

ARTICOLI

MASCHILE E FEMMINILE NEL CARMELO TERESIANO

SAVERIO CANNISTRÀ

«Questi ha meritato di stare in mezzo a voi» (Rel 44)

«E voi siete tutti fratelli»

S secondo la testimonianza concorde dei vangeli, il gruppo dei discepoli che seguivano e servivano Gesù durante la sua vita terrena era composto di uomini e donne (cf Lc 8,3; Mt 27,55; Mc 15,41). Questa prassi, non solo inconsueta ma addirittura in contrasto con la tradizione rabbinica, che escludeva la donna dall'istruzione religiosa, prosegue nelle prime comunità cristiane. È sufficiente leggere i saluti che concludono la Lettera di san Paolo ai Romani (cf 16,1-16) per rendersi conto di come i nomi di donne e uomini si alternino e si mescolino all'interno della comunità dei

“santi”. Non entro qui nella problematica riguardo al ruolo e al ministero della donna nelle prime comunità cristiane, in particolare alla luce della Prima Lettera ai Corinzi. Ciò che mi preme sottolineare è che la persona di Gesù Cristo suscita intorno a sé comunità di uomini e donne, nelle quali la relazione fondamentale è precisamente quella di “fraternità”, poiché «uno solo è il vostro Maestro *e voi siete tutti fratelli*» (Mt 23,8). Tale relazione di comune discepolato rispetto allo stesso maestro è confermata e rafforzata dall’evento di Pentecoste, nel quale lo Spirito è riversato su «ogni carne», senza alcuna distinzione, «sui figli e sulle figlie», «sui servi e sulle serve» (At 2,17-18). Tutti discepoli dello stesso Maestro, tutti fratelli perché figli dello stesso Padre, tutti profeti e testimoni perché portatori dello stesso Spirito. Fondamento di tale condizione è da un lato l’umanità nella sua definizione più umile e universale, la *pâsa sârș*, senza distinzione né di sesso, né di ceto sociale, né di provenienza culturale; dall’altro, l’origine e meta trinitaria, a cui ogni carne è chiamata a configurarsi, divenendo conforme all’immagine del Figlio, «perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29).

Questa fondamentale fraternità del cristianesimo ha dovuto fare i conti, lungo i secoli, con ogni genere di condizionamenti sociali e culturali, e ciò è particolarmente vero riguardo alla relazione uomo-donna. Resta, tuttavia, il fatto che, ogniquale volta la “carne” dell’uomo, spogliata dei suoi rivestimenti e delle sue difese socio-culturali, si è incontrata, per un mistero di grazia, con la persona di Gesù, è venuta alla luce una libertà nuova, capace di scavalcare ogni barriera di separazione storica, per affermare la fondamentale verità dell’essere tutti fratelli.

Nel XVI secolo, quando Teresa di Gesù vuole insegnare alle sue figlie in che cosa consista il nocciolo della loro vocazione e della loro missione, non trova di meglio che partire da tre atteggiamenti fondamentali: l’umiltà, che comporta la rinuncia ad ogni affermazione di sé, lo spogliamento di ogni forma di amor proprio e la perdita di ogni possesso; il distacco dal mondo,

in quanto liberazione da condizionamenti e pregiudizi fuorvianti; l'amore fraterno, ossia la scoperta di un modo nuovo di stare in relazione, come amiche allo stesso livello, che si conoscono e si accolgono reciprocamente, senza fare distinzione di persone. Se non mi sbaglio, tutto ciò va precisamente nella direzione di un ritorno a quella fraternità evangelica dei discepoli di Gesù, che il tempo e le situazioni storiche avevano notevolmente obliterato. È questo profilo di fraternità e di semplicità radicale che dovrebbe caratterizzare le comunità teresiane, come luoghi abitati dalla presenza viva del Signore Gesù. Ciò suppone, naturalmente, il ripensamento di tutta l'impostazione della comunità religiosa, dalla sua consistenza numerica alla sua struttura di governo al suo stile di vita quotidiano.

È naturale supporre che questo ripensamento coinvolga anche il modo di vivere le relazioni tra le sorelle e i fratelli della stessa famiglia religiosa. In effetti, se al centro c'è la comune esperienza di discepolato e di amicizia con il Signore Gesù, e il radicale spogliamento che ne consegue, ciò dovrebbe portare a una relazione di sostanziale parità tra fratelli e sorelle. Si tratta certamente di una scommessa non facile: proporre a donne e uomini la stessa esperienza spirituale, lo stesso cammino di santità, la stessa semplicità di vita, nella quale maschile e femminile si distinguono solo per completarsi e aiutarsi reciprocamente. Ancora oggi una simile proposta rischia di apparire provocatoria e di suscitare istintive resistenze, figuriamoci nel XVI secolo! Di fatto, associare alla famiglia religiosi che condividessero il medesimo spirito fu sicuramente l'impresa più ardua che Teresa dovette affrontare, una lunga battaglia, dalla quale non uscì mai del tutto vittoriosa. In questo cammino spiccano tre momenti di luce, tre incontri con altrettanti frati carmelitani, che ebbero un'influenza determinante su Teresa e sulla sua missione di fondatrice. Furono incontri provvidenziali, abitati dallo Spirito, dai quali si può tentare di ricavare un'immagine più definita del rapporto tra maschile e femminile nel Carmelo teresiano.

Primo incontro: il superiore e padre

Secondo il racconto che Teresa stessa ne fa nel libro delle *Fondazioni* (2,5), l'idea di fondare, accanto ai monasteri delle monache, comunità di frati che condividessero lo stesso programma di vita, nacque in occasione della visita in Spagna del Padre Generale, Giovanni Battista Rossi, che incontrò Teresa nell'aprile del 1567. Effettivamente, quella visita rappresentò una svolta nell'attività fondatrice di Teresa, facendola passare dallo stretto cerchio della comunità di San José alla prospettiva di fondare quanti monasteri volesse nelle due Castiglie. Possiamo dire che l'iniziativa di Teresa, da caso diocesano, posto sotto il controllo del vescovo di Ávila, assunse così una rilevanza per tutto l'Ordine carmelitano, grazie alla valutazione altamente positiva che il padre Rossi diede dell'operato di Teresa, avendovi riconosciuto *«un retrato, aunque imperfecto, del principio de nuestra Orden»* (F 2,3).

Il Generale si è da poco allontanato da Ávila che Teresa inizia a pensare *«cuán necesario era, si se hacían monasterios de monjas, que hubiese frailes de la misma Regla»* (F 2,5). Scrive, pertanto, una lettera al padre Rossi supplicandolo di dare il permesso anche per tale fondazione. Purtroppo, questa lettera non ci è pervenuta. Sarebbe stato assai interessante, in effetti, conoscere le motivazioni che la stessa Teresa presentò al Generale a sostegno della sua richiesta. Possiamo, tuttavia, immaginare che Teresa, per mezzo del mandato affidatole dal Padre Generale, ha preso coscienza della missione a cui il Signore la sta chiamando. Nel momento in cui si vede inviata a costruire una realtà nuova nell'Ordine del Carmelo, le viene subito in mente che ciò non si potrà realizzare senza coinvolgere anche i frati nella stessa impresa.

Come e perché è giunta a questa conclusione? Penso che l'esperienza vissuta nell'incontro con il Padre Generale abbia svolto un ruolo decisivo. Non si trattò semplicemente di un incontro di "affari". Nasce una relazione spirituale. Il padre Rossi, non appena ha un momento libero, va a San José *«a tratar*

cosas espirituales» (F 2,4) con quella comunità. Teresa si sente compresa e pienamente appoggiata dal Padre Generale, che le concede ampi poteri per continuare nella sua opera di fondatrice, ponendola sotto la sua diretta giurisdizione ed esentandola da quella dei Provinciali¹. Con il moltiplicarsi delle fondazioni, il Padre Generale si rivolge a Teresa come a «*vices nostras gerenti*»², cioè come a persona che agisce con l'autorità dello stesso Superiore Generale e gode della sua piena fiducia. Di lei il padre Rossi dice, scrivendo alle monache di Medina nel gennaio 1569, che «*hace más provecho a la Orden que todos los frailes carmelitas de España*» e che è «*piedra muy de ser preciada, por ser preciosa y amiga de Dios*»³.

Mi pare naturale che una simile relazione con il Priore Generale rafforzi il sentimento di appartenenza di Teresa all'Ordine e faccia nascere in lei il desiderio che, accanto alle monache, ci siano frati carmelitani capaci di comprendere e abbracciare il medesimo ideale di vita. Che cosa Teresa si attende da questo allargamento della sua iniziativa ai frati? Certamente, si attende sostegno e guida per i monasteri da lei fondati. Ma non solo questo. Nella lettera alle monache di Medina appena citata il padre Rossi scrive di attendere che si compia la fondazione dei due conventi di carmelitani contemplativi da lui permessa perché possano prestare servizio nelle loro case e assistenza spirituale alle monache⁴. Probabilmente, in ciò egli si fa eco di un desiderio espresso dalla S. Madre. Nella patente con cui permette la fondazione dei due monasteri di frati contemplativi, il Generale, oltre a elencare gli impegni di preghiera di tali comunità,

¹ Cf MHCT I, doc. 19 (27.4.1567), 64.

² Cf MHCT I, doc. 32 (24.9.1570), 104, 106.

³ MHCT II, doc. 23bis (8.1.1569), 317-318.

⁴ *Ibid.*

aggiunge che «*ayuden los próximos quien se le offrefiere*»⁵. Se pensiamo alla preoccupazione di Teresa per la salvezza delle anime e alla sua gioia nel vedere che i frati di Duruelo provvedevano alle necessità spirituali della gente dei villaggi vicini (F 14,8), possiamo sospettare che, dietro questa semplice ma significativa indicazione del Padre Generale («prestare aiuto al prossimo quando se ne offra l'occasione»), ci sia ancora una volta la volontà della Fondatrice.

Va osservato, tuttavia, che la disponibilità del Padre Generale riguardo alla fondazione di conventi di carmelitani contemplativi non è così ampia, né così entusiastica come per le sorelle contemplative. Viene permessa la fondazione soltanto di due conventi, che sono posti sotto la giurisdizione non del Padre Generale, ma del Padre Provinciale di Castiglia. Inoltre, al fine di evitare ogni possibile divisione o turbamento del corrente assetto istituzionale, il Generale diffida chiunque dal tentare di «separarsi dalla Provincia col pretesto di vivere con maggiore perfezione»⁶, servendosi del favore di persone potenti o di qualche permesso della S. Sede. Alla luce di quanto avvenuto in seguito, possiamo dire che le preoccupazioni del Generale erano ben fondate. Era assai facile che il progetto di introdurre una nuova forma di vita carmelitana da dono dello Spirito, legato all'esperienza mistica della Madre Teresa, si trasformasse in strumento di intervento nella vita dell'Ordine da parte di poteri estranei, come i visitatori apostolici, incaricati (su richiesta del re Filippo II) di portare avanti la riforma della vita religiosa in Spagna⁷. Altro rischio

⁵ MHCT I, doc. 21 (10.8.1567), 69.

⁶ *Ibid.*, 70.

⁷ Sulla cosiddetta “*reforma del Rey*”, che creò una confusa situazione di “doppia giurisdizione”, cf D.A. FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, *El Carmelo teresiano en la historia*, vol. I, Teresianum, Roma 2008, 280-282 e 353-354; L. SAGGI, *Le origini dei Carmelitani Scalzi (1567-1593). Storia e storiografia*, Institutum Carmelitanum, Roma 1986, 40 e 44-45.

temuto dal Generale era che i conventi dei contemplativi potessero diventare luogo di rifugio di frati inquieti e ribelli, che erano già stati oggetto di sanzioni canoniche. Entrambe le eventualità, come è noto, divennero purtroppo realtà nel giro di pochi anni e determinarono la rottura con il padre Rossi e le gravi decisioni del Capitolo di Piacenza del 1575.

Secondo incontro: il fratello “partecipe dello stesso spirito”

La fatica di trovare una pacifica sistemazione canonica per i fratelli delle Carmelitane scalze, oltre alle motivazioni storiche a cui ho appena accennato, ha anche quella più profonda e interiore di una imperfetta comprensione della volontà della Madre Teresa. In effetti, se il suo progetto – in particolare quello riguardante i frati – poté essere così facilmente piegato ad altre intenzioni e finalità, ciò fa pensare che sia mancato innanzitutto un attento ascolto e una cordiale accoglienza di ciò che Teresa, o meglio lo Spirito attraverso di lei, stava comunicando.

Tanto per cominciare, non fu facile per Teresa trovare persone adatte all'impresa che ella si proponeva (F 2,6). Supplicava il Signore di suscitargliene almeno una! E così fu. Il Signore le inviò un giovane frate di soli 25 anni, appena ordinato sacerdote, Giovanni di S. Mattia, che meditava di passare alla Certosa (F 3,17). Un altro si offrì spontaneamente, il padre Antonio de Heredia, in quel tempo Priore del convento di Medina, anche lui intenzionato a entrare nella Certosa perché sentiva che il Signore lo chiamava «*para vida más estrecha*» (F 3,16). Teresa lo accettò, *faute de mieux*, pur mantenendo le sue riserve (F 3,17). Si trova così con due frati, uno giovanissimo, l'altro di età più che matura (57 anni), entrambi in “crisi vocazionale” e col desiderio di farsi Certosini. Con questo capitale umano deve dare inizio alla prima comunità di Carmelitani contemplativi. È evidente che la sua prima preoccupazione è che conoscano il nuovo spirito delle comunità da lei fondate.

Sappiamo con quanto impegno Teresa si preoccupò di informare Giovanni della Croce «*de toda nuestra manera de proceder*» (F 13,5), in modo che potesse ben comprendere tutto il loro stile di vita, dalle mortificazioni allo “stile di fraternità e ricreazione”. Teresa ammette che il giovane era così buono che avrebbe avuto molto da insegnarle, ma ciò che ella voleva fargli conoscere era appunto questa sola cosa: «*el estilo del proceder las hermanas*». Quali siano state le reazioni di fra Giovanni all’esperienza diretta della vita delle Carmelitane scalze fatta con la comunità di Valladolid non è dato sapere. Ci mancano, purtroppo, anche testimonianze dirette della sua relazione con la Santa Madre, essendo andato perduto tutto il carteggio fra di loro. Mi pare, tuttavia, fuor di discussione che la lezione fu da lui ricevuta, meditata e assimilata. Giovanni vivrà la sua vocazione di carmelitano contemplativo in una relazione di stretta vicinanza e profonda sintonia spirituale con le sue sorelle e sarà anche, come sappiamo, per un tempo prolungato a fianco della Santa Madre, come confessore e “padre della sua anima”. Segnalo un dettaglio, piccolo ma significativo: Giovanni è l’unico frate carmelitano che compare nella dinamica comunitaria tipicamente teresiana del *Vejamen* e, sembrerebbe, anche nella *Respuesta a un desafío*, come pure è destinatario di una canzoncina natalizia in un biglietto di Teresa al fratello Lorenzo del gennaio 1577. In breve, Giovanni è un fratello con il quale Teresa e le sue figlie possono condividere liberamente tutto ciò che costituisce la trama della loro vita: dalle esperienze spirituali più profonde ai momenti di animazione comunitaria, dallo scambio di “prodotti” artistici all’aiuto nel lavoro manuale.

Un’altra testimone della formazione che Teresa diede ai due pionieri di Duruelo è Anna di Gesù, che nel processo di Salamanca dichiara di averli incontrati a Mancera (dove la comunità di Duruelo si era trasferita nel giugno del 1570). Da loro ella avrebbe sentito che avevano ricevuto «*todo el orden y el modo de proceder que tenían de nuestra santa Madre*», il che la porta a

concludere che certamente la madre Teresa «*fue tan fundadora de ellos como de nosotras*»⁸.

Quanto alle Costituzioni seguite dai primi frati di Duruelo, secondo la patente data dal padre Rossi, essi avrebbero dovuto vivere «*según las Constituciones antiguas*»⁹, cioè le Costituzioni approvate da Soreth e quindi da Audet. Peraltro, Teresa aveva già elaborato nel 1567 un testo costituzionale per le monache. Tale testo fu utilizzato da padre Antonio per una bozza di nuove Costituzioni per i frati, che fu inviata alla curia generalizia per ricevere l'approvazione¹⁰. Tuttavia, secondo una testimonianza dello stesso padre Antonio, la vita dei primi frati non fu regolata dalle Costituzioni scritte da Teresa: «Non mi regolai secondo la madre, ma secondo le Costituzioni dell'Ordine e la riforma attuata nel capitolo generale di tutto l'Ordine, nell'anno '24 a Venezia, da cui presi la norma per il nostro abito e la cappa e i sandali e tutto il resto, e con ciò mi difesi poi contro coloro che mi accusavano di aver introdotto novità»¹¹. Pur senza voler esage-

⁸ Si tratta della testimonianza resa da Anna di Gesù al processo di beatificazione del 1597; cf BMC 18, 464.

⁹ MHCT I, doc. 21, 69. Nel testo si aggiunge «*y que nos ordenaremos*», ma non è chiaro a che cosa ci si riferisca. Cf su questo FORTUNATUS A IESU – BEDA A SS. TRINITATE, *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum, Teresianum*, Roma 1968, 15*-25*.

¹⁰ Va detto che il testo delle cosiddette Costituzioni di Duruelo si conclude con una nota che ne riduce la portata solo alla “distribuzione del tempo”: «*Lo que cada uno es obligado a hacer en su oficio, señalado está en nuestras constituciones, a las cuales nos remitimos. Esto sobredicho pertenece al repartimiento del tiempo*». Secondo il commento che ne fa padre Tomás Álvarez, «*los 32 números que preceden contienen poco más que un horario de vida reformada – lo relativo al repartimiento del tiempo –, y es propuesto como algo adicional a “nuestras santas constituciones”, las que en ese momento están en vigor en la Orden*» (T. ÁLVAREZ, *Las “Constituciones” de santa Teresa*, in *Estudios teresianos* II, Monte Carmelo, Burgos 1996, 266, n. 15).

¹¹ Lettera del 7 ottobre 1607 di padre Ángel de San Gabriel a padre José de Jesús María (Quiroga), citata in EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1968, 328. Il riferimento al Capitolo Generale di Venezia del 1524

rare la portata di questa testimonianza, emerge dalle parole del padre Antonio il disagio di dover riconoscere una dipendenza da Teresa, un debito nei suoi confronti, che probabilmente non sarebbe stato giudicato positivamente dai confratelli (introdurre novità, e per giunta a causa di una donna).

Terzo incontro: il compagno di cammino

L'anno dopo la fondazione di Duruelo altri tre personaggi entrano a far parte della piccola compagnia dei "Carmelitani contemplativi". Si tratta di due maturi eremiti italiani, Ambrogio Mariano Azzaro (poi di san Benedetto) e Giovanni Tarduch (poi della Misericordia), costretti ad abbandonare la vita eremitica dalle decisioni del papa Pio V, che aveva soppresso tale forma di vita religiosa. Il terzo è un padre carmelitano, Baltasar Nieto, dalla storia tutt'altro che specchiata. Si era ribellato al padre Rossi durante la sua visita alla Provincia di Andalusia ed era stato punito. Era stato quindi trasferito in Castiglia con proibizione di ritornare in Andalusia. Ai suoi due fratelli di sangue e di abito, Gaspar e Melchior, il Padre Generale proibirà esplicitamente di entrare tra i carmelitani scalzi «*ne totum ovile contemplativorum ab eis corrumpatur*»¹².

L'accoglienza tra le file del Carmelo teresiano di persone, le cui motivazioni non erano del tutto limpide né in linea con le intenzioni della fondatrice, provoca conseguenze che non tardano a farsi sentire. Tra il 1571 e il 1574 si moltiplicano fondazioni di frati con caratteristiche piuttosto eremitico-penitenziali (sotto l'influenza, tra l'altro, della celebre penitente Catalina de Cardona). A ciò si aggiungano le complicazioni create dal visitatore

fa allusione al progetto di riforma dell'Ordine promosso dal padre Nicolò Audet.

¹² MHCT I, doc. 31 (8.8.1570), 102.

apostolico di Andalusia, il domenicano Francisco Vargas, che decise di coinvolgere gli Scalzi nel compito di riformare il Carmelo secondo le indicazioni tridentine, cosa del tutto estranea agli intenti della madre ed esclusa dal Padre Generale, nel momento in cui aveva permesso questa nuova esperienza nell'Ordine.

Alla luce di tutto ciò si può comprendere quanto Teresa scrive nel libro delle *Fondazioni* (23,12), ricordando il suo stato d'animo agli inizi del 1575. La confusione che regna nelle comunità dei frati, ciascuna delle quali si governa da sé; la diversità delle opinioni esistente tra di loro («uno la pensava in un modo e l'altro in un altro»); la mancanza di una giurisdizione autonoma, tutto ciò mette in tale angustia Teresa che ella arriva quasi a pentirsi di aver intrapreso il «rinnovamento» del ramo maschile.

Ancora una volta, a salvare la situazione e a trarre Teresa fuori dall'angoscia, si presenta un frate, nel quale la madre riconosce l'intervento provvidenziale del Signore:

Nostro Signore pose fine a ogni cosa mediante il P. Maestro fra Girolamo della Madre di Dio, nominato commissario apostolico con autorità e governo sugli Scalzi e le Scalze []. Nella prima visita che fece, stabilì una regolarità così perfetta che ben si vide essere egli aiutato da Sua Divina Maestà e averlo scelto nostra Signora medesima per la salvezza del suo Ordine (F 23,13).

Per prima cosa Teresa presenta il padre Gracián come superiore legittimo, accreditato dall'autorità suprema della S. Sede. È vero che Gracián, nonostante la sua giovane età e soprattutto la sua inesperienza come religioso carmelitano (aveva fatto la professione nell'aprile del 1573), si trovò ad agire con poteri di visitatore apostolico in Andalusia, prima (dall'agosto 1573 al giugno 1574) come sottodelegato, quindi (nel giugno 1574) come delegato del visitatore Francisco Vargas. Finalmente nel settembre del 1574 il nunzio Ormaneto lo nomina visitatore apostolico dei Carmelitani di Andalusia *in solidum* con il padre Francisco

Vargas. Pertanto, quando Teresa si incontra con padre Gracián, nell'aprile-maggio 1575 a Beas, egli ha già all'attivo quasi due anni di esperienza come superiore. Anni intensi, nei quali, tra l'altro si colloca la fondazione di un convento importante come Los Remedios di Siviglia, fatta nel gennaio 1574 senza autorizzazione del Padre Generale, e anzi contro la sua volontà, avendo egli proibito qualsiasi fondazione di frati fuori dalla Provincia di Castiglia. In una lettera dell'aprile 1574 il Generale manifestò a Gracián tutta la sua disapprovazione. Pur riconoscendo la buona volontà e la bontà del fine che si voleva raggiungere, il padre Rossi critica duramente la procedura seguita, in quanto contraria all'obbedienza, e minaccia sanzioni canoniche¹³. Sono le prime avvisaglie della tempesta che si scatenerà l'anno successivo con il Capitolo di Piacenza.

La reazione di Teresa a questa svolta nel cammino del nuovo Carmelo contemplativo è al tempo stesso di gioia per i successi conseguiti e di pena per la sofferenza provocata al Padre Generale: «La gioia che ne sento è offuscata solo dal dispiacere che ne avrà il Padre nostro Generale, che io tanto amo»¹⁴. E aggiunge: «D'altra parte, senza questo saremmo perduti». Parrebbe, insomma, che anche Teresa accetti come un male inevitabile la rottura rispetto alla linea tracciata dal Padre Generale. Tuttavia, ella stessa, pur giustificando gli Scalzi per aver operato in conformità alle indicazioni del visitatore apostolico, riconosce, nella lettera che invia al padre Rossi il 18 giugno 1575, che *«fuera mejor haber ido por otro camino por no enojar a vuestra señoría»*. In una lettera al padre Gracián del 30 novembre dello stesso anno gli raccomanda di scrivere al Padre Generale nella maniera più gentile e deferente possibile, ricordandogli che finalmente è a lui che hanno fatto voto di obbedienza. La madre manifesta

¹³ MHCT I, doc. 65 (26.4.1574), 171.

¹⁴ Lettera a suor Maria Battista del 14.5.1574.

in tutto ciò una sensibilità e una prudenza ben più grande di quella che si coglie nei frati, i quali piuttosto di fronte al Generale si sentono sicuri e forti per la protezione offerta loro dal visitatore e, ancor più, dal nunzio. Com'è noto, il padre Gracián giunse fino al punto di erigere in Provincia autonoma gli Scalzi e di convocare il "capitolo provinciale" nell'agosto 1576, convinto di averne facoltà, mentre Teresa, in una lettera del 20 settembre, raccomanda al padre Gracián di fare tutto il possibile perché la Provincia sia approvata dal Padre Generale, «*porque es una guerra intolerable andar con disgusto del prelado*».

Detto questo, è chiaro che Teresa riconosce in Gracián il superiore di cui la nuova fondazione ha bisogno, e pertanto il futuro dell'opera da lei cominciata, così come il padre Rossi ne aveva rappresentato l'inizio. A mio parere, è precisamente questa convinzione, al tempo stesso di fede e di ragione, che sta alla base del particolare rapporto che si instaura fra Teresa e Gracián. Si è romanizzato molto sugli aspetti psicologici e affettivi di tale relazione (l'incanto e il fascino reciproco), ma in realtà a me pare che la si debba comprendere in una chiave assai meno psichica e più pneumatica. Il rapporto Teresa-Gracián, come quello Teresa-Rossi e Teresa-Giovanni della Croce, entra a far parte della storia carismatica della nuova famiglia religiosa. Ognuno di questi incontri è servito a definire un aspetto del rapporto maschile-femminile nella vocazione carmelitano-teresiana ed ha pertanto un valore di modello che va tenuto presente nella futura evoluzione del carisma. Si tratta quindi di leggere e interpretare questa esperienza, della quale, peraltro, possediamo una documentazione ben più abbondante rispetto alle due precedenti¹⁵.

¹⁵ Da parte di Teresa abbiamo specialmente i capp. 23-24 delle *Fondazioni*, le *Relazioni* 39-41 e 44, la lettera del 12 maggio 1575 a M. Inés de Jesús (o, secondo altri, a M. Isabel de Santo Domingo). Da parte del padre Gracián, *Historia fundationum Carmelitarum Discalceatorum* [1589], in MHCT III, doc. 423, 571ss.; *Escolias a la Vida de santa Teresa compuesta por el P. Ribera* [1590], Istituto

La mia ipotesi è che in essa si celi qualcosa di essenziale nello stile che caratterizza la nuova famiglia teresiana.

Gracián arriva al nuovo monastero di Beas, dove Teresa si trova dal febbraio 1575, intorno al 20 aprile e si trattiene tre settimane, fino al 12 maggio. Gracián ha 30 anni, Teresa 60. Insieme parlarono «di tutte le cose dell'Ordine, tanto delle passate come delle presenti e ciò che conveniva fare per preparare quelle future». Inoltre, trattarono «del modo di procedere nella vita spirituale, e come si doveva mantenere tanto nei frati come nelle monache». Al tempo stesso Teresa esamina Gracián riguardo alla «dottrina spirituale, tanto per averlo appreso, come per averne fatto esperienza; da parte sua, mi insegnò tutto quello che lei sapeva, dandomi tante istruzioni, regole e consigli che potrei scrivere un libro molto grande riguardo a tutto ciò che mi insegnò []. Mi rese conto di tutta la sua vita, del suo spirito e delle sue intenzioni». Lo scambio fu più che intenso: «Furono molti giorni e passavamo in dialogo tutto il giorno, eccetto il tempo della messa e dei pasti»¹⁶. Non può non colpire l'eccezionale ampiezza e profondità di questa condivisione, che sembra voluta soprattutto da Teresa: «Ella mi comunicò il suo spirito senza nascondermi nulla, e io ugualmente le aprii tutta la mia anima»¹⁷. Si tratta, a mio parere, di una sorta di affidamento reciproco, fatto in spirito di fede e con l'intenzione di giovare alla causa del rinnovamento del Carmelo, che appariva tanto minacciata. «Fu allora che prendemmo insieme la decisione di essere sempre concordi [*ser siempre conformes*] in tutte le questioni»¹⁸. Questo patto di procedere insieme uniti non è solo la conseguen-

Histórico Teresiano, Roma 1982, 52-58 (390-396); *Peregrinación de Anastasio* [1610], Teresianum, Roma 2001, 242.

¹⁶ *Escolias*, 53

¹⁷ *Peregrinación*, 242.

¹⁸ *Ibid.*

za di una mutua stima e simpatia, che naturalmente nacque tra i due. È piuttosto la strategia decisa di comune accordo per rimediare a quello che appariva come il rischio più grave per il nuovo Carmelo, vale a dire la frammentazione, la discordia e la confusione riguardo all'identità.

Gracián, a differenza per esempio del padre Antonio, non ha difficoltà a lasciarsi ammaestrare da una donna. Teresa coglie acutamente questa sua disponibilità ad apprendere e ne approfitta per riversare in lui tutto il patrimonio di sapienza spirituale che ha accumulato. Lo fa perché lo stima e lo ama? Sì, certamente, ma ancor più perché è lui il superiore scelto dal Signore a guidare la fragile barca del Carmelo contemplativo e, di conseguenza, deve con chiarezza conoscere la rotta. Di fatto, padre Gracián afferma che, a partire da quell'incontro, «non ha fatto mai niente riguardo alle monache scalze senza suo ordine». Egli non si vergogna di ammettere che «benché io firmassi le licenze e presiedessi e confermassi le elezioni come superiore delle monache, lei era quella che comandava»¹⁹. Ciò naturalmente gli attirò non poche critiche da parte dei suoi confratelli che «mormoravano a mio riguardo dicendo che ero sottomesso a una donna e altri dicevano cattiverie di cui io mi affliggevo troppo»²⁰. Peraltro, questa sua “dipendenza” dalla Santa Madre per quanto riguarda le questioni delle monache non esclude prese di posizione molto nette, come per esempio il comando di fondare a Siviglia anziché a Madrid, al quale Teresa si piega immediatamente per obbedienza, nonostante le sue luci interiori la orientassero diversamente²¹. Ciò che si nota è, in altre parole, una sorta di “reciprocità”, come lo stesso Gracián osserva: «Da quando la Madre Teresa si determinò a obbedire in tutto al

¹⁹ *Escolias*, 58 (396).

²⁰ *Ibid.*

²¹ Cf F 24,4; *Historia*, 574; *Escolias*, 56 (394).

padre Gracián [] anche lui decise di non fare niente senza il suo parere e di cercare con tutte le forze di contentarla il più possibile in tutto»²².

Le parole appena citate del padre Gracián fanno riferimento al famoso “voto di obbedienza” di Teresa, che fu una conseguenza diretta dell’incontro di Beas²³. Il voto fu preceduto e ispirato da una esperienza mistica, un lampo visionario («como un relámpago»):

Mi sembrò di vedermi vicino nostro Signore Gesù Cristo nella maniera in cui suole apparirmi: alla sua destra aveva il padre Gracián e io alla sinistra. Il Signore ci prese le destre, le unì insieme e mi disse di prendere quel padre in luogo suo per tutto il tempo di mia vita e che entrambi andassimo d’accordo [*nos conformásemos*] in ogni cosa perché Egli lo voleva e così conveniva²⁴.

È evidente la somiglianza anche verbale tra ciò che racconta padre Gracián riguardo alla decisione presa di comune accordo («*ser siempre conformes*») e la visione di Teresa («*nos conformásemos*»). È un patto di alleanza che il Signore stesso sigilla congiungendo le destre di Teresa e di Gracián. Nonostante le apparenze, non si tratta affatto di un patto nuziale, ma piuttosto di un patto tra alleati nella medesima missione²⁵.

²² *Historia*, 588.

²³ Com’è noto, Teresa scrisse tre distinte versioni di questa “relazione spirituale”, una più breve (Rel 39); le altre due più lunghe, sostanzialmente parallele, una delle quali era destinata allo stesso Gracián (Rel 40-41). Cf T. ÁLVAREZ, *El “voto de obediencia” de Santa Teresa y sus tres autógrafos*, in *Estudios teresianos* II, 229-257.

²⁴ *Relazioni spirituali*, 40 (ho modificato la trad. del padre Egidio di Gesù).

²⁵ Questa, del resto, è anche l’interpretazione che lo stesso Gracián dà della visione e del voto nella *Peregrinación de Anastasio*, Dial. 16, 315: «*A mi parecer, eso de las manos fue profetizar la Madre lo que después sucedió: que desde que la vi*

Viene in mente il patto che Paolo strinse con Pietro, Giacomo e Giovanni a Gerusalemme: « diedero a me e a Barnaba la destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circoncisi» (Gal 2,9-10). Analogamente, Gesù stringe le destre di Teresa e di Gracián “in segno di *koinonía*”, affidando a questa *koinonía* il destino del Carmelo rinnovato. Maschile e femminile si collocano, pertanto, sullo stesso piano, nella condivisione di una medesima missione ecclesiale, pur restando evidentemente distinti gli ambiti di azione.

Teresa ha ormai la sicurezza che il cammino corretto, secondo la volontà del Signore, passa attraverso questo accordo mutuo della volontà maschile di padre Gracián con la sua volontà femminile. Finora aveva fatto ricorso a molti consiglieri e confessori, generalmente non carmelitani, e sa di dover molto ad essi. Tuttavia, ora avverte che questo continuo errare tra pareri diversi non ha più ragione di essere, poiché ha trovato un punto di riferimento stabile. Una grande pace la invade e ne loda il Signore con le parole del Salmo 147,14: «Egli ha messo pace nei tuoi confini».

Alla luce di questa *koinonía* di fondo si può comprendere in modo corretto il voto di obbedienza di Teresa, che definirei un capolavoro di strategia spirituale. Teresa trasforma in voto il patto di muto accordo che già aveva stabilito con il padre Gracián (*«prometer lo que ya tenía propuesto con el Padre fray*

en Beas y ella tuvo esa revelación hasta que murió, en todos los negocios que se me ofrecieron a mí o a ella, así de la Orden como otros particulares, siempre fuimos conformes. Porque yo la mandaba a Dios, y si tenía contraria opinión que la mía me replicase, porfiase y me diese sus razones. Y yo la tenía en tanta estima (conociendo su mucha prudencia y santidad) que me rendía a su parecer, y otras ella entendía mis razones y se me rendía. Y así, aunque disputábamos y altercábamos en los negocios para acertar, siempre nos conformábamos en el parecer, guardando ella la obediencia que ahí dice me prometió».

Jerónimo»). Da un lato le sembra di non fare niente di speciale, avendo già preso questa decisione; dall'altro, invece, la cosa le risulta durissima perché in tal modo si vede obbligata a manifestare tutta se stessa non tanto al padre Gracián, ma al superiore, chiunque egli fosse. Nel momento in cui Teresa sta per trasformare la promessa fatta al padre Gracián in voto fatto al Signore ella comprende di dover guardare a lui non con l'affetto e la simpatia umana che le ha suscitato, ma «come a un estraneo». Ciò che la porta a superare ogni resistenza interiore è la considerazione che facendo quel voto «lo Spirito Santo restava obbligato a dare luce a quel padre perché poi egli la desse a me». È forse il più grande sacrificio che Teresa fa per il Carmelo (superato – ella dice – solo da quello che fece il giorno che lasciò la casa di suo padre per entrare in monastero): rinuncia alla sua libertà perché lo Spirito Santo guidi colui a cui lei ha sottomesso la sua volontà. Nel linguaggio semplice e immediato di Teresa: «Mi sembra di aver fatto molto per lo Spirito Santo, perlomeno tutto quello di cui fui capace». E aggiunge: «Ho molta fiducia che il Signore concederà a quel padre nuove grazie per questo servizio che io ho gli ho reso [= il sacrificio del voto], affinché egli ne faccia parte a me e mi dia luce in ogni cosa».

Alla luce di tutto ciò credo che risulti confermata l'ipotesi che nella relazione tra Teresa e Gracián emerge un nuovo stile di relazione tra fratello e sorella nella vita religiosa, uno stile di semplicità evangelica e di assoluta reciprocità. Tale relazione non esclude la dimensione gerarchica, anzi è proprio l'esistenza di una effettiva dimensione gerarchica che dà tutta la sua forza e il suo significato alla relazione fraterna. È proprio quando Teresa scopre che il padre Gracián è effettivamente il suo superiore che la relazione, da fatto privato, si trasforma in momento forte di costruzione del Carmelo. Ciò che caratterizza il rapporto è l'essere uniti non solo nei cuori, ma – come scrive il padre Gracián – anche «*en las comisiones*», cioè nel mandato ecclesia-

le²⁶. Verrebbe da dire che nasce qui uno stile di governo nuovo, fondato sull'ascolto reciproco dello Spirito che parla attraverso il fratello/sorella e sulla comune sottomissione a una volontà superiore. Come insegnerà quattro secoli più tardi la *Lumen Gentium*, non c'è contraddizione tra «comunione» e «gerarchia», poiché la dimensione gerarchica è al servizio e in funzione della comunione ecclesiale ed è da essa costantemente sostenuta e mantenuta nel suo vero senso.

Al di là di qualsiasi giudizio storico sull'operato del padre Gracián, credo si possa dire che egli fu capace di comprendere questa novità e di accettarla. Per questo «ha meritato di stare in mezzo a voi» (Rel. 44). Sono queste le parole che Teresa sente pronunciare in riferimento al padre Gracián in una visione avuta il 9 agosto 1575, cioè tre mesi dopo l'incontro con lui. La visione contiene un riferimento esplicito al Cantico dei Cantici: «*Veniat dilectus meus in hortum suum*» (4,16). L'amata invita l'amato a entrare nel suo giardino e a mangiarne i frutti squisiti. Teresa si vede in uno splendido giardino e in esso scorge il suo "Eliseo", cioè Gracián, in sembianze luminose, preceduto da un corteo di donzelle con rami nelle mani, che intonano cantici di lode a Dio. Qui l'allusione al Cantico si fonde con un ricordo piuttosto dell'Apocalisse 7, 9-10: «Tenevano rami di palma nelle loro mani e gridavano a gran voce: La salvezza appartiene al nostro Dio, seduto sul trono e all'Agnello». Anche la voce che parla e dice: «Questi ha meritato di stare in mezzo a voi» ricorda vagamente la voce che presenta i beati nell'Apocalisse: «*Hi sunt...*» (cf 7,14; 14,4).

L'aspetto più imbarazzante della visione è la voce che dice a Teresa: «Affrettati, se vuoi arrivare, dove egli è». Gracián per

²⁶ Cf *Escolias*, 53 (391): «*Estábamos el uno y el otro lastimadísimos de vernos tan juntos los corazones y tan apartados en las comisiones*».

questo la giudicò un'illusione del demonio²⁷. In realtà, più che di una lode di Gracián o addirittura di un confronto tra la santità di Teresa e quella di Gracián, a me pare che anche qui si tratti di un richiamo alla comune missione affidata ai due. Ricordiamo il contesto: Teresa sta sperimentando una grande distrazione nell'orazione e comincia a invidiare «coloro che vivono nei deserti», come se essi non fossero soggetti a distrazioni, essendo fuori dal mondo. È questa una tentazione ricorrente nella vita di Teresa. Più volte ha desiderato fuggire dalla mischia per godere del rapporto con Dio in un angolino nascosto al mondo. Il Signore, però, l'ha sempre richiamata al suo impegno nel bel mezzo della lotta. In questo caso, le mostra l'esempio precisamente del padre Gracián, a cui è stata affidata l'ardua missione di visitare i conventi dei carmelitani dell'Osservanza in Andalusia, nella quale incontrerà enormi opposizioni. In qualche caso giunse addirittura a rischiare la vita, come successe in particolare a Siviglia il 21 novembre 1575. La reazione dei frati fu così violenta che – come egli scrive – «*vime en harto peligro de la vida*»²⁸. Teresa, venuto a saperlo, promise che, se la Vergine avesse ottenuto da suo Figlio di liberare il padre Gracián, avrebbe fatto celebrare solennemente la festa della Presentazione di Maria al Tempio in tutti i monasteri delle Carmelitane scalze²⁹. Anche il padre Gracián fece istituire in tutti i conventi dei Carmelitani scalzi questa festa, alla quale fa riferimento la relazione dell'agosto dello stesso anno. Senza troppo forzare il testo, possiamo riconoscere dietro il riferimento alla festa la profezia delle sofferenze a cui andrà incontro il padre Gracián e l'invito a Teresa ad affrettarsi anche lei verso questo duro compito storico, senza sognare evasioni eremitiche.

²⁷ Cf *Peregrinación*, 321.

²⁸ *Escolias*, 59 (397).

²⁹ Rel 60.



Ripercorrere la vicenda esistenziale di Teresa è un esercizio che non lascia mai delusi. Ogni volta si scopre qualcosa di nuovo che lo Spirito ha compiuto in lei e attraverso di lei, qualcosa che ancora oggi sta davanti a noi come un compito da realizzare. Quanta strada dobbiamo ancora percorrere per poter giungere alla semplicità e profondità delle relazioni che Teresa ha vissuto con i tre fratelli di cui abbiamo parlato! In particolare, la relazione con il padre Gracián presenta tratti di assoluta originalità, che sconcertarono i contemporanei. Anche oggi, benché sia ormai superata la fase della sottomissione delle monache ai frati, non possiamo dire di aver raggiunto una soddisfacente “associazione” della componente femminile con quella maschile. Dialetticamente, a una fase secolare di sottomissione ha fatto seguito una fase di accentuata autonomia, cosa non solo comprensibile, ma per certi aspetti provvidenziale. La sintesi, tuttavia, è di là da venire e non potrà, a mio parere, essere raggiunta senza una seria riflessione sulla nostra identità carismatica. Resta per me una verità inconfutabile quella che Teresa ha intravisto: non troveremo risposte adeguate alle nostre domande se non le cercheremo insieme, uomini e donne, uniti dalla stessa vocazione e incamminati verso lo stesso ideale.