

LO SPIRITO, IL PADRE E IL FIGLIO NELL'USO DEI
TESTI BIBLICI PNEUMATOLOGICI E NEL PENSIERO
DELLA BEATA ELISABETTA DELLA TRINITÀ

GIUSEPPE FERRARO

(continua)

II. LO SPIRITO SANTO, IL PADRE, CRISTO NEL PEN-
SIERO DELLA BEATA

Consideriamo ora quei passi in cui Elisabetta nomina lo Spirito Santo, e con lui il Padre, il Figlio Gesù Cristo, la Trinità, «i miei Tre», esprimendo con parole proprie il suo pensiero, il quale, anche quando cita Giovanni della Croce, o Teresa d'Avila o Teresa di Lisieux, o altri autori, rimane pur sempre nel riferimento alla rivelazione biblica, nell'ambito della sua lettura tradizionale nella chiesa. Lo Spirito Santo viene generalmente nominato da lei insieme o in connessione con il Padre e con Cristo, così che non si può isolare la considerazione della terza persona divina dalle altre due. Ognuno degli Autori divini della nostra salvezza e santificazione, che Elisabetta frequentemente denomina «i miei Tre», è sempre operante insieme con gli altri, nell'unità della Trinità.

1. LO SPIRITO PERFEZIONATORE DELL'UNITÀ. LA
«SPIRAZIONE» NELL'ANIMA E DELL'ANIMA

La carmelitana scrive al presbitero Jaillet: «Un forte slancio di preghiera attira la mia anima verso la sua. In modo particolare durante l'Ufficio divino le prometto di riserbarle ogni giorno una grande intenzione affinché lo Spirito di amore, colui che suggella e consuma l'«Uno» nella Trinità, le doni una supereffusione di se stesso e la porti per la via luminosa della fede a quelle cime dove non si vive più che di pace, d'amore e di quella unione che si irradia ormai dai raggi stessi del sole Divino» (L 98, p. 192).

Al chierico Chevignard: «La mia anima si sente rapita dalla grande visione del mistero dei misteri, da quella Trinità che fin da ora è il nostro chiostro, la nostra dimora, l'infinito nel quale possiamo muoverci attraverso tutte le cose. Sto leggendo in questo momento delle bellissime pagine del nostro beato padre San Giovanni della Croce sulla trasformazione dell'anima nelle tre persone divine. A quale abisso di gloria siamo chiamati! Come comprendo il raccoglimento e il silenzio dei santi che non riuscivano più ad uscire dalla loro contemplazione! E così Dio poteva trasportarli su quelle vette divine dove si consuma l'«uno» fra lui e l'anima divenuta sposa nel senso mistico della parola. Il nostro beato Padre dice che allora lo Spirito Santo la solleva a così mirabili altezze da renderla capace di produrre in Dio la stessa spirazione di amore che il Padre produce col Figlio e il Figlio con il Padre, spirazione che non è altro che lo Spirito Santo stesso» (L 153; p. 278).

Possiamo aggiungere anche il testo in cui lo Spirito è denominato «legame» tra il Padre e il Verbo. Nel Ritiro intitolato: «Come si può trovare il cielo sulla terra» scritto nel luglio 1906 leggiamo:

«Deus ignis consumens. Il nostro Dio è un fuoco divoratore (Dt 4,24; Eb 12,29), cioè un fuoco di amore che distrugge e trasforma in se stesso tutto ciò che tocca [...]. Certe anime hanno scelto questo asilo [...]. Pensano [...] a gettarsi nel focolare d'amore che arde in loro, cioè lo Spirito Santo, quello stesso amore che nella Trinità costituisce il legame tra il Padre e il suo Verbo [...]. Trasformate nell'immagine divina vivono secondo l'espressione di san Giovanni in società (1 Gv 1,3) con le "Tre" adorabili persone in comunione di vita. Questa è la vita contemplativa. Contemplazione che conduce al possesso» (R, 4,1; pp. 614-615).

Questi tre passi sono densi di dottrina. Consideriamo ciò che è comune in essi. Nel primo lo Spirito Santo è denominato: «Colui che sigilla e consuma l'«Uno» nella "Trinità»; nella seconda si dice che «Dio poteva trasportarli su quelle vette dove si consuma l'«Uno» fra lui e l'anima divenuta sposa». Nel terzo «Lo Spirito Santo, quello stesso amore che nella Trinità costituisce il legame tra il Padre e il suo Verbo». Lo Spirito è colui che consuma l'Uno, nella Trinità tra la prima e la seconda persona, e poi anche con l'anima sposa. È dottrina tradizionale che allo Spirito sia dato il nome di «carità», cioè di realtà

unitiva; come tale egli sigilla, consuma cioè rende perfetta l'Unità tra le persone divine e della Trinità con l'anima.

A questo proposito Sant'Agostino nel suo trattato trinitario scrive: «Lo Spirito Santo è una ineffabile comunione del Padre e del Figlio»³⁹. «Se la carità con cui il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre ci rivela l'ineffabile comunione dell'uno con l'altro, che c'è di più conseguente che concludere che conviene in proposito il nome di carità a colui che è lo Spirito comune dell'uno e dell'altro?»⁴⁰. «Anche lo Spirito Santo sussiste insieme in questa medesima unità e uguaglianza di sostanza. Sia egli infatti l'unità delle due altre persone o la loro santità o la loro carità, perché è la loro santità, è chiaro che non è affatto una delle due prime Persone in cui si attua il vincolo della loro mutua unione, in cui il generato sia amato dal suo generante ed ami il suo generatore, in cui tutti e due conservino non per partecipazione ma per la loro essenza, non per il dono di un amore superiore, ma per il dono di sé "l'unità dello Spirito nel vincolo della pace" (*Ef* 4,3)»⁴¹. Ciò che l'Apostolo dice in *Ef* 4,3 ai credenti, nominando l'unità dello Spirito nel vincolo della pace, esortandoli alla concordia fraterna nella comunità e presentando l'unità della chiesa come opera dello Spirito viene applicato da Agostino alla trascendente unità della comunione trinitaria. Pur essendo proprietà di tutta la Trinità, la pace lo è in modo speciale dello Spirito Santo; lo Spirito Santo è colui che della moltitudine nella chiesa fa una sola mistica persona e nella Trinità è il vincolo della pace tra il Padre e il Figlio. Sant'Agostino dice ancora: «essendo lo Spirito di ambedue, del Padre e del Figlio, è come la comunione consustanziale dell'uno e dell'altro»⁴². Questa dottrina è

³⁹ SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, 5,11,12; Introduzione A. Trapè-M. F. Sciacca, Traduzione Giuseppe Beschin, Roma 1973, p. 253. Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel "De Trinitate" di Sant'Agostino*, Casale Monferrato (Al) 1987. IDEM, *Lo Spirito e Cristo nel commento al quarto vangelo e nel trattato trinitario di Sant'Agostino*, Città del Vaticano 1997.

⁴⁰ SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, 15,9,27, o. c., p. 689.

⁴¹ *Ibid.*, 6,5,7; 277, p. 277.

⁴² *Ibid.* 15,27,50, p. 714. San Bernardo con stile poetico, compendiando la tradizione precedente, esprime l'immagine dello Spirito come «bacio» reciproco del Padre e del Figlio: «illa itaque mutua gignentis genitque cognitio pariter et dilectio quid nisi osculum suavissimum et secretissimum? [...]. Si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur,

divenuta tradizionale, ed Elisabetta la echeggia nei testi ora riferiti.

Nel secondo tratto lo Spirito è l'artefice della unione intima tra Dio e l'anima, sposa mistica. L'essere la carità personale in Dio, la comunione sostanziale tra le divine persone si espande nell'operare e consumare, cioè nel rendere perfetta anche l'unione tra l'anima e Dio.

Nel terzo abbiamo la formulazione della stessa dottrina del primo, e del secondo, cioè l'affermazione che lo Spirito Santo è l'unione del Padre e del Figlio; egli è descritto infatti come il «focolare d'amore che arde, cioè lo Spirito Santo, quello stesso amore che nella Trinità costituisce il legame tra il Padre e il suo Verbo», inoltre lo Spirito è colui dal quale le anime «trasformate nell'immagine divina vivono secondo l'espressione di san Giovanni in società (1 Gv 1,3) con le "Tre" adorabili persone in comunione di vita».

Lo Spirito è l'unione in Dio delle persone divine e l'unione delle anime con le divine persone. Tale verità è ancora espressa sinteticamente da Elisabetta quando scrive: «L'anima così semplificata, unificata diviene il trono dell'Immutabile perché l'unità è il trono della Santissima Trinità» (UR 2; p. 637).

La parte finale del secondo tratto richiede una particolare attenzione poiché svolge il tema dell'unione mistica tra Dio Trinità e l'anima alludendo a una pagina mirabile di san Giovanni della Croce, quella in cui lo Spirito rende l'anima «capace di produrre in Dio la stessa spirazione di amore che il Padre produce col Figlio e il Figlio con il Padre, spirazione che non è altro che lo Spirito Santo stesso». Il Dottore del carmello nel commento alla strofa 38 del Cantico Spirituale (redazione A) scrive: «L'anima dunque unita e trasformata in Dio spira in Dio a Dio la stessa spirazione che egli, stando in lei, spira in se stesso a lei, che è quanto credo che abbia inteso dire san Paolo quando scrive: "Poiché siete figli di Dio, egli ha manda-

non erit ab re osculum Spiritum Sanctum intelligi utpote qui Patris Filiique imperturbabilis pax sit, individuus amor, indivisibilis unitas» (*Super Cantica Cantorum*, Vili, I, 1-2; in: Sancti BERNARDI Opera, I, pp. 36-37). Uno sviluppo teologico sistematico della concezione dello Spirito Santo come «bacio» e «respiro» reciproco del Padre e del Figlio è stato elaborato da M. J. SCHEEBEN, *I Misteri del Cristianesimo*, pp. 75-82.

to nei vostri cuori lo Spirito del Figlio suo il quale grida: Abba, Padre" (Gal 4,6), la qual cosa accade ai perfetti»⁴³. Questa affermazione è tanto famosa nella letteratura mistica quanto ardua da interpretare. Rimandiamo alla diffusa trattazione di questo testo di Giovanni della Croce in un nostro precedente studio⁴⁴. Nella sua affinità spirituale al dottore mistico Elisabetta leggendolo lo comprende perfettamente alla luce della propria esperienza. Da un punto di vista biblico e teologico l'affermazione del santo dottore e della sua discepola carmelitana che ne richiama l'insegnamento, si intende alla luce del dogma della inabitazione delle persone divine.

Giovanni della Croce presenta la sua enunciazione sulla «spirazione» da parte dell'anima unita a Dio come interpretazione del testo di Gal 4,6, adducendo poi per interpretarlo anche i testi di Gv 1,12; 17,10. 20-24; 2 Pt 1,4⁴⁵. Il termine «spirazione» con il quale la teologia indica il modo di origine della terza persona divina in seno alla Trinità, è usato dal Dottore mistico per descrivere la verità e la realtà della inabitazione delle persone divine e in modo speciale dello Spirito Santo nei battezzati; ora, tale verità è intimamente connessa con il fine ultimo della persona umana elevata dalla grazia, che è la visione beatifica, da cui si distingue soltanto per il grado ma non per l'essenza. A tale proposito il papa Leone XIII nella lettera enciclica «Divinum illud munus» del 9 maggio 1897 sullo Spirito Santo insegna: «Questa mirabile unione, detta con nome suo proprio "inabitazione" si differenzia da quella con cui Dio abbraccia e fa beati i celesti soltanto per la nostra condizione»⁴⁶. Pio XII nella lettera enciclica «Mystici Corporis» sul corpo mistico di Gesù Cristo, richiamando il testo ora riferito di Leone XIII, afferma: «Si dice che le persone divine inabitano in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli

⁴³ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico Spirituale A*, 38,1-6; in IDEM, *Opere, o. c.*, pp. 958-960.

⁴⁴ Cf G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nelle opere di Giovanni della Croce*, *Teresianum* 53 (2002) 35-59.

⁴⁵ Cf. *Cantico Spirituale A*, 35,3, in *Opere, o. c.*, p. 950; *Fiamma viva d'amore A*, 3,68-70, *ibid.* pp. 1028-1029; 4,17, *ibid.* p. 1036.

⁴⁶ Epistola Encyclica Sanctissimi D.N. LEONIS PP XIII «*Divinum illud munus*» de praesentia et virtute mirifica Spiritus Sancii, Acta Sanctae Sedis xxix, Romae 1896-97, p. 653.

esseri dotati di intelletto, questi si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore che in un modo del tutto intimo e singolare trascende ogni natura creata. Per tentare di comprendere alquanto questo modo, bisogna porre mente al metodo tanto raccomandato dal Concilio Vaticano nelle cose di tale genere, per cui si paragonano gli stessi misteri tra di loro e col loro fine supremo, sforzandosi di attingerne quel tanto di luce che faccia almeno intravedere gli arcani divini. Quindi opportunamente Leone XIII parlando del divino Paraclito inabitante in noi, volge gli occhi a quella beatitudine con la quale un giorno la mistica unione otterrà il suo compimento nel cielo e dice: "Questa mirabile unione, detta con nome suo proprio inabitazione, si differenzia da quella con cui Dio abbraccia e fa beati i celesti, soltanto per la nostra condizione (di viatori sulla terra)". In quella celeste visione sarà poi concesso agli occhi della mente umana rinvigoriti da luce soprannaturale, di contemplare in maniera del tutto ineffabile il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, di assistere per tutta l'eternità al procedere delle divine Persone l'una dall'altra, beandosi di un gaudium molto simile a quello con cui è beata la santissima e indivisa Trinità⁴⁷. Questo è l'insegnamento che sta alla base della esperienza mistica e della dottrina di Giovanni della Croce: la connessione e l'analogia tra i misteri della inabitazione della Trinità nell'anima in questa vita, e della visione e fruizione della Trinità nell'altra⁴⁸. Nelle pagine di Giovanni della

⁴⁷ PIUS pp XII Litterae Encyclicae «*Mystici Corporis Christi*» de mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione, Acta Apostolicae Sedis 35 series II, vol. X (1943) pp. 231-232.

⁴⁸ Il modo con cui il dottore mistico parla della "spirazione" dello Spirito Santo donata all'anima come frutto della filiazione adottiva e della sostanziale identità tra la filiazione adottiva e la visione beatifica di Dio richiamano anche l'analogia tra questi misteri e il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio; a questo proposito la teologia insegna l'analogia tra l'unione ipostatica e la visione beatifica con le seguenti osservazioni: «L'unione ipostatica e l'unione della gloria sono affini. Anzitutto quanto ai termini che vengono uniti: in ambedue le unioni infatti la creatura viene unita immediatamente a Dio: la natura creata alla persona increata, la mente creata all'oggetto intelligibile increato. In secondo luogo quanto al modo di unione: in ambedue le unioni infatti Dio attua la creatura in modo quasi formale: la natura sostanziale a cui concede di esistere per la comunicazione di se stesso, la facoltà intellettuale a cui

Croce e di Elisabetta ci troviamo ai vertici della verità rivelata e della esperienza che ne può essere vissuta sulla terra nella vita mortale.

Tale inabitazione rende l'anima un cielo sulla terra. Elisabetta scrive alla sorella: «Tu sai quanto mi piace che tu mi permetta di entrare nel tuo cielo, in quello che lo Spirito Santo crea in te» (L 210, p. 369).

Alla Signora Angles: «Pensare a Dio che abita in noi come nel suo tempio. E' san Paolo che lo dice (2 Cor 6,16). A poco a poco l'anima si abitua a vivere nella dolce compagnia dell'Ospite divino, comprende di essere un piccolo cielo in cui il Dio di amore ha stabilito la sua dimora» (L 217; p. 383).

2. TRINITÀ IN SÉ E TRINITÀ INABITANTE

La Beata tratta sempre nei suoi scritti della Trinità nella sua opera salvifica, la Inabitazione della Trinità è per antonomasia la «Trinità in noi» cioè le persone divine che lavorano per la nostra salvezza e santificazione. Tuttavia in un passo parla anche della vita intima di Dio, della Trinità in sé, descri-

concede per la comunicazione di se stesso di essere unita all'oggetto conosciuto. In terzo luogo quanto alla qualità soprannaturale dell'unione. Infatti come la natura creata non si trova in potenza naturale ad essere tratta all'essere divino come al proprio actus essendi, così la mente creata non si trova in potenza naturale ad essere tratta alla essenza divina come alla sua forma intelligibile. Infine quanto alla non ripugnanza della unione. Infatti le stesse ragioni che tolgono l'impossibilità della unione ipostatica, in modo simile tolgono anche l'impossibilità della unione della beatitudine» (L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Commentarius in tertiam partem S. Thomae, editio sexta, Romae apud aedes Universitatis Gregoriana 1922, p. 150, nota 2). Si tratta della grazia increata con cui la persona divina del Figlio di Dio si comunica in modo quasi formale alla umanità di Gesù nel mistero della incarnazione, e in modo analogo della grazia increata con cui le persone divine della Trinità si comunicano all'anima nello stato della gloria eterna, la quale è la manifestazione, che non differisce nell'essenza ma solo nel grado, della grazia increata con cui avviene, già nella esistenza terrena e mortale, la comunicazione di Dio nel dono della filiazione adottiva e della inabitazione nell'anima. Anche dal punto di vista della teologia dogmatica il discorso di Giovanni della Croce si trova in convergenza, consonanza, sintonia.

vendola nella sua essenzialità. Vi sono due tratti in cui descrive l'origine delle persone divine; Il Figlio è generato dal Padre nell'atto del contemplare se stesso: la seconda persona è il Verbo del Padre. La formulazione parte dalla rivelazione, dall'inizio del quarto vangelo.

Nel ritiro intitolato «Come si può trovare il cielo sulla terra» scrive: «La santa Trinità ci ha creato a sua immagine secondo l'esemplare divino di noi stessi che portava nel suo seno prima che il mondo fosse, in quel principio senza principio di cui parla San Giovanni: "In principio erat Verbum" (Gv 1,1). Al principio era il Verbo. [...]. Il Padre contempla se stesso nell'abisso della sua fecondità e in virtù di questo atto stesso del comprendersi genera un'altra Persona, il Figlio, il suo Verbo eterno» (R 7,1; p. 620).

In una composizione poetica dedicata alla priora: «Nel mistero divino il Padre è la sostanza da cui tutto deriva come da fonte eterna. Contemplando se stesso nella divina essenza Egli genera il Verbo, fa nascere l'Amore» (CP 97; p. 773).

È la contemplazione della Trinità in sé stessa.

Restando a questa grande altezza di pensiero, ritorna alla Trinità in rapporto con noi, operatrice del nostro fine supremo di partecipazione divina, nell'attività delle tre persone divine. Scrive alla sorella: «Questa festa dei Tre è proprio la mia festa, non ce n'è altra simile: Ci stava proprio bene al Carmelo perché è una festa di silenzio e di adorazione. Mai avevo capito così bene il mistero e tutta la vocazione che vi è nel mio nome. Ti ho donato ai Tre, vedi come dispongo di te; sì, è in questo mistero che ti do appuntamento. Che lui sia il nostro centro, la nostra dimora. Ti lascio questo pensiero del p. Vallè che sarà la tua orazione: che lo Spirito vi attragga al Verbo, che il Verbo vi conduca al Padre e che voi siate consumati in uno come lo era in verità del Cristo e dei nostri santi» (L 104; pp. 200-201).

Il pensiero ricevuto dal p. Vallè ha la sua fonte e ispirazione in una pagina di sant'Ireneo di Lione, il quale dopo aver affermato la impossibilità naturale per l'uomo di vedere Dio con le sole sue forze, illustra la grazia concessa dalla benevolenza divina: «Secondo la grandezza e la gloria inenarrabile "nessuno vedrà Dio e vivrà" (Es 33,20), perché il Padre è incomprendibile; ma secondo l'amore e la benignità verso gli uomini e la sua onnipotenza, anche questo concede a coloro che lo amano, di vedere Dio, poiché "ciò che è impossibile

presso gli uomini è possibile presso Dio" (Le 18,27). L'uomo infatti non può vedere Dio da sé; ma Dio di sua volontà si farà vedere dagli uomini che vuole, quando vuole e come vuole. Dio è potente in tutte le cose: fu visto profeticamente mediante lo Spirito, fu visto adottivamente mediante il Figlio e lo sarà anche paternamente nel regno dei cicli, poiché lo Spirito prepara in precedenza l'uomo per il Figlio, il Figlio lo conduce al Padre e il Padre gli dà l'incorruttibilità per la vita eterna che tocca a ciascuno per il fatto di vedere Dio. Come coloro che vedono la luce sono nella luce e partecipano del suo splendore, così coloro che vedono Dio sono in Dio, partecipando del suo splendore. Perché lo splendore di Dio vivifica»⁴⁹. La Trinità immanente diviene Trinità salvifica nella visione beatifica in cielo, anticipata nella fede dalla inabitazione nei credenti sulla terra.

3. L'INABITAZIONE DELLA TRINITÀ E IL SACRAMENTO DEL BATTESIMO

Elisabetta è la santa che ha illustrato in sé, nella sua esperienza esistenziale di fede e nel suo insegnamento mediante gli scritti la verità della inabitazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ella mette in rilievo, teologicamente che il fondamento della inabitazione dello Spirito e della Trinità nel credente è sacramentale: il sacramento del battesimo introduce in noi il Padre, il Figlio e lo Spirito, nel cui nome è stato dato e ricevuto. L'opera dello Spirito nel sacramento del battesimo, il cui effetto è la presenza dei Tre nell'anima è descritta da Elisabetta in alcuni tratti con l'immagine biblica del sigillo, poi con quella dell'impronta.

Scrive a Francesca De Sourdon: «È il battesimo che ti ha fatto figlia di adozione e ti ha segnato del sigillo della Trinità Santa» (L 268; p. 473).

Nel ritiro «Come si può trovare il cielo sulla terra» afferma: «Siamo divenuti suoi mediante il battesimo. È ciò che vuoi dire san Paolo con quelle parole: "li ha chiamati" (Rm 8,30). Sì,

⁴⁹ IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* 4,20,5, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di Enzo Bellini, Milano 1981, p. 348.

chiamati a ricevere il sigillo della S. Trinità nel medesimo tempo in cui secondo le parole di san Pietro "siamo stati fatti partecipi della divina natura" (2 Pt 1,4). Poi ci ha giustificati per mezzo dei suoi sacramenti col tocco diretto del suo Spirito nel raccoglimento intimo dell'anima» (R 8,1; p. 623).

«Sigillo» è il termine biblico usato da san Paolo trattando dei riti dell'iniziazione cristiana e per indicare il riferimento allo Spirito. Ecco il testo liturgico trinitario dell'apostolo: «È Dio stesso che ci conferma in Cristo, ci ha unti, ci ha sigillati e ci ha dato la caparra dello Spirito Santo» (2 Cor 1,21-22). Questo sigillo e questa unzione designano il dono dello Spirito Santo accordato a tutti i credenti nel sacramento iniziale; la formulazione è trinitaria nominando tutti tre gli Autori divini. Esponendo il piano di Dio sull'uomo, Paolo scrive: «In Cristo dopo avere ascoltato la parola della verità, il vangelo della vostra salvezza e avere in esso creduto, voi siete stati sigillati con lo Spirito Santo che era stato promesso, il quale è caparra della vostra eredità» (Ef 1,13-14). Conseguentemente egli esorta: «Non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio con il quale foste sigillati per il giorno della redenzione» (Ef 4,30). Questi testi congiungono l'immagine del sigillo con la realtà dello Spirito Santo. Il dono dello Spirito corona il compimento del piano divino di salvezza e la sua esposizione in forma trinitaria. Il fondamento del sigillo impresso è cristologico; anche in Cristo infatti è stato posto il sigillo di Dio Padre secondo la parola di Gesù: «Procuratevi non il cibo che perisce ma quello che dura per la vita eterna che il Figlio dell'uomo vi darà; su di lui, infatti, il Padre, Dio ha messo il suo sigillo» (Gv 6,27), cioè lo Spirito Santo, che il Padre gli ha dato «senza misura» (Gv 3,34), che è disceso e rimasto su di lui (Gv 1,32-33) e mediante il quale il Padre «lo ha santificato e mandato nel mondo» (Gv 10,36). L'essere sigillati con lo Spirito rende conformi a Cristo, riproduce nei battezzati la sua immagine⁵⁰.

⁵⁰ Questi passi sul «sigillo» sono stati assunti nella visione del carattere sacramentale. La tradizione teologica ha messo in evidenza ulteriori strutture implicite di fede, richiamandosi ai seguenti elementi: il sigillo è segno di riconoscimento, che significa un rapporto di proprietà, come la schiavitù, la milizia del soldato, o un segno di dedizione a Dio inteso culturalmente, e rispettivamente un segno di protezione da parte di colui a cui appartiene il sigillo, che di natura sua è indelebile e indistruttibile.

L'immagine del «sigillare» si prolunga per Elisabetta in quella dell'«imprimere» .

Alla sorella suggerisce: «Attraverso tutte le cose, in mezzo alle sollecitudini materne, puoi ritirarti in questa solitudine per abbandonarti allo Spirito Santo perché ti trasformi in Dio. Egli imprima nella tua anima l'immagine della bellezza divina affinché il Padre chinandosi su di te non veda più che il suo Cristo e possa dire: Questa è la mia figlia diletta, nella quale ho posto tutte le mie compiacenze (cf Mt 3,17)» (L 210; p. 371).

A una delle consorelle, in una composizione poetica: «Ecco il Divino Spirito ti sceglie per suo tempio (cf 1 Cor 3,16), non ti appartieni più; questa è la tua grandezza! Rimani silenziosa sotto il tocco divino perché si imprima in te l'immagine di Cristo. A questa somiglianza fosti predestinata» (CP 102; p. 777)⁵¹.

Nella poesia dedicata alla suora Maria Domenica scrive: «È lo Spirito Santo che ti fa questo augurio, lo Spirito di amore: [...] lascia che in te si imprima per non svanire mai del tuo Cristo adorato l'immagine radiosa» (CP 92; p. 766).

Anche la figura dell'imprimere e dell'impronta è biblica, viene usata per indicare la uguaglianza di natura tra il Figlio e il Padre nell'epistola agli Ebrei, che denomina il Figlio in relazione al Padre: «Impronta della sua sostanza» (Eb 1,3); impronta significa infatti qualche cosa di impresso o di inciso su materia in cui riproduce perfettamente i lineamenti del modello nella distinzione da esso; Cristo è l'impronta della sostanza del Padre, egli cioè ne è l'immagine perfetta, uguale in tutto. Nei testi di Elisabetta l'impressione produce l'immagine di Cristo: «imprima l'immagine della bellezza divina affinché il Padre chinandosi su di te non veda più che il suo Cristo»; «si imprima in te l'immagine di Cristo»; «lo Spirito Santo: lascia che in te si imprima l'immagine radiosa del tuo Cristo».

Il linguaggio e le formule si mantengono costantemente

⁵¹ Al presbitero Beaubis, poco dopo l'ordinazione presbiterale parla del sacramento dell'ordine come sigillo e impronta: «Proprio l'adorazione è l'inno che deve risuonare nella sua anima dopo il grande mistero che in lei si è compiuto. Poiché in questi giorni il sigillo di Dio l'ha segnata della sua impronta divina, lei è divenuto realmente l'Unto del Signore» (L 169; p. 303).

nelle figure e nei simboli della Bibbia presentando la verità che nel battesimo discende la Trinità divina in chi riceve il sacramento.

Alla Mamma in occasione della nascita della nipotina chiede: «Sarai così buona da farmi sapere il giorno del suo Battesimo perché potrò accompagnare al fonte battesimale la mia amata nipotina mentre la santissima Trinità scenderà nella sua anima» (L 162; p. 292).

Alle zie confessa: «È per me una gioia adorare la Santissima Trinità in questa animuccia divenuta il suo tempio col battesimo: che mistero!» (L 165; p. 296).

«La Trinità, ecco la nostra dimora, la nostra casa, la casa paterna dalla quale non dobbiamo uscire più» (R 1,2; p. 609).

In alcune composizioni poetiche ripete: «Nel sen dei tre sommersi nella luce negli splendori del volto di Dio penetriamo il segreto del mistero [...]. O Trinità, o Dio bene immutabile noi ti vediamo in te, nella tua luce» (CP 80; p. 744).

«La carmelitana ha la sua beatitudine, la sua visione agli splendori della fede; nel silenzio e nella solitudine già le si imprimono nell'anima i Tre. Davvero il suo Dio l'ha troppo amata» (CP 81; p. 746).

«Della Trinità santa precipitai nel seno e ho trovato il mio centro nell'abisso divino» (CP 105; p. 781).

L'unione con la Trinità si esprime con la inabitazione della Trinità nell'anima, per cui il mistero è presentato sia con l'immagine dell'anima descritta come tempio della Trinità, sia con la rappresentazione reciproca secondo cui la Trinità è la dimora, è la casa dell'anima, il centro della sua stabile permanenza.

4. INABITAZIONE DELLA TRINITÀ E ADORAZIONE

La presenza e abitazione della Trinità nell'anima, divinamente rivelata da Gesù nei discorsi dell'addio riferiti nel quarto vangelo e più volte espressa da San Paolo, ha come conseguenza che la persona, divenuta abitazione, dimora, tempio del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo lo deve adorare in questa sua presenza intima. L'atto supremo del culto, che proclamiamo nel simbolo di fede affermando la uguaglianza con il Padre e con il Figlio, cioè la divinità dello Spirito Santo: «Credo nello Spirito Santo che con il Padre e con il Figlio è

adorato e glorificato» si attua all'interno dell'anima. Elisabetta ritorna più volte sul tema della adorazione. Lo abbiamo già considerato a proposito del testo Gv 4,23-24.

«"Il Padre cerca dei veri adoratori in spirito e verità" (Gv 4,23). Per dare gioia al suo cuore siamo noi quei grandi adoratori. Adoriamolo [...] in spirito e verità, vale a dire per mezzo di Gesù Cristo e con Gesù Cristo perché egli solo è il vero adoratore in spirito e verità» (R, 9,1; pp. 626-627).

La carmelitana propone come esemplare di adorazione Cristo stesso, che in altri passi denomina «Il Divino Adoratore»⁵².

La elevazione alla Trinità così comincia:

«Mio Dio, Trinità che adoro [...], pacificate la mia anima, fatene il vostro cielo, la vostra dimora preferita e il luogo del vostro riposo; che io non vi lasci mai solo ma sia tutta quanta, tutta desta nella mia fede, tutta in adorazione» (El; p. 606).

Al chierico Chevignard scrive: «Non le pare che durante l'attività, quando si fa la parte di Marta, l'anima possa restare sempre tutta adorante, sepolta come la Maddalena nella sua contemplazione, attaccata a questa sorgente come una assetata? In questo modo io vedo l'apostolato per la carmelitana come per il sacerdote: l'uno e l'altra possono irradiare Dio, donarlo alle anime solo se restano a contatto con queste sorgenti divine» (L 133; p. 241)⁵³.

⁵² Nella lettera a Germana de Gemeaux dopo aver parlato della inabitazione trinitaria: «Tutto il mio esercizio consiste nel rientrare in me stessa e perdermi in loro, nei Tre che sono là», prosegue: «il Divino Adoratore è in noi» (L 151; p. 274). Nell'ultimo ritiro: «Attraverso il Divino Adoratore, colui che fu la grande Lode della gloria del Padre (la sua sposa) offrirà incessantemente un'ostia di lode cioè il frutto delle labbra che rendono gloria al suo nome» (UR 14; p. 658). Nella poesia di Natale 1903: «Di Cristo la preghiera sento in me, del divino adoratore; mi porta verso il Padre» (CP 87; p. 755). Nella Elevazione alla Trinità: «O mio amato Cristo [...], venite nella mia anima come Adoratore» (El; p. 605).

⁵³ A proposito di questo testo che fa consistere la contemplazione nella adorazione, leggiamo il seguente commento: «È l'antico concetto di contemplazione irradiante che era ben conosciuto ai monaci del deserto e a Dionisio, ma che solo nell'epoca moderna, ad opera di Teresa d'Avila e di Teresa di Lisieux, ha manifestato tutta la sua interiore dimensione apostolica. Se si vuole rispolverare l'antica formula "in contempla-

Allo stesso: «Io l'ho pregato di stabilirsi in me come adoratore [...]. Se cado ad ogni istante egli è pronto a rialzarmi e portarmi più avanti nella sua intimità nell'abisso di quella essenza divina che abitiamo già per la grazia e nella quale vorrei seppellirmi a tali profondità che nulla potesse più farmene uscire. E qui la mia anima ritrova la sua e insieme con essa tace per adorare colui che ci ha amati così divinamente [...]. Viviamo d'amore, di adorazione, d'oblio di noi stessi in una pace tutta gioia perché noi siamo di Cristo e Cristo è di Dio" (1 Cor 3,23)» (L 183; p. 322-324).

Allo stesso: «La mia anima è tutt'uno con la sua in questi ultimi giorni che precedono la sua Ordinazione, ma ecco che avvicinandomi a lei davanti al grande mistero non posso far

tione activus" occorre tener presente questo approfondimento del suo valore e del suo significato. Così intesa essa diventa un efficace baluardo contro il moderno attivismo ecclesiastico nonché contro la miopia di alcuni cristiani che considerano sorpassata la pura contemplazione e pretendono una spiritualità "aperta al mondo". Il Carmelo del nostro tempo possiede il contraveleno contro i tentativi di adeguamento al mondo che nascono dalla debolezza e dalla paura, e cioè la convinzione che la pura contemplazione con la morte spirituale che essa richiede è l'aiuto più efficace che si possa dare alla chiesa nel mondo [...]. Oggi la Carmelitana incontra il suo prossimo direttamente in Dio» (H. URS VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, o. c., pp. 303-304). L'intenso desiderio apostolico è espresso in molti passi di Elisabetta; valgono a modo di saggio i seguenti: Nel Diario scrive: «Ho tanta sete di soffrire, di ricondurre anime a Dio [...]. Durante questa missione sento raddoppiarsi la mia fiamma, il mio cuore brucia dal desiderio di convertire le anime. Questa idea mi perseguita perfino durante il sonno» (Diario, 7 marzo 1899; p. 531). «O Gesù mio sposo [...], non soffrire più senza di me. Che la mia vita sia da ora in poi un tormento continuo, ma possa consolarti e dimostrarti tutto il mio amore. Le anime, le anime! che io possa conquistarne tante» (Diario 9 marzo 1899; p. 533). «Amo tanto il mio Gesù. Morirei di gioia se potessi contribuire a ricondurgli le anime perché lo farei felice. Il suo cuore si rallegrerebbe a vedere ritornare colui che l'aveva dimenticato» (Diario, Mercoledì 29 marzo 1899; p. 571). «Mio Dio aiutatemi perché non solo voglio salvare la mia anima ma desidero ricondurre a voi tante altre. [...]. Sarei disposta a morire mille volte per guadagnarvi una sola anima [...]. Se lo volete sarei pronta a vivere nell'inferno perché da questo spaventoso abisso salisse verso di voi la preghiera di un cuore che vi ama. Mio Dio, vi raccomandando tutte le anime che fanno questo ritiro» (Diario Mercoledì 24 gennaio 1900; p. 583).

altro che tacere e adorare gli eccessi d'amore del nostro Dio (L 199; pp. 352)⁵⁴.

L'amore, l'adorazione, il silenzio, la dimenticanza di sé vanno insieme come atto di glorificazione di Dio.

Allo stesso nel giorno della sua ordinazione: «Insieme con Lei canto l'inno del ringraziamento e mi chiudo nel silenzio per adorare il mistero che avvolge tutto il suo essere: è tutta la Trinità che si accosta e si china su di lei per far risplendere "la gloria della sua grazia" (Ef 1,6)» (L 200; p. 354).

Al presbitero Beaubis: «La mia anima si è unita profondamente alle gioie divine che inondavano la sua in questi due grandi giorni della sua Ordinazione e della sua prima Messa [...]. Le anime sanno penetrare nel più intimo mistero di Dio

⁵⁴ Nella stessa lettera prosegue, manifestando la sua vibrante sensibilità per il sacerdozio ministeriale, che ritorna con grande intensità e frequenza nelle lettere a presbiteri: «Insieme con la Vergine lei può cantare il suo Magnificat e trasalire in Dio suo salvatore perché l'Onnipotente opera in lei cose grandi ed eterna è la sua misericordia (Lc 1,46-50). Poi come la vergine Maria conservi tutto questo nel suo cuore (Lc 2,19) tenendolo vicino a quello di lei perché questa Vergine sacerdotale è anch'essa madre della divina grazia e nel suo amore vuole prepararla a diventare quel sacerdote fedele, interamente secondo il cuore di Dio di cui egli parla nella Scrittura (1 Sam 2,35). A somiglianza di quel pontefice senza padre, senza madre, senza genealogia, senza cominciamento di giorno, senza fine di vita, immagine del Figlio di Dio del quale parla san Paolo nella epistola agli Ebrei (Eb 7,3), anche lei diviene per la santa unzione un essere che non appartiene più alla terra, il mediatore fra Dio e le anime chiamato a far risplendere la gloria della sua grazia (Ef 1,6) partecipando alla sovremamente grandezza della sua virtù (Ef 1,19). Gesù il sacerdote eterno diceva al Padre entrando nel mondo: Eccomi, o Dio, per fare la tua volontà" (Eb 10,7). Mi sembra che in questa ora solenne della sua entrata nel sacerdozio questa debba essere anche la sua preghiera. Venerdì all'altare santo quando per la prima volta tra le sue mani Gesù "il santo di Dio" (Gv 6,69) verrà a incarnarsi nell'umile ostia, non dimentichi colei che egli ha condotto al Carmelo per essere la lode della sua gloria, lo preghi di seppellirla nella profondità del suo mistero e di consumarla nel fuoco del suo amore e la offra poi al Padre con l'agnello divino» (L 199; pp. 352-353). È espressa la dottrina sul sacerdozio di Cristo, nel suo ingresso nel mondo (Eb 10,7) e nella sua prefigurazione in Melchisedech senza genealogia, rivelata nella stessa epistola agli Ebrei 7,3; il silenzio insolito della Scrittura in Gn 14 sugli antenati e sui discendenti di Melchisedech suggerisce che il sacerdozio da lui rappresentato è eterno.

per incontrarsi, per inabissarsi in una stessa adorazione. Proprio l'adorazione è l'inno che deve risuonare nella sua anima dopo il grande mistero che in lei si è compiuto. Poiché in questi giorni il sigillo di Dio l'ha segnata della sua impronta divina, lei è divenuto realmente "l'Unto del Signore" e l'Onnipotente sembra avere bisogno di lei per darsi alle anime» (L 169; pp. 302-303).

L'atto di adorazione accomuna i fedeli battezzati e cresimati e coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'ordine, che al sacerdozio regale e universale aggiungono quello ministeriale; l'adorazione deve essere in particolare il compito nell'intimità dell'anima di chi è divenuto attraverso il sacramento dell'ordine l'"Unto del Signore".

Alla sorella: «Questa festa dei Tre è proprio la mia festa, non ce n'è altra simile: Ci stava proprio bene al Carmelo perché è una festa di silenzio e di adorazione [...]. Ti ho donato ai Tre, sì, è in questo mistero che ti do appuntamento. Che lui sia il nostro centro, la nostra dimora» (L 104; pp. 200-201).

Alla stessa per il battesimo della figlia: «Mi sento tutta penetrata di riverenza di fronte a questo piccolo tempio della SS. Trinità. La sua anima mi appare come un cristallo che riflette il buon Dio e se fossi vicina mi metterei in ginocchio per adorare colui che dimora in lei» (L 163; pp. 293-294).

In una composizione poetica nella Festa della Trinità: «Nel silenzioso abisso di mistero ricolmo visitata sarai dalla Divinità. Pur io tutta raccolta qui vengo a festeggiarti adorando con te la Santa Trinità» (CP 79; p. 743).

Nel ritiro: «Lo si adorerà sempre per se stesso» (Sai 71,15). Ecco l'eterno presente nel quale la lode di gloria deve restare fissa. Ma perché sia vera in questo atteggiamento di adorazione, bisogna che possa dire anche "per il suo amore ho perduto tutto" (Fil 3,8), cioè per adorarlo sempre mi sono isolata, spogliata di me stessa e di tutte le cose sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale di fronte ai doni di Dio» (R 10; p. 650).

Nell'ottavo giorno dell'ultimo ritiro: «Si prostrano e adorano e gettano le loro corone davanti al trono dicendo: Voi siete degno, Signore, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza» (Ap 4,10). Come imitare nel cielo della mia anima questa occupazione incessante dei beati nel cielo della gloria? Come proseguire questa lode, questa ininterrotta adorazione? [...]. Anzitutto

l'anima deve prostrarsi, gettarsi nell'abisso del suo nulla e sprofondarvisi [...]. Allora potrà "adorare". L'adorazione è una parola del cielo più che della terra. Mi sembra che si possa definire l'estasi dell'amore. È l'amore schiacciato dalla bellezza, dalla forza, dalla grandezza immensa dell'oggetto amato» (UR 8; pp. 646-647).

Abbiamo in quest'ultimo tratto una definizione o descrizione dell'adorazione, denominata «parola del cielo più che della terra»; la definizione è: «l'estasi dell'amore»; e la descrizione prosegue: «È l'amore schiacciato dalla bellezza, dalla forza, dalla grandezza immensa dell'oggetto amato». Estasi dell'amore descrive l'aspetto positivo; e cioè la possibilità di un contatto tra il nulla che è la creatura e il Tutto che è Dio, la Santissima Trinità; estasi dell'amore, l'uscire della creatura da se stessa e raggiungere il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo. L'amore schiacciato dalla bellezza, dalla forza, dalla grandezza immensa dell'amato esprime l'aspetto negativo, cioè la permanente distanza tra la creatura e il Creatore.

L'adorazione, nucleo dell'esistenza religiosa, è l'accettazione cosciente del proprio nulla da parte della persona umana. Essa accentua, sottolinea, ribadisce l'attenzione al vuoto interiore della nostra esistenza creata per affermare il Tutto di Dio. Tuttavia, come è vero che l'immensità luminosa dello spazio si lascia contenere nel fuoco della lente e che attraverso il niente spaziale del punto focale proietta intatta, secondo la misura adatta per noi, la sua rappresentazione, così analogamente l'adorazione interiore spirituale del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo getta la pochezza del nostro essere creaturale nell'accoglienza eterna dell'assoluta Amabilità, tra le braccia di colui che incessantemente ci rinnova la sua benevolenza, la sua generosità, la sua misericordia. Gli adoratori «in Spirito e verità», gli uomini sinceramente appassionati di Dio fanno per esperienza che il loro essere si sviluppa sulla cresta di una sana e sobria eccitazione permanente. L'annullamento cordiale di ciò che egli è opera nell'uomo una realizzazione trascendente dell'esistenza: chi odia la sua vita in questo mondo la salva per la vita eterna (Gv 12,25).

La carmelitana ha esaltato Maria più volte nei suoi scritti, l'ha contemplata nella dignità della maternità divina che costituisce un esempio unico della grazia di inabitazione da parte del Figlio e in lui del Padre e dello Spirito, e di adorazione da

parte di lei; scrive infatti alla sorella: «Pensa che cosa doveva essere nell'anima della Vergine allorché, dopo l'Incarnazione, possedeva in sé il Verbo Incarnato, il Dono di Dio. In quale silenzio, in quale adorazione doveva seppellirsi nel fondo della sua anima per stringere quel Dio di cui ella era la Madre. Egli è in noi» (L 152; p. 276).

Secondo la testimonianza confidenziale della Vergine Maria nella visita ad Elisabetta: «L'anima mia magnifica il Signore e il mio Spirito esulta in Dio mio Salvatore» (Lc 1,46) l'autenticità dell'attività religiosa è in sostanza esaltazione di Dio, della sua adorabile trascendenza ed esultazione in Dio, nella sua salvifica immanenza. Essa realizza e termina, a un dato grado di natura e di grazia, il ritratto umano della Santissima Trinità. Dalla conoscenza amorosa di Dio, suscitata di fronte allo spettacolo della creazione e della santificazione dell'uomo, deriva nell'intelligenza una esaltazione di Dio che fa eco al Verbo eterno, in cui il Padre trova la sua intima adeguata espressione, e nell'affetto una esultazione in Dio che si apre al soffio dello Spirito Santo in cui il Padre possiede il Figlio in unità di compiacenza.

L'attività religiosa introduce nella Dimora della Salvezza. La salvezza, la redenzione dal peccato operata da Cristo è il «Sì» di Dio trionfante nell'uomo e per mezzo dell'uomo sul «No» satanico; un'addizione esistenziale di grazia che vince a ritmo accelerato sulla sottrazione.

5. COMUNIONE CON LA TRINITÀ

A Germana de Gemeaux: «Ami sempre la preghiera, e quando dico la preghiera non intendo tanto l'imporsi una quantità di preghiere vocali ogni giorno, ma quella elevazione dell'anima a Dio attraverso tutte le cose che ci mette in una specie di continua comunione con la santissima Trinità, così, semplicemente, facendo tutto sotto il suo sguardo. Penso che abbia sempre una tale devozione a questo grande mistero e se vuole questo sarà l'appuntamento delle nostre anime. Entreremo nel più intimo di noi stesse, là dove dimorano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e in loro saremo una cosa sola» (L 191; p. 338).

Alla Signora de Sourdon: «Bisogna essere così puri per

comparire davanti a Dio! Eppure ci permette fin da ora di vivere nella sua intimità e di cominciare in qualche modo la nostra eternità vivendo in società (1 Gv 1,3) con le Tre Divine Persone. Che mistero! E' qui che amo perdermi» (L 196; p. 347).

Scrivendo alla mamma pone come tema della lettera le parole di Gesù: «Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23), poi svolge: «Nelle sue lettere San Giovanni si augura che abbiamo società con la santissima Trinità (cf 1 Gv 1,3). Questa parola è così dolce, così semplice [...]. Pensa che la tua anima è il tempio di Dio (2 Cor 6,16). Ad ogni istante del giorno e della notte le tre Persone divine abitano in te» (L 239; p. 418).

Nel Ritiro del luglio 1906 leggiamo: «Certe anime [...] trasformate nell'immagine divina vivono secondo l'espressione di san Giovanni in società (1 Gv 1,3) con le "Tre" adorabili persone in comunione di vita. Questa è la vita contemplativa. Contemplazione che conduce al possesso» (R, 4,1; pp. 614-615).

Nell'ultimo ritiro: «Come a Zaccheo il Maestro mi ha detto: "Affrettati a scendere perché devo fermarmi a casa tua" (Lc 19,5). Affrettati a scendere, ma dove? Nel più profondo della mia anima dopo aver lasciato me stessa. "Bisogna che mi fermi presso di te". È il mio Maestro che mi esprime questo desiderio, che vuole abitare in me col Padre e lo Spirito di amore perché io sia "in società con loro" (1 Gv 1,3). "Non siete più ospiti e stranieri ma siete ormai della casa di Dio" (Ef 2,19), dice san Paolo. Ecco come io intendo essere della casa di Dio: vivendo in seno alla beata Trinità nel mio abisso interiore, in quella fortezza inespugnabile del santo raccoglimento [...]. Mi sembra che questo debba essere l'atteggiamento di ogni anima che rientra nella sua magione interiore per contemplarvi il suo Dio e per riprendere contatto vivo e profondo con lui [...]. È in grado ormai di passare da questa valle di lacrime al luogo che è la sua meta, quel luogo spazioso (Sai 30,9) cantato dal salmista che è, mi sembra, l'insondabile Trinità: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus" (Simbolo Atanasiano). Essa sale, si eleva al di sopra dei sensi, della natura, di se stessa [...], per non riposarsi se non quando sarà penetrata nel segreto di colui che è il suo amore e che le dona se stesso, il riposo dell'abisso. E tutto que-

sto senza essere uscita dalla sua santa fortezza. Il Maestro le ha detto: "Affrettati a scendere". E' ancora senza uscire di là che vivrà ad immagine dell'immutabile Trinità in un eterno presente, adorandola sempre per se stessa e divenendo attraverso uno sguardo sempre più semplice e unitivo splendore della sua gloria» (UR 16; p. 661-662).

La conseguenza della presenza e inabitazione della Trinità nell'intimo del credente battezzato è la comunione con le persone divine; i passi riferiti svolgono il tema del rapporto con la Trinità citando il punto centrale: «comunione-societas» con le persone divine del prologo della prima lettera di Giovanni. Per comprendere il significato della comunione-societas con il Padre e con il Figlio in questo testo giovanneo occorre avere presente ciò che precede e segue, cioè tutto il solenne prologo della lettera, che suona: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita, poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena» (1 Gv 1.1-4).

Il bene centrale del passo è rappresentato dal mistero delle persone divine e della comunione-societas con loro. I temi che creano l'ambientazione della comunione societas sono espressi dai termini: il principio, l'ascoltare, il vedere, il contemplare, l'esercitare il tatto, la testimonianza, l'annuncio, la manifestazione della vita, la pienezza della gioia; al centro e al vertice sta il Verbo della vita, la persona del Figlio di Dio Gesù Cristo, insieme con Dio Padre. Si tratta di un vocabolario che designa realtà fondamentali della rivelazione divina, le quali inquadrano la comunione con gli Autori divini. Il nucleo del breve passo è la persona di Gesù Cristo, Figlio di Dio, Verbo della vita, unito a Dio Padre. La centralità di Dio Padre e del Figlio nel prologo di 1 Gv è presentata con il tema della comunione: «La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1,3). Tale idea ritorna poco dopo: «Se diciamo che siamo in comunione con lui e camminiamo nelle tene-

bre mentiamo e non mettiamo in pratica la verità. Ma se camminiamo nella luce, come egli è nella luce, siamo in comunione gli uni con gli altri» (1 Gv 1,6-7). Legato alla comunione si trova il verbo «avere» che riguarda la comunione stessa (1 Gv 1,3). Troviamo infine il verbo riempire che indica il compimento della gioia (1 Gv 1,4).

L'ascolto è diretto al Verbo della vita, l'annuncio riguarda l'esperienza della visione e dell'ascolto. Il Verbo della vita, esistente dal principio come manifestato e come sperimentato attraverso l'ascolto, la visione, il tatto, viene annunciato. I destinatari del messaggio sono chiamati alla comunione con il Padre e con il Figlio e alla comunione fraterna con chi annuncia. Il bene della comunione costituisce il culmine di questo prologo e offre il motivo della gioia⁵⁵. La realtà della comunione divina viene indicato in questa prima lettera, oltre che dal termine *koinonia* anche da altri termini o espressioni che ne ricoprono il senso; tra questi vi è anzitutto la tematica della Beata carmelitana, l'idea della immanenza reciproca, formulata con il verbo «essere» o con il verbo «rimanere»; l'essere e il rimanere in noi di Dio e di Gesù Cristo e l'essere e il rimanere di noi in Dio e in Gesù Cristo. Tra i criteri per riconoscere tale immanenza vi è il dono dello Spirito Santo: «Da ciò riconosciamo che rimane in noi, dallo Spirito che ci ha dato» (1 Gv 3,26). «Da ciò riconosciamo che rimaniamo in lui ed egli in noi, perché ci ha dato il suo Spirito» (1 Gv 4,13)⁵⁶.

La *koinonia* divina viene dunque rivelata come realtà il cui contenuto è il mistero trinitario⁵⁷.

⁵⁵ Cf. G. FERRARO, *La gioia di Cristo e del cristiano nel quarto vangelo, nelle lettere giovanee e nell'Apocalisse*, Città del Vaticano 2000, pp. 150-152.

⁵⁶ Cf. E. MALATESTA, *Interiority and Covenant. A study of einai and menein in the First Letter of Saint John*, Roma 1979, pp. 274-281. 303-304.

⁵⁷ Cf. G. PANIKULAN, *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian Life*, Roma 1972, pp. 138-139. E. MALATESTA, *Interiority and Covenant. A study of einai and menein in the First Letter of Saint John*, o. c. p. 279. L'indicazione della *koinonia* attraverso la formula dell'immanenza divina si prolunga e viene ulteriormente dichiarata e descritta con le formule dell'immanenza riguardanti altri valori: la verità (1 Gv 1,8; 2,4); la parola di Dio (1 Gv 1,10; 2,14); il crisma (1 Gv 2,7); il seme di Dio (1 Gv 3,9); la vita eterna (1 Gv 3,5); l'agape (1 Gv

La gioia dei discepoli, caratterizzata dall'idea di pienezza è il frutto della comunione con il Padre e il Figlio, e della partecipazione alla gioia della intimità tra le persone divine. Ecco in sintesi il pensiero giovanneo: la comunione-società qui rivelata con il Padre e con il Figlio, goduta ed sperimentata da chi scrive, viene comunicata con l'annuncio ai destinatari; questi ricevono la comunione e la gioia che da essa deriva.

Ecco dunque le componenti che formano il contesto della gioia qui rivelata: la comunione con il Padre e con il Figlio, la quale, goduta dall'autore della lettera, viene comunicata con l'annuncio ai destinatari; questi, insieme con tale comunione trinitaria, ottengono la gioia che ne deriva, che quindi ha essa pure come contenuto l'unione con il Padre e con il Figlio nel dono dello Spirito.

Il pensiero della carmelitana sopra riferito, citando il testo della lettera giovannea lo illustra con altri passi e con espressioni che significano l'inabitazione della Trinità nell'anima.

«Entreremo nel più intimo di noi stesse, là dove dimorano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e in loro saremo una cosa sola» (L 191; p. 338). «Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23) [...]. La tua anima è il tempio di Dio (2 Cor 6,16). Ad ogni istante del giorno e della notte le tre Persone divine abitano in te» (L 239; p. 418). «È il mio Maestro che mi esprime questo desiderio, che vuole abitare in me col Padre e lo Spirito di amore perché io sia "in società con loro" (1 Gv 1,3) [...]. Essere della casa di Dio: vivendo in seno alla beata Trinità nel mio abisso interiore [...], passare da questa valle di lacrime al luogo che è la sua meta quel luogo spazioso (Sai 30,9) cantato dal salmista che è l'insondabile Trinità: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spìritus Sanctus" (Simbolo Atanasiano) [...]. È ancora senza uscire di là che vivrà ad immagine dell'immutabile Trinità in un eterno

4,12). L'idea di comunione è presente anche nella formula: «avere Dio»; «avere il Figlio» (1 Gv 2,23; 5,12; 2 Gv 9). Cf. R. SCHNACKENBURG, *Zu den Joh Immanenzformeln*, Exkurs 4, in: IDEM, *Die Johannesbriefe*, 105-110. H. SEESEMANN, *Der Begriff koinonia im Neuen Testament*, 94-96. B. F. WESTCOTT, *The Epistles of St John, The Greek Text with notes and essays*, New York 1905, p. 13.

presente, adorandola sempre per se stessa e divenendo attraverso uno sguardo sempre più semplice e unitivo splendore della sua gloria» (UR 16; p. 661-662).

Un modo di significare e indicare la «comunione» o «società» con le divine persone è l'espressione: «perdersi nella Trinità (o nei Tre)». Si tratta di una terminologia che risente del vocabolario ascetico, secondo cui perdersi esprime il distacco dalle proprie passioni, dai desideri, dagli stessi doni di Dio in quanto sono consolanti e incoraggianti, il distacco da se stessi, per fissarsi in Dio solo. Perdersi è un abbandonare tutto ciò che in se stessi non è pienamente conforme all'immagine di Cristo per unirsi a Dio solo. Elisabetta usa questo modo di esprimersi nei suoi scritti.

Scrivendo a Margherita Gollot in due lettere: «Perdiamoci in questa Trinità Santa, nel Dio tutto amore, lasciamoci trasportare in quelle regioni dove non c'è più che lui, lui solo» (L 51; p. 130). «Le nostre anime si perderanno in lui, in questa Trinità eterna, in questo Dio tutto amore» (L 70; p. 157)

Al chierico Chevignard: «Vorrei, come dice san Paolo, seppellirmi con Cristo in Dio (cf. Col 3,3), perdermi in quella Trinità che sarà un giorno nostra visione e sotto il suo divino fulgore sprofondarmi nell'abisso del mistero» (L 133; p. 242).

A Germana de Gemeaux in due lettere: «Sono Elisabetta della Trinità, cioè Elisabetta che scompare, si perde nei Tre e si lascia invadere da loro. Questo è il vincolo divino che ci unisce fino ad essere una cosa sola» (L 148; p. 266). «Tutto il mio esercizio consiste nel rientrare in me stessa e perdermi in loro, nei "Tre" che sono là» (L 151; p. 274).

Perdersi nella Trinità è l'aspetto positivo del dimenticarsi di sé.

6. LODE DI GLORIA

Nella lettera del dicembre 1905 al presbitero Chevignard Elisabetta scrive: «Lei che ha la grande autorità del sacerdozio voglia consacrarmi l'otto dicembre alla potenza del suo amore perché io sia veramente "Laudem Gloriam". Ho letto questa espressione in San Paolo ed ho capito che questa, fin dall'esilio, era la mia vocazione in attesa del Sanctus eterno» (L 220; p. 389).

Con questo breve tratto la Beata dà la notizia della scoperta del suo nome nuovo: «Laudem Glorïae» che da allora ha sempre considerato come l'espressione della propria identità religiosa e della specificità della sua vocazione dentro il carmelo. Dal p. Philipon sappiamo che questo nome le venne ispirato da una suora anziana che Elisabetta era andata a visitare, la quale nella conversazione le citò il testo: «Essendo stati predestinati perché fossimo a lode della sua gloria» (Ef 1,11-12). Ne fu impressionata, e rientrata nella sua cella si mise a cercare il testo, ma non riuscì a trovarlo; tornò allora dalla suora che lo aveva riferito e le chiese la citazione esatta. Da quel tempo diede a se stessa questo nome: «Laudem Glorïae»⁵⁸.

Nel prologo dell'epistola agli Efesini, che espone il disegno divino della nostra salvezza sotto la forma di una grande «Benedizione di Dio», dispiegata in sei benedizioni; il tema della lode e della gloria si trova nella seconda, la benedizione della filiazione adottiva: «Predestinandoci ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo secondo il beneplacito della sua volontà e questo a lode e gloria della sua grazia che ci ha dato nel suo Figlio diletto» (Ef 1,5-6); nella quinta, la benedizione della eredità: «In lui siamo stati fatti anche eredi essendo stati predestinati [...] perché fossimo a lode della sua gloria» (Ef 1,11-12); nella sesta, la benedizione consistente nel sigillo dello Spirito Santo: «In lui siete stati sigillati con lo Spirito Santo [...] in attesa della completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato a lode della sua gloria» (Ef 1,13-14). La nostra salvezza presentata come benedizione divina trinitaria è finalizzata alla lode della gloria di Dio.

Il tema della gloria a cui nel testo è rivolta la lode, è uno dei concetti fondamentali nel nuovo Testamento, e ha grande importanza in Paolo, dimostrata dalla frequenza del suo ricorrere⁵⁹. Nell'antico Testamento la gloria indica l'essenza divina che si scopre all'uomo, descritta come splendore, come lumi-

⁵⁸ Cf. Il racconto in: M. M. PHILIPON op, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, Brescia 1945, p. 140. Il padre domenicano ebbe questa notizia dalla suora stessa che aveva citato il testo a Elisabetta.

⁵⁹ Il termine «gloria» nel corpus paulinum ricorre 76 volte, e il verbo «glorificare» 12 volte; nel quarto vangelo il sostantivo ricorre 19 volte, il verbo 22 volte.

nosità irradiante e carica di energia, come rivelazione grandiosa della potenza di Dio, del suo fulgore celeste, della sublimità e della maestà divina, esprime ciò che in Dio è propriamente divino, indica la natura stessa di Dio. Anche in Paolo gloria è un termine che serve a esprimere la realtà di Dio. «Paolo usa il termine gloria per designare la natura ineffabile di Dio, la natura divina di Gesù Cristo e la salvezza che il credente otterrà da Dio e attraverso Cristo ora e nell'avvenire escatologico»⁶⁰. Come Dio nella sua essenza, così anche Gesù Cristo è splendore e gloria, in modo tale che la rivelazione della natura di Dio avviene mediante Gesù Cristo, è l'aspetto del volto stesso di Cristo (2 Cor 4,6), che è Signore della gloria (1 Cor 2,8)⁶¹. Il tema della gloria compare nella spiegazione degli eventi più rilevanti della storia di salvezza; la gloria intesa nel senso di bene salvifico è in intima relazione con la gloria di Cristo (cf 2 Cor 3,18; Rm 8,29-30; Fil 3,21). Poiché la gloria è la natura, e l'essenza stessa di Dio, il senso dell'opera di salvezza e di tutto ciò che esiste si compie quando la gloria di Dio e di Cristo viene riconosciuta e proclamata: questo è il fine della vita dei credenti e battezzati. La gloria, come splendore della potenza di Dio suscita nei redenti la risposta, che la testimonia con il glorificare, rendere onore, lode e ringraziamento a Dio. La gloria di Dio è accolta e testimoniata da coloro a cui si rivela. I detti citati di Efesini sono dossologie innalzate alla gloria di Dio le quali esprimendo la sua gloria la fanno rifulgere.

Da tali detti la Beata Elisabetta ha preso il suo nome: «Lode della Gloria», e ciò che ne ha scritto illustra, dalla sua esperienza esistenziale, il significato che vi attribuisce, il quale riguarda sempre la inabitazione della Trinità. I passi che qui riferiamo sono soltanto alcuni tra i molto numerosi che compaiono nei suoi scritti a partire dalla fine dell'anno 1905, cioè nell'ultimo periodo della sua vita.

Nel ritiro su il cielo in terra, la seconda orazione costituisce un vero trattato sul tema partendo dal testo di Paolo.

«Noi siamo stati predestinati da un decreto di colui che

⁶⁰ O. KUSS, *La gloria*, nota 21, in: IDEM, *La Lettera ai Romani (7-8)*, o. c., p. 184.

⁶¹ Cf. H. SCHLIER, *Il concetto di doxa in S. Paolo*, in: IDEM, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1969, pp. 401. 403.

opera tutte le cose secondo il consiglio della sua volontà perché siamo la lode della sua gloria” (Ef 1,11-12) [...]. Come realizzare questo grande sogno di Dio, questo suo volere immutabile rispetto alle nostre anime? Come rispondere alla nostra vocazione e diventare perfette Lodi di gloria della Santissima Trinità? [...]. Nel cielo ogni anima è lode di gloria al Padre, al Verbo, allo Spirito Santo perché ogni anima è stabilita nel puro amore e non vive più della sua propria vita ma della vita di Dio. Allora [...] il suo pensiero è il pensiero di Dio, la sua volontà la volontà di Dio, il suo amore l’amore stesso di Dio. In realtà è lo Spirito d’amore e di forza che trasforma l’anima. È lui che opera questa grandiosa trasformazione dell’anima essendo stato inviato a noi per supplire alle nostre deficienze (cf. Rm 8,26) [...]. Una Lode di Gloria è un’anima che dimora in Dio, che lo ama di un amore puro e disinteressato, senza cercare se stessa nella dolcezza di questo amore, che lo ama al di sopra di tutti i suoi doni come se nulla avesse ricevuto fino a desiderare il bene dell’oggetto così amato. Ora, come desiderare e volere effettivamente il bene di Dio se non adempiendo la sua volontà? Quella volontà che ordina tutte le cose per la sua maggior gloria? L’anima di cui parlo deve perciò dedicarsi pienamente, perdutoamente fino a non poter volere altro che ciò che vuole Dio. Una Lode di Gloria è un’anima di silenzio che si tiene come una lira sotto il tocco dello Spirito Santo per farne uscire delle armonie divine [...]. Infine una Lode di Gloria è sempre occupata nel rendimento di grazie [...]. Un’anima che permette all’Essere divino di appagare in lei il suo bisogno di comunicare tutto ciò che è, tutto ciò che ha, è in realtà la Lode di gloria di tutti i suoi doni [...]. Nel cielo della sua anima la Lode di Gloria comincia già il suo ufficio dell’eternità. Il suo cantico è ininterrotto perché essa è sotto l’azione dello Spirito Santo che opera tutto in lei [...]. Canta sempre, adora sempre, è come passata tutta nella lode e nell’amore, nella passione della gloria del suo Dio. Siamo anche noi nel cielo della nostra anima Lodi di Gloria della Santissima Trinità» (R 10,2; pp. 631-632).

Questa pagina molto alta non è una trattazione teologica nuova e originale della realtà espressa dal nome: «Lode di Gloria» ma una descrizione proveniente dall’esperienza vissuta della sua realizzazione nella propria vita. L’espressione Lode di Gloria ritorna in questo tratto nove volte.

In "Lode di Gloria" la carmelinana mette in rilievo anzitutto l'intima relazione con la Trinità, con le singole persone divine: Nella Trinità «Lode di Gloria» è un disegno, un «sogno» concepito dalla intelligenza divina e voluto dalla divina volontà; da parte umana è una vocazione che ha una duplice attualità, in cielo e, in terra, nel cielo dell'anima; in cielo è realizzazione dell'amore puro che si identifica con l'amore stesso di Dio, con la sua vita, il suo pensiero, il suo volere; in terra è la stessa realizzazione: amore puro di Dio infuso dalla trasformazione operata dallo Spirito Santo nell'anima; la quale dimentica completamente se stessa, ama Dio in modo totalmente disinteressato e oblativo, identificando la propria volontà con quella divina, e restando occupata nel continuo ringraziamento. Tutto questo infatti, su questa terra, è la stessa realtà che si attua in cielo poiché «Nel cielo della sua anima la Lode di Gloria comincia già il suo ufficio dell'eternità», con l'unica distinzione della presenza in questo mondo del dolore: «Lode di Gloria sa che la sofferenza è una corda che produce dei suoni più belli ancora ed ama farsene il suo strumento per commuovere più deliziosamente il cuore di Dio» (R 10,2; p. 631).

Notiamo la bellissima definizione musicale di Lode di Gloria: «un'anima di silenzio che si tiene come una lira sotto il tocco dello Spirito Santo per farne uscire delle armonie divine». L'immagine musicale ricorre anche nel seguente tratto.

Alla Madre Maria scrive: «È la *Laudem Glorïae* che viene a cantare vicino alla sua anima alla vigilia della sua festa. Sulla sua lira risuona sempre l'inno del silenzio. Non è forse questo il cantico più bello che si canta in seno ai Tre? In questo sacro silenzio della Trinità santa io mi chiudo per meglio ricordare la sua festa» (L 259: p. 453).

Come abbiamo detto sono numerose le ricorrenze dell'espressione Lode di Gloria; i passi seguenti sono alcuni scelti, che riprendono, rispecchiano i concetti già espressi nel brano del ritiro che abbiamo ora letto. Questi possono essere visti come una integrazione della pagina riferita.

«Adempirò la mia vocazione eterna, quella per la quale Dio mi ha scelta in Cristo "in principio", quella che seguirò "in aeternum" allorché lanciata nel seno della mia Trinità sarò l'incessante lode della sua gloria "*Laudem gloriæ eius*" (Ef 1,12)» (UR,1; p. 635).

«“Siate perfetti come il Padre vostro celeste è perfetto” (Mt 5,48). Quando il Maestro mi fa udire questa parola in fondo all’anima mi sembra che mi domandi di vivere come il Padre in un eterno presente, senza prima, senza poi, ma tutta intera nell’unità del mio essere in questo “ora” eterno. Che cosa è questo presente? Ecco a rispondermi il profeta David: “Lo si adorerà sempre per se stesso. Ecco l’eterno presente nel quale *Laudem gloriae* deve restare fissa. Ma perché sia vera in questo atteggiamento di adorazione, bisogna che possa dire anche con san Paolo: “Per il suo amore ho perduto tutto” (Fil 3,8), cioè per via di lui, per adorarlo sempre mi sono isolata, separata, spogliata di me stessa e di tutte le cose, sia nell’ordine naturale che in quello soprannaturale, di fronte ai doni di Dio. Un’anima infatti che non è così distrutta e libera di se stessa sarà necessariamente in certe ore banale e naturale, e questo non è degno di una figlia di Dio, di una sposa del Cristo, di un tempio dello Spirito Santo [...]. Allora adorerà sempre il suo Dio per se stesso e vivrà a sua immagine in quell’eterno presente in cui egli vive» (UR 10; p. 650).

La realizzazione sopra descritta di Lode di Gloria potrebbe indurre in illusioni; il tratto qui riferito mostra il realismo ascetico della carmelitana e la sua sempre viva, lucida consapevolezza: per essere Lode di Gloria occorre lo spogliamento totale, il distacco anche dai doni di Dio, anche dai doni spirituali, e la dimenticanza di sé. È la dottrina di San Giovanni della Croce.

«Dopo Gesù Cristo senza dubbio alla distanza che vi è fra l’infinito e il finito, vi è una che fu anch’essa la grande Lode di Gloria della Santissima Trinità, che rispose pienamente all’elezione divina di cui parla l’apostolo. Fu sempre pura, immacolata, irreprensibile (Col 1,22) agli occhi del Padre tre volte santo» (UR 15; p. 659)

Alla priora Madre Germana di Gesù: «Partendo le lascio in eredità quella vocazione che fu la mia in seno alla chiesa militante e che ormai adempirò incessantemente nella chiesa trionfante: Lode di Gloria della Santissima Trinità» (UB; p. 666).

Nella vita nella chiesa militante e in quella nella chiesa trionfante, come abbiamo già detto, la realtà sopra descritta di *Laudem Gloriae* resta identica nella sua essenza, differisce soltanto nel grado, poiché nella vita mortale si devono affrontare

le sofferenze che nella vita futura cesseranno, e inoltre su questa terra non è possibile avere sempre una perfetta consapevolezza di ciò che accade nella propria interiorità. Elisabetta infatti ha scritto: «Nel ciclo della sua anima la Lode di Gloria comincia già il suo ufficio dell'eternità. Il suo cantico è ininterrotto perché essa è sotto l'azione dello Spirito Santo che opera tutto in lei. Sebbene non ne abbia sempre coscienza perché la debolezza della natura non le permette di essere fissa in Dio senza distrazioni» (R 10,2; p. 632); nella vita futura questa debolezza sarà eliminata.

Dedicato a Suor Marta: «È *Laudem gloriae* che per prima vorrebbe intonarti il suo canto nel seno stesso dei Tre ove tutto è puro e bello. Nel cuore del Padre tutto amore per te ho potuto raccogliere un magnifico dono. Vedevo scintillare una freccia infuocata e il mio Verbo adorato, volgendo a me lo sguardo faceva atto di prenderla dall'ardente fornace poi a me consegnandola come un pegno d'amore perché tu possa credervi sempre in ogni momento mi disse: Lode di Gloria ora ritorna in terra e raccontale quanto grande è il mio amore per lei» (CP 111; p. 786-787).

Il Verbo divino che prende la freccia infuocata dall'ardente fornace, simboli della carità divina, e la consegna a Elisabetta come pegno di amore è una visione mistica in cui il tema del nome Lode di Gloria e l'amore intenso sono profondamente connessi nell'unione ai Tre autori divini.

Il nome e il significato da esso indicato ritorna ancora con frequenza nei passi che considereremo sotto altri aspetti di dottrina.

7. LO SPIRITO FUOCO CONSUMATORE E IL PROLUNGAMENTO DELL'INCARNAZIONE E DELLA PASSIONE

Elisabetta contempla lungamente lo sposo Cristo e riflette sul mistero della incarnazione: il Padre ha adombrato con la sua potenza, cioè con lo Spirito Santo, Maria e nel seno di lei il Figlio, il Verbo eterno è divenuto uomo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo; Colui che nascerà da te sarà dunque Santo e chiamato Figlio di Dio» (Lc 1,35). L'espressione: stendere la sua ombra, adombrare riferita a Dio richiama sia la nuvola

luminosa, segno della presenza, della maestà, della gloria di Dio, e della sua potenza creatrice: «Lo Spirito di Dio che aleggiava sulle acque (Gn 1,2); nel concepimento verginale di Gesù in Maria tutto è compiuto dallo Spirito Santo simboleggiato dalle immagini bibliche evocate; anche nella trasfigurazione di Gesù «una nube luminosa li adombrò. E dalla nube uscì una voce che diceva: Questi è il mio Figlio» (Mc 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34-35).

Il testo dell'annunciazione viene più volte richiamato e riecheggiato negli scritti di Elisabetta.

Alla Signora de Sourdon scrive: «"Dio ci ha troppo amato" (Ef 2,4) [...]. Mi unirò all'anima della Vergine al momento in cui il Padre la copriva della sua ombra mentre il Verbo si incarnava in lei e sopraggiungeva lo Spirito Santo ad operare il grande mistero. Tutta la Trinità vi è impegnata, agisce, si dona. E non è in questi intimi incontri divini che si svolge tutta la vita della carmelitana?» (L 219; p. 386).

Nella prima orazione del decimo giorno del primo ritiro, parlando di Maria leggiamo: «È la Vergine fedele [...]. Il Padre chinandosi sopra questa creatura così bella, così ignara della sua bellezza ha voluto che fosse nel tempo la madre di colui di cui egli è il Padre nell'eternità. Allora intervenne lo Spirito d'amore che presiede a tutte le operazioni di Dio e la Vergine disse il suo Fiat [...]. Si compì allora il più grande dei misteri e per la discesa del Verbo Maria fu per sempre la conquista di Dio» (R 10,1; pp. 629-630).

Per la Festa della Trinità: «Maria attira il cielo ed ecco il Padre a lei consegnerà il suo Verbo per esserne la madre e della sua ombra la copre lo Spirito d'amore. A lei vengono i tre, è tutto il cielo che si apre e fino a lei si abbassa. Adoriamo il mistero di questo Dio che si incarna nella Vergine Maria» (CP 78; p. 742).

Il mistero compiutosi in Maria viene rinnovato nelle anime. In due lettere, una alla sorella e l'altra a Germana de Gemeux la Beata ripresenta verso le destinatarie il rapporto che le tre persone divine ebbero con Maria.

Alla sorella: «Se me ne volassi via, sapresti rallegrarti del mio primo incontro con la divina bellezza. Quando il velo cadrà, con quale gioia mi inabisserò fin nel segreto del suo volto! E' qui che passerò la mia eternità. Nel seno di questa Trinità, che già fu la mia dimora quaggiù sulla terra; pensa,

poter contemplare nella sua luce gli splendori dell'essere divino, scrutare le profondità del suo mistero, essere fusi con colui che si ama, cantare senza tregua la sua gloria e il suo amore, essere simili a lui perché lo si vede come egli è (1 Gv 3,2) [...]. Ti lascio la mia devozione per i Tre. Vivi al di dentro con essi. Il Padre ti coprirà della sua ombra mettendo come una nube fra te e le cose della terra, per conservarti tutta sua, ti comunicherà la sua potenza, perché lo ami con un amore forte come la morte. Il Verbo imprimerà nella tua anima come in un cristallo l'immagine della sua propria bellezza, perché tu sia pura della sua purezza, luminosa della sua luce. Lo Spirito Santo ti trasformerà in una lira misteriosa che nel silenzio, sotto il suo tocco divino, produrrà un cantico magnifico all'amore. Allora sarai la lode della sua gloria. È quello che io avevo sognato di essere sulla terra. Tu mi sostituirai. Sarò invece *Laudem Glorïae* davanti al trono dell'Agnello e tu *Laudem Glorïae* al centro della tua anima. Questo sarà sempre l'"uno" tra di noi. Credi sempre all'amore» (L 228; p. 401).

A Germana de Gemeux: «La sera della domenica delle Palme ho avuto una crisi fortissima e ho creduto che fosse finalmente arrivata l'ora di volare alle regioni infinite della luce a contemplarvi senza velo quella Trinità che è stata la mia dimora qui sulla terra. Nella calma e il silenzio di quella notte ho ricevuto l'Estrema Unzione e la visita del Maestro e mi sembrava che egli aspettasse quell'istante per rompere i miei legami [...]. Il Padre la copra della sua ombra e questa ombra sia come una nube che l'avvolge e la separa. Che il Verbo imprima in lei la sua bellezza per contemplarsi nella sua anima come in un altro se stesso. Che lo Spirito Santo che è l'amore faccia del suo cuore un piccolo focolare che ralleghi le Tre Divine Persone con l'ardore delle sue fiamme. Ma non dimentichi mai che l'amore, per essere vero, deve essere sacrificato. "Mi ha amato, ha dato se stesso per me" (Gai 2,20), ecco il termine dell'amore [...]. È nella Santissima Trinità attraverso il Cuore di Gesù che le nostre anime si ritrovano e non sono più che un'anima sola» (L 234; pp. 409-411).

I due tratti hanno in comune la descrizione dell'intervento dei Tre Autori divini: il Padre ricopre l'anima della sua ombra, il Verbo le imprime la sua bellezza, cioè la sua immagine, lo Spirito rende l'anima una lira che produce la musica dell'amore, la rende un focolare ardente di amore che rallegra i Tre. Il

tutto è inquadrato tra il richiamo a «quella Trinità che è stata la mia dimora qui sulla terra» e poi dimora celeste in cui vivere e il richiamo del nome «*Laudem Glorïae*» come realtà essa pure celeste davanti al trono dell'Agnello e terrena nel cielo interiore dell'anima.

Dopo questa mirabile illustrazione dell'intervento dei Tre, che propone l'analogia tra il mistero dell'incarnazione del Verbo in Maria e il mistero della venuta e della inabitazione trinitaria nell'anima e dell'opera di formazione dell'anima a immagine del Figlio di Dio, viene la dottrina sul prolungamento in sé dell'Incarnazione.

Nella sua elevazione alla Trinità, dopo avere invocato i Tre e Cristo, così si rivolge allo Spirito e al Padre:

«O fuoco consumatore (Eb 12,29; Dt 4,24), Spirito di amore, scendete sopra di me affinché si faccia della mia anima come un'incarnazione del Verbo ed io sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli rinnovi tutto il suo mistero; e voi, o Padre, chinatevi sulla vostra piccola creatura copritela della vostra ombra (Le 1,35) e non guardate in lei che il Diletto nel quale avete riposto tutte le vostre compiacenze (Mt 3,17)» (El; pp. 605-606).

Nella composizione poetica del Natale 1901 leggiamo: «O luminosa dolce visione. Dentro di me nella mia anima si compie il sublime mistero, si rinnova l'incarnazione» (CP 76, IV; p. 740).

Ritorna qui la citazione del testo dell'annunciazione a Maria: lo Spirito che scende e ricopre della sua ombra, con l'effetto di operare nell'anima come una incarnazione del Verbo, inoltre il testo della teofania avvenuta nel battesimo di Gesù, in cui si aprirono i cieli, lo Spirito discese su Gesù e dal cielo una voce disse: Questo è il mio Figlio diletto in cui mi sono compiaciuto (Mt 3,16-17; Me 1,10-11; Le 3,22) e la descrizione della sua manifestazione ai tre testimoni quando Gesù fu trasfigurato e una nuvola li adombrò mentre una voce disse: Questo è il mio Figlio diletto in cui mi sono compiaciuto (Mt 17,2.5; Me 9,2.7; Le 9,29.34-35). La densità di evocazione scritturistica qualifica il mistero profondo della incarnazione del Figlio e Verbo di Dio Gesù Cristo. La preghiera ne domanda la rinnovazione nella propria persona con due petizioni; la prima: «si faccia della mia anima come una incarnazione del Verbo». I testi dell'annunciazione, del battesimo, della trasfi-

gurazione di Gesù evocati da questa petizione esprimono il mistero dell'Incarnazione del Verbo, il farsi ed essere uomo del Figlio di Dio, della seconda persona divina; la precisione del testo di Elisabetta prepone perciò al termine «incarnazione» la parola «come» che esprime l'analogia, non la parità e l'uguaglianza; l'incarnazione non può avere una rinnovazione nelle persone umane, ma soltanto una similitudine, una imitazione, una immagine; infatti «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò» (Gn 1,17; 9,6); ma essendo intervenuto il peccato a deformare tale immagine ecco che Dio ricomponesse il piano di salvezza predestinando gli uomini «ad essere conformi all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29). Cristo ha reso all'uomo decaduto lo splendore dell'immagine divina che il peccato aveva offuscato, imprimendogli l'immagine di se stesso, Figlio di Dio; Cristo, perfetta immagine di Dio (2 Cor 4,4; Col 1,15); Cristo è così l'ideale dei credenti che a lui sono resi conformi, secondo quanto è stato rivelato: «Noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18), infatti «La gloria di Dio rifulge nel volto di Cristo» (2 Cor 4,6). Sono testi che abbiamo trovato negli scritti di Elisabetta, sui quali si è esercitata la sua riflessione e la formazione del suo pensiero e della sua dottrina.

La seconda petizione domanda: «ed io sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli rinnovi tutto il suo mistero». È mirabile l'espressione: prolungamento di umanità; (nella lingua originale: «humanité de surcroît»)⁶². In tale prolungamento di umanità la rinnovazione del mistero viene così dichiarata dalla stessa carmelitana in una lettera alla mamma.

«La sposa appartiene allo sposo. Il mio mi ha presa. Vuole che sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli possa ancora soffrire per la gloria del Padre per correre incontro ai bisogni della sua chiesa» (L 261; p. 457).

⁶² L'espressione è tradotta in vario modo: «aggiunta di umanità» o «umanità aggiunta»; «umanità supplementare» o «supplemento di umanità». E. Ortalli propone: «Umanità "superaddita" mi pare che renderebbe pienamente e con molta aderenza l'espressione di suor Elisabetta» (M. M. PHILIPON op, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, o. c. p. 188).

È l'attuazione di quanto scrive san Paolo: «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo a favore del suo corpo che è la chiesa» (Col 1,24), frase da Elisabetta posta come intestazione alla sopra citata lettera alla mamma. Gesù ha sofferto la passione e la morte per la nostra salvezza, per la sua chiesa; coloro che sono resi conformi alla sua immagine devono condividere le sue sofferenze. Non si tratta certo di aggiungere qualche cosa al valore redentivo della passione e morte in croce che è infinito, a cui quindi non può mancare nulla, ma di unirsi alle prove di Gesù, alle sue tribolazioni per essere simili a lui ed essere associati al suo sacrificio.

A questo punto osserviamo che è interessante la invocazione dello Spirito come «fuoco divoratore». Questa parola si trova nella epistola agli Ebrei, come citazione della stessa espressione ricorrente nell'antico Testamento per designare Dio: «Il nostro Dio è un fuoco divoratore» (Eb 12,29; Dt 4,24). Negli scritti di Elisabetta il testo ricorre più volte, qui ora è designazione dello Spirito Santo. Nell'antico Testamento «La gloria del Signore appariva come un fuoco divorante sulla cima della montagna» (Es 24,17); la gloria era la manifestazione della presenza di Dio sotto l'immagine del fuoco, che ne significa la maestà tremenda. In un altro testo è scritto: «Il Signore tuo Dio è un fuoco divoratore, un Dio geloso» (Dt 4,24); l'immagine del fuoco indica la gelosia di Dio come eccesso di amore verso il popolo eletto, amore geloso che non tollera il culto di idoli e di divinità straniera. Nell'epistola agli Ebrei la qualifica di Dio come fuoco riguarda il culto; già da ora i credenti vivono nella città del ciclo, ove il Figlio regna con Dio e la loro vita è una liturgia di ringraziamento sotto il fuoco purificatore divino.

Il testo del Nuovo Testamento che esprime l'azione dello Spirito durante il sacrificio di Gesù, assimilando lo Spirito al fuoco dei sacrifici, si trova nella epistola agli Ebrei, nell'enunciazione: «Il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso immacolato a Dio purificherà la nostra coscienza dalle opere morte per servire il Dio vivente» (Eb 9,14). In queste parole è espressa una dottrina molto densa. Vi è l'aspetto della generosità: Cristo offrì se stesso; l'aspetto del sacrificio: Cristo fu vittima immacolata; vi è la menzione dello Spirito come ispiratore dell'offerta e la menzione di Dio come destinatario dell'offerta; ciascuno di questi aspetti ritorna in molti

gurazione di Gesù evocati da questa petizione esprimono il mistero dell'Incarnazione del Verbo, il farsi ed essere uomo del Figlio di Dio, della seconda persona divina; la precisione del testo di Elisabetta prepone perciò al termine «incarnazione» la parola «come» che esprime l'analogia, non la parità e l'uguaglianza; l'incarnazione non può avere una rinnovazione nelle persone umane, ma soltanto una similitudine, una imitazione, una immagine; infatti «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò» (Gn 1,17; 9,6); ma essendo intervenuto il peccato a deformare tale immagine ecco che Dio ricomponesse il piano di salvezza predestinando gli uomini «ad essere conformi all'immagine del Figlio suo» (Rm 8,29). Cristo ha reso all'uomo decaduto lo splendore dell'immagine divina che il peccato aveva offuscato, imprimendogli l'immagine di se stesso, Figlio di Dio; Cristo, perfetta immagine di Dio (2 Cor 4,4; Col 1,15); Cristo è così l'ideale dei credenti che a lui sono resi conformi, secondo quanto è stato rivelato: «Noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18), infatti «La gloria di Dio rifulge nel volto di Cristo» (2 Cor 4,6). Sono testi che abbiamo trovato negli scritti di Elisabetta, sui quali si è esercitata la sua riflessione e la formazione del suo pensiero e della sua dottrina.

La seconda petizione domanda: «ed io sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli rinnovi tutto il suo mistero». È mirabile l'espressione: prolungamento di umanità; (nella lingua originale: «humanité de surcroît»)⁶². In tale prolungamento di umanità la rinnovazione del mistero viene così dichiarata dalla stessa carmelitana in una lettera alla mamma.

«La sposa appartiene allo sposo. Il mio mi ha presa. Vuole che sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli possa ancora soffrire per la gloria del Padre per correre incontro ai bisogni della sua chiesa» (L 261; p. 457).

⁶² L'espressione è tradotta in vario modo: «aggiunta di umanità» o «umanità aggiunta»; «umanità supplementare» o «supplemento di umanità». E. Ortalli propone: «Umanità "superaddita" mi pare che renderebbe pienamente e con molta aderenza l'espressione di suor Elisabetta» (M. M. PHILIPON op, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, o. c. p. 188).

testi dei vangeli e di Paolo; vi sono altri testi evangelici e paolini che esprimono l'aspetto della generosità, l'aspetto dell'offerta immacolata; ma il tema del rapporto dello Spirito con il sacrificio della croce ricorre in questo unico testo biblico. Il quale si trova nella sezione centrale dell'epistola agli Ebrei, sezione definita dall'autore stesso come il «punto capitale dell'esposizione» (Eb 8,1), di cui il passo citato costituisce il vertice. Esso definisce il sacrificio di Cristo facendovi entrare lo Spirito. L'espressione «Spirito eterno» nella storia dell'esegesi ha ricevuto varie interpretazioni; la tradizione, che ha una corrispondenza anche nell'esegesi contemporanea, lo interpreta come lo Spirito Santo⁶³. Quale il significato? Il contesto dell'affermazione di Eb 9,14 è quello di un confronto tra l'evento della croce e i riti sacrificali dell'antica alleanza. Ora il problema del culto antico consisteva nel far salire fino a Dio le vittime immolate; il mezzo per tale ascesa era il fuoco, poiché mediante il fuoco le vittime venivano trasformate in fumo, il fumo saliva in alto, al cielo e Dio ne riceveva, e per così dire, ne respirava il profumo che gli era gradito; il fuoco dava all'offerta la forza di salire per arrivare a Dio. Però per avere tale forza era necessario che il fuoco provenisse da Dio stesso; solo il fuoco divino disceso dal cielo poteva risalire al cielo e condurre con sé a Dio le offerte; così nella dedicazione del tempio «cadde dal cielo il fuoco che consumò l'olocausto e le altre vittime» (2 Cron 7,1). Questo fuoco perciò, una volta captato, fu mantenuto ardente per opera dei sacerdoti sull'altare del tempio, allo scopo di rendere possibile l'offerta di sacrifici a Dio accetti. L'idea che ispirava questo rituale del fuoco e ne veniva espressa era che per effettuare un sacrificio non bastano i mezzi umani, ci vuole una potenza celeste, un intervento di Dio che renda sacro e gradito ciò che gli viene offerto; soltan-

⁶³ Per la storia dell'esegesi di «Spirito Eterno» cf. J. J. MC GRATH, *«Through the eternal Spirit»*. *An Historical Study of the Exegesis of Hebrews 9,13-14*, Roma 1961. Per l'esegesi contemporanea cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, II, Göttingen 1960, p. 206. VANHOYE A., *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14*, *Biblica* 64 (1983) 263-274. IDEM, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei*, in: *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso internazionale di pneumatologia, volume I, Città del Vaticano 1983, pp. 761-762.

to Dio può consacrare, l'uomo può soltanto presentare la propria offerta, ma perché essa venga consacrata è necessario che sia presa da Dio per mezzo del fuoco inviato da lui che la trasforma e la fa salire fino a lui. Nel punto dell'epistola in cui ricorre il nostro testo l'autore mette in contrasto i sacrifici antichi e l'offerta di Cristo; liberandola dal fuoco materiale, conserva il valore simbolico del fuoco rivelando che il vero fuoco divino che procede da Dio e gli porta l'offerta è lo Spirito Santo. Egli opera la trasformazione dell'offerta, la rende sacrificio cioè sacra e consacrata e la fa salire a Dio come profumo a lui gradito. Il sacrificio di Cristo non fu consumato per mezzo del fuoco materiale che ardeva nel tempio sull'altare, ma per mezzo dello Spirito Santo; non più dunque un fuoco materiale per sacrifici ripetuti e inefficaci, ma lo Spirito Santo fuoco divino eterno di carità, il quale conferisce un valore divino all'offerta sacrificale unica del Figlio di Dio fatto uomo. San Tommaso nel commento a Ebrei 9,14 ha dato questa interpretazione: «La causa per la quale Cristo effuse il suo sangue fu lo Spirito Santo per la cui mozione e il cui istinto, cioè l'amore di Dio e del prossimo, fece questo»⁶⁴.

Elisabetta prende dall'epistola agli Ebrei l'espressione «fuoco consumatore» (Eb 12,29) rendendola un appellativo dello «Spirito di amore» cioè dello Spirito Santo, a lui la attribuisce, sotto forma di petizione «si faccia della mia anima come un'incarnazione del Verbo ed io sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli rinnovi tutto il suo mistero; è la petizione di operare in sé l'immagine di Cristo Figlio di Dio

⁶⁴ S. THOMAE AQUINATIS, Doctoris Angelici, *Super epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*, in: IDEM, *In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas commentarium*, Volumen secundum, Marietti, Taurini 1924, p. 385. pp 286-452. Cf. G. FERRARO, *Il tema dello Spirito Santo nel commento di San Tommaso d'Aquino all'epistola agli Ebrei (annotazioni di dottrina e di esegesi tomista)*, in: *Atti dell'VIII congresso tomistico internazionale, IV, Prospettive teologiche moderne*. Studi tomistici 13, Pontificia Accademia di San Tommaso, Città del Vaticano 1981, pp. 172-181. IDEM, *Il tema del «sangue» nel commento di San Tommaso d'Aquino all'epistola agli Ebrei (aspetti dottrinali ed esegetici)*, in: *Atti della settimana: Sangue e antropologia biblica* Roma 10-15 marzo 1980, a cura di Francesco Vattioni (Centro studi Sanguis Christi 1), Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, p. 842-843.

fatto uomo, in analogia a quello che lo Spirito Santo ha compiuto in Maria nell'attuare il mistero dell'incarnazione; poi ha dichiarato che cosa intende con le parole: «rinnovi tutto il suo mistero» dicendo: «sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli possa ancora soffrire per la gloria del Padre per correre incontro ai bisogni della sua chiesa», lo Spirito di amore è il fuoco consumatore che, come ha animato Cristo nel consumare l'offerta del suo sacrificio e l'ha fatta salire gradita al Padre, così consuma in Elisabetta la sua partecipazione al sacrificio di Cristo facendo salire tale offerta alla gloria del Padre per il bene della chiesa⁶⁵.

⁶⁵ Al presbitero Chevignard scrive: «È così bello pensare che la vita del sacerdote, come quella della carmelitana, è un avvento che prepara l'Incarnazione nelle anime! Davide canta in un salmo che "Il fuoco camminerà davanti al Signore" (Sal 96,3). E non è l'amore quel fuoco? E non è anche la nostra missione preparare le vie del Signore attraverso la nostra unione a colui che l'Apostolo chiama "fuoco divoratore"? (Eb 12,19). Al suo contatto la nostra anima diventerà una fiamma d'amore che si espande per tutte le membra del corpo di Cristo che è la chiesa [...]. Mi aiuti: Lei che ha la grande autorità del sacerdozio voglia consacrarmi l'otto dicembre alla potenza del suo amore perché io sia veramente *laudem Gloriam*» (L 220; pp. 388-389). Nella composizione poetica dedicata a Suor Maria di Gesù: scrive «Abbandonati dunque a questo amore immenso, fuoco consumatore che tutto in Dio rifonde. Nel centro della tua anima in profondo silenzio, sotto "l'unzione del Santo" (1 Gv 2,20) di frequente raccogliuti e giungerai allora alla divina rassomiglianza» (CP 101; p. 776). Nel Ritiro del luglio 1906 leggiamo il seguente brano, già riferito sopra: «*Deus ignis consumens*. Il nostro Dio è un fuoco divoratore (Dt 4,24; Eb 12,29), cioè un fuoco di amore che distrugge e trasforma in se stesso tutto ciò che tocca [...]. Certe anime hanno scelto questo asilo [...]. Pensano [...] a gettarsi nel focolare d'amore che arde in loro, cioè lo Spirito Santo, quello stesso amore che nella Trinità costituisce il legame tra il Padre e il suo Verbo [...]. Trasformate nell'immagine divina vivono secondo l'espressione di san Giovanni in società (1 Gv 1,3) con le "Tre" adorabili persone in comunione di vita. Questa è la vita contemplativa. Contemplazione che conduce al possesso» (R, 4,1; pp. 614-615). Nella composizione poetica del Natale 1902 troviamo la preghiera: «Spirito Santo, aumenta la tua fiamma, uniscimi più forte al Re divino» (CP 84; p. 750). Lo Spirito è raffigurato sotto la simbologia della fiamma. «Lo slancio appassionato di questo suo offrirsi alle fiamme appare evidente nei momenti in cui con tutte le sue forze ella cerca di svincolarsi dalla terra, con un impeto che almeno nella nostra epoca, è unico e sorprendente e che talvolta fa sentire la mancanza della forza equilibrante del sincero amore per le creature. A questo proposito

Lo Spirito Santo, che ha reso inutile per il sacrificio di Cristo l'uso del fuoco materiale, opera egli stesso come un fuoco spirituale, infinitamente potente, il fuoco della carità divina: «Riguardo al fuoco si può constatare l'esistenza di tre rapporti che secondo l'epistola agli Ebrei caratterizzano il compimento cristiano: a) rapporto di differenza, perché il Cristo si è offerto mediante lo Spirito Santo e non mediante il fuoco; b) rapporto di somiglianza, perché lo Spirito è una sorta di fuoco; e) rapporto di superiorità, perché lo Spirito è un fuoco divino e non un fuoco materiale»⁶⁶.

La dottrina dell'intervento dello Spirito nel sacrificio di Gesù, rivelata dal testo di Eb 9,14, viene esposta anche da Caterina da Siena. La Santa esprime il suo pensiero dicendo che lo Spirito ha tenuto il Figlio di Dio inchiodato sulla croce; paragona l'adesione di Cristo alla croce con la unione in lui della natura divina alla natura umana, affermando che il legame di queste due unioni è lo Spirito; come l'unione tra le due nature è indissolubile, così che permanendo la loro distinzione non può avvenire nessuna separazione, così l'adesione di Cristo alla croce è fortissima essendo anch'essa opera dello Spirito: i chiodi non avrebbero potuto tenerlo legato alla croce se non ci fosse stato il legame, consistente nella carità, che è lo Spirito Santo, raffigurato come la mano che ha tenuto il Signore aderente alla croce⁶⁷. Santa Caterina da Siena e la

Elisabetta dovrebbe servire da faro luminoso» (H. URS VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione, o. c.*, p. 302).

⁶⁶ A. VANHOYE, *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14, a. c.*, p. 268.

⁶⁷ Ecco alcuni testi della Senese nei quali è messa in evidenza l'azione dello Spirito Santo nell'atto sacrificale di Cristo. Nella croce, infatti: «Vediamo l'obediencia di Cristo crocifisso, che per obedire, muore; e fa questa obediencia con tanto desiderio che maggiore gli è la pena del desiderio che la pena del corpo. Vedesi la clemencia e l'abbondanzia dello Spirito Santo; cioè quello amore ineffabile che tenne confitto in sul legno della santissima croce, che né chiodi né fune l'avrebbe potuto tenere legato se il legame della carità non fusse» (*Le Lettere di S. Caterina da Siena ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposte con note di Niccolò Tommaseo, a cura di Piero Misciatelli, Volume I. Firenze, 1939. Lettera XXXIV; al Priore dei Frati di Monte Oliveto, p. 129*). «Aprite, aprite l'occhio dello intelletto nella potenza del Padre eterno, il quale trovaste in questo sangue per l'unione della natura divina nella natura umana.

Beata Elisabetta, ciascuna nello stile suo proprio, esprimono la stessa dottrina, ispirata dall'immagine dello Spirito Santo come il fuoco divino di carità che ha pervaso il sacrificio di Cristo offerto al Padre e in unione al suo anche il sacrificio dei credenti. Ambedue riflettono la rivelazione della Sacra Scrittura nell'interpretazione della Tradizione che ciascuna rende secondo la propria originalità.

La sacra Scrittura, e sul suo esempio la teologia mistica, che per comunicare i suoi contenuti usa con abbondanza il linguaggio dei simboli e delle immagini, usa il fuoco come simbolo di Dio e dello Spirito Santo; ne sono testimonianza i testi di Eb 12,29 e Dt 4,24 e gli altri numerosi a cui ci si può riferire, tra i quali spicca la venuta dello Spirito a Pentecoste sotto il simbolo delle lingue di fuoco (At 2,1-4)⁶⁸. Il fuoco implica il vocabolario e il significato dell'amore ardente che in Dio è fiammeggiante, nuziale, geloso, esclusivo, totalizzante, consumante. Gli autori biblici hanno scelto il simbolo del fuoco per indicare Dio stesso e in modo speciale lo Spirito Santo, perché solo lui opera per gli uomini tutte le funzioni divine, vivificanti, trasformanti, divinizzanti che il fuoco simboleggia quale simbolo essenzialmente dell'amore ardente. Come il fuoco

Troveretevi ancora la sapienza del Figliuolo, nella quale sapienza conoscerete la somma ed eterna sua bontà, e la miseria nostra; trovando la clemenza dello Spirito Santo, il quale fu quello legame che unì Dio all'uomo e l'uomo in Dio; e tenne confitto e chiavellato questo Verbo in sul legno della santissima croce» (*Ibid.*, Volume III, Lettera CLIII; a Monna Caterina e Monna Orsola, p. 4). «O fuoco dolce d'amore, hai dato per servidore e manuale l'abbondantissimo clementissimo Spirito Santo che è esso amore; el quale è quella mano forte che tenne confitto e chiavellato in croce el Verbo. Egli a premuto questo dolcissimo corpo, e fattolo versare sangue, el quale è sufficiente a darci la vita e a edificare ogni pietra» (*Epistolario di Santa Caterina*, a cura di E. Dupré Theseider, Roma 1940, Lettera LV; a Nicola da Osimo, p. 221). «L'amore dello Spirito Santo è esso fuoco, però che l'amore fu quella mano che percorse il Figliuolo di Dio e feceli versare sangue; unironsi insieme e fu sì perfetta questa unione che noi non potiamo avere fuoco senza sangue né sangue senza fuoco» (*Ibid.*, Lettera LXXXV; al priore della Cervaia, p. 342). Cf G. FERRARO, *Il pensiero e l'insegnamento di Santa Caterina da Siena sullo Spirito Santo*, *Angelicum* 78 (2001) 236-245.

⁶⁸ Cf. R. CANTALAMESSA, *Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni Creator*, Milano 1998, pp. 123-126. G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nell'inno liturgico di Pentecoste* *La Civiltà Cattolica* 149 II (1998) 354-365.

procede dal fuoco, così in Dio l'Amore procede dall'Amore, e donato senza misura a Cristo, mediante lui viene infuso nei credenti infiammandoli dello stesso amore divino e secondo la dottrina esposta dalla Beata Elisabetta opera nei credenti come una incarnazione e fa di essi un prolungamento dell'umanità del Figlio di Dio nel quale egli rinnova il suo mistero di filiazione divina e di sacrificio al Padre.

CONSIDERAZIONI FINALI

I numerosi testi della Beata Elisabetta della Trinità che abbiamo riferito (molti altri potrebbero aggiungersi, che ne esprimerebbero aspetti complementari) hanno offerto nell'insieme i temi e i punti più importanti di dottrina della carmelitana: tale dottrina è da lei ricercata e trovata principalmente nella sacra Scrittura, che viene continuamente e abbondantemente riferita, soprattutto nelle opere di Paolo e Giovanni; questo stesso fatto, il ricevere il proprio pensiero dalla divina rivelazione è già un elemento di dottrina; il suo modo di intendere la Bibbia è secondo il senso che nei suoi passi esprime secondo la lettura tradizionale che avviene nella chiesa. La dottrina tuttavia le nasce dall'esperienza, che appunto si fa conoscere attraverso i passi scritturistici⁶⁹.

Il mistero centrale contemplato e comunicato da Elisabetta è la Trinità, il Padre, il Figlio e Verbo, lo Spirito Santo e il mistero della incarnazione del Figlio e Verbo fatto uomo nel seno di Maria e divenuto nostro redentore e salvatore attraverso il suo sacrificio. Gli autori divini che in un passo sono considerati nelle loro relazioni della vita interiore divina,

⁶⁹ Nelle sue riflessioni di teologo, il p. Philipon, dopo aver lodato l'eroismo delle virtù della carmelitana, scrive: «Il secondo punto che più mi colpisce in Suor Elisabetta della Trinità è la connessione della sua dottrina e della sua vita. La sua dottrina spirituale è un riflesso della sua unione con Dio. Le confidenze del suo Diario e delle sue lettere, l'esperienza mistica che traspare attraverso il testo dei suoi due ritiri costituiscono sulla propria vita interiore la testimonianza più intima e la più vera. In Elisabetta, come nei grandi mistici, dottrina e vita sono inseparabili; l'una spiega l'altra» (M. M. PHILIPON, *En présence de Dieu. Élisabeth de la Trinité*, Bruges 1967, p. 210).

vengono generalmente presentati nei rapporti che essi hanno nel compimento dell'opera della nostra salvezza, in cui è protagonista il Figlio di Dio incarnato nella sua passione morte e risurrezione per la volontà del Padre e l'operazione dello Spirito Santo.

Il rapporto con gli uomini si attua attraverso la vita sacramentale, il battesimo anzitutto che pone in noi la presenza, l'abitazione permanente dei tre Autori divini e per volontà del Padre ad opera dello Spirito Santo realizzano in noi l'immagine del Figlio di Dio fatto uomo, così che il Padre volgendo il suo sguardo su ciascuno riconosce in ciascuno il proprio figlio diletto.

La persona umana elevata dalla grazia battesimale diviene il tempio, la dimora, la casa dei Tre Autori divini, e la Trinità diviene la dimora dell'anima cristiana. L'esistenza cristiana è di conseguenza una continua adorazione alla Trinità, ai Tre che si trovano nel centro dell'anima, il quale è come il cielo sulla terra. Elisabetta esprime la sua attività di adorazione con il nome di «lode della Gloria», nome appreso dall'inno che forma l'inizio dell'epistola agli Efesini, in cui il Padre finalizza tutta l'opera di salvezza e di santificazione a lode della sua gloria.

Una sintesi di questa dottrina è espressa dalla preghiera alla Trinità, di cui abbiamo già riferito alcuni tratti. Questa mirabile composizione è stata ampiamente commentata da sapienti autori⁷⁰. La riportiamo sembrandoci che questo testo

⁷⁰ I commenti teologici e spirituali sono soprattutto due, quello del padre Philipon, nella sua opera *La Dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, o. c., pp. 286-307 e l'intero volume di E. VANDEUR, *O mon Dieu Trinité que j'adore*. Prère de Soeur Élisabeth de la Trinité carmélite, commentée, Mamour 1925. Urs. Von Balthasar presenta alcune annotazioni critiche sul frequente ritorno di Elisabetta su di sé: «Nella celebre preghiera "O mon Dieu, Trinité que j'adore" i termini "io" e "mio" ricorrono ben quarantadue volte. In fondo non è una preghiera di adorazione, ma una supplica rivolta ad ottenere il dono dell'adorazione, una preghiera che oscilla esclusivamente fra l'io e Dio, e in cui il tu umano e la chiesa sono assenti. Anche se il pensiero e l'orazione di Elisabetta si aprono sempre più al piano della redenzione, la chiesa non assume, nella sua speculazione, un posto particolarmente significativo» (H. URS VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, o. c., p. 270).

sia la migliore sintesi del pensiero della Beata e anche di quanto siamo venuti dicendo in queste pagine sulla sua dottrina.

Elevazione alla Trinità: «Mio Dio, Trinità che adoro, aiutatemi a dimenticarmi interamente per stabilirmi in voi, immobile e quieta come se la mia anima fosse già nell'eternità; che nulla possa turbare la mia pace o farmi uscire da voi, mio immutabile bene, ma che ogni istante mi porti più addentro nella profondità del vostro mistero. Pacificate la mia anima, fatene il vostro cielo, la vostra dimora preferita e il luogo del vostro riposo; che io non vi lasci mai solo ma sia tutta quanta, tutta desta nella mia fede, tutta in adorazione, tutta abbandonata alla vostra azione creatrice

O mio amato Cristo crocifisso per amore, vorrei essere una sposa del vostro cuore, vorrei coprirvi di gloria, vorrei amarvi fino a morirne! Ma sento la mia impotenza e vi chiedo di rivestirmi di voi stesso (cf Rm 13,14), di immedesimare la mia anima con tutti i movimenti della vostra anima, di sommergermi, di invademi, di sostituirvi a me, affinché la mia vita non sia che una irradiazione della vostra vita. Venite nella mia anima come adoratore, come riparatore, e come salvatore. O Verbo eterno, parola del mio Dio, voglio passare la mia vita ad ascoltarvi, voglio farmi tutta docilità per imparare tutto da voi. Poi attraverso tutte le notti, tutti i vuoti, tutte le impotenze, voglio fissare sempre voi e restare sotto la vostra grande luce. O mio astro amato, incantatemi perché non possa più uscire dallo splendore dei vostri raggi.

O fuoco consumatore (Dt 4,24), Spirito di amore, scendete sopra di me affinché si faccia della mia anima come un'incarnazione del Verbo ed io sia per lui un prolungamento di umanità nella quale egli rinnovi tutto il suo mistero; e voi, o Padre, chinatevi sulla vostra piccola creatura copritela della vostra ombra (Le 1,35) e non guardate in lei che il Diletto nel quale avete riposto tutte le vostre compiacenze (Mt 3,17).

O miei Tre, mio tutto, mia beatitudine, solitudine infinita, immensità in cui mi perdo, mi consegno a voi come una preda. Seppellitevi in me perché mi seppellisca in voi in attesa di venire a contemplare nella vostra luce l'abisso delle vostre grandezze» (El; pp 605-606).