sua agonia in comunione con quella di Gesù, verificando in se stessa proprio il paradosso di Gesù beato e angosciato: «Nostro Signore nell’orto degli Ulivi godeva di tutte le gioie della Trinità, eppure la sua agonia non era meno crudele. È un mistero, ma le assicuro che, da ciò che provo io stessa, ne capisco qualcosa». È una testimonianza illuminante!”⁴

Secondo le parole del Papa, questa testimonianza delle due sante esprime la “percezione ecclesiale della coscienza di Cristo”⁵. Questo paragrafo della Lettera Pontificia ha un vero valore programmatico per la teologia del terzo millennio, una teologia che dovrà camminare su questo binario della “indagine teologica” e della “teologia vissuta dei santi”. Si tratta di due forme distinte, ma inseparabili e complementari della teologia della Chiesa come autentica conoscenza del Mistero di Dio in Cristo Gesù: da una parte la classica “teologia pensata” come “*scientia fidei*” e dall’altra parte la “teologia vissuta” come “*scientia amoris*”. Infatti, nella stessa Lettera Apostolica, questa ultima espressione è usata per caratterizzare la “teologia” di Teresa e il motivo del suo Dottorato: “La carità è davvero il ‘cuore’ della Chiesa,

⁴ NMI, n° 27. I testi citati sono *Il Dialogo* di Caterina (cap 78) e gli *Ultimi Colloqui* di Teresa (6/7/97).

⁵ Ibidem.

come aveva ben intuito santa Teresa di Lisieux, che ho voluto proclamare Dottore della Chiesa proprio come esperta della *scientia amoris*"⁶.

Così, nella prima parte della nostra esposizione, rifletteremo sulla Teologia dei Santi come "scientia amoris". Poi, nella seconda parte, potremo considerare i santi come teologi, a partire da alcuni esempi, cercando di percepire l'armoniosa "polifonia" delle loro voci.

I. La teologia dei santi come "scientia amoris"

La teologia dei santi è interamente fondata sulla *carità*, che è "più grande" della fede e della speranza (cf I Cor 13,13) e che contiene e anima la fede e la speranza. Infatti, la carità "crede tutto e spera tutto" (I Cor 13,7). L'amore di carità abbraccia tutta la verità della fede in Cristo Gesù, rendendola sempre più luminosa e attraente per il cuore dell'uomo. Questa è la teologia di "tutti i santi", che consiste a "conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza" (cf Ef 3,19). Tale "scienza d'amore" dipende essenzialmente dalla carità: infatti "chiunque ama è nato da Dio e conosce Dio, mentre invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore" (I Gv 4,7-8).

Cercheremo adesso di presentare una breve sintesi degli aspetti essenziali di questa teologia dei santi, considerando anzitutto il suo "prisma", cioè la complementarità dei Padri, dei Dottori e dei Mistici. Poi, in un secondo momento, vedremo come le tre "virtù teologiche" di fede, speranza e carità sono l'anima di questa teologia. Finalmente, dovremo considerare le sue tre forme principali che sono la teologia mistica, la teologia simbolica e la teologia noetica (o "intellettuale").

A) La stessa "scienza divina" dei Padri, dei Dottori e dei Mistici: il "prisma" della teologia dei santi

Teresa di Lisieux ci offre una delle migliori chiavi interpretative della teologia dei santi alla fine della sua autobiografia, quando parla della stessa "scienza divina" che tutti i santi più diversi, lungo la storia della Chiesa, hanno attinto alla stessa fonte della preghiera. Nelle ultime pagine del *Manoscritto C*, la santa commenta le parole della Sposa nel *Cantico dei Cantici*: "Attirami, noi correremo" (Ct 1,4), ritrovando spontaneamente un grande simbolo della divinizzazione, quello del fuoco e del ferro:

⁶ NMI, n° 42. Allo stesso modo, la Lettera Apostolica che dichiara Teresa Dottore della Chiesa inizia con le parole: "Divini Amoris scientia".

“Ecco la mia preghiera: chiedo a Gesù di attirarmi nelle fiamme del suo amore, di unirmi così strettamente a Lui, che Egli viva ed agisca in me. Sento che quanto più il fuoco dell’amore infiammerà il mio cuore, quanto più dirò: Attirami, tanto più le anime che si avvicineranno a me (povero piccolo rottame di ferro inutile, se mi allontanassi dal braciere divino) correranno rapidamente all’effluvio dei profumi del loro Amato, perché un’anima infiammata d’amore non può rimanere inattiva (...) Tutti i santi l’hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempirono l’universo con l’irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall’orazione che i Santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d’Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri Amici di Dio hanno attinto questa *scienza divina* che affascina i geni più grandi? Uno scienziato ha detto: ‘Datemi una leva, un punto d’appoggio, e solleverò il mondo.’ Quello che Archimede non ha potuto ottenere perché la sua richiesta non era rivolta a Dio ed era espressa solo dal punto di vista materiale, i Santi l’hanno ottenuto in tutta la sua pienezza. L’Onnipotente ha dato loro come punto d’appoggio: Se stesso e Sé Solo. Come leva: l’orazione, che infiamma di un fuoco d’amore, ed è così che essi hanno sollevato il mondo, è così che i Santi ancora militanti lo sollevano e i Santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo”⁷.

Le parole di Teresa sono semplici e luminose: dopo Paolo e gli altri autori biblici, i rappresentanti di questa “scienza divina” che è la teologia, sono i *Padri* della Chiesa (Agostino e gli altri), i *Dottori* del medioevo (Tommaso e gli altri), i *Mistici* (Francesco d’Assisi, Giovanni della Croce, la stessa Teresa di Lisieux, e gli altri). La complementarità dei Padri, Dottori e Mistici è come il “prisma” che rivela i colori più belli della Luce di Cristo. Parlando di Francesco d’Assisi come di uno dei maggiori rappresentanti di questa geniale “scienza divina”, Teresa ritrova spontaneamente il giudizio del grande Dottore francescano san Bonaventura che osava parlare della *theologia* e della *scientia* del Poverello⁸. Questa “scienza divina” è per tutti

⁷ Ms C, 36r°-v°. I testi di Teresa sono tradotti a partire dall’Edizione Critica: THERESE DE LISIEUX: *Oeuvres Complètes* (Paris, 1992, Cerf/DDB). Usiamo le sigle: Ms per i tre *Manoscritti Autobiografici* (A, B, C), LT per le *Lettere*, PN per le *Poesie*, Pri per le *Preghiere*.

⁸ Bisogna citare questo testo nel quale il teologo (universitario) Bonaventura parla del teologo (mistico) Francesco: “La dedizione instancabile alla preghiera, insieme con l’esercizio ininterrotto delle virtù, aveva fatto pervenire l’uomo di Dio [Francesco] a così grande chiarezza di spirito che pur, non avendo acquisito la competenza nelle Sacre Scritture mediante lo studio e l’erudizione umana, tuttavia, irradiato dagli splendori della luce eterna, scrutava le profondità delle Scritture con intelletto limpido e acuto. Il suo ingegno, puro da ogni macchia, penetrava il segreto dei misteri, e dove la scienza dei maestri resta esclusa, egli

“scienza d’amore”⁹, poiché è sempre attinta alla fonte dell’Orazione “che infiamma di un fuoco d’amore”, fuoco dello Spirito Santo, fuoco dell’Amore di Gesù.

B) Le tre “virtù teologiche” di fede, speranza e carità.

Secondo le parole di Teresa, la stessa scienza è anche rappresentata dal Dottore Angelico Tommaso d’Aquino e dal Dottore Mistico Giovanni della Croce. Questo accostamento è illuminante per indicare la fonte di questa comune scienza attinta nella preghiera: è semplicemente il dinamismo della fede, della speranza e dell’amore (o carità: *agapè*). Secondo san Tommaso, sono le tre “*virtutes theologicae*”¹⁰, espressione che sarebbe meglio tradurre letteralmente come “virtù teologiche” (piuttosto che “teologali”). San Tommaso e san Giovanni della Croce ci mostrano come la fede, la speranza e la carità sono veramente il fondamento e l’anima della riflessione teologica come della vita spirituale¹¹. Queste tre “virtù teologiche” sono i principali doni fatti dallo Spirito Santo alla Chiesa terrestre perché possa conoscere veramente Dio in Cristo Gesù. Tuttavia “*più grande è l’amore*”, che non passerà mai, mentre fede e speranza non avranno più posto nel Cielo (cf I Cor 13,8-13). Nella vita presente, la conoscenza profonda di Dio dipende dall’amore: “chiunque ama è nato da Dio e conosce

entrava con l’affetto dell’amante... Una volta i frati gli chiesero se aveva piacere che le persone istruite, entrate nell’Ordine, si applicassero allo studio della Scrittura; ed egli rispose: ‘Ne ho piacere, sì; purché, però, sull’esempio di Cristo, di cui si legge non tanto che ha studiato quanto che ha pregato, non trascurino di dedicarsi all’orazione e purché studino non tanto per sapere come devono parlare, quanto per mettere in pratica le cose apprese, e, solo quando le hanno messe in pratica, le propongano agli altri. Voglio che i miei frati siano discepoli del Vangelo e progrediscano nella conoscenza della verità, in modo tale da crescere contemporaneamente nella purezza della semplicità...’ Interrogato, a Siena, da un religioso, *dottore in sacra teologia*, su alcuni passi di difficile interpretazione, svelò gli arcani della divina sapienza con tale chiarezza di dottrina, che quell’esperto rimase fortemente stupito e, pieno d’ammirazione, esclamò: ‘Veramente *la teologia* di questo padre santo si libra, come un’aquila in volo, sulle ali della purezza e della contemplazione; mentre la nostra *scienza* striscia col ventre per terra.’ Per quanto egli fosse inesperto nell’arte del dire, pure, pieno di *scienza*, scioglieva il nodo dei dubbi e portava alla luce le cose nascoste. E non è illogico che il Santo abbia avuto in dono la comprensione delle Scritture, giacché descriveva la loro verità in tutte le sue opere, in quanto era imitatore perfetto di Cristo, e aveva in sé il loro autore, in quanto era ripieno di Spirito Santo” (*Legenda Major*, XI, 2, in *Fontes Franciscani*, Assisi, 1995, ed. Porziuncola, p. 870; traduzione italiana in *Fonti Francescane* n° 1187-1189).

⁹ L’espressione « scienza d’amore » è usata da Teresa all’inizio del *Manoscritto B*: “La scienza d’Amore...non desidero altra scienza che questa” (*Ms B*, 1r°).

¹⁰ cf S. Tommaso: *Summa Theologiae*, I-II q. 62.

¹¹ Così Giovanni della Croce nei libri II e III della *Salita del Monte Carmelo*, mostra come tutta la vita spirituale è fondata semplicemente sulla fede, la speranza e la carità.

Dio; invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è Amore” (I Gv 4,7-8). Questo amore di carità, unico amore di Dio e dell’uomo, dà vita a tutte le virtù, rendendo vive anche la fede e la speranza¹².

Nel vangelo, Gesù chiede al suo discepolo di credere e di sperare in Lui, e soprattutto di amarLo. In questo senso *l’atto di fede e l’atto d’amore dell’Apostolo Pietro sono la risposta alle due domande più profonde di Gesù* (cf Mt 16,15-18, Gv 21,15-19).

“*Più grande è l’amore*”, che non passerà mai, cioè che rimarrà essenzialmente lo stesso in cielo come in terra. San Tommaso insiste molto su questa eminenza dell’amore di carità come amore illimitato, totale, immediato¹³. Pienamente fedeli al vangelo, i santi ci ricordano che Gesù chiede da parte nostra, non soltanto la Fede e la Speranza, ma ancora di più l’Amore. Paolo esprimeva così la sua fede in Gesù: “vivo nella fede al Figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me (Gal 2,20). Accogliendo queste parole con tutto il loro realismo, i Santi esprimono tutti la stessa certezza della fede, cioè di essere stati personalmente amati da Gesù, nella sua Passione quando “dava se stesso”, e anche in tutti i momenti della sua vita. Così, Teresa di Lisieux dice a Gesù Bambino: “tu pensavi a me”; e a Gesù nel Getsemani: “tu mi vedesti”¹⁴. Queste affermazioni non sono delle pie esagerazioni, ma sono come la verifica di una grande verità cristologica specialmente approfondita da san Tommaso: a partire dal momento della sua concezione e per sempre, anche nelle tenebre della sua agonia e passione, Gesù aveva sempre nel profondo della sua anima la Visione beatifica¹⁵, e così vedeva sempre il Padre, vedeva se stesso come Figlio e vedeva tutti gli uomini e ciascuno, in quanto Salvatore dell’uomo.

Bisogna tuttavia aggiungere che questo fondamentale atto di fede nel suo amore per ciascuno di noi non basta, ma che deve essere com-

¹² “Caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma” (I-II q. 62 art 4).

¹³ Secondo le sue parole infatti, “la carità può sempre crescere, fino all’infinito; non c’è nessun limite al suo aumento, perchè è una certa partecipazione della Carità infinita che è lo Spirito Santo” (II-II q. 24 art 4 e 7). Così anche, già in questa vita, possiamo amare immediatamente, totalmente e smisuratamente (II-II q. 27 art. 4, 5 e 6) Colui che conosceremo perfettamente solo nell’altra vita quando l’oscura Fede avrà lasciato il posto alla chiara Visione. Si potrebbe dire che “l’Amore assoluto” è già possibile in questa vita, mentre è riservato per l’altra vita il “sapere assoluto” che consiste nella visione beatifica. Siamo già illimitati nell’Amore. Ma il grande paradosso, illustrato specialmente da Teresa di Lisieux, Francesco e Chiara d’Assisi, è che questo “Amore assoluto” di Gesù può essere vissuto quaggiù solo nella più estrema piccolezza e povertà.

¹⁴ Nella sua poesia: *Gesù, mio Diletto, ricordati* (PN 24, str 6 e 21).

¹⁵ Cf III q 10; q 15 art 10; q 34 art 4; q 46 art 8.

pletato con l'atto di amore, poiché Gesù chiede sempre a ciascuno dei suoi discepoli come a Pietro: "mi ami tu?", aspettando e ispirando sempre la stessa risposta: "tu sai che ti amo"¹⁶. In questa luce l'atto d'amore è l'atto teologico per eccellenza. Le semplici parole *Gesù ti amo* che sono l'anima degli scritti di Teresa di Lisieux (e di tanti altri Mistici), non sono per niente una cosa sentimentale o "affettiva", ma l'espressione cristocentrica della carità "teologica". Teresa l'ha espresso nel suo ultimo soffio¹⁷.

La carmelitana manifesta anche con splendore la speranza "teologica" come speranza senza limiti non solo per sé stessa, ma per gli altri, e anche per tutti gli uomini. È la stessa "fiducia audace" che le dà la certezza per se stessa "di diventare una grande santa"¹⁸, e per la salvezza del prossimo più disperato. Così Teresa afferma con la massima forza la sua certezza che il "suo primo figlio", il criminale Pranzini, sarà salvato, "anche se non si confessa e se non dà nessun segno di pentimento", e ne dà il motivo: "tanto avevo fiducia nella misericordia infinita di Gesù". È una nuova scoperta della misericordia divina in Gesù che è la fonte di una nuova speranza. Nella fede, la carmelitana sapeva che questo peccatore impenitente era nel massimo pericolo, quello della dannazione; ma nella carità, non poteva accettare la morte eterna di un fratello per il quale Cristo è morto: "volfi ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno". Per lui la santa ha sperato contro ogni speranza¹⁹.

C) Teologia mistica, teologia simbolica e teologia noetica

Nel V° secolo, Dionigi Areopagita ha espresso con la massima chiarezza le tre grandi polarità della teologia patristica, come interpretazione ecclesiale dell'unica *Theologia* che è la Parola di Dio, cioè la Scrittura in relazione al Verbo Incarnato: la *teologia mistica*, la *teologia simbolica* e la *teologia noetica* (cioè "intellettuale" o speculativa)²⁰. Questo "triangolo", molto più teologico del nostro bi-

¹⁶ In una breve ed essenziale preghiera a Gesù, la beata Dina Bélanger articola meravigliosamente gli atti di fede, speranza ed amore: "Gesù...io so, io credo che tu mi ami, et tu, tu sai bene che io ti amo e che voglio amarti con l'amore più forte e più puro. Tu hai amato Maria Maddalena, e so dunque che hai pietà anche di me. Ti amo e m'abbandono a te: ecco la mia felicità e la mia pace" (DINA BELANGER: *Autobiographie*, Québec, 1995, p. 194).

¹⁷ Le ultime parole della santa, rivolte a Gesù, furono semplicemente: "Mon Dieu, je vous aime!".

¹⁸ Ms A, 32r°.

¹⁹ Cf Ms A, 45v°-46v.

²⁰ L'esposizione più chiara e sintetica di questa distinzione si trova nel capitolo III della sua *Teologia Mistica*. (cf DIONIGI AREOPAGITA: *Tutte le Opere*. Milano, 1981, ed. Rusconi).

nomio moderno “teologia e spiritualità”, è come il “triangolo ermeneutico” della teologia dei santi. Così, la teologia non è più ridotta alla sua sola modalità razionale; la mistica e la simbolica sono considerate anche come autentica teologia.

Infatti, la teologia dei santi unisce inseparabilmente la “scientia fidei” e la “scientia amoris”. Da una parte, la “scientia fidei” è la classica scienza teologica, animata dal dinamismo “*fides et ratio*”, o secondo l’espressione di sant’Anselmo, dalla *fede che cerca l’intelligenza*²¹. Dopo i Padri, Sant’Anselmo, san Tommaso e tanti altri santi, hanno coltivato questa teologia noetica, tanto importante nella vita della Chiesa²². Dall’altra parte, la “scientia amoris” è la teologia mistica, che secondo l’espressione di Dionigi, consiste nel “patire il divino”. Così infatti l’Areopagita parla del suo maestro che aveva “*non solo studiato, ma anche patito, le realtà divine*” (*ou monon mathôn alla kai pathôn ta theia*)²³. Questa “simpatia” (*sumpatheia*) con le realtà divine viene spiegata da san Tommaso come effetto della carità²⁴. San Giovanni della Croce riprende questa distinzione nel Prologo del suo *Cantico Spirituale*, parlando della “*teologia scolastica*” (cioè accademica) e della “*teologia mistica*”²⁵. Mentre la prima forma di teologia usa il linguaggio più astratto dei concetti e delle idee, l’altra preferisce il linguaggio più concreto dei simboli e delle immagini. Già, lo stesso Dionigi aveva sottolineato il rapporto privilegiato che esiste tra la teologia mistica e la teologia simbolica²⁶, rapporto che sarà poi illustrato da tanti mistici. Questa conoscenza amorosa è comandata dal dinamismo “*fides et amor*”, cioè dal rapporto dinamico tra la fede e la carità. Già in questa vita, l’amore di carità è capace di penetrare “al di là del velo della fede” e di unirci immediatamente e intimamente con il Signore. Tale è la co-

²¹ *Fides quaerens intellectum*: è il primo titolo dato da Anselmo al suo *Proslogion*. Nella sua prospettiva questa ricerca dell’intelligenza speculativa fa parte del dinamismo della fede stessa che desidera vedere il Volto di Dio: “Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo: quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo” (*Cur Deus Homo: Commendatio operis ad Urbanum Papam II*).

²² Nell’Enciclica *Fides et Ratio*, i santi più citati sono precisamente sant’Anselmo e san Tommaso.

²³ *Nomi Divini*, cap II, n° 9.

²⁴ “Huiusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo” (II-II q. 45 art 2 co).

²⁵ “Aunque a V.R. le falte el ejercicio de teologia escolastica con que se entienden las verdades divinas, non le falta el de la mistica que se sabe por amor, en que no solamente se saben, mas juntamente se gustan” (*Cantico B*, Prol, 3).

²⁶ *Lettera IX*

noscenza nel senso biblico, intima comunione delle persone nell'amore, conoscenza sponsale e verginale tra Dio e il suo Popolo (cf Os 2,21-22), tra Cristo e la sua Chiesa (cf Ef 5,25-32). I grandi Mistici, come Francesco d'Assisi, Caterina da Siena, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux sono i maestri di questa *teologia mistica* che, per esprimere l'indicibile con parole umane, sceglie il linguaggio della *teologia simbolica*, linguaggio preferito dall'Antico Testamento e da Gesù stesso, linguaggio più incarnato di quello noetico, più capace di "parlare al cuore" dell'uomo. Così i mistici esprimono simbolicamente l'Amore di Cristo: lo Sposo e la Sposa (Giovanni della Croce), il Costato e il Sangue (Caterina da Siena), il Cuore e il Volto (Teresa di Lisieux).

Secondo santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), Gesù è "*il Simbolo Primordiale*" come Parola Incarnata²⁷. Nella stessa luce dell'Incarnazione, la Vergine Maria è per eccellenza "teologa simbolica", Colei che "ha accolto il Verbo di Dio nel suo cuore e nel suo corpo"²⁸. Maria è beata nel suo cuore che ha accolto con fede e amore la Parola, e nel suo seno che ha portato e nutrito la stessa Parola diventata carne (cf Lc 11,27-28). La Vergine Madre "raccolge nel cuore" (*sumballousa en tè kardia*, cf Lc 2,19) e "concepisce nel grembo" (*sullabousa en tè koilia*, cf Lc 2,21) la stessa Parola del Padre per opera dello stesso Spirito Santo. Questa teologia simbolica è comunione intima al Mistero dell'Incarnazione, vissuta con Maria. A tutti i discepoli di Gesù, Maria dice sempre: "fate tutto ciò che egli vi dirà" (cf Gv 2,5), insegnando come custodire la Parola.

II. I santi come teologi: alcuni esempi d'una "teologia polifonica"

Sant'Ireneo di Lione, alla fine del II secolo, usava una simbologia musicale per caratterizzare tutta l'Economia: la "sinfonia della salvezza", la "polifonia delle Scritture", "l'armonia" di tutte le opere di Dio²⁹. L'unico Vangelo di Cristo è "quadriforme", cioè a quattro voci³⁰. Questa simbologia è ancora una delle chiavi della teologia dei santi, che è come un'immensa e splendida "polifonia", un coro con tante voci di uomini e di donne, tutte diverse e tutte belle. Più uno a-

²⁷ Sono le ultime parole del suo studio sulla teologia simbolica di Dionigi Areopagita: *Vie della Conoscenza di Dio* (Padova, 1983, ed. Messaggero, p. 187).

²⁸ *Lumen Gentium* c. VIII n° 53.

²⁹ Cf *Adversus Haereses*, II/25/2, II/28/3, IV/14/2, ecc...

³⁰ *Ibidem*, III/11/7-9.

scolta queste voci e più percepisce la Verità del Mistero di Cristo come Bellezza, come armonia.

Adesso, vorrei dare un esempio di questa polifonia nell'ascolto di sei voci "miste", cioè di tre uomini e di tre donne. Nell'ordine cronologico, sono: Sant'Anselmo d'Aosta (1033-1109), San Tommaso d'Aquino (1225-1274), Santa Caterina da Siena (1347-1380), San Luigi Maria Grignion de Montfort (1673-1716), Santa Teresa di Lisieux (1873-1897), Santa Gemma Galgani (1878-1903). Quattro di questi santi sono già Dottori della Chiesa; due sono dei rappresentanti eminenti della teologia noetica, e tutti gli altri sono dei mistici. È chiaro dunque che la teologia dei santi non è per niente uno "spiritualismo" che sarebbe "anti-intellettualismo". La teologia dei santi permette precisamente di sperimentare l'armonia e la complementarità tra la teologia noetica, la teologia mistica e la teologia simbolica.

Tra queste diverse voci, ci sono delle complementarità particolari e molto belle. Così, ascolteremo in un primo momento la voce di sant'Anselmo insieme alla voce di santa Gemma come due espressioni della teologia della Croce. In un secondo tempo, ascolteremo simultaneamente le voci san Tommaso e di santa Caterina sul Mistero del Corpo e del Sangue di Cristo. Nel terzo ed ultimo tempo, ascolteremo Teresa di Lisieux e Luigi Maria di Montfort riguardo alla pedagogia della santità. Così anche potremo percepire la profonda complementarità tra teologia maschile e teologia femminile.

A) *La "Theologia Crucis" come teologia orante: Sant'Anselmo d'Aosta e santa Gemma Galgani*

In sant'Anselmo e santa Gemma, troviamo le due espressioni più alte della stessa teologia della Croce, sul versante della teologia noetica o "teologia pensata" con sant'Anselmo, e sul versante della teologia mistica o "teologia vissuta" con santa Gemma. Devo dire che l'incontro e la lunga frequentazione di questi due santi (da più di 20 anni) sono stati per me un inesauribile fonte di vita e di pensiero, per penetrare più profondamente nei Misteri di Cristo e per riflettere sulla metodologia teologica³¹.

Sulle orme di Paolo, questi due santi sono entrati nelle profondità di Cristo Crocifisso "Sapienza di Dio e Potenza di Dio" (I Cor 1,24),

³¹ Nella mia tesi: *Connaître l'Amour du Christ qui surpassasse toute connaissance*, il secondo capitolo ha come oggetto la teologia di sant'Anselmo. Recentemente, ho pubblicato un libro su santa Gemma: *L'Amore di Gesù Crocifisso Redentore dell'Uomo. Gemma Galgani* (Libreria Editrice Vaticana, 2004).

contemplando e partecipando al Mistero della sua Passione Redentrice. Tutti e due fanno risplendere la grande verità della Redenzione: “Gesù è morto per i nostri peccati” (cf I Cor 15,3). Tale è la “relazione fondamentale della Redenzione”: la relazione drammatica tra l’infinità dell’Amore di Gesù e l’immensità del peccato del mondo, tra il Crocifisso e tutti i peccatori, cioè tutti gli uomini.

L’opera più conosciuta di Anselmo su questo Mistero è il suo dialogo *Cur Deus Homo*. È una opera fondamentale per tutta la teologia occidentale (cattolica e protestante), che rappresenta una nuova intelligenza della Croce di Cristo. È come il primo “manifesto” della “theologia Crucis”. Meno conosciuta, ma forse ancora più importante dal punto di vista teologico è la *Meditatio Redemptionis Humanae* scritta un anno dopo dallo stesso Anselmo. È una lunga preghiera nella quale il santo riassume tutta la riflessione teologica contenuta nel *Cur Deus Homo*, inserendola nella dimensione dell’Amore. Così, a proposito del Mistero della Redenzione, Anselmo fa esattamente ciò aveva fatto prima a proposito del Mistero di Dio. Infatti, dopo aver scritto il *Monologion*, che era una riflessione sul Mistero di Dio, egli aveva voluto riprendere e trasformare la stessa teologia in forma di preghiera nel *Proslogion*. Insieme a queste opere in forma di preghiera, c’è anche tutta la raccolta delle *Orazioni e Meditazioni* dello stesso santo.

Allo stesso modo, i testi principali di Gemma sono le sue *Orazioni*, cioè le preghiere pronunciate da lei in estasi, e scritte da altre persone, esattamente come le *Orazioni* di santa Caterina da Siena. Sono dei testi incandescenti, quasi sempre indirizzati a Gesù Crocifisso, e anche a Maria Addolorata³². E proprio nell’ultimo anno della sua vita, Gemma prega con le preghiere dello stesso Anselmo. Infatti, la santa nutriva allora la sua propria preghiera con una raccolta di preghiere medievali in latino (attribuite a sant’Agostino)³³. In questa raccolta, c’erano due dei testi più caratteristici di sant’Anselmo: la *Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere* (Preghiera a Cristo, quando la mente vuole bruciare del suo amore), e la *Meditatio Redemptionis Humanae*. Scritte con la massima cura, le preghiere di Sant’Anselmo uniscono un contenuto speculativo (soprattutto la *Medi-*

³² Questi testi sono citati e presentati nel mio libro su santa Gemma.

³³ Providenzialmente infatti, il Padre Germano, Padre spirituale della santa, aveva dimenticato nella sua casa questo libro intitolato: *Divi A. Augustini meditationes, soliloquia et manuale: accedunt meditationes B. Anselmi, D. Bernardi e Idiota contemplationes* (Torino, 1891, ed. Marietti, 488p.). Gemma ne parla in due lettere, facendo anche un esercizio di traduzione dal latino. Si vede che la santa lo capiva abbastanza bene.

tatio) ed un orientamento mistico. La conoscenza del Mistero di Gesù è sempre orientata verso l'amore di Gesù: "Ti prego, Signore, fammi gustare per l'amore ciò che gusto con la conoscenza". Invece, le preghiere di Gemma sono totalmente spontanee; sono delle *Orazioni* pronunciate in estasi, furori di sé. Evidentemente povere dal punto di vista speculativo, sono ricchissime dal punto di vista mistico, come l'espressione dell'amore più autentico e più appassionato di Gesù Crocifisso (come figlia e sposa) e di tutti i "poveri peccatori" (come sorella e madre).

La stessa forma letteraria della preghiera rende più facile il paragone tra la teologia mistica di Gemma e quella speculativa di Anselmo. I due santi sono concentrati sullo stesso Mistero della Passione di Gesù come compimento della Redenzione, cioè di Gesù morto per i nostri peccati. È la più grande e sconvolgente Opera dell'Amore e della Sapienza di Dio, piena rivelazione della sua Giustizia e della sua Misericordia. La preghiera di Gemma, come quella di Anselmo, è pura espressione della fede, della speranza e della carità: fede nell'opera della Redenzione, amore del Redentore, speranza nella sua Misericordia verso tutti i peccatori per i quali Egli ha dato la sua vita. Ma Anselmo è un teologo speculativo, maestro nel campo della "scientia fidei", mentre Gemma è una teologa mistica, maestra nel campo della "scientia amoris"³⁴.

³⁴ Il paragone tra queste due "teologie" si fa ancora più preciso considerando attentamente le due parti della *Meditatio Redemptionis Humanae* di Anselmo. La prima parte è una riflessione molto speculativa sulla fede nella Redenzione, è il riassunto di tutto il *Cur Deus Homo*. Si tratta per Anselmo di "ripensare la Redenzione" ("recogita redemptionem tuam"). In questo campo della teologia speculativa, Anselmo si mostra estremamente audace, forte, potente. Ed è da notare come, nelle sue opere, la teologia diventa ancora più speculativa quando si trasforma in preghiera. Questo fenomeno si vedeva già nelle due opere sul Mistero di Dio che sono il *Monologion* e il *Proslogion*. Si potrebbe paragonare lo sforzo di Anselmo per dimostrare l'esistenza di Dio di fronte allo "insipiente" nel *Proslogion* e il suo sforzo per dimostrare l'esistenza del Dio Uomo di fronte allo "infedele" (cioè al credente non cristiano, musulmano o ebreo) nel *Cur Deus Homo* e nella *Meditatio*. Tutta la forza della cristologia speculativa di Anselmo sta in questa dimostrazione della necessità del Dio-Uomo per la salvezza dell'uomo peccatore, mostrando come, nel compimento della nostra salvezza, la sua Umanità non è meno importante della sua Divinità. Il salvatore non può essere né soltanto uomo, né soltanto Dio. Deve essere necessariamente Dio-Uomo, una Persona che unisce le due Nature. In modo originale e geniale, Anselmo "reinventa" tutta la cristologia di Calcedonia (cf *Cur Deus Homo*, I, II, cap. 6 e 7), mostrando come solo un Dio-Uomo può "soddisfare" per la salvezza dell'uomo. La seconda parte della stessa preghiera esprime un punto di vista ancora più alto, più profondo, quello dell'amore "più grande" della fede e della speranza (cf I Cor 13,13). Si tratta allora per Anselmo di "gustare la Bontà del suo Redentore, di infiammarsi d'Amore per il suo Salvatore" ("Gusta bonitatem redemptoris tui, accendere in amorem salvatoris tui"). Tuttavia, mentre il santo Dottore è tanto audace e ricco nell'espressione della sua fede, si mostra estremamente umile, povero e quasi timido, nell'espressione del suo amore, "mendicando" a Gesù Crocifisso il dono del suo Amore. Invece,

Le *Orazioni* di Gemma e di Anselmo sono dunque l'espressione più alta della teologia, cioè della teologia in preghiera, della teologia "in ginocchio". La preghiera è infatti la migliore forma di espressione teologica, la forma più "scientifica", in quanto non è altro che l'atto stesso delle "virtù teologiche" di fede, speranza e carità: "credo in te, spero in te, ti amo"³⁵. La fede di Anselmo è evidentemente "teologica", in quanto cerca l'intelligenza razionale del Mistero, ma non dobbiamo dimenticare che la carità "più grande", è anche più "teologica" della fede, in quanto unisce ancora più intimamente l'uomo con Dio, facendolo penetrare nelle sue profondità, producendo questa misteriosa conoscenza amorosa che è l'essenza della teologia mistica. Così, la carità di Gemma è in un certo modo ancora più "teologica" della fede di Anselmo. In questo senso, il semplice atto d'Amore: "*Gesù ti amo*", che è il contenuto centrale di tutte le *Orazioni* di Gemma, va considerato come sommamente teologico e "scientifico", e non come una cosa "affettiva" o sentimentale. È l'atto della carità "teologica" nella sua espressione cristocentrica. Mediante questo intenso e continuo atto d'amore, Gemma conosce intimamente l'Amore Misericordioso del Cuore di Gesù verso tutti gli uomini peccatori:

"O che fai, Gesù? Dopo tante cose che mi hai fatto, arrivi fino a scoprirmi il tuo Cuore? Oh, se tutti i peccatori venissero al tuo Cuore!... Venite, peccatori; non temete, ché la spada della giustizia qua dentro non ci arriva... Ma perché, Gesù, il tuo Cuore così buono e così santo ha da essere più tormentato di tutti?... O Gesù, ma perché ogni volta che tu mi vieni davanti a me, mi fai tutta bruciare? Oh, bello!... O Gesù!... Vedi, Gesù: io vorrei... io vorrei, o Gesù, che la mia voce arrivasse ai confini di tutto il mondo... chiamerei tutti i peccatori, e gli direi che entrassero tutti nel tuo Cuore"³⁶.

la "povera Gemma" (come chiamava se stessa), tanto povera dove Anselmo è tanto ricco, cioè nell'espressione speculativa della fede, si manifesta incomparabilmente più ricca di lui nell'espressione mistica dell'amore.

³⁵ Purtroppo, dopo sant'Anselmo, con la nascita delle Università, questa forma della preghiera non sarà più riconosciuta come espressione scientifica della teologia. Come sant'Anselmo, san Tommaso trova nella preghiera la sorgente profonda della sua teologia, ma non può più esprimerla in forma di preghiera nel contesto culturale dell'Università. Questo fatto, che non rappresenta un progresso, ma un impoverimento della teologia, rivela il rischio di ridurre la teologia alla sola modalità razionale. Così, nella *Somma Teologica*, bisogna mettere le preghiere degli altri santi: Anselmo, Gemma, Caterina, ecc...

³⁶ *Orazione 42* (Venerdì 20 giugno 1900).

B) La teologia del Corpo e del Sangue di Cristo: San Tommaso d'Aquino e Santa Caterina da Siena

San Tommaso d'Aquino e Santa Caterina da Siena sono due Dottori della Chiesa molto vicini ed estremamente differenti. Sono vicini nella stessa spiritualità domenicana, nello stesso contesto storico e geografico dell'Italia e dell'Europa medioevale. Allo stesso tempo sono estremamente differenti. San Tommaso è il Dottore dell'Università, mentre Caterina è una illetterata. San Tommaso legge e scrive molto, e la sua teologia è tipicamente noetica. Invece, Caterina ascolta e parla molto, e la sua teologia orale (scritta dai suoi segretari) è tipicamente mistica e simbolica³⁷. La teologia di san Tommaso, così ricca dal punto di vista noetico, è invece molto povera dal punto di vista simbolico³⁸. Al contrario, la teologia di Caterina, che è forse la più ricca dal punto di vista simbolico, è evidentemente povera dal punto di vista noetico. Per esprimere la stessa Verità del Mistero di Dio e dell'Uomo in Cristo Gesù, san Tommaso usa il linguaggio più astratto dei concetti e delle idee che illumina la mente, mentre Caterina usa il linguaggio più concreto dei simboli e delle immagini che penetra di più nel cuore. C'è una meravigliosa complementarità tra le loro teologie, perché i concetti di san Tommaso hanno bisogno di essere "incarnati" nei simboli di Caterina, e i simboli di Caterina hanno bisogno di essere illuminati dai concetti di san Tommaso. Così, per esempio, la stessa verità della Redenzione che san Tommaso esprime con i concetti di merito, soddisfazione, sacrificio, efficienza, ecc³⁹... viene espressa da Caterina attraverso il simbolo del Sangue.

Praticare la teologia dei santi significa per noi entrare in questo "girotondo dei santi" dipinto dal santo pittore domenicano, il Beato fra Angelico, lasciandoci guidare da diversi santi. Una delle esperienze più belle consiste a dare una mano a san Tommaso e l'altra a santa Caterina. Si sperimenta anche qui la felice complementarità tra teologia maschile e teologia femminile. Sono convinto che questi due Dottori

³⁷ Per le opere di Caterina da Siena, abbiamo utilizzato direttamente le migliori edizioni italiane: SANTA CATERINA DA SIENA: *Le Orazioni* (ed. critica a cura di G. CAVALLINI, Roma, 1978, ed. Catechistiche); *il Dialogo* (ed. critica a cura di G. CAVALLINI, Siena, 1995, ed. Cantagalli); *Le Lettere* (a cura di U. MEATINI, Milano 1987, ed. Paoline, 1 vol). Usiamo le sigle O, D e L per indicare i riferimenti a queste opere della santa (con i numeri delle *Lettere* e delle *Orazioni* e i capitoli del *Dialogo*).

³⁸ Questa povertà simbolica si vede già nella prima questione della *Somma Teologica* quando san Tommaso parla delle "metafore" usate dalla Sacra Scrittura (I q 1 art 9). Non siamo più al livello della "teologia simbolica" di Donigi e degli altri Padri.

³⁹ Cf III q 48-49.

hanno la stessa importanza teologica, che non si può studiare bene l'uno senza l'altro.

Attraverso la teologia noetica di Tommaso e la teologia simbolica di Caterina, è profondamente la stessa Verità che viene espressa con gli stessi accenti, intorno al Mistero del Corpo e del Sangue di Cristo. Gesù è il Verbo Incarnato, nel quale “tutta la pienezza della Divinità abita corporalmente” (Col 2,9). Ci ha redenti con il suo Sangue, e il suo Corpo crocifisso e risorto è il Tempio nuovo, aperto per tutta l'umanità, che non sarà mai distrutto (cf Gv 2,21). È il grande mistero dell'Incorporazione in Cristo che trova il suo vertice nell'Eucaristia, secondo le parole stesse di Gesù: “Chi mangia la mia Carne e beve il mio Sangue dimora in me ed io in lui” (Gv 6,56). In san Tommaso come in santa Caterina, troviamo lo stesso accento sui Misteri dell'Incarnazione, della Redenzione e dell'Eucaristia, con la stessa insistenza sulla nostra Incorporazione in Lui, nel Tempio del suo Corpo⁴⁰. Tutti e due esprimono fortemente l'intima unione che esiste tra Cristo e la Chiesa. Secondo san Tommaso, il Capo e le membra costituiscono “quasi una persona mistica”⁴¹. Caterina contempla la “Dolce Sposa” nel Costato aperto di Gesù Sposo, come la sua “costola”, vicino al suo Cuore⁴². Qui si vede già come tutta la teologia simbolica di Caterina è essenzialmente corporea, straordinariamente corporea. La santa ci parla sempre immediatamente del Corpo di Gesù, del suo Sangue e di tutte le realtà corporee.

Invece, la teologia noetica di san Tommaso esprime lo stesso mistero della nostra incorporazione in Cristo attraverso un'astrazione

⁴⁰ Quest'accento così caratteristico della teologia cateriniana appare in modo emblematico in un breve dialogo tra la Santa e Gesù, riportato da Raimondo da Capua. Un giorno, prima di ricevere la comunione, quando aveva appena pronunciato le parole liturgiche: “Signore, io non sono degna che tu entri dentro di me”, Caterina intese Gesù risponderle: “Ed io son degno che tu entri in me”. E il biografo aggiunge subito: “Ricevuta la Comunione, le parve che l'anima sua entrasse nel Signore e il Signore in lei, come il pesce entra nell'acqua e l'acqua tutto lo circonda » (*Legenda Major*, I. II, cap VI, n° 192) Invece, in santa Teresa d'Avila, l'accento è posto sull'altro aspetto : Lui in noi, nella « dimora » della nostra anima. È il tema fondamentale del *Castello Interiore*, che è il capolavoro e la sintesi di Teresa.

⁴¹ III q. 48 art 1.

⁴² Infatti, la parola femminile *pleura*, scelta da Giovanni per parlare del Costato aperto di Gesù nei capitoli 19 e 20 del suo Vangelo, significa anche la costola. L'Evangelista riprende evidentemente la stessa parola usata dai Settanta per tradurre il racconto della creazione di Eva, a partire dalla Costola o dal Costato di Adamo (Gn 2,21-22). I Padri Greci, che leggevano direttamente il testo, avevano capito la profondità simbolica del testo evangelico, che significa la nascita della Chiesa come Sposa del Nuovo Adamo, costola del suo Costato, durante il sonno della sua morte. Senza conoscere il greco, Caterina ha approfondito questo mistero al massimo.

architettonica. La *Somma Teologica*, che è il suo capolavoro, è contemporanea delle più belle cattedrali gotiche del XIII secolo, ed è molto simile nell'architettura. È un ampio e luminoso edificio, che ha la forma simbolica del Corpo di Cristo morto e risorto; e questo tempio è costruito secondo un piano estremamente elaborato e preciso. È abitato da Cristo stesso, nel Sacramento del suo vero Corpo, ed è aperto a tutto il Popolo di Dio. Così, il lettore che entra in questa "cattedrale teologica" della *Somma*, è invitato a contemplare tutti i più grandi Misteri di Dio (Prima Parte) e dell'Uomo (Seconda Parte) in Cristo Gesù (Terza Parte). Così, l'incorporazione dell'uomo in Cristo Gesù è espressa nell'architettura dette Tre Parti, che presenta l'uomo avvolto tra i Misteri della Divinità e dell'Umanità di Cristo, e nell'architettura della Terza Parte, che presenta lo stesso uomo avvolto nei Misteri dell'Umanità di Cristo: Incarnazione, vita terrestre e Mistero Pasquale⁴³. La Terza Parte è come il coro della cattedrale, il santuario, il luogo del Mistero Eucaristico. San Tommaso ha lasciato questa parte incompiuta, ma è significativo che l'ultimo trattato finito da lui riguarda precisamente il sacramento dell'Eucaristia⁴⁴. In lui come in Caterina, troviamo una profonda spiritualità eucaristica.

Il primo e fondamentale Mistero del Corpo di Gesù è evidentemente l'Incarnazione, che occupa lo stesso posto nella teologia di san Tommaso e in quella di Caterina. Si vede una particolare corrispondenza e armonia tra le questioni della *Somma* sulla Concezione di Cristo⁴⁵ e i testi di Caterina, specialmente la sua *Orazione a Maria, nel giorno dell'Annunziazione*⁴⁶. I due Dottori contemplan l'Incarnazione come un "Matrimonio spirituale" tra il Figlio di Dio e la nostra umanità⁴⁷, sottolineando ugualmente l'importanza del "fiat" di Maria. In modo simbolico, Caterina dice che "Dio bussa alla porta della volontà di Maria e aspetta che lei gli apra": "Picchiava, o Maria, a la porta tua la Deità eterna, ma se tu non avessi aperto l'uscio della volontà tua non sarebbe Dio incarnato in te"⁴⁸. Per Caterina, Maria apre questa porta dando il suo libero consenso: per la sua fede e il suo amore, apre il suo cuore al Figlio di Dio che subito prende carne nel suo corpo. In questo senso, ella dice a Maria: "E non discese nel ventre tuo il Fi-

⁴³ Così, nel mio libro : *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, il terzo capitolo presenta la *Somma* in questa prospettiva.

⁴⁴ III q 73-83.

⁴⁵ III q 30-34.

⁴⁶ O 11.

⁴⁷ III q 30 art 1 ; O 12.

⁴⁸ O 11.

gliuolo di Dio prima che tu el consentissi con la volontà tua. Aspettava alla porta della tua volontà che tu gli aprissi, ché voleva venire in te; e giamai non vi sarebbe intrato se tu non gli avesse aperto dicendo: «Ecco l'ancilla del Signore, sia fatto a me secondo la parola tua»⁴⁹. È lì tutto il mistero della maternità verginale, nel suo duplice realismo, corporeo e spirituale. Per l'azione dello stesso Spirito Santo, Maria concepisce il Figlio di Dio dapprima nel suo spirito per il libero consenso della sua fede e del suo amore, e poi nella sua carne. Entrando per la porta spirituale della sua volontà, discende nel luogo più interiore del suo corpo di donna. Per Caterina, il ventre di Maria è il luogo corporeo dell'abbassamento del Figlio di Dio; qui è disceso dal Cielo sulla terra, qui ha assunto la nostra carne; qui si è annientato prendendo la condizione di schiavo. Questa discesa del Figlio di Dio nel ventre di Maria rivela nel modo più sconvolgente l'umiltà di Dio. Per la nostra santa, nulla confonde di più l'orgoglio umano che di vedere "Dio tanto umiliato nel ventre di Maria dolce"⁵⁰.

Dopo aver contemplato Maria come tempio, in tutta la realtà della sua anima e del suo corpo, Caterina fissa il suo sguardo su Colui che vi abita, Gesù, il Verbo Incarnato, nella totalità del suo Mistero già presente in questo primo istante. Tutto ciò che ella afferma nella sua preghiera corrisponde esattamente all'insegnamento di san Tommaso nelle questioni 33 e 34 della Terza parte della *Somma Teologica*⁵¹. Fin dal primo istante della Concezione nel seno verginale di Maria, l'anima di Gesù è unita alla Persona del Verbo (unione ipostatica o "grazia d'unione" e piena dello Spirito Santo ("grazia abituale e capi-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ L 144.

⁵¹ In queste due questioni, san Tommaso concentra la sua attenzione sulla Persona del Verbo Incarnato nel "primo istante" del suo Concepimento nel Seno di Maria. Questo "primo istante" è innanzitutto considerato come il compimento del Mistero dell'Incarnazione (q. 33): primo istante dell'esistenza della santa Umanità, corpo e anima, e della sua unione con la persona divina del Figlio (unione ipostatica). Tale è la Fede della Chiesa, definita dai Concili di Efeso e di Calcedonia. Ciò che san Tommaso poi considera (q. 34) è una conseguenza della Fede nell'Incarnazione: la perfezione di Gesù Bambino dal primo istante del suo Concepimento. Questa perfezione consiste nella pienezza della grazia, l'uso della libertà, il merito e la visione beatifica (art 1-4). Queste quattro affermazioni sono inseparabili: la visione beatifica, visione di Dio "faccia a faccia", è uno degli aspetti essenziali della pienezza di grazia, come pienezza del Dono dello Spirito Santo nell'anima di Gesù. Grazie a questa visione, l'anima di Gesù è già misteriosamente cosciente, capace di esercitare la sua libertà in un primissimo atto d'amore che già "merita" la nostra Salvezza. Si tratta qui di un'affermazione contemporaneamente paradossale e fondamentale. Brevemente esposto nella *Somma*, sarà sviluppato e approfondito ampiamente dal Cardinale de Bérulle alla luce dell'*Ecce venio* della *Lettera agli Ebrei* (Eb 10,5-9).

tale”); godendo della visione beatifica, è già capace di consentire a tutta l’opera della Redenzione⁵².

Caterina termina la sua preghiera contemplando il mistero dell’Unione Ipostatica, realizzata in questo primo istante dell’Incarnazione, e che durerà eternamente, perseverando anche nei “tre giorni della morte”⁵³, cioè tra la morte e la risurrezione di Gesù: quando l’anima e il corpo saranno separati, l’anima negli inferi e il corpo nel sepolcro, saranno sempre uniti alla Persona del Verbo⁵⁴.

Più ancora che l’Incarnazione, i nostri due Dottori approfondiscono il Mistero Pasquale della Passione, Morte e Risurrezione di Gesù. Nella *Somma*, è la lunga trattazione delle questioni 46 a 59 della Terza parte. Nelle Opere di Caterina, è la costante contemplazione del Corpo di Gesù morto e risorto, con un continuo riferimento al suo Sangue. Caterina dà la sua voce al Sangue del Redentore, “più eloquente di quello di Abele” (Eb 12,24). Caterina ne dà un bellissimo riassunto nell’*Orazione a Gesù nella sua Passione*⁵⁵.

Per i due santi, la Passione è la più grande opera dell’Amore di Cristo, che lo manifesta e lo comunica pienamente, “provocando” la risposta d’Amore da parte dell’uomo peccatore. Questa “provocatio ad caritatem” di cui parla san Tommaso⁵⁶, viene espressa da Caterina con il simbolo dell’amo. L’attrazione salvifica che l’Amore di Gesù esercita sul cuore del peccatore è come la pesca all’amo di cui parla il

⁵² “O Maria, dolcissimo amore mio, in te è scritto el Verbo dal quale noi aviamo la dottrina della vita; tu sé la tavola che ci porgi quella dottrina. Io veggo questo Verbo, subito che egli è scritto in te, non essere senza la croce del santo desiderio; ma subito che egli fu conceputo in te gli fu innestato ed annesso il desiderio di murire per la salute de l’uomo, per la quale egli era incarnato; unde grande croce gli fu a portare tanto tempo quello desiderio el quale egli avarebbe voluto che subito se fusse adempito” (O 11). Troviamo la stessa dottrina nella *Lettera 16*, quando Caterina sente Gesù che le dice: “E non ti ricorda, figliuola mia, che una volta, quando ti manifestai la mia natività, tu mi vedevi fanciullo parvolo, nato con la croce al collo? Perch’io ti fo sapere, che come io, Parola incarnata, fui seminata nel ventre di Maria, mi si cominciò la croce del desiderio ch’io avevo di fare l’obbedienza del Padre mio e d’adempire la sua volontà nell’uomo; cioè, che l’uomo fusse restituito a Grazia, e ricevesse il fine pel quale egli fu creato”. Infatti questa verità era espressa nell’iconografia dell’epoca: Gesù neonato nelle braccia di Maria era spesso rappresentato con una piccola croce attorno al collo.

⁵³ Cf le tre questioni della *Somma* su questo Mistero : III q. 50-52.

⁵⁴ “Oggi, la Deità è unita ed impastata con l’umanità nostra sì fortemente che mai non si poté separare, né per morte né per nostra ingratitudine, questa unione; anco sempre fu unita la Deità, eciandio col corpo nel sepolcro e con l’anima nel limbo, e insieme con l’anima e con lo corpo in Cristo. Per sì fatto modo fu contratto e congiunto questo parentado, che sì come mai non fu diviso, così in perpetuo mai non si discioglierà. Amen” (O 11).

⁵⁵ O 12.

⁵⁶ III q. 46 art 3, q. 49 art 1.

Vangelo (Mt 17, 27): “Perocché vede, che per neuno modo si traie tanto il cuore dell’uomo, quanto per amore”, poiché l’uomo è stato fatto dall’Amore e per l’Amore, “Dio gli gitta l’amo dell’amore, donandoci il Verbo dell’unigenito Figliuolo, prendendo la nostra umanità”⁵⁷. L’amo è il Verbo nella sua Divinità, mentre la sua umanità è come l’esca che attira il pesce. Questo è il grande stratagemma inventato da Dio per salvare ad ogni costo l’uomo. “Sicché dunque con l’amore ci ha tratti, e con la sua benignità ha vinta la nostra malizia; in tanto che ogni cuore dovrebbe essere tratto; perocché maggiore amore non poteva mostrare (e così disse egli) che dare la vita per l’amico suo”⁵⁸.

Tommaso e Caterina hanno specialmente approfondito il grande paradosso della “passione interiore” dell’anima di Gesù: è la coesistenza del più grande dolore umano che sia mai esistito e della visione beatifica. Subito dopo la questione sulla Trasfigurazione (III q 45), san Tommaso contempla la Passione (q 46), mettendo in luce questo paradosso (art 5-8). Infatti, i Misteri antitetici della Trasfigurazione e del Gethsemani sono profondamente legati: Gesù stesso ha scelto gli stessi testimoni per vedere il suo Volto trasfigurato dalla Gloria di Dio e sfigurato dal peccato del mondo. Ed è la stessa teologia che Caterina riassume in due parole, dicendo che nella sua Passione Gesù era “beato e doloroso”⁵⁹.

Allo stesso modo, c’è una grande armonia tra la teologia simbolica del Sangue di Gesù in santa Caterina e l’approfondimento speculativo di san Tommaso nella questione 47 sulle cause della Passione di Gesù e nelle questioni 48 e 49 sulla Passione come causa della nostra salvezza. È la stessa contemplazione dell’ammirabile e terribile scambio della Redenzione: come Gesù dà la vita a gli uomini peccatori che gli danno la morte. Il Capo innocente prende realmente e coscientemente in sé tutto il peccato delle sue membra, cioè di tutti gli uomini che conosce personalmente. A questo momento, la Visione beatifica diventa anche “dolorifica”. Così, per Caterina il Sangue di Gesù rivela nello stesso tempo il suo Amore infinitamente misericor-

⁵⁷ L. 196.

⁵⁸ Ibid., cf. O 12, D. 135. L’immagine della pesca all’amo completa l’altra della pesca con la rete, più frequente nei Vangeli, mostrando maggiormente la parte indispensabile dell’uomo. In quanto libero, l’uomo non può essere salvato senza l’assenso della sua volontà. In un modo o in un altro, egli deve perciò aprire la porta del suo cuore all’Amore del Cuore di Gesù.

⁵⁹ D 78 (testo citato al n° 27 della *Novo Millennio Ineunte*). Questa espressione è spesso ripetuta da Caterina.

dioso per noi e tutta la gravità del nostro peccato che ha causato le sue ferite⁶⁰.

Sulle orme dell'Evangelista Giovanni, i due santi contemplan la gloria già presente nella croce. Secondo san Tommaso, Gesù "innalzato" sulla Croce ci riconcilia con Dio e ci apre la porta del cielo⁶¹. Dopo la sua Risurrezione, le sue ferite rimangono aperte⁶². Così, Caterina contempla continuamente il Corpo di Gesù crocifisso e risorto come *Via, Verità e Vita* (cf Gv 14,6). Come *Verità*, questo Corpo è il *Libro* vivente nel quale Egli stesso ha scritto, non sulla carta, ma sulla propria carne, non con l'inchiostro, ma con il suo proprio Sangue, il suo Amore Infinito per noi⁶³. Come *Via*, lo stesso Corpo è *la scala o il ponte* che conduce dalla terra al cielo⁶⁴. Tutte le tappe della vita spirituale non sono altro che la comunione al Corpo di Gesù, una comunione sempre più elevata, dai piedi alla testa, sempre più profonda, dall'apertura del Costato al segreto del Cuore, fino alla comunione totale che avremo quando il nostro corpo sarà risorto e glorificato. Solo Maria, nella sua Assunzione corporea, ha già raggiunto questa comunione totale con il Corpo di Gesù. Per Caterina, il luogo "principale"⁶⁵ del Corpo di Gesù è il suo Costato aperto dal quale sgorgano sempre il Sangue della Redenzione e l'Acqua viva dello Spirito Santo. È principalmente nel Costato che il Corpo di Gesù è *Vita*. È il luogo della continua nascita della Chiesa come Sposa di Gesù, Nuova Eva formata nel Costato aperto del Nuovo Adamo, come la sua costola. La santa invita i suoi discipoli a rimanere sempre in questo luogo santo dove la Chiesa è incorporata in Cristo: "voglio che vi serriate nel Costato aperto del Figliuolo di Dio... ivi la Dolce Sposa si riposa nel letto del fuoco e del sangue"⁶⁶. Caterina accompagna tutti gli uomini, cristiani e non cristiani in questo luogo della salvezza: "mirando vedevo nel Costato di Cristo Crocifisso entrare il popolo cristiano e il popolo infedele; e io passavo, per desiderio e affetto

⁶⁰ "Hai mostrato nel tuo sangue l'amore: nel tuo sangue ne hai mostrata la misericordia e la larghezza tua. In questo sangue ancora hai mostrato quanto ti grava e pesa la colpa dell'uomo. In esso sangue hai lavata la faccia della sposa tua, ciò è dell'anima, con la quale ti sei unito per unione della natura divina nella nostra natura umana. In esso vestisti essa quando era spogliata, e con la morte tua le hai resa la vita" (O 12).

⁶¹ III q 49 art 4-6.

⁶² III q 54 art 4 ad 2.

⁶³ Cf L 316, 318, 109, 69.

⁶⁴ Cf L 34, 74, 75, 120, e D 26.

⁶⁵ L 318.

⁶⁶ L 273 al Beato Raimondo. È la famosa lettera nella quale la santa racconta la morte e la salvezza del giovane Niccolò di Toldo, condannato e decapitato. Caterina vede la sua anima entrare per sempre nel Santo Costato, "come la Sposa quando è giunta all'uscio dello Sposo suo".

d'amore, per lo mezzo di loro; ed entravo con loro in Cristo dolce Gesù⁶⁷. Con il simbolo della Bocca di Gesù, Caterina passa dal versante della Passione a quello della Risurrezione. La stessa Bocca che ha bevuto tutta l'amarezza dei nostri peccati (simboleggiata dall'aceto), dopo la Risurrezione pronuncia la pace e soffia lo Spirito Santo. È il bacio dello Sposo alla sua Sposa. In tutto questo, Caterina si manifesta come la "teologa del Corpo". Dio è Amore, e l'essere umano, creato a sua immagine e somiglianza "non è fatto d'altro che d'amore, secondo l'anima e secondo il corpo"⁶⁸.

C) *"Una vera e propria pedagogia della santità": Santa Teresa di Lisieux e San Luigi Maria Grignon de Montfort*

Gli scritti di Teresa di Lisieux e di Luigi Maria de Montfort contengono una ricchissima dottrina sul Mistero di Cristo e della Chiesa come Mistero d'Amore. Nella sua comunione amorosa con Gesù, la carmelitana ha scoperto "Il Cuore della Chiesa" come "Cuore bruciante d'Amore"⁶⁹, dove tutte le diverse vocazioni si uniscono nella comune vocazione alla santità come vocazione alle pienezze della carità: "La mia vocazione è l'Amore"⁷⁰. La stessa realtà è vissuta e contemplata dal Padre de Montfort con Maria e in Maria, in tal modo che, per caratterizzare la sua dottrina, basta riprendere il titolo del capitolo VIII della *Lumen Gentium*: Maria nel Mistero di Cristo e della Chiesa⁷¹.

⁶⁷L 219.

⁶⁸L 196. Cf anche D 110: "La vostra materia è l'Amore". Bisogna aggiungere che, per Caterina, tutto, nel Corpo di Gesù, è puro e santo. Tutti gli avvenimenti rivelati nel Vangelo in rapporto con la carne di Gesù hanno un profondo significato teologico. Così Caterina ha delle pagine splendide sul Mistero delle Circoncisione (cf *Orazione* 14; *Lettere* 50, 143, 221, 262), nelle quali non c'è né cattivo gusto, né indecenza, ma uno sguardo puro e verginale come quello di Maria.

⁶⁹ Ms B, 3v. Nella *Positio* per il Dottorato, la "Teologia di Teresa" viene sintetizzata da questi punti di vista cristologico ed ecclesiologico: "I/ Le Mystère de Jésus, II/ L'Eglise de Jésus animée par l'Esprit" (*Congregatio de Causis Sanctorum. Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu*, Roma, 1997, cap. VIII. Tutta la parte dottrinale della *Positio* è tradotta in spagnolo nel volume: *La doctora mas joven de la Iglesia* (Burgos, 1998, ed Monte Carmelo). Nella stessa linea dobbiamo indicare la bellissima tesi di RECARDO JESE SALVADOR CENTELLES: "En el corazon de la Iglesia, mi Madre, yo seré el Amor". *Jesus y la Iglesia como Misterio de Amor en Terna di Lisieux* (Roma, 2003, Analecta Gregoriana, Premio Bellarmino 2001).

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ I testi di Luigi Maria sono tradotti a partire dall'edizione critica: SAINT LOUIS-MARIE GRIGNON DE MONTFORT: *Oeuvres Complètes* (Paris, 1966, ed du Seuil). Per le citazioni, usiamo le sigle VD per il *Trattato della Vera Devozione*, SM per il *Segreto di Maria* e ASE per l'*Amore della Sapienza Eterna*, indicando i numeri dei paragrafi.

La prospettiva dei due santi è radicalmente cristocentrica, con la continua ripetizione del Nome di Gesù, che viene come “respirato” nell’atto d’Amore. Teresa ha definito tutta la sua missione in cielo come in terra nella semplice espressione “Amare Gesù e farLo amare”⁷². Così anche il motto: “A Gesù per Maria” viene spiegato da Luigi Maria: “È l’Amore di Gesù che cerchiamo per mezzo di Maria”⁷³. Secondo le sue parole, la vera devozione a Maria è il mezzo privilegiato per “trovare Gesù Cristo perfettamente e amarlo teneramente e servirlo fedelmente”⁷⁴. Allo stesso modo, la dottrina di Teresa e di Luigi Maria corrisponde all’insegnamento del capitolo V della *Lumen Gentium* sulla vocazione universale alla santità. Tutti e due offrono al Popolo di Dio “una vera e propria pedagogia della santità”⁷⁵ fondata sul Vangelo e animata dalla grazia del battesimo come dinamismo di fede, speranza e amore. È la stessa “piccola via di fiducia e d’amore” aperta a tutti e anzitutto ai piccoli e poveri.

I loro scritti, che hanno lo stesso valore dottrinale, hanno avuto anche la stessa recezione ecclesiale, la stessa diffusione e lo stesso influsso nell’intero Popolo di Dio. Questo si vede soprattutto per i testi essenziali: I tre *Manoscritti Autobiografici* di Teresa, pubblicati sotto il titolo di *Storia di un’anima*, e il *Trattato della Vera Devozione* di Luigi Maria, insieme al *Segreto di Maria* che ne è il breve riassunto. Ci sono innumerevoli edizioni e traduzioni di queste opere in moltissime lingue, e si vede il loro influsso su tanti santi e beati del XX secolo, sui Papi e Pastori della Chiesa, sui teologi e sulle diverse famiglie e movimenti ecclesiali⁷⁶.

⁷² LT 220.

⁷³ VD 67.

⁷⁴ VD 62.

⁷⁵ NMI 31.

⁷⁶ Questo si vede nella *Positio* per il Dottorato di Teresa. Allo stesso modo, nel volume: *Spiritualità Monfortana 2*, pubblicato nel 2003 dal Centro Internazionale Monfortano di Roma, troviamo una lista impressionante di edizioni e traduzioni degli *Scritti* di san Luigi Maria, dal 1725 al 2003 (con 838 titoli). Il *Trattato della Vera Devozione* e il *Segreto di Maria* si trovano evidentemente al primo posto. La Bibliografia Monfortana che è successivamente offerta (studi sulla vita e la dottrina di Luigi Maria), comprende 782 titoli. Per il grande Giubileo dell’anno 2000, ho voluto da parte mia proporre una nuova edizione del *Trattato* e del *Segreto* riunendoli sotto uno stesso titolo: *L’Amour de Jésus en Marie*, con una lunga introduzione teologica (Genève, 2000, ed. Ad Solem, 2 vol.). Sappiamo, infatti, che i titoli: *Trattato della Vera Devozione* e *Segreto di Maria* non sono dell’autore ma degli editori. Ho allora preferito un titolo che indicasse la dinamica cristocentrica e l’interiorità mariana di detti scritti, ispirandomi ad un’espressione del santo: “*L’Amore di Gesù che noi cerchiamo per mezzo di Maria*” (VD 67). Sempre in questa prospettiva, ho presentato la dottrina monfortana nello

Giovanni Paolo II, che ha dato a Teresa il titolo di Dottore della Chiesa nel 1997, ha anche profondamente assimilato la dottrina di Luigi Maria, come si vede nel suo motto episcopale: “*Totus Tuus*”. Questa espressione tipicamente monfortana significa l'appartenenza totale a Gesù per mezzo di Maria⁷⁷. Il Papa, che ha spesso parlato di questo santo, ha dato recentemente un'importante sintesi della sua dottrina nella sua *Lettera ai Religiosi e alle Religiose delle Famiglie Monfortane*⁷⁸. Questa *Lettera* inizia con un'introduzione che presenta il *Trattato* come un *testo classico della spiritualità mariana* (n° 1), insistendo sulla sua eccezionale recezione ecclesiale, sul suo fondamento ossia il dono fatto da Gesù della sua santa Madre, invitando a riscoprirlo alla luce del Concilio Vaticano II: “*Alla luce del Concilio va quindi riletta ed interpretata oggi la dottrina monfortana*”. Di fatto, alla luce della Costituzione *Lumen Gentium* e specialmente del capitolo VIII sulla *beata Vergine Maria nel mistero del Cristo e della Chiesa*, l'insegnamento del *Trattato* è considerato, prima dal punto di vista *crisialogico*, poi da quello *ecclesiologico*. Prima di tutto il suo *crisocentrismo* è esposto ampiamente sotto il titolo “*Ad Iesum per Mariam*” (n° 2-4). Viene poi il riassunto dell'aspetto ecclesiologico: *Maria, membro eminente del Corpo mistico e Madre della Chiesa* (n° 5). I tre ultimi punti, intitolati: *la santità, perfezione della carità* (n° 6), *la “peregrinazione della fede”* (n°7), *un segno di sicura speranza* (n°8), mostrano il *cammino ecclesiale della santità vissuto con Maria nella fede, speranza e carità*. Questa Lettera Pontificia è sicuramente una tappa importante nel cammino che condurrà al riconoscimento di Luigi Maria come Dottore della Chiesa, dopo Teresa di Lisieux⁷⁹.

stesso volume *Spiritualità Monfortana 2* con il titolo: *San Luigi Maria di Montfort dottore dell'Amore di Gesù in Maria*.

⁷⁷ “*Tuus totus ego sum, et omnia mea tua sunt*. Io sono tutto tuo, e tutto ciò che è mio ti appartiene, mio amabile Gesù, per mezzo di Maria, tua santa Madre” (VD 233).

⁷⁸ Questa Lettera Pontificia, firmata l'8 dicembre 2003, è stata pubblicata nell'*Osservatore Romano* del 14 gennaio 2004. Ho scritto ultimamente un lungo commento teologico di questa Lettera intitolato: *Marie Toute Sainte et Immaculée dans le Mystère du Christ et de l'Eglise. La Doctrine de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort à la lumière du Concile Vatican II* (Prossima pubblicazione nella rivista della Pontificia Accademia Teologica PATH).

⁷⁹ Personalmente, ho sperimentato fin dall'inizio della mia vocazione religiosa (1967) la convergenza e la fecondità delle dottrine di Teresa e Luigi Maria. Poi, da più di dieci anni, ho lavorato per il Dottorato di Teresa e per quello di Luigi Maria. Nell'ottobre 1993 diedi a Lisieux una conferenza intitolata *Thérèse de Lisieux et Louis-Marie de Montfort: deux Docteurs pour notre temps – Teresa di Lisieux e Luigi Maria de Montfort: due dottori per il nostro tempo* – (pubblicata in *Vie Thérésienne*, aprile-giugno 1994, n° 134). La conoscenza

Possiamo vedere nel *Totus Tuus* il cuore delle due dottrine e il loro essenziale punto d'incontro. Per Teresa come per Luigi Maria, l'atto d'Amore: "*Gesù Ti amo*, significa necessariamente: "mi do tutto a te, sono tutto tuo". Infatti, secondo le parole di Teresa: "*Amare è dare tutto e dare sé stesso*"⁸⁰. Non c'è vero amore senza questo dono totale di sé. Così, nella duplice prospettiva del Carmelo teresiano e della "Scuola Francese"⁸¹, Teresa e Luigi Maria invitano il fedele a vivere pienamente la grazia del battesimo mediante il dono totale di sé a Gesù nell'Amore trinitario, attraverso le mani e il cuore di Maria. Espressione autentica del sacerdozio battesimale, questo dono è partecipazione al Sacrificio di Cristo. Questo è il senso dei due simboli biblici usati dai nostri santi: *vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso*⁸² secondo Teresa; *Schiavitù d'Amore di Gesù in Maria*⁸³ secondo Luigi Maria.

Certo, sono dei simboli molto forti, che esprimono tutta la radicalità dell'Amore che in Gesù si è dato totalmente, fino a prendere la "condizione di schiavo" (cf Fil 2,7), fino all'olocausto della Croce⁸⁴. Farsi "schiavo d'Amore" e offrirsi come "olocausto all'Amore" è semplicemente ricambiare l'Amore di Gesù per noi, "rendergli amore

approfondita delle due dottrine, della loro attualità e importanza ecclesiale, l'esperienza delle difficoltà che non sono mancate per la causa di Teresa, ma che alla fine non hanno impedito la proclamazione del Dottorato, mi permettono di relativizzare e di sdrammatizzare il rallentamento provvisorio della causa di Luigi Maria. Esso si spiega in gran parte per la differenza di metodologia utilizzata dalla Curia Romana per le due cause di dottorato. La *Positio*, determinante per il dottorato di Teresa, non è ancora stata fatta per il dottorato di Luigi Maria.

⁸⁰ Poesia: *Perché ti amo, o Maria* (PN 24, str 22).

⁸¹ Alla fine di un vibrante elogio del Cardinale de Bérulle, fondatore della Scuola Francese, san Luigi Maria riassume il suo insegnamento su questo punto: "questa consacrazione alla Vergine Santissima e a Gesù per mezzo di lei, non è altro che una rinnovazione perfetta dei voti o promesse battesimali" (VD 162).

⁸² Cf *l'Atto d'offerta* scritto da Teresa (*Pri 6*), e il racconto che spiega il senso di tale offerta (*Ms A*, 84r).

⁸³ È la "perfetta devozione" che il Montfort insegna come cammino di santità per tutti (VD 118-273; SM 27-78).

⁸⁴ Nel *Trattato della Vera Devozione*, il nostro santo spiega chiaramente i fondamenti biblici di questo simbolo della schiavitù d'amore, come appartenenza totale a Gesù in Maria: "Non c'è nulla tra i cristiani che faccia appartenere in modo più assoluto a Gesù Cristo e alla sua Santa Madre quanto la schiavitù abbracciata volontariamente, secondo l'esempio di Gesù Cristo stesso, che prese la condizione di schiavo per il nostro amore: *formam servi accipiens*, e di Maria Vergine, che si proclamò serva e schiava del Signore. L'Apostolo si onora del titolo di *servus Christi*. Più volte, nella Scrittura, i cristiani sono chiamati *servi Christi*" (VD 72). Santa Teresa d'Avila, nelle *Settime Mansioni* del suo *Castello Interiore* caratterizza allo stesso modo il vero spirituale: "Sapete voi che cosa vuol dire essere veramente spirituali? vuol dire essere schiavi di Dio, tali che, segnati con il suo ferro, quello della croce, Egli li possa vendere come schiavi di tutto il mondo, come è stato per Lui" (IV/8).

per amore”, sempre in tutta la dinamica trinitaria del suo Mistero. È accogliere pienamente il Dono dello Spirito Santo che il Padre ci fa attraverso il Cuore di Gesù. E la persona che accoglie questo dono si dà anche lei totalmente al Padre, per Cristo, nello Spirito Santo. Come Amore, lo Spirito Santo è il fuoco di questo olocausto, il vincolo di questa schiavitù.

Nell’offerta di Luigi Maria come in quella di Teresa, La Vergine Maria è presente come nel simbolo battesimale, al cuore del Mistero di Gesù. A causa del suo posto essenziale nell’Incarnazione del Figlio, Maria è anche intimamente presente nell’opera della nostra Divinizzazione. L’Immacolata è l’unica creatura che ha corrisposto in modo assolutamente perfetto all’Amore di Dio. Nel dono totale di sé stessa, la Serva del Signore ha accolto pienamente questo Signore che si dava tutto e per sempre prendendo la condizione di Servo nel suo grembo verginale. Con il fedele che vive tale offerta, Maria condivide la sua docilità allo Spirito Santo, cioè la sua fede e la sua speranza in Gesù e soprattutto il suo amore per Gesù.

Al “*Totus tuus*” corrisponde necessariamente il “*Totus Meus*”. Ciò significa che la persona che dice a Gesù: “sono tutto tuo”, gli dice anche “sei tutto mio”. Su questo punto, Luigi Maria e Teresa offrono una luminosa verifica di una delle leggi più importanti della vita spirituale, cioè *la necessità del dono di sé per poter ricevere il Dono di Dio*. Nello spirito un po’ matematico della scuola francese, che cerca sempre la massima chiarezza, questa verità potrebbe essere presentata come un teorema: *da parte dell’uomo, il dono totale di se stesso a Dio è la condizione necessaria e sufficiente per accogliere il Dono di Dio*⁸⁵. O negativamente, si dovrebbe dire che è assolutamente impossibile per l’uomo accogliere il Dono di Dio senza fare il dono totale di sé a Dio. Qui, troviamo ancora una caratteristica essenziale della teologia dei santi, perfettamente espressa da Teresa quando afferma che Gesù, “tra i suoi stessi discepoli, trova pochi *cuori che si diano a lui senza riserve, che comprendano tutta la tenerezza del suo amore infinito*”⁸⁶. Esiste un rapporto essenziale, necessario: *Solo i pochi cuori che si danno senza riserve a Gesù comprendono tutta la tenerezza del suo amore infinito*. Questi sono proprio i santi, che l’amore ha reso

⁸⁵ Questa grande verità è al cuore della dottrina spirituale del Servo di Dio P. Maria Eugenio di Gesù Bambino ocd, sintetizzata nella sua grande opera *Je veux voir Dieu* (Venasque, ed. du Carmel, ultima edizione nel 1988). È approfondita nella duplice prospettiva di Teresa d’Avila e della Scuola Francese (cf specialmente il capitolo intitolato: *Le don de soi*, p. 322-335).

⁸⁶ Ms B, 1v°.

capaci di “conoscere l’Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza”.

Summary: *The perspectives of Lumen Gentium regarding the primacy of holiness (chapters V and VIII) hold important consequences for theology. In fact, according to the words of Pope John Paul II in Novo Millennio Ineunte: “We are greatly helped not only by theological investigation but also by that great heritage which is the “lived theology” of the saints.” (n° 27). In the same document Theresa of Lisieux, Doctor of the Church, is defined as “an expert in the scientia amoris” (n° 42). Thus the theology of the Church, eminently represented by the saints (first the Fathers of the Church and later by the Doctors of the Middle Ages and the Mystics), is inseparably “scientia fidei” and “scientia amoris,” animated by the “theological virtues” (virtutes theologicae) of faith, hope and love, and expressed in the different forms of mystical theology, symbolic theology and noetic theology. This theology of the saints is furthermore exemplified as a “polyphonic” theology through the testimony of various saints: Anselm of Aosta and Gemma Galgani, Thomas Aquinas and Catherine of Siena, Theresa of Lisieux and Louis Marie Grignion de Montfort.*

Key words: Saint’s theology, science of love, “polyphonic” theology through the testimony of saints, the centrality of love in Christ, the prayer as source for theology, mystical theology, symbolic theology and noetic theology.

Parole chiave: La teologia dei santi, la scienza d’amore, la polifonia dei santi, la centralità dell’amore di Cristo, la preghiera come fonte ed espressione teologica, la complementarità tra le forme della teologia mistica, della teologia simbolica e della teologia noetica.