

« DIMORA DI DIO »

Da quando, verso i vent'anni, Elisabetta comprese la bellezza e la profondità del dogma trinitario, della vita intima di Dio, presente per grazia nel cuore di ogni battezzato, si operò in lei una sorta di definitiva concentrazione interiore.

Viveva ancora nel mondo, immersa nelle preoccupazioni, nei problemi e nei rapporti che abbiamo già descritti, eppure una delle amiche più vicina al suo cuore, la ricorda già così: « Era presa dalla Trinità; la Trinità era tutto per lei; la Trinità, poi più nulla. Alla fine dei nostri incontri, un po' più tardi, non parlava quasi più, tanto era presa dalla Trinità. Viveva *al di dentro*. Spesso mi diceva: 'Mi sembra che Egli sia qui', e accompagnava le parole con il gesto di tenerLo tra le braccia, e stringerLo al cuore » (S [= *Summarium*, Roma 1979] 345).

Più tardi ancora, ormai carmelitana, assumeva a volte lo stesso atteggiamento. Una consorella racconta: « Mi diceva stringendosi le mani sul cuore: 'Lei non li sente, i Tre?' Io li sento! E agiva come tutti gli altri, ma non nello stesso modo degli altri » (S 352).

Purtroppo questi episodi, raccontati, rischiano di evocare in noi quel certo disgusto che si prova sempre davanti ad atteggiamenti spirituali che sembrano grondare eccessivo sentimento e ostentazione. Ma chi li osservò dal vivo restò invece impressionato dalla loro « semplicità evidente »: che altro può fare o dire una creatura a cui è concessa una persuasione indicibile di « portare » Dio in sé? Meglio: una certezza di fede, sostenuta dalla inscrutabile decisione di Dio di « lasciarsi » percepire presente?

Il suo nome religioso divenne così, per lei, espressione di una totale appartenenza. Dopo i primi giorni di vita claustrale, scrive con entusiasmo al Canonico Angles:

« Le ho mai detto il nome al Carmelo? *Maria Elisabetta della Trinità*. Mi pare che questo nome indichi una vocazione particolare. È bello davvero? Amo tanto questo mistero in cui mi perdo » (L [= *Lettere*] 56).

E passava la sua vita ad approfondirne il senso e la missione:

« Io sono Elisabetta della Trinità, cioè Elisabetta che si perde, che scompare nei Tre, e si lascia invadere da Loro » (L 148).

« L'amo tanto questo nome che mi dice tutta la mia vocazione! Quando ci penso, la mia anima si sente rapita dalla grande visione del mistero dei misteri, da quella Trinità che fin d'ora è il nostro chiostro, la nostra dimora, *l'infinito nel quale possiamo muoverci attraverso tutte le cose* » (L 153).

Ma sarebbe errato credere che tale approfondimento avvenisse in forza di una introspezione psicologica e di elaborazioni speculative. Il dono più notevole che Elisabetta ebbe, per sé e per la Chiesa, fu certamente quello della « logica della fede », nel senso che le conseguenze vitali vengono estratte *tutte e solamente* da ciò che Dio ci ha rivelato, man mano che il « disegno » si dispiega, mostrando come ogni verità sia armonicamente legata all'altra. È comunque un giudizio complessivo su cui dovremo tornare.

A riguardo del mistero della « Inabitazione trinitaria », Elisabetta non ha tanto bisogno di riflettere o di « ragionare ». Ella ha a disposizione un modello biblico da contemplare: Maria, vergine e madre di Dio.

« Vi è una creatura che conobbe il dono di Dio, una creatura che non ne perdettesse neppure una goccia, una creatura che fu tanto pura e luminosa da sembrare la luce stessa... una creatura la cui vita fu così semplice e perduta in Dio che è quasi impossibile parlarne » (CT [= *Come trovare il Cielo sulla terra*] 10,1).

La precisione teologica di Elisabetta è impressionante: il mistero mariano è l'icona dell'essere cristiano. Maria è, fin

dall'infanzia, «piccola e raccolta alla presenza di Dio»: il Padre si china su di lei con affetto divino e la sceglie per Madre terrena di suo figlio. Allora interviene lo Spirito di Amore e la Vergine pronuncia il suo Fiat. Maria accoglie nel suo grembo il Figlio di Dio, e da quel momento «è preda di Dio per sempre».

Non può più fare a meno di «vivere al di dentro», nel profondo dell'abisso insondabile.

«Con quale pace, con quale raccoglimento si avvicinava ad ogni cosa, faceva ogni cosa! Come erano rese divine da lei, anche le cose più banali! In tutto e per tutto la Vergine restava in adorazione di Dio. Ma questo non le impediva di prodigarsi all'esterno, quando c'era da portare amore...» (CT 10,1).

Maria, insomma, fu realisticamente abitata da Dio, e la sua esistenza divenne come un fuoco che tende sempre in alto, ma intanto riscalda, brucia e innalza con sé tutto ciò che sta intorno.

Il rapporto tra la normale vita quotidiana e il mistero che nella Vergine inabitava, è espresso dal Vangelo con una frase che, per Elisabetta, è definitiva e programmatica: «Ella custodiva tutto nel suo cuore».

«Vorrei corrispondere alla mia vocazione passando sulla terra come la Vergine, "custodendo tutte queste cose nel mio cuore". Seppellendomi, per così dire, nel fondo della mia anima per perdermi nella Trinità che ivi dimora e trasformarmi in essa. Allora il mio nome, il mio "luminoso ideale", come lei lo chiama, sarebbe una realtà e io sarei davvero Elisabetta della Trinità» (L 153).

Un giorno le regalarono una incisione raffigurante il mistero dell'Annunciazione ed ella passava lunghe ore, nella sua piccola cella, a contemplarla, desiderando «unirsi all'anima della Vergine», nel momento in cui il Padre si chinava su di lei, e il Figlio s'incarnava, e lo Spirito Santo sopraggiungeva per operare il grande mistero della umanità del Verbo di Dio.

Elisabetta vedeva «impegnarsi, agire e donarsi» tutta la Trinità, e la vita di una carmelitana le sembrava doversi svolgere interamente «dentro questi divini incontri e movimenti».

A questa «icona mariana» ella ha dedicato molte poesie

nelle quali descrive la Vergine che resta, fedelmente, notte e giorno in profondo silenzio, in pace ineffabile, in continua preghiera, con l'anima inondata dalla luce di Dio, con un cuore che riflette la Bellezza della Divinità e il suo desiderio di essere ospitata dagli uomini.

È Maria che «attira il cielo»: e il Padre le affida il Verbo, e lo Spirito la copre d'amore.

«A lei vengono i Tre, è tutto il cielo che si apre e fino a lei si abbassa» (P 78).

Maria dunque ha sì abbracciato il suo bambino, come amano fare tutte le madri, ma per poterlo stringere tra le braccia ha dovuto prima — al momento della misteriosa incarnazione — con più forza ancora, «stringere quel Dio di cui essa era Madre» scendendo «nel fondo della sua anima, con silenzio, raccoglimento e adorazione» (L 152).

All'inizio sta il realismo mariano: l'avvenimento di Dio dentro la creatura umana. Segue immediatamente la coscienza del necessario «prolungamento storico» di questo mistero: così come è necessario che l'incarnazione di Dio continui nella storia, è necessario che le creature continuino ad offrire lo «spazio materno» della loro umanità.

Durante le feste natalizie — che al Carmelo sono vissute con una tradizionale particolare intensità (Cfr. L 158) — Elisabetta viveva al di dentro del mistero celebrato.

Racconta in una lettera alle zie Rolland:

«Il Natale al Carmelo è una cosa unica! La sera mi sono messa in coro e lì ho trascorso tutta la mia veglia come la Vergine Santa, nell'attesa del piccolo Dio che questa volta stava per nascere non più nella mangiatoia, ma nella mia anima, nelle nostre anime, perché Egli è veramente l'Emmanuele, il Dio con noi» (L 155).

Quanti sono i cristiani che hanno veramente compreso che le celebrazioni liturgiche sarebbero delle pure commemorazioni o delle fittizie rappresentazioni, se il realismo dell'«oggi» liturgico («Oggi è nato il Signore», ecc.) non fosse salvato e difeso proprio dall'«oggi» della loro umanità che si offre realisticamente a prolungare il mistero celebrato? Quanti comprendono che chiamare Cristo «Emmanuele», Dio con noi, si-

gnifica entrare a far parte determinante del suo nome, dare un contributo reale alla Sua identità più nascosta?

Per questo la vita carmelitana — ma non c'è differenza con qualunque altra forma di vita cristiana pienamente e degnamente vissuta — era per Elisabetta essenzialmente « mariana ».

Un giorno, nell'anniversario della professione religiosa di una consorella, ella le regalò una scapolare a cui aveva lavorato come guardarobiera, accompagnandolo con un biglietto nel quale immagina che Maria stessa ne faccia dono alla sua figlia carmelitana, offrendole un programma di vita adeguato al simbolo della « veste sacra ».

È uno dei più brevi e affascinanti scritti di Elisabetta: nell'abocca di Maria vengono messe espressioni intrise di S. Scrittura. Proprio come se Ella esercitasse quel compito affidatole da Gesù quando ce la donò come Madre, dall'alto della Croce ¹:

« Nelle mie braccia, Gesù, entrando nel mondo, fece la prima oblazione di sé al Padre, ed ora mi manda a ricevere la tua.

Ti porto uno scapolare come pegno della mia benedizione e del mio amore e, al tempo stesso, come *segno* del mistero che si compirà in te. Figlia mia, vengo per finire di *rivestirti di Gesù Cristo*, affinché tu *cammini in Lui*, via regale, cammino luminoso; affinché tu sia *radicata in Lui* nella profondità dell'abisso col Padre e lo Spirito d'amore, affinché tu sia *radicata in Lui* nella profondità dell'abisso col Padre e lo Spirito d'amore, affinché tu sia *edificata sopra di Lui*, tua roccia, tua fortezza, affinché tu sia *fortificata nella fede*, credendo soprattutto all'immenso amore che dal focolare della Trinità si riversa nel fondo della tua anima. Figlia mia, questo amore onnipotente farà di te grandi cose. Credi alla mia parola. È quella di una Madre che trasalisce di gioia vedendo con quale particolare tenerezza tu sei amata... Oh, resta nella profondità del tuo spirito! Eccolo che viene a te, portando tutti i suoi doni, circondato come da una veste dall'abisso del suo amore.

È lo Sposo. Silenzio!... Silenzio!... Silenzio!... ».

¹ Il biglietto, segnato nell'edizione italiana degli *Scritti*, al n. 13 (p. 597) porta come titolo proprio le parole di Gesù: « Ecce Mater tua ».

Dobbiamo ora cercare di approfondire come, nel passaggio da Maria al Cristiano, venga salvato il realismo dell'incarnazione.

Dio è entrato nel mondo delle sue creature, e non si è limitato a sfiorarlo con un passaggio veloce e maestoso: vi è penetrato fino ad assorbire l'umano e a lasciarsi assorbire da esso. Tutte le verità che la fede ci rivela tendono a salvaguardare, a sostenere e addirittura ad ampliare questo « assorbimento ».

Elisabetta lo sperimentò innanzitutto, come sappiamo, nel giorno della sua prima Comunione, quando si sentì veramente nutrita da Cristo, e per tutta la vita si dedicò ad approfondire questo mistero. Potremmo qui raccogliere episodi e insegnamenti sulla devozione eucaristica di Elisabetta, ma forse è più importante sottolineare quanto ella fosse attenta proprio alla dimensione di « realismo » tipica di questo sacramento.

Verso la fine della sua vita Elisabetta lesse alcuni scritti di Ruysbroeck, l'Ammirabile, e li trovò « magnifici ». Volendo ella stessa comporre un breve trattato spirituale (*« Come si può trovare il cielo sulla terra »*), non esitò a riempirlo di citazioni. Una delle più lunghe (un'intera pagina) riguarda proprio l'eucaristia: il mistico fiammingo vi si esprime con stile e immagini sovraccarichi. L'insegnamento è però radicale: quando noi ci comunichiamo « riceviamo più di quanto siamo capaci di dare ».

Non è tanto la nostra fame di Lui ad essere significativa, ma è Lui ad avere di noi un vero desiderio.

« Ha una fame immensa, tale da volerci assolutamente divorare. Penetra perfino nelle midolla delle nostre ossa... Sa che siamo poveri, ma non ne tiene alcun conto e non risparmia nulla di noi.

Lui stesso si crea in noi il suo pane: brucia dapprima nel suo amore i nostri vizi, difetti e peccati. Poi, quando ci vede purificati, arriva come un avvoltoio insaziabile, pronto a tutto divorare. Vuole consumare la nostra vita per cambiarla nella sua, piena di grazia e di gloria, preparata appunto per noi...

Se i nostri occhi fossero abbastanza buoni per vedere questo desiderio di Cristo che ha fame delle nostre anime, anche se ci sforzassimo di impedirlo, nulla ci tratterrebbe dal precipitarci nella sua bocca aperta » (CT 5,2).

Ruysbroeck ed Elisabetta, non sono così estraniati dalla comune sensibilità da non prevedere il fastidio che queste parole possono procurare. Il testo infatti continua proprio così: « Tutto questo sembra essere un'assurdità », ma « quelli che amano, comprenderanno ».

Bisogna cioè comprendere che l'amore non può più esprimersi in parole o immagini che l'uso ha logorato fino al punto che l'idea e il fatto di mangiare e bere la carne e il sangue di un Dio fatto uomo non riescono a turbarci più di tanto. Ma che sia possibile alla nostra meschinità di continuare a disporne (e spesso a logorare, per parte nostra) un tale sacramento, è comprensibile solo se si invertono i ruoli fino a intravedere l'abissale desiderio con cui Dio si accosta a noi. La nostra freddezza, per non irrigidirci definitivamente, deve essere contenuta e abbracciata da un tale delirante fervore di Dio.

« Il suo sangue pieno di calore e di gloria — continua il testo — cola nelle nostre vene, e il fuoco si accende dentro di noi assimilandoci alle sue virtù. Vive in noi e noi viviamo in Lui » (*ivi*).

Dobbiamo sinceramente confessare di preferire molto, soprattutto oggi, questi testi impregnati di un realismo che può apparirci esasperato, piuttosto che assistere alle snervate spiegazioni di chi cerca di ridurre sempre più l'Eucaristia a un simpatico e cordiale banchetto commemorativo e unitivo di una comunità alla ricerca d'una propria coesione psichica e sociologica.

L'Eucaristia fu sempre per Elisabetta « l'unione consumata: Lui in noi e noi in Lui... il cielo sulla terra » (*L* 138).

A sua volta, però, essa è la logica pienezza del dono battesimale. Il Battesimo è tutto: e non solo regge ogni vocazione, ma ad ogni vocazione chiede pienezza e totalità. Quello che Elisabetta vive come carmelitana — e lo ripete più volte — non è nulla più del Battesimo, e perciò può egualmente esser vissuto da tutti (cfr. *L* 110).

Ma soprattutto, il Battesimo (e l'intera vita sacramentale) è per Elisabetta quel momento della storia dell'uomo in cui si coagulano, nel tempo, l'eterno pensiero con cui Dio ha deciso la sua creatura, l'eterno destino con cui la ha immaginata simile al Figlio suo crocifisso e glorioso, l'atto effettivo

dell'adozione filiale, la decisione di renderla tempio di tutta la divinità, e di ammetterla « dentro » la sua stessa vita.

« Siamo divenuti suoi mediante il Battesimo. È quello che vuol dire S. Paolo con quelle parole: "ci ha chiamati". Sì, chiamati a ricevere il sigillo della santa Trinità » (CT 8, 1).

Noi siamo « conosciuti, predestinati (alla conformità con Cristo), chiamati, giustificati, glorificati » (Rom 8,29), quando tutte queste « attività » che appartengono solo alla libera grazia di Dio ci raggiungono per « organizzarsi » in noi, per trovare in noi il luogo vitale della loro stretta consequenzialità, operano secondo un progetto che lega e assimila le nostre singole umanità, quanto più realisticamente possibile, a quella di Cristo.

L'« instaurare omnia in Christo » — il motto di S. Pio X che Elisabetta conobbe e amò (cfr. UR 13; P 86) — non ha altro senso: « Rifare tutto in Cristo » è un progetto divino che coinvolge *me*, da sempre e « adesso », irripetibilmente.

« Dio fatto uomo in Cristo » e « Cristo fatto misticamente (ma con operazioni reali) ogni uomo »: sono queste le due verità indissolubili del Cristianesimo, per le quali, attorno alle quali e dalle quali, tutto (Parola di Dio, Sacramenti, mozioni e doni interiori, avvenimenti della nostra storia personale e sociale, l'obbedienza della fede e l'esercizio delle virtù, l'esperienza del dolore e perfino del peccato e della lontananza di Dio) è illuminato e messo in inarrestabile movimento.

Occorre allora che l'uomo guardi bene addentro nell'anima di Cristo, fino ad immedesimarsi con tutti i suoi « movimenti » (L 132 e 133), per « aver comunione con la sua anima » (L 133 e soprattutto UR 14). Viene in mente l'episodio raccontato dalla Priora che una sera trovò Elisabetta, ferma a contemplare il grande crocifisso innalzato nel centro del chiostro. Alla sua domanda incuriosità, la giovane suora rispose umilmente: « Sono passata nell'anima del mio Cristo »².

In quel questionario compilato durante i primi giorni della sua vita claustrale, Elisabetta scrisse significativamente che il suo libro preferito era appunto « l'anima di Cristo ». Infatti

² Scritti, p. 47.

in essa (e con la parola « anima » ella intendeva l'intimo segreto vitale e l'indissolubile nodo della Sua persona umano-divina) sta « scritta » a caratteri indelebili la sua « ultima volontà », un suo « desiderio di fuoco », la sua insistenza nel chiederci di poter « entrare in noi » (cfr. CT 1,1; 2; 5,1). Essa porta delineata la « forma della nostra umanità » (CT 5,2), la nostra adorata immagine prototipica (CT 7,1; 8,1).

L'invito di Cristo: « dimorate in me » significa pertanto « *pregate in me, adorate in me, amate in me, soffrite in me, lavorate, agite in me. 'Dimorate in me' per essere presenti ad ogni persona e ad ogni cosa. Penetrate sempre più in queste profondità* » (CT 1,2).

Poter affermare con S. Paolo: « Non vivo più io, vive in me Cristo » è « l'ideale della carmelitana » e di ogni battezzato. Ognuno deve « tendere le braccia al proprio esemplare e possederlo » (cfr. CT 7,1).

Tutte le espressioni bibliche che parlano della nostra immersione in Cristo sono richiamate da Elisabetta in un vortice continuo di riferimenti, e in un rincorrersi e ricollegarsi di espressioni e simboli.

« Cammina in Gesù Cristo — mi dice l'Apostolo — radicata in Lui, edificata sopra di Lui, consolidata nella fede, crescendo di continuo in Lui... » « Camminare in Gesù Cristo » mi sembra equivalga ad uscire da sé, perdersi di vista, staccarsi da se stessi per entrare più profondamente in Lui ad ogni istante che passa, così profondamente da esservi radicati e potere in ogni avvenimento, in ogni cosa, lanciare la bella sfida: « Chi mi separerà dalla carità di Cristo? ».

Quando l'anima è fissa in Lui a tali profondità, quando le sue radici vi sono penetrate tutte, la linfa divina fluisce copiosamente in lei e tutto ciò che è vita imperfetta, banale, naturale, viene distrutto. Allora, secondo il linguaggio dell'Apostolo, « ciò che è mortale è assorbito dalla vita » (UR 13).

È dunque studiando questo libro dell'anima di Cristo che Elisabetta scopre come il Suo primo « movimento » vada nella direzione della « casa » trinitaria: il figlio va irresistibilmente verso il Padre, il Padre si protende su di Lui con tenerezza infinita; e il soffio, l'anelito della loro reciproca protensione è lo Spirito.

Per conseguenza, quando Cristo si muove verso di noi (e ci attrae), noi veniamo trascinati da lui nel suo mondo divino.

« La Trinità, ecco la nostra dimora, la nostra casa, la casa paterna dalla quale non dobbiamo uscire più » (CT 1, 1).

Se noi seguiamo Cristo « come fossimo la sua ombra », fino a rassomigliarGli, fino ad aderirGli sponsalmente, eucaristicamente, ci ritroviamo nella dimora a Lui familiare.

Ma avviene con la Trinità intera, la stessa cosa che avviene con il Figlio: affinché noi giungiamo a penetrare nella Sua vita — e questo sarà lo sbocco finale e il senso della nostra esistenza, nell'aldilà — egli penetra intanto nella nostra: rispetta il nostro al-di-qua, le nostre terrene complicazioni e frammentazioni, il nostro cammino, ma penetra intanto nel profondo del nostro essere.

L'uomo non deve uscire da se stesso: Cristo ci ha avvinti con la sua grazia e il suo amore nel centro stesso della nostra anima, ed Egli è venuto a noi con il Padre e lo Spirito: ha posto in noi la sua abitazione: affinché noi giungessimo a dimorare in Lui, ha scelto di dimorare in noi.

C'è nel profondo dell'anima di ogni battezzato una dimora segreta che appartiene solo al Dio Trinità, e l'uomo deve continuamente entrarvi, imparare ad entrarvi, scendendo sempre più a imparare ad entrarvi, scendendo sempre più a fondo nel mistero del proprio essere cristianizzato.

Con un linguaggio attinto a S. Giovanni della Croce, Elisabetta chiama questa dimora trinitaria nell'uomo: « il nostro più profondo centro » (CT 2,1), sottolineando che esso è una profondità « sempre maggiore ». Con l'immagine spaziale di una « profondità sempre maggiore » si vuole indicare due cose: la prima è che l'uomo tanto più scende in se stesso quanto più impara ad amare, conoscere e godere Dio; la seconda è che questo amore dell'uomo — in quanto è avvolto da ogni parte da quello divino e da esso infinitamente attratto — si trova anch'esso a poter crescere infinitamente. L'uomo dunque, pur restando povera creatura, è bagnato d'amore da ogni parte. Dio, che si è scelto in lui la sua dimora, scava in lui abissi sempre più incolmabili.

In una lettera — tra quelle più intime, scritte al Canonico Angles — Elisabetta confidava:

« Sento tanto amore attorno alla mia anima! È come un oceano in cui mi getto e mi perdo... Egli è in me e io in Lui. Non ho che da amarlo e da lasciarmi amare, ad ogni istante, in ogni cosa: *svegliarmi nell'amore, muovermi nell'amore, addormentarmi nell'amore*, con l'anima nella sua anima, il cuore nel suo cuore, gli occhi nei suoi occhi...

Se sapesse come sono piena di Lui! » (L 146).

Ed è quello che insegnava a una ragazza quindicenne che, dal mondo, aspirava fin da piccola a diventare come lei.

« *Al mattino, svegliamoci nell'amore*, tutto il giorno abbandoniamoci all'amore adempiendo la volontà del buon Dio, sotto il suo sguardo, con lui, in lui, per lui solo. Doniamoci ininterrottamente nella forma da lui voluta... Quando poi viene la sera, dopo un dialogo d'amore che non è mai venuto meno nel nostro cuore, *addormentiamoci ancora nell'amore* » (L 148).

e spiegava alla fanciulla che, per lei, tutto questo (« la forma da lui voluta ») significava semplicemente:

« Consacrarsi tutta alle cure dei suoi cari genitori ed essere la loro gioia » (ivi).

Parlare perciò del « centro più profondo dell'anima » significa accorgersi di quanto Dio possa meravigliosamente scavare la nostra umanità.

« Sono così affamata di Lui! Egli scava abissi nella mia anima, abissi che Lui solo può riempire » (L 158).

« Quell'abisso in cui dobbiamo gettarci e perderci, quell'abisso d'amore che possediamo in noi e nel quale ci attende la felicità, se siamo fedeli nel rientrarvi » (L 249).

Che cosa accade dunque in questo abisso interiore che il Dio-Trinità si scava nelle sue creature?

Innanzitutto accade che la creatura si trova sopraffatta da qualcosa che per lei è « troppo »: « un troppo grande, un eccessivo amore » (Ef 2,4). Questa espressione paolina rappre-

senta uno dei nodi più forti di tutta la vita e l'esperienza di Elisabetta, e dev'essere presa alla lettera.

Dio è amore: tutta l'avventura dell'Incarnazione (e del suo prolungamento ecclesiale) è dimostrazione di questo amore. Ma l'uomo concettualizza falsamente questa definizione-descrizione di Dio se non la sperimenta su di sé proprio in quanto si tratta di un « *troppo grande* » amore.

L'esperienza creaturale d'esser di fronte a qualcosa di « troppo grande » è la soglia che permette d'essere accolti nell'intimo della vita trinitaria. Ciò che l'uomo *deve* sperimentare — se si colloca con vero sguardo d'amore di fronte all'immagine del Cristo, Dio incarnato e Crocifisso — è la percezione personalizzata di un avvenimento che a lui risulta « eccessivo », inspiegabile. Tale « eccessività » si estende certo a tutto il disegno cosmico-salvifico di Dio (P 86), ma è anzitutto tale « per me », « verso di me ».

« C'è una parola di S. Paolo che è come il riassunto della mia vita e che si potrebbe scrivere su ciascuno dei suoi momenti: "propter nimiam charitatem". Sì, tutto questo torrente di grazie dimostra che *Egli mi ha troppo amato* » (L 244).

Ciò che occorre innanzitutto sottolineare è quanto faceva giustamente notare H. U. von Balthasar: « L'amante non entra nel regno dell'amore con la gioia d'aver finalmente trovato il coronamento di tutti i propri desideri, ma in silenzio e umiltà, perché l'amore ha sorpassato ogni sua aspettativa, e lui stesso. Gli tocca sopportare l'insopportabile: la presenza dell'amore. Sarebbe poco dare a questa insopportabilità il nome di beatitudine, di estasi d'amore. L'amore infatti è troppo grande, e in questo « troppo » è incluso una specie di dolore, che è noto soltanto a chi ama, ma che è lo strale, la spina d'ogni felicità spirituale. Come pure sarebbe poco descrivere questo dolore come il limite della propria risposta, come disillusione sulla propria realtà, che anche nel momento della massima dedizione non offre nulla di veramente degno dell'amore. Infatti l'amore troppo grande non trabocca soltanto in relazione all'io, alla persona che esso beneficia. Anche un io più grande non riuscirebbe a contenere questo straripare. Tale prerogativa infatti è insita nell'amore stesso, che, confrontato con se stesso, risulta troppo grande, e chiunque

venga colpito dalla sua meraviglia e travolto dai suoi flutti dovrebbe — di fronte alla sua potenza e alla sua vittoria radiosa — cadere in adorazione »³.

Abbiamo citato questa pagina, sia per la sua luminosa bellezza, sia perché essa permette d'accostarsi con venerazione e tremore a questo universo insondabile dell'amore di Dio, al quale possiamo timidamente affacciarsi solo con questa piccola biblica parola, « troppo », che nega ogni preventivabile misurabilità.

L'abbiamo citata anche per sgombrare subito il campo da un equivoco anch'esso « troppo » facile e diffuso: come parlare di questo « troppo grande amore » a chi viceversa ritiene che gliene sia stato concesso « troppo poco » da gustare: sia perché scopre nella sua esistenza solo un aggroviato e problematico accatastarsi di situazioni difficili o dolorose, sia perché (ed è ancor peggio) l'amore di Dio gli risulta essere, al più, una nozione pallida, anemica e vagamente sentimentale: un ecclesiastico « sentito dire » senza nemmeno il fascino e lo spessore di un qualunque, carnale, amore umano?

Gia in linea di principio, possiamo dire che, se è biblicamente concesso parlare dell'amore di Dio come di un « *troppo grande* » amore, questo significa che esso non è misurabile nemmeno come « grande » o « piccolo », « evidente » o « nascosto », ma che — quando di esso si vuol parlare — ci si trova immediatamente collocati al di là di tutto ciò che è da noi formulabile.

Un amore « troppo grande » può avere solo l'evidenza della fede incrollabile. E si può non veder nulla, proprio per « troppa » luce. Il « troppo grande amore » di Dio per noi s'è svelato proprio su una Croce.

« Quando ci si presenta la grande sofferenza o un minimo sacrificio — scriveva Elisabetta — pensiamo immediatamente a dar prova del nostro amore a chi ci ha troppo amato » (L 272; cfr. 276).

Ella se ne sentiva personalmente condizionata fin nella propria sensibilità. A chi le chiedeva come potesse sopportare

³ *Sorelle nello spirito*, Milano 1978, p. 310.

il freddo del suo monastero, dove non si avevano fonti di riscaldamento, rispondeva con semplicità:

« Non mi accorgo che fa freddo, e questo le dice che non ne ho alcun merito. A casa soffrivo l'inverno molto di più che al Carmelo, dove non ho fuoco affatto. Il buon Dio soccorre con la sua grazia. Del resto è così bello quando si ha a che fare con queste piccolezze, rivolgere lo sguardo al Maestro adorato che ha sostenuto ogni sorta di sofferenze perché ci ha troppo amato... In ogni momento si sperimenta la sete di rendergli amore per amore.

Sacrifici di quel genere si incontrano di continuo al Carmelo, ma sono così dolci quando il cuore è posseduto dall'amore » (L 132).

Per Elisabetta il cielo non potrà consistere in altro che in una luce sempre più abbagliante e sempre più profonda nella quale le creature comprenderanno, sempre più, e senza mai esaurirlo, il troppo grande amore con cui Dio le ha amate, e capiranno anche come esso spieghi e dia significato e valore a tutti gli avvenimenti della storia, e all'intera creazione. Ma è altrettanto vero che:

« Si può incominciare qui sulla terra, perché si possiede Lui e si può restare nell'amore attraverso tutte le cose » (L 188).

La vita ha perciò come compito beato e improrogabile quello di cercare di capire sempre di più:

« La sua carità, la sua troppo grande carità: ecco la mia "visione" sulla terra... Riusciremo mai a capire quanto siamo amati? » (L 186).

La scienza dei santi è quella di coloro cui vengono, sia pure limitatamente, rivelate le grandi misure di questa carità: « larghezza, lunghezza, altezza e profondità » (Ef 3,18); ed è un dono del Padre poter intuire qualcosa della « carità di Gesù Cristo che sorpassa ogni scienza » (L 186).

ANTONIO SICARI, O.C.D.