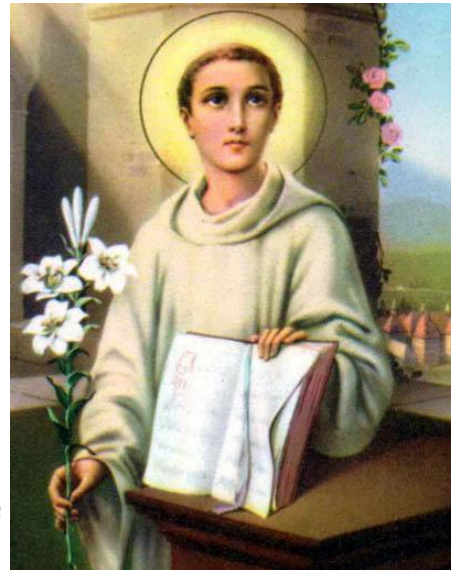


Bernardo di Clairvaux e Teresa di Lisieux

by p. Massimo Angelelli

Agli occhi dello storico avveduto, un accostamento fra l'abate cistercense di Clairvaux e la monaca carmelitana di Lisieux sembrerà artificioso*. Non si potrebbe rintracciare alcuna testimonianza di un eventuale influsso dell'uno sull'altra. Sul finire del XIX secolo, le biblioteche dei Carmeli di Francia si accontentano generalmente delle opere di Teresa d'Avila e di Giovanni della Croce. Non è consueto leggere Bernardo nel testo latino originale, e le traduzioni francesi che circolano in quell'epoca si riducono a quelle di Dion e Charpentier da una parte, e a quella di Ravelet dall'altra, pubblicate rispettivamente nel 1867 e nel 1870, certamente introvabili nella biblioteca di un Carmelo. D'altra parte il loro stile era pedante, e il loro linguaggio talvolta offuscava il senso dell'originale piuttosto che chiarirlo. Se per caso qualcuno ha citato Bernardo davanti a Teresa, deve averlo presentato secondo gli stereotipi dell'epoca, come grande devoto di Maria, riformatore capace di smuovere la Chiesa e predicatore ardente da crociata.



Nel XX secolo questa immagine di Bernardo si è di molto affinata, come del resto quella di Teresa. Non al punto, però, di suscitare spontaneamente in me il desiderio di confrontare due spiritualità così lontane per la cultura teologica che le ha viste nascere. È stato un incontro provvidenziale a risvegliare in me un interesse per l'argomento, fino al punto di spingermi ad approfondire la materia delle somiglianze improvvisamente intraviste. Oggi, pur essendo cistercense, e felice di esserlo, non sono lontano dal sentirmi figlio spirituale allo stesso tempo di Bernardo di Clairvaux e di Teresa di Lisieux.

In fondo, ciò non dovrebbe sorprendere. All'interno della fede cristiana, opporre una spiritualità ad un'altra nasce sempre da qualcosa di artificioso. Certo, i linguaggi spesso non concordano (benché occorra saperli interpretare correttamente) e gli accenti possono legittimamente divergere. Nella misura in cui si approfondiscono, e soprattutto nella misura in cui non ci si accontenta di un approccio intellettuale, ma ci si lascia raggiungere e mettere alla prova dall'esperienza stessa, le somiglianze non tardano ad imporsi con forza. Più si approfondisce, più ci si avvicina, da una parte e dall'altra, ad uno stesso filone che si riassume nel vangelo e che si concentra sulla persona del Signore Gesù. Già san Bernardo aveva notato che nessuna lettura era in grado di piacergli, se non vi trovava il Nome di Gesù[1]. Teresa avrebbe potuto fare la stessa confessione.



Un incontro provvidenziale

L'incontro provvidenziale che ha provocato la mia riflessione risale al mese di maggio dell'anno 1996, al giorno

in cui l'urna con le reliquie di Teresa sostò nella mia comunità. Monaci e fedeli vi si stringevano per venerarla. Avevo deciso di rivolgere una parola di benvenuto all'indirizzo della santa, scegliendo per l'occasione un testo che - pensavo - sarebbe piaciuto alla nostra carmelitana. San Bernardo ne era l'autore, ma - per creare una certa *suspense* - avevo evitato di rivelarne l'identità prima di leggerlo. Quale fu la mia emozione quando il Padre carmelitano che accompagnava le reliquie di comunità in comunità (non ne rivelerò il nome, trattandosi di un grande specialista di Teresa) mi confessò più tardi che, ascoltandolo, per un attimo aveva creduto che si trattasse di un testo autentico di Teresa.

Ecco il testo in oggetto, che ci permetterà di entrare immediatamente nel vivo della questione. In esso san Bernardo commenta la scala dell'umiltà che san Benedetto propone ai suoi monaci. È deciso a salirla, ma sperimenta qualche difficoltà. Ci si ricorderà che Teresa si serve della stessa immagine e che, constatando la sua debolezza troppo grande, che le impedisce di salire la scala della santità, ricorre all'immagine (ai suoi tempi moderna) di quel mezzo veloce che è l'ascensore. Ricordandosi del testo di Is 66,13.12 («Vi cullerò sulle mie ginocchia»), conclude che saranno le braccia di Gesù a servirle da ascensore per portarla in cima alla scala.

Al tempo di san Bernardo, non era ancora stato inventato l'ascensore: egli non poteva utilizzare la metafora! Bernardo si rimette pertanto all'immagine di una salita. Ascoltiamolo: «Vedo già il Signore che dall'alto si china verso di me, esulto ascoltando la sua voce. Mi ha chiamato, voglio rispondergli. Tu, Signore, tenderai la mano alla tua creatura..., ma io sono uno scalatore lento, un camminatore pigro, cerco tante deviazioni... Pregate per me [si rivolge ora ai suoi monaci] voi che condividete i miei progressi... pregate l'Onnipotente di fortificare il mio piede pigro...».

La scala dell'umiltà gli ricorda immediatamente la scala apparsa in sogno a Giacobbe (Gn 28,12). Ora, Giacobbe - come si ricorderà - dopo aver lottato una notte intera con un angelo misterioso, aveva trionfato nella lotta, ma prima era stato ferito all'anca, e avrebbe portato per il resto della vita l'handicap di quella ferita (Gn 32,26-33). Questa ferita all'anca, che ci rende tutti così malati di fronte a Dio, costituisce piuttosto un'opportunità agli occhi di Bernardo, il quale pensa che il progresso nell'esperienza di Dio non dipende dalle nostre forze, ma si realizza a partire dalla nostra debolezza: «Oh - chiede il santo - possa l'angelo colpire e far inaridire il nervo della mia anca, perché finalmente mi decida, forse, a fare dei progressi a partire da questa infermità, io che non posso che fallire quando agisco a partire dalla mia forza. Eppure ho letto in Paolo: "Ciò che è infermo, per Dio è più forte degli uomini" (1Cor 1,24). E lo stesso apostolo si è lamentato perché l'Angelo di Satana aveva colpito il nervo della sua anca. E ricevette come risposta: "Ti basta la mia grazia" (2Cor 12,9)». Ecco uno dei temi ricorrenti in Bernardo, tema comune a Teresa e a san Paolo: è nella nostra piccolezza accettata, nella nostra infermità accolta, che la grazia di Dio opera con maggiore potenza.

Ed ecco, sempre dalla penna di Bernardo, la descrizione pittoresca, ma spiritualmente molto densa, della sua ascesa lungo questa scala, immagine dello sforzo umano, sempre vacillante nel suo dialogo con la grazia: «Appoggiandomi con forza sul piede della grazia, e trascinandomi dietro con dolcezza il mio piede malato, salirò con sicurezza la scala dell'umiltà... fino a raggiungere gli spazi sconfinati dell'amore... È così... che si sale la ripida scala, un piede dopo l'altro, e che, in modo sorprendente, si arriva con maggior sicurezza zoppicando, benché con maggiore pigrizia»[2]. Si arriva con maggior sicurezza zoppicando, cioè prendendosi carico del piede malato, che incessantemente ha bisogno di essere guarito dalla grazia.

In almeno due altri passi della sua opera, Bernardo, riutilizzando l'immagine della salita, si avvicina in modo quasi letterale alle espressioni di Teresa. Si ricorderà che per quest'ultima l'ascensore, che la farà salire senza sforzo, coincide con le «braccia di Gesù»[3]. Per quanto concerne Bernardo, egli distingue due tipi di scalatori: coloro che salgono per mezzo delle «loro forze e del loro proprio genio», ma la cui caduta non si farà attendere; e coloro che «sono portati in alto» quasi loro malgrado, e che potranno poi ridiscendere per «condividere con i piccoli, in modo da farsi comprendere da loro, ciò che hanno visto nel loro rapimento spirituale». Questi ultimi pregano così: «Io non mi avvalgo né delle mie forze, né delle mie capacità, né dei miei meriti, per pervenire alla gioia di contemplare il Signore. Ma del fatto che egli stesso mi baci con un bacio della sua bocca; detto in altre parole: che questo mi accada per mezzo della sua grazia. Non me l'aspetto né attraverso un insegnamento, né dalla natura, ma dalla sua grazia»[4].

L'esperienza del proprio limite

È stata la lettura di questi testi (di cui uno davanti all'urna di Teresa) a far scattare in me la molla che mi ha portato a percepire una parentela fra la «piccola via» della santa di Lisieux ed il percorso spirituale proposto dall'abate di Clairvaux. Da subito ho sentito l'esigenza di approfondire un po' il tema. Mi si offrivano diverse vie. Sarebbe stato interessante, ad esempio, prolungare in riferimento a Bernardo alcune delle analisi più pertinenti di Jacques Maître nella sua opera *L'orpheline de la Bérézina, Thérèse de Lisieux (1873-1897)*[5]. Tanto più che egli stesso cita talvolta l'abate di Clairvaux come la fonte remota e indiretta del vocabolario di Teresa. Così, il fenomeno sorprendente di ciò che egli chiama la «femminizzazione» di Dio nei mistici - Dio o Gesù visti come Madre, o come seno in cui ci si rifugia, oppure le cui mammelle allattano i fedeli - e a cui Teresa ricorre, si trova già nell'abate di Clairvaux, del resto in una forma talora molto più cruda. Non imboccherò questa strada, accontentandomi qui di analizzare il percorso spirituale stesso nelle sue tappe principali, e più particolarmente il o gli *affectus*, come li avrebbe chiamati Bernardo, che tale percorso suscita in noi e che ne favoriranno la positiva evoluzione. *Affectus* si potrebbe tradurre con: l'atteggiamento interiore, lo stato d'animo, il clima del cuore, che attirano la grazia e le permettono di portare frutto.

Innanzitutto una semplice osservazione. Bernardo e Teresa hanno in comune - mi sembra - un certo malinteso riguardo all'esatta portata del loro messaggio. Tutti oggi lo accettano in riferimento a Teresa, ricordando come le prime lettrici dei suoi manoscritti si siano sentite in dovere di ritoccare certe espressioni, per renderle più conformi ai canoni di santità dell'epoca. Senza entrare in questo dibattito, ci si può domandare se si possa davvero farne loro una colpa. Potevano leggere in modo diverso? Vivevano in un'epoca in cui la santità era ancora misurata col metro di ciò che si chiamava l'eroicità delle virtù, un termine tutto sommato poco evangelico, che avrebbe dovuto far fremere di sdegno Teresa.

Un'avventura in qualche modo simile è capitata a san Bernardo. I «luoghi comuni» della storia della spiritualità lo presentano soprattutto come il grande maestro della mistica nuziale e dell'intimità con lo Sposo divino, grazie al suo notevole commento al Cantico dei cantici. Non a torto, del resto. Se Teresa avesse conosciuto questi testi nei suoi primi anni al Carmelo, sarebbero sicuramente stati la sua delizia. Ma Bernardo è infinitamente più ricco, e forse anche più significativo per i credenti comuni, come siamo tutti. Egli, infatti, descrive molto più frequentemente, e con una rara finezza psicologica, i molteplici percorsi dei deboli e dei peccatori che si smarriscono lontano da Dio, ovvero: quella povertà inguaribile che è proprio la nostra, nella quale ci possiamo riconoscere con tanta facilità.

È esperto in psicologia del peccatore. Parla di esperienza? Forse. Bernardo sa che il nome e l'abito del monaco non hanno fatto altro che coprire e nascondere i suoi peccati[6]. Confessa di aver sperimentato la violenza brutta di tentazioni alle quali fu sul punto di cedere[7]. Sa descrivere minuziosamente il processo con cui poco a poco il fervore dei primi anni si estingue[8]. Come Teresa, in ogni caso, è prontissimo a sentirsi vicino ai peccatori, forse con più ragioni della santa di Lisieux, dal momento che gli ambienti della loro giovinezza furono notevolmente diversi.

Nei loro rispettivi itinerari, lo Spirito Santo li ha condotti entrambi, per tappe successive, ad approfondire la loro esperienza. Spesso la vita dei santi presenta pertanto rotture decisive, che sono come Pasque che indicano la strada, come altrettante conversioni all'interno di uno schema che si ripete identico. Gli autori spirituali le hanno descritte con l'aiuto di immagini diverse dall'uno all'altro, ma che esprimono uno stesso ritmo. Ad un momento determinato, sorge un ostacolo su una strada che fino a quel momento sembrava dritta e senza insidie, un ostacolo che si rivela ben presto insormontabile. Davanti a Dio, ardentemente cercato, l'uomo viene allora spinto con dolcezza a fare esperienza dei propri limiti, della propria finitezza, radicalmente incapace di stringere l'infinito.

Confrontarsi con la prova

Il percorso di Teresa conosce pertanto diverse soglie, progressivamente varcate. Ricordiamo semplicemente l'ultima e più importante: la prova della fede, che la gettò in un

profondo smarrimento negli ultimi diciotto mesi di vita, e do cui esita addirittura a confidare i particolari alla sua priora, per paura di cedere alla tentazione di bestemmiare. Teresa è assalita da dubbi spaventosi, inabissata in una profonda notte, e questo proprio nel momento in cui sa di avere solo pochi mesi davanti a sé. La morte, d'altra parte, non le appare più che come uno scivolare nel nulla: «Mi sembra - scrive - che le tenebre prendano in prestito la voce dei peccatori, e mi dicano prendendomi in giro: "Tu sogni la luce... tu sogni il possesso eterno del Creatore di tutte queste meraviglie; credi di uscire un giorno dalle nebbie che ti circondano. Vai avanti!... vai avanti!... rallegrati della morte che ti darà... una notte ancora più profonda, la notte del nulla!"»[9]. Un testo sorprendente. Ci vorranno degli anni, e un'intera generazione, prima che l'ambiente di Teresa si accorga che fu in quel momento, a prima vista scandaloso, che imparò ad «amare fino in fondo», come Gesù al Gethsemani e sulla croce.

Anche san Bernardo sperimentò crudamente la propria povertà. Gli inizi della sua esperienza monastica, tuttavia, furono radiosi e promettenti. Circondato da una trentina di amici, si inserisce in una «nuova comunità» dell'epoca, quella di Cîteaux, in Borgogna, fondata da una ventina d'anni, ma già in declino e, da un punto di vista umano, senza futuro. L'arrivo di questo gruppo cambia le cose. A distanza di pochi anni, Cîteaux comincia a sciamare, e Bernardo stesso, appena compiuti i venticinque anni di età, si ritrova alla testa di una di queste fondazioni, a Clairvaux, ai confini tra Borgogna e Champagne.

È qui che lo attende la prova, fin dai primi anni del suo ministero di abate. Oltre ad una grave malattia, di cui soffrirà i postumi sino alla morte, deve fronteggiare una prova ben più seria, allo stesso tempo psicologica e spirituale. Essa riguarda i suoi rapporti con i fratelli. Si è prodotta un'incomprensione reciproca. Quando Bernardo insegna, i suoi fratelli si sentono impari di fronte a propositi troppo ambiziosi. E quando questi ultimi si recano da lui, aprendogli il cuore riguardo alle loro tentazioni, comuni a tutti, Bernardo non può accettare confidenze che giudica troppo umane in esseri che egli «credeva fossero angeli». Il nucleo di questa incomprendimento è senza dubbio storico. Bernardo ne è profondamente turbato, finché Dio non viene a rivelargli il senso del suo smarrimento. Impara così a sfumare un ideale spirituale un po' troppo rigido. In quell'occasione - dice il suo biografo - gli fu data una comprensione più personale «del misero e del povero, del peccatore penitente che implora perdono»[10]. Fino a quel momento, Bernardo non aveva ancora trovato la propria «piccola via». Ormai sa per esperienza che solo facendosi piccolo con i più piccoli dei suoi fratelli troverà la grazia per loro come per se stesso.

Humiliare et apprehendisti

Il seguito della sua ricerca spirituale glielo avrebbe insegnato. Bernardo farà a sua volta l'esperienza della propria incapacità a raggiungere il Dio che è venuto a cercare. Ascoltiamolo mentre si duole davanti ai fratelli: «Un languore ha invaso la mia anima, il mio spirito è diventato ottuso e provo un'inerzia che non mi è abituale. Correvo tanto bene. Ed ecco, c'era una pietra d'inciampo sulla mia strada. Vi sono inciampato e sono caduto. Un certo orgoglio è stato trovato in me... Da qui vengono questa aridità nella mia anima e la mancanza di devozione di cui soffro... Non gusto più alcun salmo, la lettura non mi dice più nulla, non provo più alcuna gioia nella preghiera... Dove se n'è andata, dunque, quell'ebbrezza dello Spirito? Dove sono... la pace e la gioia nello Spirito Santo? Eccomi pigro nel lavoro manuale, sonnecchiante nelle veglie, pronto ad infiammarmi d'ira, ostinato nei miei rancori»[11]. Ecco Bernardo ridotto alla sua espressione più semplice di fronte a Dio, per un solo moto d'orgoglio spirituale.

Per ottenere la grazia, una sola è la via sicura: abbassarsi, farsi piccoli; lo imparerà a poco a poco. «Ecco un segreto - scrive - confidato soltanto ad alcuni amici. Certo, il Signore è eccelso, sublime, ma non ci viene proposto in questa forma. La sua grandezza è oggetto di lode, ma non può essere imitata... Se ci venisse proposta la grandezza, cosa non farebbero gli uomini per salire fino ad essa... Sgomiterebbero con violenza, si calpesterebbero crudelmente. Striscerebbero impunemente per terra, userebbero mani e piedi per issarsi in alto, e per essere in grado di camminare sulla testa dei vicini». Ma il Signore non si aspetta da noi un simile combattimento. È tutto infinitamente più semplice. Gesù ci chiede di imparare una sola cosa da lui: che egli è mite e umile di cuore. E san Bernardo conclude la sua esposizione con una di quelle formule ben riuscite che si imprimono per sempre nella memoria del lettore: «*Humiliare*

et apprehendisti», «Abbassati, dunque, fatti piccolo, e allora lo avrai conquistato»[12].

Spesso occorre molto tempo prima che lo impariamo, tanto più che siamo proprio incapaci di insegnarcelo da soli. Bernardo commenterà con frequenza il versetto del salmo 118: «*Bonum mihi quia humiliasti me*», «È bene che tu mi abbia umiliato». Insegnarci la piccola via dell'umiltà, ecco il sorprendente segreto della pedagogia divina.

Farsi piccoli non è un riflesso automatico. Tutt'altro: Bernardo, nel suo sermone 34 sul Cantico dei cantici, redige una lista impressionante di figure bibliche che, in un primo momento, hanno disprezzato se stesse, tendendo spontaneamente ad un grado troppo elevato di intimità con Dio, e che la pedagogia divina, con dolcezza, ha strapazzato, umiliato, ridotto al primissimo livello «dal quale - scrive san Bernardo - avrebbero dovuto cominciare»: Mosè, Giobbe, Davide, la stessa sposa del Cantico, i due figli di Zebedeo, la Cananea, Maria Maddalena; e perfino, non ultimo, Simon Pietro in persona. Nulla di più normale, commenta l'abate di Clairvaux: «Poiché chi ambisce cose elevate deve prima sentire la propria debolezza... Tu dunque, se ti sembra di essere umiliato, prendilo come un segno favorevole, come la prova che la grazia si avvicina»[13].

Un tale abbassamento, anche se Dio se ne prende cura, rimane doloroso. È una *curatio*, una terapia, spiega Bernardo, e una terapia dolorosa: «*Gravis curatio humiliatio haec*». Come fare per sostenere la prova portando frutto? Non si corrono forse rischi volendo essere poveri e piccoli? Come abbassarsi senza pericolo per se stessi?, si domanda. Un'unica soluzione. «Occorre - scrive - che l'uomo si aggrappi a questo Dio che lo abbassa, e che non nasconda l'umiliazione ai propri occhi, ma collabori con Dio che lo sta abbassando, con tutta la tenerezza del proprio amore filiale»[14]. Collaborare con Dio che ci rende piccoli nella debolezza, accettare amorevolmente la sofferenza dell'abbassamento, ecco ciò che il peccatore incallito non sa ancora fare; ma neppure il giusto incallito, oserei dire, lo sa fare, dal momento che nasconde la propria debolezza ai suoi stessi occhi.

È nel cuore della debolezza, infatti, che Dio ci rende piccoli, talvolta addirittura al cuore del peccato che egli permetterà, se necessario. Santa Teresa era cosciente, dietro conferma di un confessore, di non aver mai offeso gravemente Dio. Questa conferma le era necessaria, in un momento in cui era tormentata dagli scrupoli. Più tardi, maturata dalla prova, si riconoscerà capace di sentimenti fraterni verso i più grandi criminali, fino a desiderare di «sedersi alla mensa dei peccatori», come dice con un'espressione tanto espressiva[15]. Se è stata preservata da peccati gravi, non si vede tuttavia migliore del buon ladrone o di Maria Maddalena, la peccatrice che amava Gesù. Semplicemente, Dio (quasi con un'astuzia del suo divino amore) le «ha già perdonato tutto in anticipo». «Riconosco - scrive - che senza di lui avrei potuto cadere più in basso di Maria Maddalena», perché «Gesù mi ha perdonato più di quanto ha perdonato a lei, dal momento che mi ha perdonato in anticipo, non permettendo che io cadessi»[16].

Mendicante della misericordia

Bernardo è più parco di confidenze sulle avventure della sua giovinezza. Tuttavia gli sfuggono, qua e là, alcune confessioni. Confessa di aver custodito male la veste del proprio battesimo[17], e anche di aver molto peccato[18]. Confessione sincera o artificio retorico? Comunque sia, Bernardo si sente un mendicante della misericordia. Si rivela anche particolarmente perspicace nell'analisi di ciò che si potrebbe chiamare la psicologia del peccatore nel suo rapporto con Dio. Conosce, ad esempio, un cattivo modo di peccare, ma anche (cosa che ci sorprende) un buon modo, o quanto meno un modo migliore. Ci sono due modi cattivi. Incappando nel peccato, o si cade anche nella vergogna e in una colpevolezza morbosa, oppure si cade nell'impudenza e nella sfrontatezza. Nel primo caso, lo scrupoloso si accusa incessantemente, ma invano; nel secondo, il peccatore manifesto sbandiera e difende il proprio peccato.

Il modo buono di peccare, se possiamo usare con san Bernardo questa espressione, è diverso. L'abate di Clairvaux lo esplicita commentando una qualità che il salmo 90 attribuisce a Dio: Dio è il *susceptor* dell'uomo, cioè lo accoglie, anche nel momento del peccato. Bernardo, per farsi comprendere, fa ricorso al salmo 36,24: «Se il giusto inciampa, non cade, *quia Dominus supponit manum suam*», «perché il Signore [letteralmente:] pone la sua mano sotto di lui». Inciampando, il giusto tende verso le mani di Gesù, per cadervi dentro e affidarsi senza

timore a lui. Ascoltiamo Bernardo: «È lui il *susceptor*, in modo tale che anche se cadiamo, non periamo, perché lui stesso pone la sua mano sotto di noi... Prendiamoci cura del fatto che la mano del Signore ci accolga quando cadiamo. Bisogna appunto che ciascuno di noi cada in un momento o in un altro... Ma ci sono alcuni che, cadendo, periscono, ed altri invece no, perché il Signore ha posto la sua mano sotto di loro... ecco perché si rialzano con più forza... Cadono nelle mani del Signore e, per loro, perfino il peccato coopera alla loro santità. Sappiamo infatti che tutto coopera al bene di coloro che amano Dio (cf Rm 8,28). E questa caduta non coopera forse al loro bene, se li rende più umili e più prudenti?». E Bernardo può concludere: è nella tentazione, quando ciascuno sperimenta la propria debolezza, che ci si può rivolgere in piena verità a Dio come al proprio *susceptor*: «Perché egli è talmente pronto a ricevere chi cade..., che dà l'impressione di aver lasciato tutti gli altri per occuparsi soltanto di lui»[19]. Ecco, credo, un'immagine di Dio che avrebbe affascinato Teresa: un Dio così vicino al peccatore da spiare il momento della caduta per stendere la mano, non per punirlo, ma per metterla sotto di lui, affinché non soccomba sotto il peso dello scoraggiamento ma scopra la sua misericordia.

Se Bernardo analizza con tanta finezza la psicologia del peccatore, è perché conosce meglio degli altri la misericordia di Dio. In un certo senso, il peccato, ai suoi occhi, fa parte del cammino spirituale. A più riprese egli ha misurato i passi avanti verso Dio o i progressi nella preghiera con il metro di un certo affinamento dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti del peccato. Addirittura, il peccato esisterà solo per permettere al peccatore di rialzarsi più in fretta verso Dio, fino a ringraziare per il peccato, perché gli avrà fatto scoprire le viscere della misericordia: «*Gratiarum actio est de peccatis*», «Ringraziare a motivo dei propri peccati»[20]. In un passo particolarmente eloquente, si augura anzi di conoscere la propria debolezza, per poter fare allo stesso tempo l'esperienza della forza di Dio che lo rialza: «*O optanda infirmitas!*», esclama, «o debolezza desiderabile! Chi mi darà non solo di essere debole, ma di essere distrutto e di morire interamente a me stesso, per essere reso stabile dalla potenza del Signore? Poiché - aggiunge, ricordandosi delle parole di san Paolo, la forza di Dio raggiunge tutta la sua potenzialità nella debolezza»[21].

L'unico merito è la misericordia di Cristo

Non è strano, dunque, che Bernardo, come Teresa, diffidi di una vita religiosa il cui scopo è di accumulare meriti per sé o per gli altri. Si ricorderanno le circostanze che fecero nascere nel cuore di Teresa il desiderio di offrirsi vittima in olocausto all'Amore misericordioso di Dio. Siamo nel giugno 1895. Una sorella è appena deceduta nel Carmelo di Luçon, e la circolare necrologica vanta la generosità con cui si è «molto spesso offerta come vittima alla Giustizia divina». Preoccupata di accumulare meriti per placare l'ira divina nei confronti dei peccatori, ripeteva spesso: «Non ho abbastanza meriti, bisogna acquistarne». Era addirittura morta con un grido disperato: «Porto su di me i rigori della Giustizia divina»[22]. Non ci si deve meravigliare di ciò; tale era, infatti, a quell'epoca, una delle preoccupazioni principali in tutti gli ambienti contemplativi: «meritare la conversione dei peccatori», una preoccupazione legittima, del resto, sebbene la carmelitana di Luçon lo esprima qui con un parossismo che di fatto impedisce di vedere (come dirà più tardi Maurice Zundel) che «Dio ha vestito di misericordia la sua giustizia».

Ora, davvero sorprendente fu la reazione quasi immediata di Teresa. In un lampo di rara folgorazione evangelica, percepisce sul campo ciò che una tale concezione della Giustizia divina comporta di profondamente ingiusto nei riguardi di Dio. Fin dall'indomani, decide allora di offrirsi piuttosto all'Amore misericordioso. Il suo commento è luminoso: «Non voglio accumulare meriti per il cielo, voglio lavorare solo per il vostro Amore... Alla sera di questa vita, comparirò davanti a voi a mani vuote, perché non vi chiedo, Signore, di contare le mie opere. Tutte le nostre giustizie sono imperfette ai vostri occhi»[23]. Compiendo questo passo, Teresa sembra del resto cosciente della novità radicale di questa intuizione. Ad una sorella esitante nel fare lo stesso atto di oblazione all'amore, per timore di attirare su di loro le sofferenze esigite dalla Giustizia divina, risponde prontamente: «Offrirsi all'Amore non è affatto lo stesso che offrirsi alla sua Giustizia. Non si soffre di più. Si tratta unicamente di amare di più Dio per coloro che non vogliono amarlo». Teresa ha appena provocato una rivoluzione copernicana dalla Giustizia all'Amore, e Jacques Maître conclude a ragione che «l'articolazione di tale capovolgimento sembra un punto nodale del messaggio teresiano»[24].

Bernardo, da parte sua, consiglia, con gli stessi termini, di «rifugiarsi dalla giustizia nella misericordia» il monaco che cade nello scoraggiamento quando, facendo la dura esperienza della propria povertà, dimostra di essere un «servo inutile»[25]. Altrove, commentando la parabola degli operai dell'undicesima ora, si rivolge in questo modo a quelli della prima: «Accumulate pure quanti meriti volete, mettete al primo posto il vostro sudore, ma la misericordia vale molto di più... Lo confesso: da parte mia, non ho sopportato il peso del giorno e del calore, ma sopporto un giogo dolce e leggero, grazie alla benevolenza del Padre di famiglia. Il mio lavoro è durato un'ora sola, e se per caso ho lavorato di più, non l'ho sentito perché lavoravo per amore»[26].

«*Meum proinde meritum, miseratio Christi*», «Tutto il mio merito sarà la misericordia di Cristo», dirà ancora, aggiungendo: «Non sono privo di meriti più di quanto egli non sia privo di misericordia. Se le misericordie del Signore sono numerose, i miei meriti lo sono altrettanto. Anche se sono cosciente di aver molto peccato, rimane fermo il fatto che dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia»[27].

In un commento alla metafora della colomba del Cantico dei cantici che trova rifugio nelle fenditure della roccia, e di cui troviamo un'eco esplicita (chissà attraverso quali mediazioni letterarie) in Teresa[28], Bernardo interpreta queste fenditure come le piaghe sanguinanti di Cristo, che lasciano trasparire la sua misericordia. È nelle sue piaghe che egli vuole rifugiarsi, qualunque sia stata la sua condotta precedente: «Ho commesso un grande peccato - geme -, la mia coscienza è turbata, ma non al punto da disperare, perché mi ricordo delle piaghe del Signore... Ciò che mi manca da me stesso, lo attingo, pieno di fiducia, a partire dalle viscere del Signore, che traboccano di misericordia, e che la possono spandere attraverso le aperture di cui dispongono». Tali aperture, per Bernardo, sono le piaghe del Signore, che sono come fenditure attraverso le quali - scrive - può «succhiare il miele dalla roccia e l'olio dalla pietra, cioè gustare e vedere come è buono il Signore»[29]. Bere dalle piaghe di Cristo crocifisso - come si ricorderà - è un'immagine a cui anche Teresa, a sua volta, ricorrerà[30].

Pieno di fiducia malgrado il suo peccato, scriveva Bernardo nel testo appena citato: *fidenter*, pieno di fede. Anche per lui, sono la fede e la fiducia assoluta nella misericordia a salvare l'uomo. «*Sola fides*», scriverà anzi, coniando la formula che Lutero riprenderà dopo di lui, ed insiste: «Anche quando ci manca la sapienza, la nostra giustizia non basta più e tutti i nostri meriti di santità sono crollati». Perché la misericordia è il profumo, il buon odore, che emana da Cristo, scrive. Riprendendo un altro versetto del Cantico dei cantici, Bernardo aggiunge: «*Trascinate tutti, dunque: noi corriamo alla fragranza dei tuoi profumi (Ct 1,3)* - versetto e metafora utilizzati anche da Teresa[31] -; questo profumo di vita si è sparso su tutta la terra, perché essa è piena della misericordia del Signore, ed investe tutte le sue opere». I poveri e i deboli della Bibbia accorrono attratti da quel profumo; citando qua e là: Davide, Nicodemo, Maria Maddalena, Pietro e il pubblicano. «È proprio a motivo della tua dolcezza che corriamo dietro di te, Signore Gesù, sapendo che tu non disprezzi i poveri, non aborrisci il peccatore. Non hai biasimato il ladrone che confessava il proprio peccato, né la peccatrice che piangeva... né la donna sorpresa in adulterio... né il pubblicano che ti pregava, né il discepolo che ti ha rinnegato... e neppure coloro che ti crocifissero. È al loro profumo che tutti noi corriamo dietro di te»[32].

Per Bernardo come per Teresa, non ci sono dunque altri meriti all'infuori della misericordia stessa del Signore. Essere giusti o essere peccatori: la differenza, per così dire, non conta. Anzi, in un certo senso, i più poveri si trovano in una condizione privilegiata, perché è in essi che Dio rinnova di preferenza le meraviglie del suo amore. Abbiamo appena visto come a Bernardo piaccia corriere dietro allo Sposo, festosamente frammischiato alla folla dei peccatori dei due Testamenti. Anche Teresa finirà per ritrovarsi in loro compagnia. È durante la sua ultima prova, «circondata da tenebre fitte» e tentata dal dubbio su Dio e sull'aldilà, che sperimenta interiormente ciò che vivono gli atei. Capisce che possono essere perfettamente sinceri e si dispone a sedersi con loro «alla mensa dei peccatori». Il suo desiderio la trascina ancor più lontano. Arriverà a guardare con una certa invidia il "Refuge Notre-Dame de la Miséricorde", un istituto di Lisieux destinato alle ex-prostitute: «La mia felicità - dirà - sarebbe stata quella di passare anch'io per una ragazza pentita... Mi sarebbe piaciuto tanto parlare alle mie compagne della misericordia del buon Dio»[33].

Incontrare il Verbo là dove abita

Teresa ha compreso che il vero luogo dell'incontro fra Dio e la sua creatura, il luogo contemplativo per eccellenza, è quello della propria povertà, laddove abbondanza di peccato e sovrabbondanza di grazia si intersecano. Non è più, dunque, a partire dai propri meriti che osa offrirsi come vittima all'Amore, ma a partire dal proprio nulla: «Sono solo una bambina impotente e debole; tuttavia è proprio la mia debolezza a darmi l'audacia di offrirmi come vittima al tuo Amore, o Gesù! Un tempo le vittime pure e senza macchia erano le uniche gradite al Dio forte e potente... ma alla Legge del timore è succeduta la Legge dell'Amore, e l'Amore mi ha scelta come vittima di olocausto, io, creatura debole e imperfetta... Questa scelta non è forse degna dell'Amore?». E Teresa stessa commenta la propria preghiera con una riflessione teologica di sorprendente profondità: «Sì, perché l'Amore sia soddisfatto pienamente, bisogna che si abbassi, che si abbassi fino al nulla e che trasformi in fuoco questo nulla»[34].

Astuzia e capriccio di una bambina che tenta di attirare l'attenzione del padre? Tutt'altro. In questa semplice frase, Teresa ricapitola il grande movimento redentivo del Verbo che discende nella natura umana ferita dal peccato. Le conseguenze per il percorso spirituale sono immediatamente evidenti: per poter incontrare questo Verbo incarnato, importa molto raggiungerlo là dove egli è, disceso accanto a noi, ovvero: nella nostra stessa povertà, serenamente riconosciuta e, per così dire, sposata nella fiducia. Non è facile. Scrivendo ad uno dei sacerdoti suoi corrispondenti, dirà: «Ah! fratello mio, quanto poco sono conosciuti la bontà, l'amore misericordioso di Gesù!... È vero che per godere di questi tesori bisogna umiliarsi, riconoscere il proprio nulla, e molte anime non lo vogliono fare»[35].

E tuttavia, questa «via della fiducia semplice e amorevole» non è solo una via «piccola», «breve» e «diretta», e neppure una «via completamente nuova» come la descrive Teresa nel contesto della spiritualità legalista e trionfalistica della fine del XIX secolo. È senza dubbio l'unica via evangelicamente possibile, ordinariamente «nascosta ai sapienti e agli intelligenti, e rivelata solamente ai piccoli» (Mt 11,25). È offerta a tutti, giusti o peccatori, e anche ai più grandi fra i peccatori. San Bernardo avrebbe sicuramente sottoscritto, lui che avrebbe detto durante un capitolo conventuale - secondo il ricordo che ne hanno conservato i suoi monaci - che perfino Giuda, se si fosse fatto monaco a Clairvaux (simpatico anacronismo!) avrebbe ottenuto misericordia[36]!

San Bernardo, alla fine della sua vita, all'atto di descrivere i vertici dell'unione dell'anima con il Verbo, ci terrà ad affermarlo ancora una volta solennemente, in un testo in cui lascia libero sfogo al suo lirismo oratorio: l'unione mistica è offerta a tutti, anche ai più miserabili dei peccatori. «Ogni anima - proclama - pur se carica di peccati, impegolata nel vizio, intrappolata dalle seduzioni, prigioniera nell'esilio, incarcerata in un corpo... sprofondata nel fango... già in processo di putrefazione con i morti e cacciata tra coloro che sono negli inferi, ogni anima, dico, fosse anche dannata e quindi in preda alla disperazione, ogni anima può trovare in sé non solo la possibilità di respirare nella speranza della misericordia, ma, più ancora, di osare aspirare alle nozze del Verbo... di non temere di portare con il Re degli angeli il giogo soave dell'amore»[37]. Testo affascinante di audacia mistica, di fiducia amorosa e cieca, di fronte al quale ci si domanda se la penna di Bernardo, trasportata dalla foga, non abbia in qualche modo sconfinato, ma questo testo avrebbe sicuramente conquistato Teresa.

Nelle «viscere» della Chiesa

Entrambi si trovano qui al cuore della loro vocazione nella Chiesa. La loro vocazione è innanzitutto l'amore, che si realizza lungo una piccola via, un cammino di umiltà. Ci si ricorderà il momento in cui Teresa riconosce la propria vocazione contemplativa nel ruolo che il cuore svolge nell'organismo umano: «Compresi che se la Chiesa ha un corpo, composto da diverse membra, il più necessario, il più nobile di tutti non manca; compresi che la Chiesa ha un cuore, e questo cuore arde d'amore... Compresi che l'amore racchiude tutte le vocazioni... Allora, nell'eccesso della mia gioia delirante, esclamai: O Gesù, Amore mio, la mia vocazione l'ho trovata finalmente, la mia vocazione è l'amore!...»[38].

Come Teresa, Bernardo ha un vivo senso del corpo mistico di Cristo e del ruolo particolare di ogni suo membro. Un giorno, come lei, si chiese a quale membro di quel corpo si possano identificare i monaci. Per lui, la vita monastica rappresenta - curiosamente - le «viscere» della Chiesa, «*venter Ecclesiae*», il suo «sostegno», «*sustamentum Ecclesiae*». È

infatti a partire dalle viscere - pensa - che il cibo viene ridistribuito nell'intero organismo. Allo stesso modo, il ruolo dei monaci consiste nel far passare la linfa spirituale ai responsabili così come ai più piccoli[39]. L'immagine usata da Bernardo differisce da quella assunta da Teresa, ma i rispettivi significati sono vicini. Se le viscere, per Bernardo, dispensano la linfa nell'insieme del corpo, il cuore ardente d'amore, per Teresa, è il motore che fa agire tutte le membra: «Compresi che solo l'Amore fa agire le membra della Chiesa, che se l'Amore si dovesse spegnere, gli Apostoli non annuncerebbero più il Vangelo, i martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue»[40].

Soltanto negli ultimi mesi di vita, in occasione della grande prova della fede seguita alla Pasqua del 1896, Teresa imparerà tutte le esigenze dell'Amore. Una poesia composta appena qualche giorno dopo l'inizio di questa notte spirituale parafrasa una citazione di Giovanni della Croce: «Non ho altro appoggio all'infuori del mio Dio». Teresa scrive: «Sostenuta senza alcun sostegno, senza luce e nelle tenebre, mi vado d'amore consumando»[41].

I mistici si sono interrogati sul motivo di questi apparenti capricci di un Dio innamorato che prima si rivela e poi si nasconde: presenza improvvisa, e assenza altrettanto improvvisa ed inspiegabile. San Bernardo, per descrivere questa pedagogia di Dio, ha coniato l'espressione: *vicissitudines Verbi*. Si potrebbe tradurre così: il va-e-vieni del Verbo, o anche: le metamorfosi, i voltafaccia, i capricci del Verbo. Eccolo che entra nel cuore, ma non si sa da dove sia entrato, si lamenta Bernardo. Ecco che se n'è andato di nuovo, ma non si sa da dove sia uscito. Se ne constatano soltanto le conseguenze. È come quando si toglie una pentola con la minestra bollente dai fornelli: la minestra comincia immediatamente a placarsi e a raffreddarsi. Una sola via d'uscita: esclamare con la sposa del Cantico: «Ritorna». «Ogni volta che il Verbo se ne andrà, lo ripeterò e non smetterò di gridare, come alle spalle di chi sta partendo, con l'ardente desiderio del mio cuore: "Ritorna", perché mi renda la gioia della mia salvezza, perché egli stesso si renda presente a me»[42].

Lo scopo di questa prova è quello di trasformare un amore che agli inizi era inevitabilmente interessato (Bernardo parlerà addirittura di un amore carnale di Dio) in un amore «casto» e «gratuito». «Dio non può essere amato senza ricompensa - spiega - ma deve essere amato senza guardare alla ricompensa... Non è, infatti, un amore da mercenari... È un moto del cuore, non un contratto. L'amore non si compra con un patto, e l'amore stesso non compra nulla. L'amore emoziona spontaneamente, e rende spontanei e liberi. Un amore vero si accontenta di se stesso. Possiede un'unica ricompensa: la persona amata»[43].

Se l'essere amato sembra talora tirarsi indietro, è solo per costringere l'anima innamorata a volgersi verso di lui, ed ogni volta di nuovo a sentirsi soccorsa da lui, per abituarsi progressivamente, in tal modo, a questo Dio buono e misericordioso e finire per amarlo a causa di lui: «Se la prova si presenta con frequenza, l'anima si volgerà con frequenza verso Dio, e sarà con frequenza da lui liberata. E in tal modo, quasi come ammorbidita e intenerita così spesso a contatto con la grazia di colui che la libera, non... finirà forse per amare Dio, non più semplicemente a causa di se stessa, ma a causa di lui?»[44].

Bernardo prevede anche un'ultima tappa nell'amore, quella in cui l'anima, completamente rapita a se stessa, senza più alcun ripiegamento su di sé, amerà se stessa solo a causa di Dio. «Ecco l'anima beata e santa... - esclama - perdersi in un certo qual modo, come se non esistesse più, come se non avesse più alcun sentimento di sé... ecco ciò che appartiene alla vita del cielo e non ai sentimenti d'un uomo». E Bernardo può aggiungere: «O amore santo e casto! O sentimento dolce e soave. O orientamento puro e affinato del desiderio, tanto più affinato e puro, che non è lasciato in lui più nulla di commistionato a ciò che verrebbe dal suo proprio desiderio, tanto più soave e tanto più dolce, che tutto ciò che percepisce viene da Dio!». E Bernardo, con la sua abituale audacia, osa aggiungere: «Essere provato in tal modo, significa essere deificato, significa essere se stesso divenuto Dio»[45].

Tale è il messaggio di Bernardo come quello di Teresa. Per ridirlo ancora una volta con le parole dell'abate di Clairvaux: «Comincia dalla misericordia, non parla che di misericordia, si conclude con la misericordia»[46]. Che tale messaggio sia ancora attuale per la Chiesa dei nostri giorni, lo voglio dimostrare semplicemente con una prova, attinta dal riavvicinamento ecumenico delle nostre confessioni cristiane, settore in cui Bernardo e Teresa, ancora una volta, sono molto vicini. Si sa che l'abate di Clairvaux è stato, con sant'Agostino, uno dei due Padri della Chiesa che hanno trovato grazia agli occhi di Lutero. Forse è meno risaputo che un celebre teologo riformato del secolo XX, che non è mai stato tenero nei confronti delle dottrine

propriamente cattoliche, Karl Barth, confessò un giorno, dopo aver letto una tesi di dottorato dedicata al magistero di Teresa: «Se il cattolicesimo è veramente questo, anch'io sono cattolico!». Bernardo e Teresa, figure evangeliche in grado eminente, figure di Chiesa, figure ecumeniche. Perché l'uno e l'altra hanno trovato il cuore del messaggio di Gesù: «Non sono venuto per i giusti, ma per i peccatori» (Mt 9,13). «Se non diventerete come bambini, non entrerete nel Regno» (Mt 18,3).

(**André Louf**)

* La versione originale francese di questo articolo è stata pubblicata sulla rivista *Carmel* (1997/3) 2-19. Riportiamo qui la traduzione italiana del testo, curata da Roberto Fornara, *ocd.* Per gentile concessione dell'Autore, dom André Louf, *ocso*, che ringraziamo di cuore.

- [1] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 15,6.
- [2] *I gradi dell'umiltà e della superbia*, 25-26.
- [3] Ms C, in *Oeuvres complètes*, Paris 1992, 237.
- [4] *Sermoni vari*, 87,2; cf *Sentenze*, 2,167.
- [5] Paris 1995.
- [6] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 55,2.
- [7] *Sermoni per la sesta domenica dopo Pentecoste*, 2,1.
- [8] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 63,6.
- [9] Ms C, in *Oeuvres complètes*, cit., 243.
- [10] Guglielmo di Saint-Thierry, *Vita prima*, I, VI,29.
- [11] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 34,8.
- [12] *Sermoni per la Quaresima*, 2,1.
- [13] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 34,1.
- [14] *Sermoni vari*, 20,5.
- [15] Ms C, in *Oeuvres complètes*, cit., 242.
- [16] Ms A, in *ibid.*, 131-132.
- [17] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 45,2.
- [18] *Sermoni vari*, 22,7.
- [19] *Sermoni sul salmo «Qui habitat»*, 2,1-2.
- [20] *Sentenze*, 3,101; 3,124.
- [21] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 34,4.
- [22] *Oeuvres complètes*, 1446.
- [23] Pr 6, in *ibid.*, 963.
- [24] J. Maître, *op. cit.*, 258.
- [25] *I gradi dell'umiltà e della superbia*, 18.
- [26] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 14,4.
- [27] *Ibid.*, 61,5.
- [28] Cf J. Maître, *op. cit.*, 273-274.
- [29] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 61,3-5.
- [30] J. Maître, *op. cit.*, 270.
- [31] Ms C, in *Oeuvres complètes*, 283-285.
- [32] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 22,8-9.
- [33] J. Maître, *op. cit.*, 151.
- [34] Ms B, in *Oeuvres complètes*, 226-227.
- [35] Lettera del 26 luglio 1897 all'abbé Bellière, in *Oeuvres complètes*, 619.
- [36] *Exordium Magnum*, 2,5 (PL 185, 1025).
- [37] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 83,1.
- [38] Ms B, in *Oeuvres complètes*, 326.
- [39] *Sentenze*, 3, 118,122.
- [40] Ms B, in *Oeuvres complètes*, 326.
- [41] PN 30, in *Oeuvres complètes*, 711.
- [42] *Sermoni sul Cantico dei cantici*, 74,5-7.
- [43] *Trattato sull'amore di Dio*, 17.
- [44] *Ibid.*, 26.
- [45] *Ibid.*, 27-28.

[46] *Sentenze*, 3,127.