



Cristocentrismo e vita spirituale alla luce della teologia dei santi

fr. François-Marie Léthel ocd

Introduzione: “Amare Gesù e farLo amare” (santa Teresa di Lisieux)

Santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa e Patrona delle Missioni, ha dato la più bella definizione della sua missione con le semplici parole: “*Amare Gesù e farLo amare*”¹. Nella sua essenzialità, questa espressione è il migliore punto di partenza per la presente relazione sul *Cristocentrismo e la vita spirituale*. Infatti, la grande forza cristocentrica è l’Amore, la carità che è il principale dono dello Spirito Santo. Alla fine della sua Autobiografia, la stessa santa ha descritto in modo splendido questo dinamismo cristocentrico dell’amore, con le parole della Sposa al suo Sposo nel Cantico dei Cantici: “attirami, noi correremo” (Ct 1,3). Spiegando queste parole, Teresa si paragona successivamente al torrente che si getta impetuoso nell’oceano dell’Amore e travolge dietro di sé tutto ciò che ha trovato sul suo passaggio, al ferro che il fuoco dello stesso Amore ha reso incandescente, e che attira con la sua incandescenza². Ecco l’anima del cristocentrismo di Teresa e di tutti i santi: la forza travolgente dell’Amore con il quale Gesù Salvatore attira a sé tutti gli uomini (cf Gv 12,32).

¹ Lettera del 24 febbraio 1897. I testi di Teresa sono citati secondo la recente edizione critica del testo originale francese: THERESE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes*, ed. du Cerf, Paris 1992. Questa edizione è stata tradotta in italiano: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere Complete*, Libreria Editrice Vaticana / Edizioni ocd, Città del Vaticano 1997.

² *Manoscritto C*, f° 34-36, in *Opere Complete* citate sopra.

Al titolo che mi era offerto: *il cristocentrismo e la vita spirituale*, ho voluto aggiungere un sotto-titolo: *alla luce della teologia dei santi*. Intendo trattare l'argomento in questa prospettiva che non cesso di approfondire, cercando di ripensare la teologia in funzione della santità alla quale tutti siamo chiamati e privilegiando l'insegnamento dei santi³. Come la santità è essenzialmente la perfezione della carità, la teologia dei santi è la teologia tutta animata dalla carità.

Così, la mia esposizione, di carattere sintetico, si svolgerà in quattro parti:

I/ La teologia dei santi come "conoscenza dell'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza"

II/ Cristocentrismo e teocentrismo: il Simbolo di Nicea-Costantinopoli e il Simbolo "Quicumque" illustrati dai santi

III/ Cristocentrismo speculativo e mistico: la teologia della Croce in sant'Anselmo d'Aosta e in santa Gemma Galgani

IV/ Cristocentrismo simbolico in san Francesco d'Assisi, santa Caterina da Siena e santa Giovanna d'Arco

Conclusione: "Totus Tuus / Totus Meus"; il cristocentrismo pratico di san Luigi Maria di Montfort e di santa Teresa di Lisieux

³ Cf i miei libri: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, ed. du Carmel, Venasque 1989; *L'Amore di Gesù. La cristologia di santa Teresa di Gesù Bambino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

I/ La teologia dei santi come “conoscenza dell’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza”

La “teologia dei santi” è questa profonda conoscenza di Dio in Cristo Gesù, conoscenza di fede e di amore che l’Apostolo Paolo chiede nella sua preghiera per gli Efesini: “Piego le ginocchia davanti al Padre dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati dal suo Spirito nell’uomo interiore. Che il Cristo abiti per la *fede* nei vostri cuori e così, radicati e fondati nell’*amore*, siate in grado di *comprendere con tutti i santi* quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità, e *conoscere l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza*, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio” (Ef 3,14-19). Questa suprema “conoscenza dell’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza” è dunque cristocentrica e trinitaria, nello Spirito Santo che il Padre dà alla Chiesa del suo Figlio Gesù Cristo.

La stessa “scienza divina” dei Padri, dei Dottori e dei Mistici

Una delle migliori chiavi della teologia dei santi ci è offerta da Teresa di Lisieux alla fine della sua autobiografia, quando parla della “scienza divina” che tutti hanno attinto alla stessa fonte della preghiera: “Tutti i santi l’hanno capito e in modo più particolare quelli che riempiono 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?”⁴. Parole semplici e luminose: dopo Paolo e gli altri autori biblici, i rappresentanti di questa “scienza divina”, cioè 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 e gli altri). La complementarità dei Padri, Dottori e Mistici è come il “prisma” che rivela i colori più belli della Luce di Cristo.⁵

⁴ *Manoscritto C*, 36r.

⁵ Recentemente, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha usato questo “prisma” per far risplendere tutte le verità della fede e della vita cristiana in un modo nuovo, più adatto alla nostra epoca (Cf il mio articolo: *La théologie des saints dans le Catéchisme de l’Eglise Catholique*, in *Teresianum*, 1994/1). La stessa missione dei santi sarà sempre fondamentale nella

Fede, speranza e amore come “virt  teologiche”; ma “pi  grande   l’amore”

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 Poverello⁶. Secondo le parole della nostra santa la stessa scienza   anche rappresentata dal Dottore Angelico Tommaso d’Aquino e dal Dottore Mistico Giovanni della Croce. Questo accostamento   illuminante per risalire alla fonte pi  profonda di questa comune scienza attinta nella preghiera:   semplicemente il dinamismo della fede, della speranza e dell’amore (o carit : *agap *). Secondo san Tommaso, sono le tre “*virtutes theologicae*”⁷, espressione che sarebbe meglio tradurre letteralmente come “virt  teologiche” (piuttosto che “teologici”). San Tommaso e san Giovanni della Croce ci mostrano come la fede, la speranza e la carit  sono veramente il fondamento e l’anima della riflessione teologica come della vita spirituale⁸. Queste tre “virt  teologiche” sono i principali doni fatti dallo Spirito Santo alla Chiesa terrestre perch  possa conoscere veramente Dio in Cristo Ges . Tuttavia “*pi  grande   l’amore*”, che non passer  mai, mentre fede e speranza non avranno pi  posto nel Cielo (cf I Cor 13,8-13). Nella vita presente, la conoscenza profonda di Dio dipende dall’amore: “chiunque ama   nato da Dio e conosce Dio; invece chi non ama non ha conosciuto Dio, perch  Dio   Amore” (I Gv 4,7-8). Questo amore di carit , unico amore di Dio e dell’uomo, d  vita a tutte le virt , rendendo vive anche la fede e la speranza⁹.

Nel vangelo, Ges  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 pi  profonde di Ges * (cf Mt 16,15-18, Gv 21,15-19).

vita della Chiesa, come dice ancora Teresa: “  cos  che essi hanno sollevato il mondo,   cos  che i santi ancora militanti lo sollevano e i santi futuri lo solleveranno fino alla fine del mondo” (*Manoscritto C*, 36v).

⁶ *Legenda Major*, XI, 2, in *Fontes Franciscani*, ed. Porziuncola, Assisi 1995, p. 870.

⁷ Cf S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II q. 62.

⁸ Cos  Giovanni della Croce nei libri II e III della *Salita del Monte Carmelo*, mostra come tutta la vita spirituale   fondata semplicemente sulla fede, la speranza e la carit .

⁹ “*Caritas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma*” (I-II q. 62 art 4).

“*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, immediato¹⁰. 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”¹¹. 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 beatifica¹², 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 completato 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”¹³. In questa luce l’atto

¹⁰ 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.

¹¹ Nella sua poesia: *Gesù, mio Diletto, ricordati*, P 24, str 6 e 21.

¹² Cf III q 10; q 15 art 10; q 34 art 4; q 46 art 8.

¹³ 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” (D. BÉLANGER, *Autobiographie*, Québec 1995, p. 194).

d'amore    l'atto teologico per eccellenza. Le semplici parole *Ges   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 carit   "teologica". Teresa l'ha espresso nel suo ultimo soffio¹⁴.

La carmelitana manifesta anche con splendore la speranza "teologica" come speranza senza limiti non solo per s   stessa, ma per gli altri, e anche per tutti gli uomini.    la stessa "fiducia audace" che le d   la certezza per se stessa "di diventare una grande santa"¹⁵, e per la salvezza del prossimo pi   disperato. Cos   Teresa afferma con la massima forza la sua certezza che il "suo primo figlio", il criminale Pranzini, sar   salvato, "anche se non si confessa e se non d   nessun segno di pentimento", e ne d   il motivo: "tanto avevo fiducia nella misericordia infinita di Ges  ".    una nuova scoperta della misericordia divina in Ges   che    la fonte di una nuova speranza. Nella fede, la carmelitana sapeva che questo peccatore impenitente era nel massimo pericolo, quello della dannazione; ma nella carit  , non poteva accettare la morte eterna di un fratello per il quale Cristo    morto: "volsi ad ogni costo impedirgli di cadere nell'inferno". Per lui la santa ha sperato contro ogni speranza¹⁶.

Teologia mistica, teologia simbolica e teologia speculativa: Il duplice dinamismo "fides et ratio" / "fides et amor"

Nel V^o secolo, Dionigi Areopagita ha espresso con la massima chiarezza le tre grandi polarit   della teologia patristica, come interpretazione ecclesiale dell'unica *Theologia* che    la Parola di Dio, cio   la Scrittura in relazione al Verbo Incarnato: la *teologia mistica*, la *teologia simbolica* e la *teologia noetica (o speculativa)*¹⁷. Questo "triangolo", molto pi   teologico del nostro binomio moderno "teologia e spiritualit  ",    come il "triangolo ermeneutico" della teologia dei santi. Cos  , la teologia non    pi   ridotta alla sua sola modalit   razionale ("noetica" o "speculativa"); la mistica e la simbolica sono considerate anche come autentica teologia.

¹⁴ Le ultime parole della santa, rivolte a Ges  , furono semplicemente: "Mon Dieu, je vous aime!".

¹⁵ *Manoscritto A*, 32r^o.

¹⁶ Cf *Manoscritto A*, 45v^o-46v^o. La stessa stupenda conoscenza della Misericordia divina in Ges   si ritrova in Santa Faustina Kowalska.

¹⁷ L'esposizione pi   chiara e sintetica si trova nel capitolo III della sua *Teologia Mistica* (cf DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, ed. Rusconi, Milano 1981).

Infatti, la teologia dei santi unisce l'intelligenza della fede e la conoscenza dell'amore. L'intelligenza della fede è la scienza teologica, animata dal dinamismo della "fides et ratio", o secondo l'espressione di sant'Anselmo, dalla *fede che cerca l'intelligenza*¹⁸. Dopo i Padri, Sant'Anselmo, san Tommaso e gli altri Dottori hanno coltivato questa teologia "noetica" o "speculativa", tanto importante nella vita della Chiesa¹⁹. La conoscenza dell'amore è la "teologia mistica" (o sapienza), caratterizzate da una profonda "simpatia" con le realtà divine²⁰. 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 conoscenza 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 speculativo, 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)²¹.

¹⁸ *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: Commentatio operis ad Urbanum Papam II*).

¹⁹ Nell'Enciclica *Fides et Ratio*, i santi più citati sono precisamente sant'Anselmo e san Tommaso.

²⁰ Cf Dionigi Areopagita (*Nomi Divini*, II/9), citato e spiegato da san Tommaso (II-II q. 45 art. 2 co). Nella stessa linea di pensiero, San Giovanni della Croce distingue la "teologia scolastica" e la "teologia mistica" (*Cantico Spirituale*, Prologo).

²¹ Questa teologia mistica e simbolica è eminentemente rappresentata dalle donne Dottori della Chiesa: Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux. La teologia femminile, con tutta la propria carica di vita e di amore, ha un modo più incarnato di avvicinarsi al Mistero di Gesù, sulle orme della Vergine Maria. Pur troppo una tale teologia non è facilmente riconosciuta negli ambienti accademici della Chiesa. Nella luce del Dottorato di Teresa di Lisieux, la Chiesa del futuro completerà sicuramente l'insistenza (più maschile) su *fides et ratio* con l'insistenza (più femminile) su *fides et amor*.

II/ Cristocentrismo e teocentrismo: il Simbolo di Nicea-Costantinopoli e il Simbolo “Quicumque” illustrati dai santi

Il fondamentale rapporto tra cristocentrismo e teocentrismo, che è il cuore della fede cristiana, viene espresso secondo due grandi schemi diversi e complementari, ugualmente illustrati dai Padri, dai Dottori e dai Mistici.

Il primo schema, più antico, che trova la sua piena espressione nel simbolo di *Nicea-Constantinopoli*²², presenta *Cristo nella Trinità, al centro della Trinità, tra il Padre e lo Spirito Santo*. È uno schema *unifocale* che offre un *cristocentrismo teocentrico e trinitario*.

Il secondo schema, che viene da sant’Agostino²³, è perfettamente espresso nel simbolo *Quicumque*²⁴, che parla successivamente *della Trinità e di Cristo*. Alla differenza del primo, questo secondo schema è *bifocale*, unendo *teocentrismo e cristocentrismo*.

I due schemi sono ugualmente fondati sulla verità della fede: la distinzione delle Tre Persone divine per il primo; la distinzione delle due nature, divina e umana, per il secondo. Mentre il primo esprime insieme la teologia e l’economia (cioè: la generazione e la missione del Figlio, la processione e la missione dello Spirito) in un’unica dinamica che parte dal Padre, il secondo presenta successivamente la teologia (la vita delle Tre Persone nella Divinità) e l’economia (la missione del Figlio nell’Umanità).

Riguardo al nostro argomento del cristocentrismo, la più importante differenza tra i due schemi si vede nell’*uso del Nome di Gesù Cristo*. Nel primo, questo *Nome è usato prima del Nome di Figlio*: “Credo in un solo Signore *Gesù Cristo*, Unigenito *Figlio* di Dio...”. Sotto lo stesso Nome di Gesù Cristo vengono espressi i principali Misteri della sua Divinità (la sua Generazione Eterna) e della sua Umanità (l’Incarnazione e la Pasqua). In questo schema, il Nome di Gesù è *teologico ed economico*, significando la seconda Persona Divina, nella sua Divinità e nella sua Umanità. Invece, nel secondo schema, lo stesso Nome di Gesù Cristo viene dopo il Nome di Figlio, ed è *solo economico*: non è presente nella prima parte che espone la fede nella Trinità (dove si parla del

²² Dz 150.

²³ Nel *De Trinitate* di Agostino, troviamo una Professione di fede che presenta esattamente questa struttura (L. I, IV, 7). Le espressioni che saranno riprese nel simbolo *Quicumque* si trovano nel libro V (VIII, 9), e anche nel Prologo del libro VIII.

²⁴ Dz 75-76.

Figlio), ma solo nella seconda parte che espone la fede “*nell’Incarnazione del Signore Nostro Gesù Cristo*”. Certo, si tratta sempre della Persona Divina del Figlio, ma considerata nei misteri della sua Umanità. È importantissimo vedere questa differenza, perché il cristocentrismo e la cristologia non hanno esattamente lo stesso contenuto e significato secondo l’uno o l’altro di questi due schemi.

Il primo schema, presente in tutti i Padri Greci, è stato anche illustrato da alcuni santi dell’Occidente, in modo particolare da san Francesco d’Assisi, dai grandi Maestri della “Scuola Francese” (specialmente il Cardinale de Bérulle e san Luigi Maria Grignon de Montfort) e da santa Teresa di Lisieux.

La Trinità e la Santa Umanità, in san Tommaso e santa Teresa d’Avila

Il secondo schema, più specificamente agostiniano e latino, è diventato classico in Occidente. Viene perfettamente illustrato nella teologia speculativa di san Tommaso come nella teologia mistica di santa Teresa d’Avila. Infatti, tutta l’architettura della *Summa Theologiae* corrisponde esattamente a questo schema, cominciando con il trattato di Dio Uno e Trino (Ia) e terminando con il trattato di Cristo “in quanto Uomo” (IIIa)²⁵. Il lunghissimo trattato dell’uomo (IIa) è come avvolto tra la Divinità delle Tre Persone e l’Umanità della Seconda Persona. L’antropologia è illuminata dalla teologia e dalla cristologia. Se il capolavoro di san Tommaso si presenta come l’architettura di una cattedrale, il capolavoro di santa Teresa d’Avila ha anche un carattere architettonico: è *Il Castello Interiore, o Libro delle Mansioni*. Al centro, nelle *Settime Mansioni*, questo Castello riceve tutta la sua luce dalla Trinità e dalla santa Umanità di Cristo. Nei due primi capitoli di queste Settime Mansioni si ritrova esattamente lo stesso schema che era quello della Somma, ma con il carattere più sintetico della teologia mistica. Dalla *visione della Trinità* che caratterizza l’entrata in queste Mansioni centrali (c. I), la santa passa immediatamente alla *visione dell’Umanità Gloriosa del Risorto* che opera il Matrimonio Spirituale (c. II). Per Teresa come per Tommaso, la contemplazione dei Misteri dell’Umanità di Gesù è veramente “la consumazione” o il “coronamento” di tutta la teologia²⁶. La teologia mistica di Teresa è come la “verifica” di quella

²⁵ Cf I q 2 prol.

²⁶ Cf III prol “... ad consummationem totius theologici negotii...”.

speculativa di san Tommaso; o più esattamente, tutti e due verificano lo stesso schema del simbolo *Quicumque*²⁷.

Tuttavia, con Teresa e Tommaso, si può anche vedere l'inconveniente, il punto debole di questo schema riguardo all'altro più antico che contemplava Gesù come “*uno della Trinità*”. Per Teresa d'Avila, il Nome di Gesù significa “*la Santa Umanità*”; per Tommaso, è “*Cristo in quanto Uomo*”. Questa Umanità non è più contemplata nella Trinità, ma dopo. Una interpretazione sbagliata di questo schema, da parte di alcuni autori spirituali, porta al “superamento” della santa Umanità in quanto creatura. Teresa stessa è caduta momentaneamente in questo errore, e se ne pente tanto²⁸. Allo stesso modo, è possibile distruggere l'equilibrio della *Somma* di san Tommaso, quando non si vede tutta l'importanza del cristocentrismo della *Terza Parte*, quando non si vede il suo legame essenziale con il teocentrismo della *Prima Parte*. In realtà non si può contemplare la Trinità senza riferimento alla santa Umanità, poiché sono le Missioni che rivelano le Processioni²⁹.

Il cristocentrismo trinitario del Cardinale di Bérulle e della “Scuola Francese”

Da questo punto di vista, il primo schema è indubbiamente migliore. Presentando la santa Umanità all'interno della dinamica trinitaria (delle processioni e missioni), rende impossibile questa tentazione. È chiarissimo che è solo “per Cristo Nostro Signore” che il Padre ci dà lo Spirito Santo e che lo Spirito Santo ci conduce al Padre, cioè attraverso tutti i Misteri della Divinità e dell'Umanità di Cristo.

Ed è proprio lì che si trova tutto il significato del cristocentrismo della “Scuola Francese”, e la sua grande attualità³⁰. Nei primi anni del '600, il fondatore di questa corrente, il Cardinale Pierre de Bérulle, dopo aver conosciuto la tentazione antropocentrica dell'umanesimo rinascimentale, ha capito bene che la risposta non era il semplice ritorno al teocentrismo medioevale ma una nuova proposta del Cristocentrismo

²⁷ Teresa stessa allude al simbolo *Quicumque* nella sua *Autobiografia*, quando racconta una delle sue prime “visioni intellettuali” della Trinità (c. 39, n° 25).

²⁸ Cf *Autobiografia* c. 22 e *VI Mansioni* c. 7.

²⁹ Cf I q 43.

³⁰ Dal punto di vista della cristologia e del cristocentrismo, per ritrovare la centralità, l'unicità e l'assoluto di Cristo, la riscoperta della “Scuola Francese” ci sembra tanto importante oggi.

trinitario che è un vero teo-antropocentrismo. Vedendo il Dio-Uomo al centro di tutto, Bérulle voleva fare una “rivoluzione copernica”, cioè fare in teologia ciò che Copernic aveva fatto in cosmologia. L’influsso del Bérulle è stato enorme in Francia. È chiarissimo in san Luigi Maria di Montfort, “l’ultimo dei grandi berulliani” (Brémond), che è stato capace di offrire questo potente cristocentrismo a tutto il Popolo di Dio, specialmente ai più poveri e piccoli³¹. In modo particolare, le carmelitane francesi hanno profondamente assimilato questo cristocentrismo berulliano: questo si vede in Teresa di Lisieux come in Elisabetta di Digione. Negli scritti di Bérulle, come in quelli di Montfort e di Teresa colpisce molto il primato del Nome di Gesù, la presenza continua e l’irradiazione di questo Nome Divino e Umano³². Teresa usa più di 1600 volte il Nome di Gesù nei suoi Scritti (due volte di più che il Nome di Dio). In Gesù, la carmelitana contempla tutta la Divinità, la “suprema Bellezza”, e in modo particolare gli attributi di Misericordia e di Giustizia; contempla anche tutta l’Umanità, e specialmente i Misteri dell’Incarnazione e della Pasqua (si chiamava Teresa di Gesù Bambino del Santo Volto). Principalmente orientato verso la Persona di Gesù, l’atto d’Amore (formulato con le parole di Pietro nel Vangelo) immerge Teresa in tutta la vita della Trinità: “Ah tu lo sai, Divin Gesù, Ti amo/ Lo Spirito d’Amore m’incendia col suo fuoco/ Amandoti attiro il Padre”³³. Per lei, i Nomi di Gesù e di Dio sono spesso sinonimi. Così Teresa traduce l’affermazione “Dio è Amore” (I Gv 4,8) con le sue parole “Gesù è il mio unico Amore”³⁴.

³¹ Cf R. DEVILLE, *La Scuola Francese di Spiritualità*, Ed Paoline, Milano 1990; cf anche il mio articolo: La maternità di Maria nel mistero dell’Incarnazione e della nostra divinizzazione, secondo s. Luigi Maria Grignon de Montfort e il card. de Bérulle, in *Theotokos*, III, 1995, 2.

³² Per esempio, la prima delle grandi *Elevazioni* del Bérulle comincia con l’invocazione: “O Gesù, mio Signore...” Poi, tutti i Misteri della teologia e dell’economia vengono espressi a partire da questo Nome (Card. Pierre de BERULLE, *Oeuvres Complètes*, Paris 1996, vol. 8, p. 317). Allo stesso modo, il *Trattato della vera Devozione* del Montfort ha come fondamento la “prima verità” che è il più forte cristocentrismo (VD n° 61). Così anche il capolavoro di Teresa di Lisieux è la lunga preghiera del *Manoscritto B* che comincia con la stessa invocazione: “O Gesù, mio Diletto...”.

³³ Poesia *Vivere d’Amore* (P 17, str 2).

³⁴ Teresa aveva inciso con uno spillo queste parole sullo stipite della sua cella mentre viveva il dramma della prova contro la fede (la fotografia di questa iscrizione si trova nel volume: *Teresa e Lisieux*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 261).

III/ Cristocentrismo speculativo e mistico: la teologia della Croce in sant'Anselmo d'Aosta e in santa Gemma Galgani

Il cristocentrismo dei santi   sempre animato dalle stesse virt  "teologiche" di fede, speranza e amore. Per questo, non c'  nessuna opposizione, ma invece un'armonia profonda e una vera complementarit  tra il cristocentrismo pi  speculativo degli uni e il cristocentrismo pi  mistico degli altri. Abbiamo accennato sopra a san Tommaso d'Aquino e a santa Teresa d'Avila, che illustrano perfettamente lo schema teologico: *Dio Trinit  e Cristo come uomo*.

Le preghiere cristologiche di sant'Anselmo e di santa Gemma

Adesso, prenderemo l'esempio di sant'Anselmo d'Aosta e di santa Gemma Galgani, che fanno specialmente risplendere la *teologia della Croce*. Sant'Anselmo (1033-1109), Dottore della Chiesa,   tipicamente il rappresentante del cristocentrismo speculativo. Il suo famoso dialogo *Cur Deus Homo*   l'esempio di questa "fede che cerca l'intelligenza" del Mistero di Cristo, e di Cristo Crocifisso. Si potrebbe dire che Anselmo   il Padre della "Teologia della Croce", che   uno dei pi  grandi tesori della Chiesa Occidentale. Santa Gemma Galgani (1878-1903) rappresenta perfettamente la mistica della Croce, cio  la conoscenza amorosa di Ges  Crocifisso, Redentore dell'uomo peccatore, cio  di tutti gli uomini³⁵. Tra questi due santi cos  diversi per la cultura e cos  lontani nel tempo, c'  un rapporto profondo, e veramente illuminante. Infatti, nell'ultimo anno della sua vita, la "povera Gemma" nutriva la sua propria preghiera con una raccolta di preghiere medievali in latino (attribuite a sant'Agostino)³⁶. In questa raccolta, c'erano due dei testi pi  caratteristici di sant'Anselmo: la *Oratio ad Christum cum mens vult eius*

³⁵ Le "Opere" di santa Gemma sono pubblicate dalla Postulazione dei Padri Passionisti, a Roma, nei due volumi seguenti: *Lettere di S. Gemma Galgani* (1941), *Estasi - Diario - Autobiografia - Scritti vari di S. Gemma Galgani* (1943). Questi volumi sono stati pi  volte ristampati. Dal punto di vista teologico, due libri rimangono specialmente importanti: E. ZOFFOLI, *La Povera Gemma*, Roma 1957; C. FABRO, *Gemma Galgani testimone del soprannaturale*, Roma 1989. Le *Estasi*, che preferisco chiamare *Orazioni*, saranno citate con la sigla E, le *Lettere* al Padre Germano con la sigla LG.

³⁶ 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 Idiotae contemplationes*, ed. Marietti, Torino 1891, 488 p. Gemma ne parla nella lettera 111 allo stesso Padre. Ne parla di nuovo nella lettera 113, facendo anche un esercizio di traduzione dal latino. Si vede che la santa lo capiva abbastanza bene.

amore fervere (Preghiera a Cristo, quando la mente vuole bruciare del suo amore), e la *Meditatio Redemptionis Humanae* (Meditazione della Redenzione Umana)³⁷. Questa ultima *Meditazione* di sant'Anselmo è la ripresa in forma di preghiera del suo *Cur Deus Homo*³⁸. Scritte con la massima cura, le preghiere di Sant'Anselmo uniscono un contenuto speculativo (soprattutto la *Meditatio*) 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"³⁹. Invece, le preghiere di Gemma sono totalmente spontanee; sono delle *Orazioni* pronunciate in estasi, come quelle di santa Caterina da Siena⁴⁰; 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.

La stessa forma letteraria della preghiera rende più facile il paragone tra il cristocentrismo speculativo di Anselmo e quello mistico di Gemma. 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 dell'intelligenza razionale della fede, mentre Gemma è una teologa mistica, maestra nel campo della "scienza d'Amore", della conoscenza amorosa⁴¹.

³⁷ Tutte le *Orazioni e Meditazioni* di sant'Anselmo sono state recentemente pubblicate in una ottima edizione, con testo latino, traduzione, introduzioni e note: ANSELMO D'AOSTA, *Orazioni e Meditazioni*, ed. Jaca Book, Milano 1997.

³⁸ Cf il mio libro: *Connaitre l'Amour du Christ qui surpassa toute connaissance*, citato sopra. La fine del secondo capitolo sulla teologia di sant'Anselmo riguarda questo rapporto tra il *Cur Deus Homo* e la *Meditatio Redemptionis Humanae* (pp. 181-217). Ho trattato lo stesso argomento in uno studio più breve: *La Meditazione della Redenzione dell'uomo in sant'Anselmo d'Aosta*, in *Gesù incontra l'uomo*, ed. Teresianum, Roma 1984.

³⁹ *Meditatio Redemptionis Humanae*, nell'edizione citata sopra, pp. 489-491.

⁴⁰ S. CATERINA DA SIENA, *Orazioni*, ed critica, a cura di G. Cavallini, Roma 1978.

⁴¹ Cf il mio studio: *La teologia di santa Gemma Galgani come conoscenza amorosa di Gesù Crocifisso*, ed. Santuario di Santa Gemma, Lucca 2000.

Dalla conoscenza della Redenzione all'amore del Redentore

Il paragone tra queste due “teologie” si fa ancora più preciso se consideriamo le due parti della *Meditatio Redemptionis Humanae* di Anselmo⁴².

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”). È la dinamica della “fede che cerca l’intelligenza” (“fides quaerens intellectum”), tanto impressionante in sant’Anselmo. In questo campo, il santo Dottore si mostra estremamente audace, forte, potente. 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 può 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 del cristocentrismo speculativo di Anselmo sta in questa dimostrazione della necessità del Dio-Uomo per la salvezza dell’uomo peccatore. In qualche modo si potrebbe dire che nella cristologia di Anselmo, l’Umanità di Gesù non è meno importante della sua Divinità⁴³.

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 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”). Tutte le *Orazioni e Meditazioni* del nostro santo esprimono

⁴² Il testo completo si trova nell’edizione delle *Orazioni e Meditazioni* indicata sopra (pp. 468-493).

⁴³ 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. Per Teresa di Lisieux, la “necessità” dell’Incarnazione, della Croce e dell’Eucaristia è espressa a partire della sete d’amore del suo proprio cuore. Il cuore umano non sarebbe mai “soddisfatto” senza l’Amore del Dio-Uomo dato in questi Misteri (cf specialmente la sua Poesia *Al Sacro Cuore di Gesù*, P 23).

principalmente lo stesso desiderio di amare veramente e pienamente⁴⁴. Tuttavia, mentre il santo è tanto audace e ricco nell'espressione della sua fede, si mostra estremamente umile e povero nell'espressione del suo amore. Così, nella seconda parte della *Meditatio Redemptionis Humanae*, chiede con tanta umiltà a Gesù Crocifisso il dono del suo Amore, ma lo chiede come l'uomo più povero, come un mendicante, come il pubblicano della parabola che si tiene lontano, si batte il petto, non osando alzare gli occhi e dicendo al Signore: "abbi pietà di me peccatore" (Lc 18/13). Anselmo esprime il suo desiderio più profondo di amare Gesù Crocifisso, ma quasi senza osare dire "Gesù ti amo"!

Invece, la povera Gemma, che è 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. Come Teresa di Lisieux, Gemma fa anche sua "l'umile preghiera del pubblicano", ma soprattutto "imita l'amorosa audacia della Maddalena", identificata con la peccatrice che osa avvicinarsi a Gesù (cf Lc 7,36-50), fino a toccarlo, ad abbracciarlo nella fede e nell'amore⁴⁵.

Le *Orazioni* di Gemma e di Anselmo sono 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, in quanto non è altro che l'atto stesso della fede, della speranza e della carità: "credo in te, spero in te, ti amo". La fede di Anselmo è evidentemente "teologica", questa fede che 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 non come una cosa "affettiva" o sentimentale. È l'atto della carità "teologica" nella sua espressione cristocentrica.

⁴⁴ Per esempio, una delle più importanti è la lunga *Orazione a santa Maria, per ottenere l'Amore di Cristo e di Lei* (Or VII). Così anche la sua *Orazione a santa Maria Maddalena* contempla "lo scambio d'amore tra Cristo e lei" (Or XVI).

⁴⁵ Cf *Manoscritto C 36v°*.

Come Sposa di Gesù Crocifisso, Gemma conosce meravigliosamente il Mistero della Redenzione e ne fa risplendere l'ineffabile bellezza.

IV/ Cristocentrismo simbolico in san Francesco d'Assisi, santa Caterina da Siena e santa Giovanna d'Arco

Secondo santa Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein), Gesù è “*il Simbolo Primordiale*” come Parola Incarnata⁴⁶. 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”⁴⁷. 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. Questo cristocentrismo simbolico è quello più incarnato; è la comunione più intima e più concreta al Mistero dell'Incarnazione. È anche cristocentrismo pratico, pratica del Vangelo, compimento della volontà di Dio. Ai discepoli di Cristo, Maria dice sempre: “fate tutto ciò che egli vi dirà” (cf Gv 2,5).

Adesso, il cristocentrismo simbolico verrà considerato con San Francesco d'Assisi, santa Caterina da Siena e santa Giovanna d'Arco. Fineremo poi la nostra esposizione con il cristocentrismo pratico come viene insegnato da santa Teresa di Lisieux e san Luigi Maria di Montfort a tutto il Popolo di Dio.

L'inno alla carità di san Francesco d'Assisi (la Lettera ai fedeli)

Abbiamo notato sopra come san Bonaventura non temeva di parlare della “teologia” e della “scienza” eminente di Francesco. Lo studio degli scritti autentici del Poverello conferma pienamente questo giudizio. Sono brevi e semplici, e allo stesso tempo tanto densi e luminosi. Francesco è un teologo simbolico, capace di raccogliere tutta la realtà di Dio e dell'uomo, di tutta la creazione, nel Mistero di Cristo.

⁴⁶ Sono le ultime parole del suo studio sulla teologia simbolica di DIONIGI AREOPAGITA, *Vie della Conoscenza di Dio*, ed. Messagero, Padova 1983, p. 187.

⁴⁷ *Lumen Gentium* c. VIII n° 53.

Ci limiteremo ad un testo: l'inizio della sua *Lettera ai fedeli*, nella prima recensione⁴⁸. È come un inno alla Carità, nel quale il santo manifesta le meraviglie contenute nella carità. È un testo profondamente teologico, che fa riferimento a Cristo e a tutta la Trinità; ed è anche un testo profondamente antropologico che considera tutte le principali relazioni umane, ma inserite e trasfigurate nel Mistero di Cristo.

Ispirandosi alle beatitudini evangeliche, Francesco canta la beatitudine di tutti i fedeli che mettono in pratica il grande comandamento di Gesù, il comandamento dell'Amore:

“Tutti coloro che amano il Signore con tutto il cuore, con tutta l'anima e la mente, con tutta la forza e amano i loro prossimi come se stessi (...), e ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e fanno frutti degni di penitenza: Oh, come sono beati e benedetti quelli e quelle, quando fanno tali cose e perseverano in esse; perché riposerà su di essi lo Spirito del Signore, e farà presso di loro la sua abitazione e dimora; e sono figli del Padre celeste, del quale compiono le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo”.

Ciò che dice qui Francesco si verifica in tutti i fedeli che vivono nella carità, uomini e donne, sposati o consacrati: lo Spirito Santo li fa veramente figli del Padre, sposi, fratelli e madri di Gesù. Francesco fa evidentemente riferimento alla parola di Gesù: “Chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre” (Mt 12,49). Ma il santo interpreta queste parole con il massimo realismo: Da una parte, noi siamo veramente sposi, fratelli e madri di Gesù, essendo figli del suo Padre; dall'altra parte, Dio è veramente nostro Padre, Gesù è veramente nostro Sposo, Fratello e Figlio:

“Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si congiunge al Nostro Signore Gesù Cristo. Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre che è nei cieli. Siamo madri, quando lo portiamo nel cuore e nel corpo nostro per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza, e lo diamo alla luce per mezzo della santa operazione che deve risplendere agli altri in esempio. Oh, come è glorioso, santo e grande avere in Cielo un Padre! Oh, come è santo, fonte di consolazione, bello e ammirabile avere un tale Sposo! Oh, come è santo e come è caro, piacevole,

⁴⁸ Il testo originale latino si trova nel volume: *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, pp. 73-74.

umile, pacifico, dolce, amabile e desiderabile sopra ogni cosa avere un tale Fratello e un tale Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo”.

Ecco la più alta espressione del cristocentrismo simbolico di Francesco, che “raccolge” tutto il mistero di Dio e dell’uomo in Cristo Gesù, inserendo le relazioni umane nelle relazioni divine. Unico amore di Dio e dell’uomo, massimo dono dello Spirito Santo, la carità è l’amore pienamente divino e pienamente umano che inserisce l’uomo nella vita della Trinità e che lo realizza pienamente nella propria umanità. Tutte le relazioni di cui parla Francesco sono relazioni d’Amore: amore paterno, filiale, sponsale, materno e fraterno. Sono inseparabilmente le relazioni nella divinità e nell’umanità creata ad immagine e somiglianza del Dio Amore.

La novità assoluta dell’Amore di Gesù come Amore verginale appare in questa triplice relazione tra la Persona di Gesù e ogni persona che lo ama. Gesù si fa Sposo, Fratello e Figlio della stessa persona, facendola realmente sua Sposa, Sorella e Madre. Santa Chiara riprende questo tema nelle sue *Lettere ad Agnese di Praga*, con tutta l’intensità del suo cuore di donna consacrata nella verginità⁴⁹.

Santa Caterina da Siena, teologa del Corpo e del Sangue di Gesù

In Gesù “abita corporalmente tutta la pienezza della Divinità” (cf Col 2,9), e il suo Sangue è “più eloquente di quello di Abele” (cf Ebr 12,24). Dottore della Chiesa, Caterina è per eccellenza teologa del Corpo e del Sangue di Gesù, teologa simbolica.

Mentre sant’Anselmo e san Tommaso sono dei dottori che sviluppano una splendida teologia speculativa più astratta, questo dottore femminile esprime nella sua parola la più stupenda teologia simbolica, nel linguaggio più concreto, più incarnato, più corporeo (Caterina era illetterata). In fondo, come donna consacrata nella verginità, Caterina condivide misteriosamente la comunione di Maria con Gesù, la conoscenza spirituale e corporea che Maria aveva di Gesù.

Infatti, la grande realtà di cui Caterina parla instancabilmente, è il Corpo e il Sangue di Gesù, il suo vero Corpo di Carne, formato per opera dello Spirito Santo nel grembo verginale di Maria, sempre unito

⁴⁹ Il testo latino di queste lettere di Chiara si trova in *Fontes Franciscani*, pp. 2260-2284. Cf il mio articolo: *Le “privilège de la féminité” dans l’Amour de Jésus; le témoignage de sainte Claire d’Assise* (in *Carmel*, 1993/4).

alla Persona divina del Verbo, crocifisso e risorto, sempre presente e dato a noi nell'Eucaristia. Il Verbo è diventato carne; questa carne di Gesù è dunque il luogo teologico per eccellenza, dove il Logos di Dio si rivela e si comunica totalmente. Per Caterina, il Corpo di Gesù è il luogo trinitario poiché il Padre ci dà tutto, ci rivela tutto e ci dice tutto per mezzo del Corpo e nel Corpo di suo Figlio. Lo Spirito Santo ci è dato solo nel Corpo di Gesù, come l'acqua viva che sgorga dal suo Costato aperto sulla Croce, come il soffio della sua bocca di Crocifisso e Risorto nel bacio della pace, come il fuoco dell'Amore nel suo Cuore, fuoco dato alla Chiesa, "la sua dolce Sposa", il Giorno della Pentecoste.

Si potrebbe dunque dire che per Caterina, tutto è corporeo. Tutte le più grandi realtà spirituali sono essenzialmente legate al Corpo di Gesù, alla Carne del Verbo. Il dono totale e la piena rivelazione del Dio Amore si fa per mezzo del suo Corpo, quando è innalzato e pienamente manifestato sulla croce, nella sua santissima e purissima nudità. Il Corpo di Gesù crocifisso e risorto è *Via, Verità e Vita* (cf Gv 14/6). Come *Verità*, questo Corpo è il *libro* vivente nel quale l'Amore infinito di Dio ci è rivelato, scritto sulla propria carne, non con l'inchiostro, ma con il suo Sangue⁵⁰. Come *Via*, lo stesso Corpo è *la scala o il ponte* che conduce dalla terra al cielo⁵¹. 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 la nostra santa, il luogo "principale"⁵² 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 costola⁵³. La santa invita i suoi discepoli a rimanere

⁵⁰ Cf le *Lettere*: 316, 318, 109, 69.

⁵¹ Cf *Lettere*: 34, 74, 75, 120, e *Dialogo* c. 26.

⁵² *Lettera* 318.

⁵³ Nel testo greco della Sacra Scrittura, è infatti la stessa parola *pleura* che significa la costola e il costato, nel racconto della creazione della donna nel libro della Genesi (Gn 2,21-22), come nel racconto della morte di Gesù nel Vangelo di Giovanni (Gv 19,34).

sempre in questo luogo santo dove la Chiesa   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”⁵⁴. 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 d’amore, per lo mezzo di loro; ed entravo con loro in Cristo dolce Gesu”⁵⁵.

Cos , Caterina mette in piena luce l’essenziale dimensione corporea dell’Amore di Gesu, che corrisponde alla natura profonda dell’uomo che “non   fatto d’altro che d’amore, secondo l’anima e secondo il corpo”⁵⁶. Nello stesso senso afferma: “la vostra materia   l’amore”⁵⁷.

In questa luce, la santa contempla la verginit  di Maria nell’Incarnazione come verginit  dell’anima e del corpo: “non discese nel ventre tuo il Figliuolo di Dio prima che tu lo consentissi con la volont  tua. Aspettava alla porta della tua volont  che tu gli aprissi, ch  voleva venire in te; e giammai non vi sarebbe entrato se tu non gli avesse aperto dicendo “Ecco l’ancella del Signore, sia fatto a me secondo la parola tua”...Picchiava, o Maria, a la porta tua la deit  eterna, ma se tu non avessi aperto l’uscio della volont  tua non sarebbe Dio incarnato in te”⁵⁸. Con il “fiat” della sua fede e del suo amore, Maria apre la porta della sua anima al Figlio di Dio che subito prende carne nel suo corpo verginale, divenendo suo Figlio, “frutto del suo grembo” (cf Lc 1,42).

Gesu aveva detto: “Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna, ed io lo risuscitero nell’ultimo giorno.. colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me ed io in lui” (Gv 6/54,56). In rapporto con queste parole del Vangelo, si possono

⁵⁴ Lettera 273 al Beato Raimondo.   la famosa lettera nella quale la santa racconta la morte e la salvezza del giovane Niccol  di Toldo, condannato e decapitato. Caterina vede la sua anima entrare per sempre nel Santo Costato, “come la Sposa quando   giunta all’uscio dello Sposo suo”.

⁵⁵ Lettera 219.

⁵⁶ Lettera 196.

⁵⁷ Dialogo c. 110. Bisogna aggiungere che, per Caterina, tutto, nel Corpo di Gesu,   puro e santo. Tutti gli avvenimenti rivelati nel Vangelo in rapporto con la carne di Gesu hanno un profondo significato teologico. Cos  Caterina ha delle pagine splendide sul Mistero delle Circoncisione (cf *Orazione 14*; *Lettere* 50, 143, 221, 262), nelle quali non c’  n  cattivo gusto, n  indecenza, ma uno sguardo puro e verginale come quello di Maria.

⁵⁸ *Orazione XI*, nel giorno dell’Annunciazione, ed. G. Cavallini, Siena 1993.

distinguere con la nostra santa tre grandi tappe successive della vita eterna che consiste nella comunione al Corpo e al Sangue di Gesù.

La prima, in questa vita, è la comunione eucaristica, che unifica tutta la nostra persona, anima e corpo, nell'amore del Corpo di Gesù⁵⁹. Poi, seconda tappa, dopo la morte, la comunione al Corpo e al Sangue di Gesù non cessa, ma va vissuta in un modo nuovo. Ciò che cessa è l'eucaristia in quanto sacramento della fede nel quale il vero Corpo di Gesù e il suo vero Sangue sono come nascosti sotto il velo delle specie del pane e del vino. Dopo la morte, nella chiara visione, questo velo della fede è tolto, e la stessa comunione al corpo e al Sangue di Gesù è vissuta nel faccia a faccia, nella visione del suo Corpo glorioso e della Divinità sempre unita a questo Corpo. L'anima separata dal suo proprio corpo è unita in un modo nuovo a Corpo di Gesù; così è beata perché vede Dio ed è unita intimamente al Corpo di Gesù⁶⁰. Tuttavia, le manca ancora il suo proprio corpo. C'è dunque bisogno della terza e ultima tappa della comunione al Corpo di Gesù, nella futura risurrezione della carne. Solo allora e per sempre, il nostro corpo glorificato sarà totalmente unito al Corpo glorioso di Gesù⁶¹.

La carità di Giovanna d'Arco come sintesi cristocentrica

La breve vita di santa Giovanna d'Arco è un esempio splendido e molto originale di questo cristocentrismo dei santi come cristocentrismo simbolico, un cristocentrismo che "raccolge" e abbraccia tutta la realtà visibile e invisibile: il Cielo e la Terra, la Chiesa e il Mondo, nell'Amore di carità, cioè nell'unico amore di Gesù e del prossimo⁶². Il poeta

⁵⁹ Nel capitolo 111 del *Dialogo*, Caterina descrive questa esperienza eucaristica che coinvolge inseparabilmente i sensi corporei e i sensi spirituali, in una perfetta e armoniosa sintesi. Mentre l'occhio corporeo vede l'ostia consacrata, l'occhio spirituale vede il Corpo di Gesù, grazie alla "pupilla della santa fede". Poi, la "mano dell'Amore" lo tocca attraverso la mano corporea; e quando finalmente la bocca corporea lo riceve, la "bocca del santo desiderio lo gusta".

⁶⁰ Cf *Lettera* 273, citata sopra.

⁶¹ Caterina ne parla nel capitolo 41 del *Dialogo*: "Dicevoti del bene che avrebbe il corpo glorificato ne l'umanità glorificata de l'unigenito mio Figliuolo, la quale vi dà certezza della vostra resurrezione. Ine esultano nelle piaghe sue, le quali sono rimase fresche, riservate le cicatrici nel corpo suo, le quali gridano continuamente misericordia a me, sommo ed eterno Padre, per voi. Tutti si conformeranno con lui in gaudio e in giocondità: occhio con occhio e mano con mano, con tutto quanto il corpo del dolce Verbo mio Figliuolo tutti vi conformate".

⁶² Per conoscere Giovanna, abbiamo due fonti principali che sono i due *Processi*. Il *Processo di Condanna* ha "registrato" i lunghi e numerosi interrogatori di Giovanna negli ul-

Charles Péguy parlava giustamente del *Mistero della carità di Giovanna d'Arco*. La carità di Giovanna è teologica, essendo totalmente cristocentrica⁶³.

Il senso di questa vita si rivela pienamente nell'ultima parola: il *Nome di Gesù* più volte ripetuto ad alta voce da Giovanna al momento della sua morte sul rogo, la mattina del 30 maggio 1431. La santa aveva 19 anni. Era stata condannata come eretica relapsa, abbandonata dalla Chiesa al "braccio secolare" per essere bruciata. Questo ultimo grido di Giovanna è un grido di Amore verso Gesù, e anche la suprema testimonianza, quella del martirio, resa al *primato assoluto di Cristo come Capo della Chiesa e Re dell'Universo*. Morendo, la santa ha espresso ciò che era stato come il respiro profondo e continuo della sua vita spirituale: il Nome di Gesù, l'Amore di Gesù. Fin dalla sua infanzia a Domremy, Giovanna aveva ricevuto l'influsso della spiritualità del Nome di Gesù, allora diffusa nel Popolo di Dio dal francescano san Bernardino da Siena e dai suoi discepoli. Al Nome di Gesù, Giovanna unisce il Nome di Maria: sono scritti insieme sul suo anello, sul suo stendardo, sulle sue lettere (dettate, perché questa semplice contadina non sapeva né leggere, né scrivere).

La profonda vita mistica di Giovanna è vissuta nella Chiesa, vita di una laica che partecipa frequentemente all'eucaristia, alla penitenza, alla preghiera del Popolo di Dio. La prima e fondamentale risposta alla sua straordinaria vocazione, quando aveva 13 anni, è stata il voto di verginità. Secondo le sue proprie parole è "la sua promessa fatta a

timi mesi della sua vita (Febbraio-Maggio 1431). Le risposte di Giovanna riguardano tutte le tappe, tutte le dimensioni e tutti gli aspetti più profondi della sua vita. Dal punto di vista della critica storica, il testo del *Processo di Condanna* è molto sicuro: non c'è dubbio sull'autenticità delle parole di Giovanna (che sono come "ipsissima verba"). Il *Processo di Nullità della Condanna* (inesattamente chiamato "di Riabilitazione") ha "registrato" (tra il 1450 e il 1456) le deposizioni di circa 120 testimoni della vita di Giovanna (contadini testimoni della sua infanzia, soltati sui compagni, ecclesiastici, molti dei quali parteciparono al Processo di Condanna, ecc...). L'edizione scientifica dei due *Processi* è stata recentemente pubblicata dalla *Société de l'Histoire de France: Procès de Condamnation de Jeanne d'Arc*, ed. par P. Tisset et Y. Lanhers, 3 vol., ed. Klincksieck, Paris 1960-1971; *Procès en Nullité de la Condamnation de Jeanne d'Arc*, ed. par P. Duparc, 5 vol., Paris 1977-1989. Dal punto di vista storico, si può raccomandare specialmente il libro di R. Pernoud - M.V. Clin, *Giovanna d'Arco*, ed. Città Nuova, Roma 1987.

⁶³ Ho proposto questa lettura teologica della carità di Giovanna nel mio libro: *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, nel capitolo IV che riguarda Giovanna (pp. 299-362). Ne ho dato come un riassunto in italiano nella conferenza intitolata: *Santa Giovanna d'Arco (1412-1431): Preghiera, Liberazione, Pace*, in *Sul Monte la Pace*, ed. del Teresianum, Roma 1990.

Nostro Signore di custodire bene la sua verginità di corpo e di anima”⁶⁴. Per lei, custodire la verginità dell’anima significa rimanere sempre nella Grazia di Dio, nello “stato di grazia”, con una fedeltà assoluta alla volontà di “Nostro Signore”.

Sempre portata da questa fondamentale dimensione mistica, cioè dalla sua relazione più personale con Gesù, la vita di Giovanna ha come due componenti essenziali: la *componente politica* e la *componente ecclesiologica*. Il radicale impegno politico di Giovanna per la liberazione del suo popolo è vissuto nel continuo riferimento a Gesù “Re del Cielo e della Terra”; è un’opera di giustizia vissuta nella carità, nell’amore dei nemici, nella ricerca della pace⁶⁵. Sul suo stendardo, la santa ha fatto dipingere l’immagine di “Nostro Signore che tiene il mondo”⁶⁶. Si potrebbe dire che questa componente politica della carità di Giovanna è una autentica “teologia della liberazione” fortemente cristocentrica. La componente ecclesiologica, che caratterizza nel modo più drammatico il Processo di Condanna, è anche radicalmente cristocentrica, riassunta nell’affermazione di Giovanna: “È un tutt’uno Nostro Signore e la Chiesa”⁶⁷. Fino al martirio, Giovanna confessa l’unità di Cristo Capo con la Chiesa suo Corpo Mistico, ma anche il primato assoluto di Cristo nella sua Chiesa. Ma tale visione radicalmente cristocentrica della Chiesa urtava di fronte l’ecclesiocentrismo della teologia conciliarista rappresentata dai giudici di Giovanna (erano i migliori teologi dell’Università di Parigi)⁶⁸. Qui si trova il motivo profondo della condanna di Giovanna come eretica. Ma fino alla fine la carità veramente eroica della santa si afferma come amore di Gesù, della Chiesa e del suo Popolo.

⁶⁴ *Processo di Condanna*, Interrogatorio del 14 marzo 1431.

⁶⁵ Cf specialmente la sua *Lettera agli Inglesi*, inserita nel *Processo di Condanna*. È fondamentalmente una proposta di pace nella giustizia, e di riconciliazione tra due popoli cristiani.

⁶⁶ *Interrogatorio* del 17 marzo.

⁶⁷ *Interrogatorio* del 17 marzo.

⁶⁸ Questo ecclesiocentrismo della teologia conciliarista tende perfino ad una certa “ecclesiolatria”. Così, i partecipanti del Concilio di Basilea si mettono in ginocchio per recitare l’articolo del Credo sulla Chiesa: “Et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam” (Cf Y. CONGAR, *L’Eglise, de saint Augustin à l’époque moderne*, ed. du Cerf, Paris, p. 313).

Conclusione

“Totus Tuus/ Totus Meus”: il cristocentrismo pratico di san Luigi Maria di Montfort e di santa Teresa di Lisieux

Santa Teresa di Lisieux e san Luigi Maria Grignon de Montfort sono probabilmente oggi i pi u importanti Dottori del Cristocentrismo per tutto il Popolo di Dio, con una stessa dottrina forte, semplice e profonda. Questa dottrina   semplicemente *“l’Amore di Ges  che cerchiamo per mezzo di Maria”*, secondo le parole del Montfort⁶⁹, dottrina caratterizzata dallo stesso dinamismo cristocentrico e missionario espresso da Teresa nella sua formula gi  citata: *“Amare Ges  e farlo amare”*.   una dottrina accolta da tutto il Popolo di Dio, come lo mostra la straordinaria diffusione del *Trattato della Vera Devozione a Maria* del Montfort e della *Storia d’un’anima* di Teresa. L’influsso di queste opere sulla vita della Chiesa durante tutto il XX  secolo   veramente immenso.   una teologia pratica, l’insegnamento della stessa *“piccola via di fiducia”* e di amore che conduce sicuramente alla santit .

Per sottolineare l’attualit  ecclesiale della dottrina di questi due santi basterebbe ricordare che il Santo Padre Giovanni Paolo II, che ha recentemente proclamato Teresa Dottore della Chiesa, ha come motto episcopale le parole essenziali del Montfort: *Totus Tuus*, cio : *“sono tutto tuo, o Ges , per mezzo di Maria”*⁷⁰. Si sa anche che dopo Teresa, san Luigi Maria   il candidato pi  serio al Dottorato della Chiesa⁷¹.

Come conclusione di questa relazione sul cristocentrismo e la vita spirituale, vorrei soprattutto insistere sul fatto che Luigi Maria e Teresa offrono a tutti i battezzati lo stesso potente cristocentrismo, con l’influsso della spiritualit  del Carmelo per Teresa, ma ancora di pi  con

⁶⁹ *Vera Devozione*, n  67. Allo stesso modo, il santo afferma: *“La devozione alla Vergine Maria   necessaria solo per trovare Ges  Cristo perfettamente ed amarlo teneramente e servirlo fedelmente (VD n  61).*

⁷⁰ Cf VD 233. Nell’Enciclica *Redemptoris Mater*, Giovanni Paolo II parla di questo santo: *“Mi   caro ricordare, tra i tanti testimoni e maestri di tale spiritualit , la figura di san Luigi Marie Grignon de Montfort, il quale proponeva ai cristiani la consacrazione a Cristo per le mani di Maria, come mezzo efficace per vivere fedelmente gli impegni battesimali”* (n  48). Pi  volte, il Santo Padre ha ricordato la sua scoperta del *Trattato* del Montfort, un libro che non ha mai lasciato.

⁷¹ Per Luigi Maria come per Teresa, abbiamo una buona edizione critica del *“Corpus”* degli scritti: SAINT LOUIS-MARIE GRIGNON DE MONTFORT, *Oeuvres Complètes*, ed. du Seuil, Paris 1966.

l'influsso della "Scuola Francese" per tutti e due. Si tratta di questo forte cristocentrismo riproposto dal Cardinale de Bérulle, di cui abbiamo parlato sopra, cristocentrismo teocentrico e trinitario, vero teo-antropocentrismo, che nella carità abbraccia tutta la realtà di Dio e dell'uomo. Questo cristocentrismo si caratterizza anche con una comunione ugualmente intima e profonda ai due più grandi Misteri del Dio-Uomo che sono l'Incarnazione e la Pasqua. Tale comunione di fede e di amore è vissuta con Maria e in Maria. Uno dei principali meriti di Teresa e di Luigi Maria è di offrire questa profonda dottrina cristocentrica in un linguaggio chiaro e ardente, comprensibile per i fedeli più semplici.

I loro insegnamenti coincidono sul punto centrale, espresso nel *Totus Tuus*. Per Teresa come per Luigi Maria, il fondamentale 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*"⁷². Non c'è vero amore senza questo dono totale di sé. Così, la fondamentale proposta di Teresa e di Luigi Maria ad ogni fedele è di vivere pienamente la grazia del battesimo mediante il dono totale di sé stesso⁷³. Espressione autentica del sacerdozio battesimale, questo dono è partecipazione al Sacrificio di Cristo. Questo è il senso dei due simboli biblici usati rispettivamente dai nostri santi: *vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso*⁷⁴ secondo Teresa; *Schiavitù d'Amore di Gesù in Maria*⁷⁵ 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 Croce⁷⁶.

⁷² Poesia: *Perché ti amo, o Maria* (P 24, str 22).

⁷³ Alla fine di un vibrante elogio del Cardinale de Bérulle, san Luigi Maria riassume questo insegnamento essenziale del fondatore della Scuola Francese: "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).

⁷⁴ Cf *l'Atto d'offerta* scritto da Teresa (*Preghiera 6*), e il racconto che spiega il senso di tale offerta (*Manoscritto A f° 84r*).

⁷⁵ È la "perfetta devozione" che il Montfort insegna come cammino di santità per tutti i Battezzati (*Vera devozione*, n° 118-273; riassunto nel *Segreto di Maria*, n° 27-78).

⁷⁶ 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 tito-

Farsi “schiavo d’Amore” e offrirsi come “olocausto all’Amore”   semplicemente ricambiare l’Amore di Ges  per noi, “rendergli amore per amore”, sempre in tutta la dinamica trinitaria del suo Mistero.   accogliere pienamente il Dono dello Spirito Santo che il Padre ci fa attraverso il Cuore di Ges . E la persona che accoglie questo dono si d  anche lei totalmente al Padre, per Cristo, nello Spirito Santo. Come Amore, lo Spirito Santo   il fuoco di questo olocausto, il vincolo di questa schiavit .

Nell’offerta di Luigi Maria come in quella di Teresa, La Vergine Maria   presente esattamente come nel simbolo battesimale, al cuore del Mistero di Ges . A causa del suo posto essenziale nell’Incarnazione del Figlio, Maria   anche intimamente presente nell’opera della nostra Divinizzazione. L’Immacolata   l’unica creatura che ha corrisposto in modo assolutamente perfetto all’Amore di Dio. Nel dono totale di s  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 docilit  allo Spirito Santo, cio  la sua fede e la sua speranza in Ges  e soprattutto il suo amore per Ges .

Al “*Totus tuus*” corrisponde necessariamente il “*Totus Meus*”. Ci  significa che la persona che dice a Ges : “sono tutto tuo”, gli dice anche “sei tutto mio”. Su questo punto, Luigi Maria e Teresa offrono una luminosa verifica di una delle leggi pi  importanti della vita spirituale, cio  *la necessit  del dono di s  per poter ricevere il Dono di Dio*. Nello spirito un po’ matematico della scuola francese, che cerca sempre la massima chiarezza, questa verit  potrebbe essere presentata come un teorema: *da parte dell’uomo, il dono totale di se stesso a Dio   la condizione necessaria e sufficiente per accogliere il Dono di Dio*⁷⁷. O negativamente, si dovrebbe dire che   assolutamente impossibile per

Io di *servus Christi*. Pi  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   stato per Lui” (IV/8).

⁷⁷ Questa grande verit    al cuore della dottrina spirituale del Servo di Dio P. Maria Eugenio di Ges  Bambino ocd, sintetizzata nella sua grande opera *Je veux voir Dieu*, ed. du Carmel, Venasque, ultima edizione nel 1988).   approfondita nella duplice prospettiva di Teresa d’Avila e della Scuola Francese (cf specialmente il capitolo intitolato: *Le don de soi*, pp. 322-335).

l'uomo accogliere il Dono di Dio senza fare il dono totale di sé a Dio⁷⁸. Questo punto è sicuramente una chiave del cristocentrismo e della cristologia dei santi. Teresa ce lo fa capire quando scrive 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*”⁷⁹. 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 capaci di “conoscere l'Amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza”. Così, secondo le parole di san Giovanni della Croce, “l'anima innamorata” abbraccia e possiede veramente tutto in Cristo Gesù, fino a poter dire: “la Madre di Dio e tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me”⁸⁰. Allo stesso modo, per Luigi Maria, ogni cristiano è chiamato ad essere un “innamorato di Gesù”⁸¹.

Il potente cristocentrismo che Teresa e Luigi Maria condividono con tutto il Popolo di Dio abbraccia nell'amore tutto il Mistero di Gesù, nella sua Divinità e nella sua Umanità, nel Seno del Padre e nel Seno di Maria, e specialmente nei Misteri della sua vita terrestre, nella kenosi che si estende dall'Incarnazione alla Croce. È una cristologia forte, una cristologia delle profondità di Dio e dell'uomo, capace di riproporre al fedele di oggi tutta verità sul Mistero di Cristo facendola risplendere nell'amore: non solo il dogma, ma anche l'approfondimento dei santi Dottori del medioevo. L'esempio privilegiato, già accennato sopra, è quello della visione beatifica sempre presente nell'anima di Gesù durante tutta la sua vita terrestre, dall'istante della sua Concezione nel seno di Maria, fino all'istante della sua morte sulla Croce. Questa dottrina insegnata con chiarezza nella cristologia speculativa di san Tommaso, è come rafforzata e verificata nella cristologia mistica di Teresa e Luigi Maria, nella comunione amorosa con Gesù nel Seno di Maria⁸², con Gesù neonato, con Gesù nella sua Agonia e Passione.

⁷⁸ Per evitare ogni interpretazione pelagianista o volontarista, bisogna ricordare che questo dono totale di sé da parte dell'uomo è proprio l'atto della carità teologale. Viene dunque dallo Spirito Santo, dalla grazia, movendo liberamente la libertà dell'uomo.

⁷⁹ *Manoscritto B*, 1v^o.

⁸⁰ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere Complete*, ed. Postulazione ocd, Roma, p. 1087).

⁸¹ *L'amoureux de Jésus* è il titolo di un Cantico del Montfort (*Cantique 54*, in *Oeuvres Complètes*, p. 1248).

⁸² È l'aspetto più approfondito da Luigi Maria, sulle orme del Bérulle, specialmente nella sua ultima opera che è anche il suo capolavoro: *La vie de Jésus*.

Mediante la fede e l'amore, lo Spirito Santo ci rende capaci di comunicare intimamente a tutti questi misteri della sua vita terrestre nei quali Ges   ci ha sempre conosciuti ed amati personalmente, nella stessa luce con la quale conosceva ed amava il Padre.

La teologia dei santi mostra come, nel campo cristologico, l'Amore forte e il Pensiero forte vanno insieme. Per superare la tentazione del "pensiero cristologico debole", cio   di una cristologia "minimalista", la teologia contemporanea ha soprattutto bisogno di ritrovare l'Amore forte di Ges   come unico Amore di Dio e di tutti gli uomini.

Summary: *Taking as a starting-point the programmatic phrase of St. Therese of Lisieux: "To love Jesus and to make him loved", the author proposes achieving a synthesis of the saints' theology as principally a Christ-centred one. This in turn is seen in wide-ranging perspectives, namely, in the Fathers, in the Doctors and in the Mystics, considering a dual theological action: the speculative aspect ("fides et ratio") and the mystical one ("fides et amor"). The saints' Christ-centredness is principally expressed in two directions: The Nicene-Constantinopolitan symbol, which contemplates Christ in the Trinity and the "Quicumque" symbol, which successively considers the Trinity and Christ. The "unending richness" of Christ's mystery can be glimpsed through the example of some saints. It shines forth from different kinds of theology, for instance, from the mystical, the symbolic and speculative theology. He ends with St. Louis Marie Grignon de Montfort's "Totus Tuus", adopted by John Paul II. This motto expresses the practical Christ-centredness recommended to all baptized persons as an instrument of holiness: love as the total gift of self to Jesus by means of Mary.*

Key words: Love of Jesus, Trinitarian Christ-centredness, theology of the saints as science of love, mystical theology, symbolic and speculative theology, "theological virtues" of faith, hope and charity.

Parole chiave: L'amore di Gesù, il cristocentrismo trinitario, la teologia dei santi come scienza d'amore, teologia mistica, teologia simbolica e teologia speculativa, le "virt   teologiche" di fede speranza e carit  .