

Angelo Lanfranchi ocd

"Die ac nocte in lege Domini meditantes"

Elisabetta della Trinità,
contemplativa della Parola di Dio

Tutti i commentatori della *Regola* carmelitana, antichi e moderni, concordano nel riconoscerne il "cuore" e la nota caratteristica nel seguente precetto, tutto impregnato di reminiscenze bibliche: «A meno che non sia occupato in altre legittime attività, ciascuno rimanga nella sua celletta o accanto ad essa meditando giorno e notte la legge del Signore [cfr. *Sal 1,2; Gs 1,8*] e vegliando in preghiera [cfr. *1 Pt 4,7; Col 4,2; Ef 6,18; Lc 21,36*]»¹.

Nel suo studio inedito sulla *Regola*, A. Sicari nota che «l'espressione "meditare notte e giorno la Legge del Signore" era ricorrente nella spiritualità cristiana, per indicare una dedizione instancabile allo studio della Scrittura e alla preghiera. (...) Gli esperti medievalisti spiegano che – al tempo in cui la nostra *Regola* venne scritta – meditare significava "leggere con tutto il proprio essere" (J. Leclercq). Si partiva da un testo sacro, soprattutto dai Salmi: le parole venivano pronunciate in modo che le labbra le assaporassero, le orecchie le udissero obbedientemente, la memoria le trattenesse gelosamente, il cuore le amasse, l'intelligenza le comprendesse, la volontà decidesse di metterle in pratica. Tutto l'essere era dunque teso ad esercitare una "memoria totale" (...). Le espressioni della Scrittura, in tal modo, finivano per imprimersi nella memoria al punto tale che esse pian piano sostituivano le espressioni profane e comuni, e costituivano un vero e proprio nuovo linguaggio».

¹ «*Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes, et in orationibus vigilantes, nisi aliis iustis occasionibus occupentur*».

Tale è lo spirito con cui la Parola di Dio è ricevuta e meditata al Carmelo. Ciò è evidente fin dalle sue origini più remote – allorché il profeta Elia impara a riconoscere il Signore che «passa» nella «voce di un silenzio sottile» (1 Re 19,12), da cui deve lasciarsi istruire sul senso della sua missione per Israele – come pure dalla testimonianza dei primi documenti spirituali, quali la *Regola* di S. Alberto di Gerusalemme e l'*Institutio primorum monachorum*². Si tratta di testi mistici veri e propri, in cui la Sacra Scrittura non è citata come *auctoritas* o abbellimento spirituale, ma è impastata essenzialmente con l'esperienza di Dio che essi intendono comunicare e insegnare, cosicché diventa quasi impossibile scorporare il testo biblico dal resto. Anzi, la Parola ispirata prende il sopravvento e acquista la prerogativa di “misurare” su se stessa la verità di quanto viene detto, secondo la significativa espressione di S. Francesco di Sales: «Quando utilizzo le parole della Scrittura, non è sempre per spiegarle, ma per spiegarmi attraverso di esse»³.

L'urgenza di mantenere viva l'«esigenza carmelitana di accostarsi alla Parola di Dio per esserne nutriti a livello contemplativo e per esserne illuminati a livello dell'esperienza della fede e a livello delle generosità apostoliche» – poiché «la Parola di Dio infiamma, la Parola di Dio stimola, la Parola di Dio conduce, la Parola di Dio nutre, la Parola di Dio consuma»⁴ – si manifesta soprattutto quando la moltiplicazione delle *parole* rischia di spegnere persino il desiderio di udire l'unica e definitiva Parola che Dio Padre ha pronunciato per il mondo: suo Figlio Gesù Cristo⁵.

Nei momenti cruciali della storia, lo Spirito suscita «amici di Dio e profeti» (Sap 7,27) affinché questa Parola risuoni in modo inedito, suscitando nuove risonanze, rimettendo in movimento l'amore dei singoli battezzati e la vita di tutta la Chiesa. Ciascuno dei Santi fioriti nel giardino del Carmelo ha letto e “respirato” la parola di Dio secondo il metodo della “*memoria totale*”, con una varietà di accentuazioni e di modulazioni legate all'ambiente, all'epoca, agli strumenti culturali di cui la persona disponeva, ma soprattutto alla missione ecclesiale che Dio le aveva affidato⁶.

² Su quest'ultimo testo, cfr. gli articoli di A. Lanfranchi e S. Conotter in *Quaderni Carmelitani* n. 18 (2001), 77-111.

³ *Introduction à la Vie dévote*, ed. d'Annécý, t. 3, 2.

⁴ Anastasio Ballestrero, *Alla fonte del Carmelo*, Torino 1996, 88.

⁵ Cfr. S. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 22,4-8.

⁶ Esiste ormai un'abbondante bibliografia sulla lettura della Bibbia fatta dalla Regola o dai singoli autori, ma a quanto sappiamo nessuno si è ancora impegnato in uno stu-

Nell’ambito limitato di questo contributo, vorremmo soffermarci su alcuni aspetti dell’esperienza e del messaggio di Elisabetta della Trinità, che ci sembra costituire un esempio particolarmente interessante del rapporto intessuto dal Carmelo con la Scrittura, dato che il suo linguaggio è forgiato – forse più di molti altri autori carmelitani – da una penetrazione straordinaria della Parola di Dio. In lei si realizza in modo sorprendente e ricco quanto scriveva il grande biblista J.-D. Barthélemy: «Le realtà indifferenti al cuore non rimangono ospiti fedeli della memoria. Perché una voce sia riconosciuta, non basta averla *sentita*... ma occorre che, almeno con il suo accento, essa abbia *parlato*. Colui che non avrà individuato l’accento della Parola di Dio nella sua vita, non potrà dunque decifrare una sola parola di Dio nella Scrittura. Non giungerò mai a sintonizzarmi sulla lunghezza d’onda in cui la sua voce può essere riconosciuta, se quella lunghezza d’onda non è residenza abituale del mio silenzio d’amore»⁷.

Elisabetta della Trinità e la Parola di Dio

L’impressionante familiarità con cui Elisabetta tratta la Scrittura è stata studiata dal P. Patrick-Marie Févotte nell’ambito di una ricerca condotta presso la Facoltà teologica di Strasburgo, e i cui risulta-

dio sistematico del rapporto che il Carmelo ha vissuto con la Parola di Dio attraverso i secoli. Tale studio dovrebbe rispondere al seguente interrogativo: esiste un approccio ermeneutico peculiare, espressione costante – nonostante, o meglio attraverso tutte le varianti sopra ricordate – di un medesimo carisma spirituale? Si tratterebbe di sviluppare ed applicare al carisma carmelitano il principio enunciato dalla Costituzione dogmatica *Dei verbum* n. 12, secondo la quale «la Sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta». Ci si può legittimamente attendere che la “caratterizzazione carismatica” – storica, ecclesiale, sociale e personale – dell’azione dello Spirito Santo nella Chiesa, imprima un *carattere* anche alla lettura della Scrittura fatta all’interno di un alveo carismatico determinato. A questo proposito notiamo che H. de Lubac, al termine della monumentale opera *Exégèse Médiévale*, sottolinea che all’«esegesi benedettina» che ha nutrito tutto il medioevo, segue un vero rinnovamento grazie all’«esegesi carmelitana», di cui l’*Institutio primorum monachorum* e l’opera di Giovanni della Croce sarebbero i primi, luminosi esempi. Tale esegesi – tipica della “via mistica” – è caratterizzata da «uno sguardo sintetico straordinariamente potente, che appare come il privilegio essenziale dei santi in presenza della Bibbia ispirata» (cf. *Exégèse Médiévale*, Seconde Partie, tome 2, Paris 1963, 498-505). In particolare, per Giovanni della Croce non si tratta di «raffinare un’esegesi allegorica già costituita, bensì a rinnovarne i metodi e a scoprire delle nuove vie di approfondimento nella libertà dello Spirito» (*ibid.*, 501).

⁷ *Dio e la sua immagine*, Milano 1980^a, 28.

ti sono stati pubblicati in forma ridotta nel volume *Aimer la Bible avec Élisabeth de la Trinité*, pubblicato nel 1991 presso le Editions du Cerf. Dalle prime pagine di questo studio – in cui l'autore raggruppa in alcuni grandi capitoli e analizza i testi biblici più citati da Elisabetta – apprendiamo che la giovane carmelitana di Digione ha avuto accesso ad una lettura limitata della Bibbia, molto dipendente dal contesto dell'epoca. Infatti, il *Manuale del cristiano* in dotazione ad ogni Carmelitana comprendeva solo il Nuovo Testamento e i Salmi, oltre che l'*Imitazione di Cristo*, per un totale di circa 1500 pagine. Dell'Antico Testamento – la cui lettura era stata vietata ai cattolici nel contesto della gravissima situazione conflittuale attraversata dagli studi biblici alla fine del XIX secolo – Elisabetta non conosceva che alcune citazioni tratte più o meno casualmente dalle sue letture.

Ciò non deve indurci a sottovalutare la sua conoscenza dell'insieme della Scrittura, documentata dall'estrema varietà dei testi citati, che appaiono senza un ordine prestabilito, ma piuttosto in relazione con l'influenza più o meno forte di una lettura in un periodo determinato della sua vita⁸. In Elisabetta contano non tanto le nozioni bibliche che dimostra di possedere e la capacità di sfruttarle in modo organico, quanto la straordinaria capacità di ascolto che le permette di cogliere e sviluppare alcune idee-forza, che si coagulano attorno ad alcuni testi che ritornano con un'insistenza particolare.

Elisabetta non esita ad "attualizzare" la Scrittura secondo il contesto e il destinatario delle sue lettere, utilizzando diversi accorgimenti⁹, poiché la concepisce come una realtà viva che attraversa e plasma tutta la sua persona: la sua intelligenza, la sua immaginazione, la sua sensibilità. Févotte sottolinea che nel suo pensiero «vi è una tale dipendenza dalla Parola di Dio che certe lettere non sono altro che una serie di citazioni. (...) Passando da un testo all'altro, da un versetto all'altro, costruisce la sua dottrina lasciandosi plasmare dalla Parola

⁸ P. Patrick-Marie Févotte, *op. cit.*, 44. In Elisabetta l'accuratezza della datazione dei singoli testi acquista un'importanza fondamentale, dato che la frequenza di una determinata citazione corrisponde a una tappa dell'itinerario spirituale che non dev'essere confusa con altre. Il P. De Meester lo sottolinea nel quadro della valutazione dell'attendibilità storica dei *Souvenirs* di Madre Germana: «Dans cet itinéraire, si tout est un peu partout, tout n'est pas partout de la même façon!» (*Élisabeth de la Trinité. Œuvres complètes*, Paris 1996³, 40).

⁹ Sostituzione del genere maschile col femminile, del plurale col singolare, aggiunta di una parola per dare una particolare forza a un versetto, fusione di più testi citati a memoria, ecc.

della Vita»¹⁰. Su questo versante, si può applicare senz'altro anche ad Elisabetta quanto il papa Benedetto XVI dice della Madre del Signore, a conclusione della sua prima enciclica: «Lei nella Parola di Dio è veramente a casa sua, ne esce e vi rientra con naturalezza. Ella parla e pensa con la Parola di Dio; la Parola di Dio diventa parola sua, e la sua parola nasce dalla Parola di Dio. Così si rivela, inoltre, che i suoi pensieri sono in sintonia con i pensieri di Dio, che il suo volere è un volere insieme con Dio»¹¹.

Introducendo il suo saggio su Elisabetta della Trinità pubblicato nel 1952, H. U. von Balthasar aveva già percepito quest'affinità tra l'esperienza mariana e la prospettiva spiccatamente *adorante* in cui la giovane mistica si muove leggendo la Bibbia: «Ella non si sente teologa. Il suo compito non è affatto la speculazione e l'elaborazione di teorie con il materiale dei concetti rivelati. La sua forza sta nel considerare (*speculari*), nel contemplare (*theorein*), nell'affondare lo sguardo nelle profondità della semplice Parola che la appaga pienamente e di cui non riesce a scandagliare gli abissi. Alla Parola ella lascia intatta la sua forza originale e, mentre la pronuncia con spirito di adorazione, le si spalancano le sue dimensioni infinite. Al massimo accosta parola a parola o collega le parole come anelli di una catena o traduce il senso dell'Antico Testamento – specialmente dei salmi – nella mentalità del Nuovo. I suoi tentativi esegetici restano timidi, non si sviluppano. Elisabetta non vuole teologia, ma adorazione; adorazione della Parola in quanto rivelata, e per questo è necessaria una contemplazione della Parola stessa, sostenuta da quel “senso di Dio”, che viene infuso nel credente»¹².

¹⁰ *Op. cit.*, 41.

¹¹ *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), 41.

¹² *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1974, 265. Nella prospettiva inaugurata da von Balthasar, s'inscrive il volume di A. Sicari sulla beata carmelitana, intitolato significativamente: «*Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*». Nella presentazione l'Autore scrive: «Non si tratta di una biografia nel senso tradizionale del termine. È piuttosto il racconto di una teologia vissuta. Certamente Dio ha parlato “una volta per tutte” nel suo Verbo incarnato e scritto, ma continua a spiegare la sua Parola nell'esistenza di tutti coloro che accettano di assimilarla come pane di vita. E la scienza teologica deve ormai imparare a tener conto di questa specie di “prolungamento della rivelazione”. (...) L'esistenza di questi eletti viene allora amalgamata, come in un crogiuolo, con l'oro della sua Parola. La Verità-già-rivelata viene allora pronunciata ancora, come se si rifacesse carne, come se Essa si scegliesse e costruisse da sé il corpo in cui nuovamente manifestarsi. (...) L'esistenza di Elisabetta della Trinità riversa totalmente se stessa nel cuore di chi ascolta, e non sa farlo che *descrivendosi* con la Parola stessa di Dio. Tuttavia è proprio l'esatto contrario di qualunque pericoloso soggettivismo: è

Von Balthasar parla evidentemente dell'esegesi intesa secondo l'accezione corrente di studio sistematico e metodologicamente coerente della Scrittura, ma non intende affatto sminuire («l'incredibile forza della forma interiore») della missione teologica di Elisabetta, quasi che *l'adorazione contemplativa* non fosse che un surrogato mediocre della scienza esegetica. Al contrario, il messaggio affidato da Dio ad Elisabetta appartiene a quella categoria eccezionale di «messaggi contemplativi» il cui scopo è di «manifestare la vita nascosta in Dio»¹³.

Nell'ambito di questa che è una vera e propria missione apostolica «sulla frontiera tra il visibile e l'invisibile» – ogni «missione» trascende il bene del singolo fedele ed è orientata a quello di tutta la Chiesa e del mondo, destinatari ultimi del «Vangelo»! – Elisabetta deve essere appunto «testimone dell'invisibile, parlandone espressamente e dandone una formulazione precisa»¹⁴. Per von Balthasar, questa peculiare maniera di «fare teologia» non è stata recepita da Elisabetta della Trinità come un capitale inerte o completo in se stesso, da amministrare prudentemente; ella ha sperimentato invece una crescita progressiva di Dio nel suo intimo, fino agli ultimi mesi della sua vita, quando l'azione dello Spirito Santo ha compiuto in lei

un riscontro talmente oggettivo, che è piuttosto lei a sentirsi «raccontata» dalla Parola che la precede, la avvolge, la educa, la attende. Elisabetta non spiega la Parola: si sente spiegata da essa, con umile gratitudine. I misteri della fede illuminano, a lei e a noi, il mistero della sua vita. Ma, alla fine, la sua esistenza è tutt'intera una riflessione degna della migliore teologia» (*Elisabetta della Trinità. Un'esistenza teologica*, Milano 2000, 21-22).

¹³ La convergenza profonda delle due prospettive è attestata anche dal Vangelo di Giovanni. Nel Verbo i due movimenti di *rivelazione* e di *adorazione* si implicano vicendevolmente: Egli, immerso sin «dal principio» nell'adorazione del Padre (*eis ton kolpon tou patros*), è al tempo stesso Colui che «ne fa l'esegesi» (*exegesato*) (Gv 1,18) e ne comunica filialmente la «gloria (*doxa*) piena di grazia e di verità» (Gv 1,14; cf. Gv 17,22). Anche Elisabetta vede le cose in questo modo, quando si inginocchia dinanzi al «dolce Agnello, questo Piccolissimo» che è «l'eterna e vera luce, Colui che regna nel seno del Padre e viene a dirci tutto di Lui» (Poesia - P 75), e contempla in se stessa «la preghiera di Gesù Cristo, il divino adorante; essa mi porta verso le anime e il Padre, poiché questo è il suo duplice movimento» (P 88).

¹⁴ *Op. cit.*, 265-266. Nel 1939, il domenicano Marie-Michel Philipon era stato il primo a cimentarsi in un tentativo di sintesi dottrinale dei testi di Elisabetta, assecondando la felice intuizione derivatagli dalla lettura giovanile dei *Souvenirs* di Madre Germana. Il suo volume *La doctrine spirituelle de Sœur Élisabeth de la Trinité*, benché imperfetto e lacunoso in molti punti e talora forzato nella strutturazione manualistica dei temi, ha senz'altro aperto degli orizzonti nuovi sullo spessore dottrinale degli scritti elisabettiani. Il P. Conrad de Meester dedica alla presentazione critica di quest'opera diverse pagine dell'*Introduzione generale* all'edizione critica degli scritti di Elisabetta da lui curata (*Élisabeth de la Trinité. Œuvres complètes, op. cit.*, 46-53).

– anche attraverso la terribile prova della malattia – la purificazione di quanto ancora era superficiale e artificioso e «tutto è un fuoco ardente, capace di infiammare molti all’adorazione, alla glorificazione e al servizio di Dio»¹⁵. Proprio questo è il modo in cui Elisabetta vede e comprende l’adorazione: «Mi sembra che si possa definirla: l’estasi dell’amore. È l’amore schiacciato dalla bellezza, la forza, la grandezza immensa dell’Oggetto amato, e cade in una specie di mancamento, in un silenzio pieno, profondo... È la lode più bella, poiché è quella che si canta eternamente nel seno della tranquilla Trinità, ed è anche l’ultimo sforzo dell’anima che sovrabbonda e non sa più che dire’ (Lacordaire)»¹⁶. A partire dal suo centro profondo, trinitario e cristologico, l’adorazione è dunque un invito che Dio rivolge alla sua creatura amata e redenta, affinché questa partecipi attivamente all’adorazione eterna del Figlio incarnato; Egli è inviato nel mondo dal Padre, affinché riveli il Suo Volto anche all’ultimo peccatore e lo riconduca nella Casa dell’Amore. La dimensione “cattolica” ed ecclesiale dell’adorazione concepita in tal maniera risulta evidente.

Il dinamismo vitale del rapporto di Elisabetta con la Parola di Dio, che la “possiede” e plasma sempre di più fino a realizzare in lei una conformità sempre più piena a Gesù, Sposo crocifisso, è ben messo in luce da Févotte; commentando l’utilizzazione di uno dei suoi testi preferiti – Gal 2,20a: «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» – egli lo presenta come esempio nitido della crescita spirituale di Elisabetta attraverso tutte le fasi della sua vita. Dalle prime citazioni un po’ generiche e ‘di circostanza’, Elisabetta giunge fino all’appropriazione intima di questa parola, che le permette di situarsi realmente come soggetto di questa “morte mistica”, descritta nell’*Ultimo Ritiro* composto meno di tre mesi prima della morte: «O beata morte in Dio! O soave e dolce perdita di sé nell’Essere amato che permette alla creatura di esclamare: “Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me!”» (UR 16). Qualche giorno prima, nel ritiro *Il cielo nella fede* (CF) composto per la sorella Guite, Elisabetta aveva abbozzato il ritratto dell’anima il cui amore è purificato e unificato in conformità

¹⁵ *Op. cit.*, 271.

¹⁶ *Ultimo Ritiro* (UR), 21. La traduzione dei testi di Elisabetta è nostra, condotta sull’edizione critica curata dal P. Conrad de Meester: *Élisabeth de la Trinité. Œuvres complètes*, Paris 1996³. La numerazione segue quella proposta dalla medesima edizione.

a quello di Gesù, interamente docile al volere del Padre: «Il beneplacito divino dev'essere il suo nutrimento, il suo pane quotidiano; essa deve lasciarsi immolare da tutte le volontà del Padre ad immagine del suo Cristo adorato; ogni circostanza, ogni avvenimento, ogni sofferenza così come ogni gioia è un sacramento che le dà Dio. (...) "Io muoio ogni giorno" [1 Cor 15,31], diminuisco [cfr. Gv 3,30], rinuncio a me stessa ogni giorno di più affinché in me Cristo cresca e sia esaltato; io rimango piccolissima al fondo della mia povertà, vedo il mio nulla, la mia miseria, la mia impotenza, mi vedo incapace di progresso, di perseveranza, vedo la moltitudine delle mie negligenze, dei miei difetti, mi vedo nella mia indigenza, mi prostro nella mia miseria; riconoscendo la mia povertà, la espongo dinanzi alla misericordia del mio Maestro; (...) Non sono più io che vivo, è Lui che vive in me [Gal 2,20]: non voglio più vivere la mia propria vita, ma essere trasformata in Gesù Cristo affinché la mia vita sia più divina che umana e che il Padre, chinandosi su di me, possa riconoscere l'immagine del Figlio benamato nel quale ha posto tutta la sua compiacenza [cfr. Mt 17,5]» (CF 10.12).

Elisabetta espone ampiamente tale trasformazione, trascrivendo lunghi passaggi dagli scritti di san Giovanni della Croce e dalle opere di Ruysbroek, scoperte da poche settimane appena¹⁷. Queste influenze si intrecciano con quelle scritturistiche, in un discorso che – sebbene non proprio originale dal punto di vista letterario – riverbera l'autentico "sentire" dell'anima di Elisabetta che «trasale» contemplando il «segreto nascosto» nel cuore del Padre, il suo «troppo grande amore» (CF 20). Sono espressioni che riprendono a memoria un passaggio della lunga lettera inviata il 5 agosto 1906 dal P. Vallée, che le diceva: «Noi, noi abbiamo creduto all'amore che Dio ha per noi, e vi abbiamo creduto. (...) Credere che siamo amati così, è il grande atto della nostra fede, è il mezzo per rendere al nostro Dio crocifisso amore per amore, è "il segreto nascosto" nel cuore di Dio da prima dei secoli e infine svelato, e tutto il nostro cuore trasale sotto la vita che lo sopraffà e per la quale egli è fatto».

¹⁷ Dietro suggerimento di Madre Germana, la mamma le ha appena inviato il volume con le opere del mistico fiammingo del XIV secolo (*Rusbrock l'Admirable (Oeuvres choisies)*), trad. Ernest Hello, Paris 1902) (cf. Lettera – L – 288 del 24 giugno 1906). In realtà, molti dei testi citati da Elisabetta non appartengono al Maestro, bensì a uno dei suoi discepoli, Godfried van Wevel (+ 1396). L'errore di attribuzione risale a Surius, che nel 1552 curò l'edizione dell'*opera omnia* di Ruysbroek.

La rivelazione dell’Amore – «L’amore chiama l’amore»

La lettera del P. Vallée giungeva come risposta al biglietto che Elisabetta gli aveva inviato il 2 agosto, in occasione del quinto anniversario della sua entrata in monastero (L 304). Vi troviamo un mirabile intreccio di temi, reminiscenze, espressioni, che costituiscono un’impressionante sintesi dei temi essenziali della “teologia adorante” di Elisabetta, maturati nel corso degli ultimi anni: «Ho bisogno, Padre, di chiedere la sua preghiera, affinché io sia tutta fedele, tutta desta, e salga il mio calvario come sposa del Crocifisso. “Quelli che Dio ha conosciuti nella sua prescienza, li ha anche predestinati ad essere conformi all’immagine del suo divin Figlio”. Oh! come amo questo pensiero del grande san Paolo! È il riposo della mia anima. Penso che nel suo troppo grande amore Egli mi ha conosciuta, chiamata, giustificata e, nell’attesa che mi glorifichi, voglio essere la lode incessante della sua gloria. (...) Sarei così felice di ricevere qualche riga da parte sua, nella quale potrebbe dirmi come realizzare il piano divino: essere conforme all’immagine del Crocifisso. Addio, mio Reverendo Padre, le chiedo di benedirmi nel nome dei Tre e di consacrarmi ad Essi come una piccola ostia di lode».

Particolare risalto assume la citazione di Rm 8,29-30, in cui Elisabetta trova enunciato il «piano divino», che non si accontenta però di contemplare con venerazione; essa vuole «realizzarlo» in tutte le sue tappe, dato che lo considera semplicemente come la vocazione che Dio ha assegnato *proprio a lei*. Elisabetta è cosciente di essere stata *personalmente* «conosciuta da Dio, predestinata, chiamata, giustificata»¹⁸. Ciò che ancora le manca è l’ultimo passo, quello della «glorificazione», che sa strettamente legata alla totale e dolorosa «conformazione all’immagine del Crocifisso». Come potrà varcare – fin d’ora, senza attendere la morte che tuttavia si avvicina in maniera ineluttabile – questa soglia tanto desiderata? Il P. Vallée – il Padre Domenicano che l’aveva tanto incoraggiata agli inizi della sua vocazione – non retrocede di fronte a questa domanda temibile, anzi l’asseconda e l’incoraggia a «rendere amore per amore» al Dio crocifisso. Per spalancare la

¹⁸ CF 26-27 espone «il mistero della predestinazione, il mistero dell’elezione divina», quale «appare allo sguardo illuminato dell’Apostolo», come una realtà di grazia che è già in atto tramite il battesimo, i sacramenti e la fede. La glorificazione resta una «volontà» di Dio *non ancora* adempiuta, che si realizzerà «nella misura in cui noi saremo stati conformi all’immagine del suo Figlio divino».

porta del «“segreto nascosto” nel cuore di Dio da prima dei secoli e infine svelato» [allusione al denso brano di Ef 3,5-12] ci vuole una chiave: «credere che siamo amati così».

Ma come Dio ci ha amati? E cosa significa «credere» a questo amore?

Nella L 280 (12 giugno 1906), Elisabetta scrive alla mamma: «Oh, vedi, c'è una parola di san Paolo che è come il riassunto della mia vita, e che si potrebbe scrivere su ciascuno dei suoi istanti: “Propter nimiam charitatem”. Sì, tutti questi torrenti di grazie, sono “perché mi ha troppo amata”». Ci soffermiamo un istante sulla maniera in cui Elisabetta legge Ef 2,4 – il testo che ricorre con maggiore frequenza sotto la sua penna, in particolare durante gli ultimi mesi di vita. Elisabetta aveva tra le mani la versione francese del Nuovo Testamento, ispirata alla *Vulgata* latina. Secondo certi esegeti, san Girolamo ha forzato indebitamente il testo greco quando ha tradotto «*dia ten pollen agapen autou*» (a causa del suo *molto* amore) con «*propter nimiam caritatem*» (a motivo del suo *troppo, eccessivo, smodato* amore). Tuttavia dobbiamo riconoscere che tutta la lettera agli Efesini è imbevuta della percezione entusiasta della «sovrabbondanza» e della «ricchezza» dell'azione di Dio (es. 1,8.19; 2,7; 3,9.16.19.20), «secondo la misura del dono di Cristo» (4,8); questo fatto basta a giustificare ampiamente la traduzione della *Vulgata* e, di conseguenza, l'uso che ne fa Elisabetta.

Ci colpisce la coincidenza quasi verbale tra la convinzione di Elisabetta di aver trovato «il riassunto della propria vita» nel testo paolino e quella della piccola Teresa, a proposito dell'«Io scelgo tutto!»: «Questo piccolo fatto della mia infanzia è il riassunto di tutta la mia vita» (Ms A 10r^o). Per entrambe queste “sorelle nello Spirito” l'orizzonte adeguato per cogliere il mistero della vita è soltanto il «tutto»: nell'incontro tra la totalità dell'amore preveniente di Dio – che non può comunicarsi se non in misura *divina*, secondo la «ricchezza della Sua misericordia» (Ef 2,4a) – e la risposta altrettanto radicale da parte della creatura amata, espressione di una generosità scevra di calcoli e riserve. Teresa di Lisieux ne aveva tratto la conclusione logica: «Mio Dio, io scelgo tutto. Non voglio essere una *santa a metà*, non mi fa paura soffrire per te». Da parte sua, Elisabetta confida al canonico Angles: «Sì, è vero ciò che dice san Paolo, “Egli ha troppo amato”, troppo amato la sua piccola Elisabetta. Ma l'amore chiama l'amore ed io non chiedo più nulla al buon Dio se non di comprendere questa scienza della carità di cui parla san Paolo e della quale il mio cuore vorrebbe sondare tutta la profondità» (L 219).

La scoperta o meglio: la *rivelazione dell'amore* di Dio per lei, nei termini di quest'amore che le appare «eccessivo», al di là di ogni mi-

sura e attesa, ha coinciso per Elisabetta con l’approfondimento del mistero dell’Incarnazione¹⁹. Nella lettera appena citata, Elisabetta ha espresso all’amico sacerdote e confidente l’ansia di «comprendere questa scienza della carità», di «sondarne tutta la profondità», al fine di poter corrispondere adeguatamente all’infinito Amore da cui lei – «la sua piccola Elisabetta» – si sente amata.

Ebbene, l’unica via per accedere a tale conoscenza le sembra essere quella dell’accoglienza amorosa della «santa ebbrezza» con la quale il Padre dà il suo Figlio adorato «ai figli che ha troppo amati» (P 75, per il Natale 1901)²⁰. In questa poesia – come anche nella P 88, composta per il Natale del 1903 – Elisabetta sviluppa una riflessione acuta e articolata. «C’è uno che conosce tutto il Mistero, Uno che l’abbraccia da tutta l’eternità», poiché «Costui è lo Splendore del Padre, è la sua Parola e il suo Verbo incarnato. Nella carità che lo [il Padre] spinge [cfr. 2 Cor 5,14], in un divino eccesso d’amore, ecco il Figlio della sua tenerezza, che Dio ci offre in questo gran giorno» (P 88). In P 75, Elisabetta aveva già detto: «Egli viene a rivelare il mistero, a trasmettere tutti i segreti del Padre, per portarci di luce in luce [cfr. 2 Cor 3,18] fino al seno della Trinità». Il Verbo discende nella natura umana, ma è anche la «scala» (cfr. Gv 1,51) che le consente di risalire verso l’Origine di tutto²¹. Allo scambio nuziale in questa Notte Santa, anche la «fidanzata»-Elisabetta intende partecipare attivamente: «Ella ha fame di mangiare il suo Maestro, soprattutto di essere mangiata da Lui, di dargli tutto il suo essere affinché tutto sia preso in lei». Ella passa con naturalezza dalla contemplazione adorante della Parola del Padre che si è fatta carne, alla dolce visione del «sublime mistero della nuova incarnazione» nella sua anima, grazie alla quale si realizza fin d’ora la “sostituzione mistica” («Non vivo più io, Egli vive in me», cfr. Gal 2,20); analogamente, il desiderio di nutrirsi di questo Pane vivo invoca la fame di «essere mangiata da Lui»²², per diventa-

¹⁹ S. Giovanni della Croce, autore amato e ben conosciuto da Elisabetta, annovera questo Mistero fra le «opere maggiori» del Creatore: *Cantico B*, 5,3.

²⁰ Si tratta della prima ricorrenza in ordine cronologico di Ef 2,4 negli scritti di Elisabetta.

²¹ Il tema ritorna più volte, con diverse sfumature, nelle *Romanze trinitarie* di S. Giovanni della Croce. Cfr. anche *Cantico B*, 39,4, in cui il Santo descrive la trasformazione trinitaria dell’anima «in potenza, in sapienza e in amore».

²² Si veda l’impressionante, lunga citazione di Ruysbroek in CF 18, posta a commento della frase di Gesù: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, dimora in me e io in lui» (Gv 6,56). Cristo «ha una fame immensa, che vuole divorarci assolutamente»; dopo essersi «fatto in noi il Suo proprio pane... arriva come un avvoltoio che vuole divorare tutto. Vuole consumare la nostra vita, per mutarla nella sua... Se i nostri

re la Sua «vivente ostia consumata da Lui sulla Croce». In tal modo, tramite l'evocazione del Mistero eucaristico si celebra l'unione indissolubile tra il Natale e il Mistero pasquale, poli cruciali di questa liturgia ininterrotta, cui Elisabetta partecipa «da dentro» con tutta la sostanza del proprio essere, ormai divenuto tutto disponibile a offrirsi come «un'umanità aggiunta» a Cristo, ove Egli stesso possa «rivivere tutto il suo mistero».

Elisabetta intuisce che non basta guardare al Dono del Padre con sentimenti di infinita umiltà e gratitudine; questi esige di essere accolto da un'anima «invasa, che non è più in grado di fare altra cosa che amare», decisa a «passare la sua vita ad ascoltare il Verbo», desiderosa di essere «sempre pacificata nella fede, adoratrice attraverso tutto»²³, sul modello di Gesù Cristo «il divino adorante» (P 88)²⁴, per partecipare alla sua missione di Salvatore. L'adorazione di Dio in se stessa («sono il suo santuario»), che la «imprigiona e l'incatena per sempre», si apre alla partecipazione della missione del Verbo incarnato: «Essere Salvatore con il mio Maestro».

La prospettiva trinitaria e cristologica della poesia si arricchisce nell'ultima strofa della P 88 con una nota mariana, in cui confluiscono in un respiro profondo tutte le linee di forza del poema: «Madre del Verbo, oh, dimmi il tuo mistero. Fin dall'istante dell'Incarnazione, dimmi come tu passasti sulla terra, sepolta nell'adorazione. In una pace tutta ineffabile, un silenzio misterioso, tu penetrasti l'Essere Insondabile, portando in te "il dono di Dio". Sotto il divino abbraccio, custodiscimi sempre; che io porti l'impronta di questo Dio tutto Amore».

In CF 38-40, Elisabetta – riferendosi alla Samaritana (Gv 4,10) – spiega che «il dono di Dio» è Gesù stesso. Molti l'hanno ignorato o misconosciuto, ma «c'è una creatura che conobbe questo dono di Dio,

occhi fossero abbastanza buoni per vedere quest'avidità di Cristo, che ha fame della nostra salvezza, tutti i nostri sforzi non c'impedirebbero di volare nella sua bocca aperta. Ciò appare un'assurdità; coloro che amano comprenderanno!».

²³ Sono espressioni che ritroveremo quasi letteralmente, un anno dopo, nell'*Elevazione alla Trinità* (Nota intima – NI – 15).

²⁴ L'adorazione, sulla quale abbiamo già riflettuto, trova qui nuovi e decisivi accenti: Cristo è, «Lui solo, il vero Adoratore del Padre in spirito e verità» (CF 33). In questo testo, Elisabetta riflette sulla natura della vera adorazione, rivelata da Gesù alla Samaritana (Gv 4). Gesù ne è il modello supremo, in quanto per primo ha «dato gioia al Cuore [del Padre] avendo «il cuore e i pensieri fissati in Lui, lo spirito pieno della sua conoscenza con la luce della fede» (ciò significa adorare *in spirito*), e facendo «sempre ciò che piace al Padre» (l'adorazione *in verità* è infatti caratterizzata dalle «opere, poiché è soprattutto mediante gli atti che noi siamo veri»).

una creatura che non ne perdette nemmeno una particella, una creatura che fu talmente pura, talmente luminosa, da sembrare la Luce stessa». Grazie alla discesa del Verbo in lei, la Vergine «fu per sempre la preda di Dio» e restò sempre, attraverso tutto, «l’adorante del dono di Dio». In tal modo, la Vergine Maria è la “piena di grazia”, attirata interamente nella *conoscenza* viva del Mistero trinitario, cui partecipa tramite il suo amore totalmente trasparente.

La Vergine rappresenta nel grado più elevato la qualità e l’intensità della risposta *personale* all’Amore che si rivela, che rinnova *per me* tutta la storia della salvezza e la fa accadere *hic et nunc*.

Quest’aspetto è condensato nel ritornello che sigla la conclusione di ogni strofa della P 88: «*Amo Christum*». Il motto era inciso sul retro del braccio orizzontale del Crocifisso di Professione di tutte le monache del Carmelo di Digione; anche quello di Elisabetta lo riporta, in relazione con la frase incisa sul braccio verticale «Non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me» (Gal 2,20a). All’incrocio dei due bracci della croce, è fissato un piccolo stemma in rame che raffigura un cuore sormontato da una fiamma, trafitto da un pugnale e circondato da una corona. Quest’iconografia, che ricorda la dedicazione del Carmelo di Digione al Cuore agonizzante di Gesù e al Cuore trafitto di Maria, visualizza lo scambio necessario tra l’amore ricevuto (il versetto paolino citato continua infatti con: «mi ha amato e ha dato la sua vita per me») e l’amore ridonato.

Come abbiamo già visto, il P. Vallée ha insegnato ad Elisabetta a «rendere amore per amore», e il primo gesto di gratitudine che ella può compiere è proprio quello di «credere all’amore» (cfr. 1Gv 4,16). Da parte sua, Elisabetta sa che può «credere» davvero solo a condizione di impegnare tutta il proprio essere, dicendo il suo *fiat* «tutta intera, tutta desta nella sua fede, tutta adorante, tutta abbandonata all’Azione creatrice... tutta ammaestrabile» (NI 15), sul modello della Vergine Maria.

Se l’Incarnazione del Verbo ha dato ad Elisabetta la chiave di comprensione del «troppo grande amore di Dio», questo stesso Mistero – contemplato nell’adempimento supremo del Calvario – le offre ugualmente il criterio della sua risposta sponsale all’Amore che «arriva continuamente, sempre per la prima volta come se non fosse mai venuto» (CF 17). L. 156, indirizzata alla Sig.ra Angles il 15 febbraio 1903, a un mese di distanza dalla Professione di Elisabetta, è una testimonianza particolarmente eloquente della sua chiarezza di giudizio: «Chi potrebbe dire la gioia del mio cuore quando, contemplando il Cristo che avevo ricevuto dopo la mia Professione e che la nostra Reverenda Madre ha posto “come un sigillo sul mio cuore” [cfr. Ct 8,6], ho potuto dirmi:

“Finalmente è tutto mio, ed io sono tutta Sua, non ho più che Lui, è per me Tutto”. Ed ora non ho più che un desiderio, amarlo, amarlo sempre, zelare il suo onore come una vera sposa, fare la sua gioia, renderlo felice preparandogli una dimora e un riparo nella mia anima, perché vi possa dimenticare a forza d’amore tutto ciò che i cattivi compiono d’abominevole. (...) Guardo il Crocifisso e quando vedo come *Lui* si è dato per *me*, mi sembra che *io* non posso fare per *Lui* meno che spendermi, logorarmi, per rendergli un po’ di quanto mi ha donato!»²⁵.

Con un anno di anticipo rispetto alla prima citazione esplicita (14 febbraio 1904), il riferimento a Gal 2;20b è palese: «Mi ha amato, ha dato se stesso per me». Secondo Févotte, «l’abbinamento dei due verbi “amare” e “darsi”, utilizzati da san Paolo, concide esattamente con quanto Elisabetta comprende della sua missione. Come una sposa, ella non vuole rifiutare nulla a Colui che l’ha chiamata»²⁶. L’amore, il «troppo grande amore» rivelato dal Padre celeste nel Figlio crocifisso, ha una logica stringente, che esige di essere svolta fino alla fine. Il contesto immediato di Gal 2,20b dice infatti: «Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato la sua vita per me». Esso appare come un prolungamento della meditazione sull’amore di Dio, e allo stesso tempo l’espressione dell’unica risposta possibile al “troppo grande amore” di Dio: «Mi sembra che tutta la dottrina dell’amore, quello vero e forte, sia racchiusa in queste poche parole» (L 250); «Ecco il *termine dell’amore*: darsi, versarsi tutti interi in Colui che si ama» (L 194; cfr. L 278); «L’amore deve *giungere* al sacrificio» (L 291).

²⁵ Il P. Sicari fa quest’annotazione importante: «Per Elisabetta, non si è seri verso il mistero dell’Incarnazione se non se ne traggono due conseguenze: che essa coinvolge permanentemente l’umano, in modo che *essere uomini significa costituzionalmente offrire la propria umanità al Dio incarnato* (in questo senso Maria è il tipo “umano” previsto da Dio; che *l’uomo diviene il luogo del miracolo trinitario*: accogliendo in sé Cristo, egli diventa il “luogo” dei rapporti trinitari. *Credere* significa perciò offrirsi come spazio vivo perché Dio possa abbandonarsi a Dio (e trascinare in questo ogni altro abbandono). *Amare* significa offrirsi come spazio vivo perché Dio possa amare Dio (e trascinare così ogni altro amore). *Pregare* significa lasciare che, in se stessi, Dio-Figlio parli con Dio-Padre e che essi si comprendano nell’amore dello Spirito, mentre tutte le nostre parole vengono es-audite. Perciò, in ogni creatura che si offre all’Incarnazione, Colui che è l’unico Adoratore, si rivolge al Padre, e Colui che è l’unico Salvatore si rivolge ad ogni creatura, e Colui che è l’unico Riparatore restaura nuzialmente tutti i legami fra Dio, gli uomini e il mondo. Si realizza così con Cristo quello che la creatura (Elisabetta) ha chiesto al Padre e allo Spirito: essere una umanità aggiunta a quella di Lui» (*op. cit.*, 201).

²⁶ P.-M. Févotte, *Aimer la Bible...*, *op. cit.*, 57.

«Dinanzi al trono dell’Agnello»

Proprio questo è, per Elisabetta della Trinità, l’orizzonte reale e scevro da ambiguità della vocazione ad essere «lode di gloria»²⁷ (cfr. Ef 1,6.12.14). Dati i limiti imposti al nostro studio, non possiamo dilungarci sull’analisi approfondita delle oltre 56 citazioni dell’inno di Ef 1,3-14, in cui Elisabetta riflette sulla grandezza infinita e sulla modalità del progetto di salvezza in cui il Padre ci ha inseriti «prima della creazione del mondo». In esso ci è stato riservato («predestinato») un posto da «figli adottivi in Cristo». In questo testo straordinario – per molti aspetti complementare a Rm 8,29-30, cui abbiamo già accennato – Elisabetta scopre il proprio «nome nuovo», sigillo apocalittico che segna le anime che vivono «al di dentro», «nel cielo della propria anima» (CF 44). In CF 43 ella ci offre una lunga, magnifica definizione di quest’«anima che dimora in Dio», che «si dà pienamente, perduto, fino a non volere più altra cosa che ciò che Dio vuole». La missione di *Laudem gloriæ* si colloca sul confine tra tempo ed eternità: si può già viverla qui, ma la si vivrà perfettamente nell’aldilà.

Nel pensiero di Elisabetta, la frontiera tra cielo e terra è stata aperta una volta per tutte dalla discesa del Verbo di Dio nella nostra carne umana: «O profondità, insondabile mistero, è l’Eterno che si china su di me. Attraverso tutto io posso, fin da questa terra, unirmi a Lui, toccarlo con la fede!»²⁸ (P 91, 25 dicembre 1904). Tra la dimensione della «fede» – in cui possediamo la verità nello stato di oscurità – e quella della «chiara visione»²⁹ esiste perciò una continuità, che corrisponde all’«ultima volontà di Cristo», alla sua «preghiera suprema»: «Egli vuole che là dove è Lui, siamo anche noi, non soltanto durante l’eternità, ma già nel tempo che è l’eternità iniziata, eppur sempre in progresso» (CF 1).

Un altro testo significativo è L 269 (a Guite, verso la fine di aprile 1906), nella quale Elisabetta parla della sua vocazione ad essere *Laudem gloriæ*, che intende condividere con la sorella anche oltre la propria morte: «Tu sarai “la lode della sua gloria”, ciò che avevo so-

²⁷ Per un approfondimento, cfr. Févotte, *op. cit.*, 101-105; A.M. Sicari, *op. cit.*, 205-217.

²⁸ Gli altri ritornelli dicono: «O profondità, insondabile mistero, l’Essere increato si orienta verso di me. Attraverso tutto io posso, fin da questa terra, contemplarlo nelle luci della fede (...) O profondità, insondabile mistero, l’Essere infinito si seppellisce in me. Attraverso tutto io posso, fin da questa terra, perdermi in Lui, stringerlo nella fede».

²⁹ Cfr. S. Giovanni della Croce, *Cantico B*, 12.

gnato di essere sulla terra. Sei tu che mi sostituirai; io sarò “*Laudem gloriæ*” dinanzi al trono dell’Agnello, e tu “*Laudem gloriæ*” al centro della tua anima; questo, sorellina, sarà sempre l’*uno* tra di noi».

Ormai lo sguardo di Elisabetta è tutto immerso nell’«eredità dei santi nella luce» (Col 1,12), «per vedere qual è la loro occupazione e per cercare di conformare il più possibile la sua vita alla loro» (DR 9). Assecondando il suggerimento della Madre Priora, durante l’*Ultimo ritiro* Elisabetta annota i «buoni incontri» che va facendo. Tra questi, un posto privilegiato tocca all’apostolo Giovanni, le cui visioni apocalittiche nutrono la sua meditazione durante diversi giorni. Il discepolo prediletto da Gesù le «socchiude un po’ le porte eterne, affinché possa riposare la sua anima nella santa Gerusalemme, dolce visione di pace» (*ibid.*). Al cuore della sua contemplazione, ecco l’Agnello in piedi sul monte Sion, e con lui i centoquarantaquattromila che cantano un cantico nuovo. «Essi sono vergini e seguono l’Agnello dovunque va» (Ap 14,1-4). Per Elisabetta è possibile incontrare delle anime «che fin da quaggiù appartengono a questa generazione pura come la luce e portano già sulle loro fronti il nome dell’Agnello e quello di suo Padre», grazie alla loro «somiglianza e conformità» con Cristo. Esse lo seguono «non soltanto nelle vie larghe e facili da percorrere, ma nei sentieri spinosi, tra i rovi del cammino»; questa è la loro *verginità*: «Esse sono libere, separate, spogliate, libere da tutto fuorché dal loro amore, separate da tutto e soprattutto da se stesse, spogliate di tutte le cose sia nell’ordine soprannaturale che in quello naturale» (DR 15). Due testi paolini – tra i preferiti di Elisabetta – vengono a sigillare questa intensa meditazione sul discepolo divenuto tutto conforme al Maestro. Innanzi tutto, Col 3,3 («Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio») l’aiuta a spiegare che si tratta di «vivere abitualmente nell’Essere divino», con un amore capace di «dimorare». La citazione completa di Gal 2,20³⁰ («Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me; e la vita che ho in questo corpo di morte, io l’ho nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e si è consegnato per me») chiude finalmente il cerchio del «troppo grande amore», che non attende dall’amata che una cosa sola: che essa segua lo Sposo dovunque egli va.

Se cerchiamo una chiave per entrare nella comprensione intima del rapporto che Elisabetta della Trinità ha vissuto nei confronti del-

³⁰ Secondo la traduzione francese che Elisabetta poteva leggere nel suo *Manuale*.

la Parola di Dio, è proprio qui che la troviamo, dinanzi al trono dell’Agnello immolato.

I brani che abbiamo analizzato mostrano che Elisabetta – lettrice perspicace e sottile interprete della Scrittura – è andata ben al di là di una relazione estrinseca, “utilitaristica” rispetto alla Parola ispirata; per lei, la Bibbia non è un pozzo inesauribile di citazioni, di figure, di emozioni: essa è Gesù Cristo «il suo Cristo amato, crocifisso per amore», che è anche «il Verbo eterno, la Parola del suo Dio» (NI 15). L’«esegesi» di Elisabetta è marcatamente cristocentrica, non solo quanto ai contenuti e alle preferenze tematiche, ma quanto alla sua stessa struttura e al metodo. Per questa ragione ella può riprendere più volte i medesimi testi biblici, gustandoli, facendoli risuonare di sfumature sempre differenti, applicandoli con naturalezza a contesti disparati, con la stessa tenerezza con cui si posa lo sguardo sul volto amato, senza stancarsi. Leggere la Scrittura e portare «un semplice sguardo su Cristo» è per lei la stessa cosa.

A conclusione di queste note, riportiamo lo splendido giudizio di H.U. von Balthasar, che sintetizza la concezione biblica di Elisabetta. «Pensare e parlare cristianamente vuol dire pensare e parlare nell’ambito del pensiero e del discorso del *Logos* divino, incarnatosi nelle parole della Scrittura (...) Ogni parola della Scrittura sembra sovrassarla, superare ogni sua aspettativa, prostrarla in un silenzio adorante; in ognuna riconosce Dio, verso ognuna porta lo stesso rispetto che ha per il Figlio di Dio. Nella preghiera ha preso familiarità con la parola, sa come suona, dove si trova, come si possa aggiungere senso a senso, parola a parola, in quella soprannaturale arte di composizione, che Dio permette ai suoi figli di praticare (...) Tutto il suo pensiero è rimasto, anzi è diventato sempre più pensiero biblico. E se la sua mancanza di formazione teologica non le consente di approfondire la parola biblica, deducendone, mediante procedimenti teologici, verità ancora nascoste, riesce tuttavia a penetrare con il pensiero nell’intimo della parola – cosa che è la vera funzione della contemplazione orante – per far risplendere con non minor sicurezza la pienezza di verità, di grazia, di impegno in essa racchiusa. Quanto più ella risponde con la propria vita a questa verità, tanto più splendente diventa la luce nascosta»³¹.

³¹ *Sorelle nello Spirito, op. cit., 344-345.*