

**TERESA DI GESÙ MARCHOCKA
CARMELITANA SCALZA POLACCA (1603-1652):
- VITA ED ESPERIENZA MISTICA -**

JERZY W. GOGOLA

Teresa di Gesù Marchocka apparteneva alla prima generazione delle carmelitane scalze polacche. L'ambiente sociale, culturale, religioso come pure il momento storico in cui visse sono stati per lei, come sembra, particolarmente favorevoli. Era il periodo postridentino in cui il cattolicesimo vinse la battaglia contro il protestantesimo, e ciò comportò un rinnovamento religioso in Polonia. Visse in un momento di multiforme sviluppo del paese, nel periodo «d'oro» della Polonia e della riforma carmelitana. Ciò equivale a un grande fervore religioso. In casa ricevette una diligente educazione religiosa. Visse nel primo convento di carmelitane fondato in terra polacca. Si trovò tra monache che direttamente conoscevano eminenti figlie spirituali di s. Teresa, come Anna di Gesù (Lobera), beata Anna di s. Bartolomeo (García). La cura del Carmelo polacco l'avevano padri carmelitani scalzi veramente eccezionali per scienza teologica, spirituale e santità di vita (p. Mikołaj Opacki, p. Stefan Kucharski, p. Giovanni Maria Centurioni, p. Hieronim Cyrus...).

Conformemente a quanto indica il titolo presenteremo brevemente la vita della celebre carmelitana polacca riferendoci ai più importanti fatti storici e personali, poi presenteremo le sue relazioni o confessioni scritte, fondamentali per conoscere la sua vita spirituale, ma ci occuperemo soprattutto della sua esperienza mistica raccogliendone i riferimenti alla Sacra Scrittura, ai sacramenti, per individuarne infine i tratti specifici.

1. *La vita*

Teresa di Gesù Marchocka nacque il 25 giugno 1603 a Stróże presso Zakliczyn al Danubio da Paweł e Elżbieta Mod-

rzejowska¹. Il padre fu diverse volte deputato al parlamento. In quanto alla madre fu una donna eccezionale nell' educazione religiosa dei suoi figli, -come possiamo sapere dalla relazione della stessa Teresa di Gesù. La figlia minore ricevette al battesimo il nome di Marianna (A I, 38)². Aveva una sorella maggiore, dei fratelli non si sa niente di certo, neppure se ve ne fossero.

Molto presto si accostò alla prima confessione, aveva appena cinque anni, la prima comunione la ricevette due anni dopo (A II, 40). L'anno 1615 fu molto importante per lei. Prima, perché sua sorella entra tra le clarisse a Stary Sacz (A IV, 46). Poi, perché proprio allora percepisce una voce misteriosa di Cristo che la chiama al Carmelo (A IV, 48). Sono fatti importanti, perché da una parte riceve da Cristo un orientamento per la sua vocazione e nello stesso tempo ha occasione di visitare la sorella nel convento delle clarisse, che non era del resto l'unico convento visitato da lei in quel tempo. Proprio a Stary Sacz incontra un padre carmelitano scalzo, p. Piotr di sant'Andrea Kordoński (1582-1642), che insieme al p. Kazimierz di s. Anna, Tarnowski (1595-1641), si trovava nel convento delle clarisse per confessare le monache. Fa una confessione generale davanti al p. Piotr e da lui riceve la *Vita* di s. Teresa elaborata da Ribera, come pure la regola e le costituzioni delle carmelitane. Era probabilmente l'anno 1618 prima del Natale (cf. A VI, 59).

Il 26 aprile - secondo il libro delle professioni - prende l'abito delle carmelitane e incomincia il noviziato. Finito questo fa la professione religiosa il 26 aprile 1621. Nell'anno 1630, probabilmente a febbraio, viene eletta sottopriora e dopo tre anni confermata per il triennio seguente, cioè fino al febbraio 1636. In quei 6 anni fa pure da maestra delle novizie.

¹ Cf. *Księgi, w których sa krótko opisane żywoty y cnoty zmarłych Zakonniczek Bossych zakonu Naswietszey Panny Mariey z Gury Carmelu w klasztorze krakowskim Sw. Marcina. Od roku Panskiego 1627, Archivio delle Carmelitane Scalze a Wesola*, ms. 253, p. 207. Per una documentazione particolare circa i fatti della sua biografia rimandiamo alla nostra tesi: W. GOGOLA, *OCD, Droga mistyczna Teresy od Jezusa (Marchockiej) karmelitanki bosej 1603-1652*, Kraków 1990.

² Cf. *Autobiografia mistyczna M. Teresy od Jezusa karm. bosej (Anny Marii Marchockiej) 1603-1652*, ed., K. Górski, Ks. Uniwersytecka Jan Jachowski, Poznań 1939 (citazioni nel testo: A, segue la cifra romana per segnalare il capitolo e cifra araba per designare la pagina).

Dall'aprile 1637 all'aprile 1640 svolge l'ufficio di priora nel suo convento materno di Cracovia.

Nel tempo del priorato intraprende la costruzione della Chiesa in muratura di s. Martino in via Grodzka.

Nel 1641 si organizza una fondazione di carmelitane a Lvov. Due monache da Cracovia vi erano state destinate: Teresa di Gesù e la sua ex novizia Teresa Maria di S. Giuseppe (principessa di Baviera). A Lvov soggiornarono dal giugno 1642 al settembre 1648, quando cioè furono costrette a tornare a Cracovia perché le truppe dei Cosacchi e dei Tartari attaccarono la città.

Proprio queste monache di Lvov poterono andare a Varsavia per la fondazione, che iniziò festosamente il 2 giugno 1649 con la partecipazione del re Jan Kazimierz e del nunzio apostolico. Pure nel convento di Varsavia suor Teresa di Gesù svolge l'ufficio di priora, praticamente fino alla morte. A partire dall'anno 1650 è inferma di continuo. Il 15 maggio 1651 fu colpita da parziale paralisi e da quel momento la sua vita divenne una lunga agonia. Morì il 19 aprile 1652. Dopo la soppressione del convento di Varsavia nel 1818, il suo corpo incorrotto fu trasportato al convento delle monache di Cracovia, dove si trova fino ad oggi.

2. *L'Autobiografia di Teresa Marchocka*

Per conoscere la vita ed esperienza mistica di Teresa Marchocka si deve ricorrere alle sue relazioni scritte le quali, dopo la loro pubblicazione nel 1939, ricevettero il titolo «Autobiografia mistica...». L'Autobiografia è un documento di grandissima importanza per la spiritualità polacca. Per cui ci permettiamo di dire qualcosa sulla sua genesi, tratti caratteristici, autenticità. Un certo suo commento è costituito dalla Vita scritta sulla base di essa, da p. Ignazio³. Di questa Vita c'è pure una versione in francese⁴.

³ Cf. *Zywot i Wysokie Cnoty W. Matki Teresy od Pana Jezusa Marchockiej Klasztorów Karmelitanek Bosych we Lwowie i w Warszawie Fundatorki Z Manuskryptu Dziejopisa W. Oycy Ignacego do sw. Jana Ew. Tey Wielbney Matki Spowiednika Zebrane Roku Panskiego 1654 Do druku podane 1752, Dnia 11 Marca*; cf. U. BORKOWSKA, *Hagiografia polska (wiek XVI-XVII), in Dzieje Teologii katolickiej w Polsce*, II, parte I, Lublin 1975, 496.

⁴ Cf. *Vie et Vertus heroiques de la Mère Thérèse de Jesus (Marchocka)*,

Genesis. Comincia a scrivere il 3 maggio 1647 a Lvov (A I, 37) per comando del suo confessore, il summenzionato p. Ignazio, espresso dalle parole: «Cominciando dalla nascita, scrivi tutto quello che il Signore fece con te» (A XLV, 217). Ed essa scrisse delle relazioni periodiche il cui numero doveva essere da almeno 6 a oltre 10. Il p. Ignazio le mise insieme conferendo loro una certa unità. Dopo aver ricevuto una parte delle relazioni il p. Ignazio le chiese di completarle, oppure suggerì l'ordinamento della sua preghiera secondo un certo schema, che non conosciamo oggi, perché ella non eseguì il comando giudicandolo troppo difficile. Alcune volte la M. Marchocka stessa prende l'iniziativa di scrivere quel che le passa dentro, per avere dal confessore consigli e discernimento. Lo possiamo costatare dall'analisi dell'Autobiografia.

Caratteristiche. L'Autobiografia non è un'opera composta armonicamente, come per esempio la Vita di S. Teresa. È difficile scorgervi una cosciente struttura se non quella della cronologia, soltanto parziale e non sempre chiara. Solo i primi 27 capitoli (su 60 in totale) hanno una certa unità cronologica e redazionale. In continuazione, riguardo ad alcuni fatti spirituali è difficile sapere con certezza a quali tempi si riferisce. Comunque, i più importanti avvenimenti spirituali li possiamo collocare nel tempo, anche se non sempre con grande precisione.

I primi a dare un giudizio sull'Autobiografia sono stati: il p. Sebastiano della Madre di Dio, il quale divise in capitoli le relazioni ricevute dal p. Ignazio, e poi lo stesso p. Ignazio.

Il p. Sebastiano scrive tra l'altro: «... tutto quello che essa scrisse colpiva il mio cuore come una freccia di fuoco tirata dal cielo per riscaldare la fredda anima mia, per cui posso dire che queste non sono le parole provenienti da uomo, ma da Colui che tali cose nasconde ai sapienti e prudenti di questo mondo, ma le scopre ai piccoli»⁵.

Il giudizio di p. Ignazio è simile:

«Leggendo parecchie volte i suoi scritti, non ho potuto mai saziarmi di un misterioso sapore dello Spirito di Dio che da es-

Lille, Paris, Bruges 1905.

⁵*Aprobacja*, in *Autobiografia* 236-237.

se emanava. A volte mi sembra che siano parole dello Spirito Santo e non più di Madre Teresa. Tale conclusione mi viene tanto dalla semplicità e dalla saggezza con cui espone cose molto difficili da capire e spiegare, come pure dal fuoco che si accende nel cuore di chi le legge»⁶.

Gli autori di queste testimonianze apprezzano molto le relazioni di Marchocka per il loro carattere carismatico e per la qualità del contenuto.

Vogliamo riportare ancora un'opinione espressa nel nostro secolo dal prof. K. Górski, l'editore dell'Autobiografia:

«L'Autobiografia di M. Teresa Marchocka può essere annoverata senza dubbio al molto esiguo gruppo di tal genere letterario di tutto il mondo. Lo dico con convinzione, giacché il carattere proprio dell'Autobiografia fa di essa una fonte psicologica spirituale di prima qualità»⁷.

Se poi vogliamo parlare della forma delle relazioni, si deve dire che l'Autrice non possiede un talento letterario particolare. La semplicità è uno dei caratteri affascinanti di questa storia spirituale. Aggiungiamo infine che le relazioni rivelano un po' l'influsso spagnolo sulla mentalità polacca⁸.

3. *L'esperienza mistica di Teresa Marchoka*

L'esperienza mistica affonda le sue radici nella Sacra Scrittura e nella liturgia⁹. Scrittura, liturgia e mistica formano una triplice realtà vicendevolmente condizionata e avente lo stesso Autore, cioè lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo che riempie la Scrittura e la liturgia è pure l'Autore dell'inserimento dell'uomo nella loro profonda realtà. E lui a dare una profonda conoscenza esperienziale del mistero di Cristo. Dell'esperienza mistica cristiana possiamo parlare propria-

⁶ *Zywot i Wysokie Cnoty W. Matki Teresy od Pana Jezusa Marchockiej...*, 4-5.

⁷ K. GÓRSKI, *Zarys dziejów duchowosci w Polsce*, Kraków 1986, 137-138.

⁸ Id. in, *Autobiografia*, Przedmowa, 9.

⁹ Cf. L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, in *La vie spirituelle. Supplement* 3 (1949) 3-23.

mente solo in relazione col mistero di Cristo. L'esperienza mistica cristiana non dovrebbe essere trattata in astratto, senza tener conto di ciò che la mantiene e nutre, cioè separatamente dalla relazione con il mistero e con la fede.

La fede in effetti, tanto nel suo inizio quanto nel suo sviluppo, è il frutto della grazia che interiorizza la presenza del mistero nel credente. Il cristiano, mistico o meno, non può collocarsi accanto al mistero e accanto alla fede¹⁰. La partecipazione al mistero porta con sé un duplice vantaggio: la conoscenza del mistero e la santificazione dell'uomo. Il mistico sperimenta in sé stesso proprio la ricchezza del mistero di Cristo. Sono tre fattori costituzionali dell'esperienza mistica: l'oggetto dell'esperienza mistica, cioè il mistero; il soggetto dell'esperienza, cioè il credente; una nuova relazione tra loro¹¹. Il soggetto può intuire («percevoir») l'oggetto ed esserne cosciente. E proprio in questo sta il nucleo dell'esperienza mistica. L'uomo può sperimentare in sé la presenza del mistero di Cristo o la sua azione. L'esperienza mistica pertanto è l'esperienza della grazia che avvolge tutto l'essere umano¹². Possiamo dire ancora che l'esperienza mistica è una particolare esperienza umana in cui ci si rende conto (chi più, chi meno) che Dio è intervenuto nella vita spirituale in modo diretto. L'esperienza mistica perciò non la si può in nessun modo ottenere col proprio sforzo.

3. 1. *Le fonti del l'esperienza mistica di T. Marchocka*

Parlando di fonti ci riferiamo alla S. Scrittura e alla Liturgia, secondo quanto detto sopra.

3. 1. 1. *Parola di Dio*

Fin dagli inizi della Chiesa tutta la comunità dei credenti si nutre della parola di Dio. Ci vuole però una lettura del senso spirituale. La storia esterna del popolo dell'antica alleanza

¹⁰ Cf. P. AGAESSE, M. SALES, *Mystique*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1080) 1940; cf. J. LOPEZ-GAY, *ibid*, 1893.

¹¹ Cf. J. LOPEZ-GAY, *Mystique*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 1893.

¹² Cf. L. BOUYER, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982, 197.

deve farsi storia, una storia spirituale, storia della salvezza di ogni credente. Ciò è possibile grazie al dono dello Spirito Santo il quale riempie di vita ciò che prima era solo simbolo. Nella Scrittura si trova la dottrina spirituale ma lo Spirito Santo fa sì che essa diventi proprietà dell'anima.

Le relazioni scritte da Teresa Marchocka hanno un carattere di confessioni molto personali che prendono in considerazione soprattutto l'aspetto psicologico dell'esperienza spirituale. Spesso, come si è detto, la Madre Marchocka presenta delle difficoltà interiori per avere un concreto consiglio del confessore. Ciò fa sì che essa non parli direttamente del ruolo della parola di Dio nella sua vita spirituale; le allusioni alla Bibbia che comunque troviamo non sono molte.

Le circa 20 allusioni a episodi e parole della Scrittura del Nuovo e del Antico Testamento in tutta l'Autobiografia le potremmo mettere in quattro gruppi:

- La parola di Dio è il punto di partenza per la preghiera o il tema della preghiera;
- La parola di Dio le fa conoscere alcune cose;
- Essa fa l'esperienza delle parole o degli avvenimenti biblici;
- Essa sperimenta in sé qualche aspetto del mistero di Cristo.

La parola di Dio è punto di partenza per la preghiera o tema della preghiera. Un tema privilegiato di preghiera sia nella vita secolare sia nel Carmelo fu quello della passione di Cristo (A XVI, 89). Vivendo ancora nel secolo poteva - ci dice - meditare anche alcune ore senza distrazione. Soprattutto le piaceva pregare passeggiando tra le tombe nel cimitero (A X, 68). Questi furono i frutti di tale preghiera: desiderio di Dio, voglia di abbandonare il mondo con le sue vanità, raccoglimento interiore (A X, 68).

La stessa predilezione per la passione di Cristo la mostra anche nel Carmelo: «Mi immaginavo Cristo Signore Crocifisso e presso i suoi piedi piangevo quei miei peccati che lui mi fece conoscere. Davanti a lui chiedevo scusa a tutti quanti potei rattristare, scandalizzare o fargli dispiacere. Domandavo sinceramente al Signore che perdonasse a tutti quelli che avevano potuto offenderlo per colpa mia» (A XI, 70-71; anche A XXII, 106-107).

La parola di Dio le fa conoscere alcune cose. L'Autobiografia contiene circa 5 di tali allusioni (A XXXII, 129-130; XXVIII, 120; XXXIV, 140-141; XXXVI, 151-152; XLVIII, 200). Per esempio, chiede al Signore perché una certa persona di cui essa sapeva che spiritualmente non stava bene, non può rialzarsi dalle cadute anche se ci mette molto sforzo. Il Signore glielo fa capire con l'esempio dei lavoratori invitati al lavoro nella vigna in diverse ore della giornata (A XXVIII, 120). Un'altra volta la cosa riguarda lei stessa. Accade che il p. Stefan Kucharski, allora provinciale, le vieta di fare qualsiasi preghiera mentale, per poi permettergliela di nuovo. Nel frattempo però essa ne soffre molto e il Signore le ricorda le parole «Chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10, 16) e la assicura che chi si fa guidare dalla fede nella questione dell'obbedienza sicuramente non subirà nessun danno (A XXXIV, 140-141).

Essa fa l'esperienza delle parole o degli avvenimenti biblici. Il 15 agosto 1629 esce da lunghi travagli interiori che duravano da circa 8 anni. In mezzo alle prove riceve la prima grazia straordinaria nell'anno 1624. La grazia si riallacciava all'episodio evangelico che tratta del figlio malato d'un ufficiale del re (cf. Gv 4, 46). In questo malato essa vede la propria anima malata e quasi morente per il Signore. Egli la illuminò in un istante mostrandole il male che era dentro di lei. Confessa che non si trattava di conoscenza proveniente dal ragionamento (A XVIII, 93-94). Poi abbiamo alcuni testi che si riferiscono alle sue prove durissime. Ed ecco accadde che essa si vide spiritualmente nella situazione di Giobbe (A XIX, 102), oppure nel proprio abbandono spirituale gridò con le parole del re Saul quando questi stava per morire e chiedeva allo scudiero di farlo morire (cf. 2 Sam 1, 9). Spiega però subito che non domandava la morte fisica, ma domandava di poter morire a tutto quello che non era Dio per poter vivere per Iddio solo (A XXXII, 137). Alcuni anni dopo, quando stava a Leopoli sperimentò in sé la realtà che esprime il salmo *De profundis* cantato allora durante la messa. Ebbe cioè l'esperienza di che cosa vuol dire vivere senza Dio. Aggiunge che non è capace di esprimerlo in parole (A XLV, 185).

Un'altra volta si sente spiritualmente come quella donna del Vangelo che per 18 anni non poteva raddrizzarsi finché Gesù non la guarì. Essa similmente non poté alzare in alto gli occhi dell'anima finché il Signore non le fece conoscere la

propria bontà, carità e la necessità di rivolgere lo sguardo su di lui e non su di sé (A XLV, 182-183).

Ancora un esempio. Fece esperienza in sé d'un avvenimento biblico proprio nella festa liturgica di tale avvenimento. Si trattava della liberazione di Pietro dalla prigione (il 1 settembre). Come la Chiesa chiedeva al Signore di liberare Pietro così anche lei si rivolse a Lui perché la liberasse dai legami interiori e dalle imperfezioni. E così avvenne (A XVIII, 95), etc.

Sperimenta in sé qualche aspetto del mistero di Cristo. I testi di questo gruppo in maggioranza riguardano l'abbandono di Gesù in Getsemani e sulla Croce (circa 6 testi). Confessa che Dio le concesse di guardare e comprendere l'abbandono di Gesù sulla Croce e nel Getsemani. Ciò avvenne non attraverso il ragionamento ma le fu dato passivamente (A XXXV, 144 e anche XXVII, 116; LII, 209-210).

3. 1. 2. *Sacramenti*

Il progresso nella vita mistica è conseguenza di una più profonda partecipazione al mistero di Cristo. Per cui il credente dovrà per forza rifarsi ai sacramenti. Difatti, tutta la vita spirituale nella sua sostanza dipende dall'oggettiva operazione dei sacramenti perché la nostra partecipazione al mistero di Cristo si realizza in primo luogo attraverso i sacramenti.

Come nel caso delle relazioni con la Sacra Scrittura così anche qui non troveremo nell'Autobiografia un'esposizione sul ruolo dei sacramenti nella sua esperienza spirituale o mistica. Troveremo delle asserzioni nel contesto della sua esperienza della quale scrive prima di tutto. Per cui bisogna tener presente l'ambiente in cui essa vive. Le carmelitane trascorrono diverse ore della giornata nel coro (dove è presente il Santissimo Sacramento) per motivo del loro orario religioso, senza contare la preghiera individuale, oltre le ore prescritte. Poi partecipano ogni giorno alla santa Messa e alla Comunione, si accostano al sacramento della penitenza almeno due volte al mese. Detto questo non ci meravigliamo se per esempio quello che Teresa Marchocka dice nell'Autobiografia dell'Eucaristia forse non rappresenta adeguatamente il ruolo dei sacramenti nella sua esperienza mistica, però le sue asserzioni sono una preziosa conferma di ciò che sappiamo del collegamento dei sacramenti con la mistica.

Riportiamo un curioso particolare degli inizi della sua vita carmelitana, quando cioè ella venne preparata alla morte attraverso il sacramento della penitenza, dell'unzione degli infermi e il viatico (A XVI, 85). Ricorda che sentiva allora nello spirito un grande desiderio di Dio. Nella sua cella si trovava ancora il Santissimo Sacramento. Da quel desiderio di Dio le venne un grande voglia di rubare il Signore; avanza la supposizione che forse l'avrebbe fatto se avesse avuto forza di muoversi (A XVI, 85).

Degno di menzione è un altro particolare riguardante più o meno gli stessi tempi. Qualche mese dopo la professione inizia nella sua vita spirituale un periodo di terribili travagli interiori; soprattutto all'inizio, per tre anni soffrì grandissime tentazioni contro la castità. Non avendo una adeguata istruzione in proposito si giudicava colpevole là dove non c'era neppure ombra di colpa, al punto di omettere le comunioni. In tale situazione disastrosa incontra il padre provinciale Giovanni Maria Centurioni, il quale conoscendola da tempo, dopo la confessione le ordina di comunicarsi sempre senza ricorrere al sacramento della penitenza (A XVII, 90). Dopo quella confessione si parlano ancora, poi essa partecipa alla Messa da lui celebrata e rinnova la sua obbedienza, il suo abbandono a Dio nonostante tutto quello che potrebbe succedere in avvenire. Quell'episodio doveva essere veramente importante per lei giacché dice di ricordare sempre quel giorno partecipando nell'anniversario all'Eucaristia e rinnovando i voti (A XVII, 91).

Durante quegli anni difficilissimi ottiene dai superiori il permesso di poter frequentare il Santissimo di notte (giacché non poteva dormire) e lì trovare un poco di pace (A XVII, 92).

Ma ciò che ci interessa di più in questo momento è la sua esperienza mistica nel contesto dell'Eucaristia. Le testimonianze più espressive riguardano i tempi ormai vicini alla sua morte. Durante l'ultima malattia in Varsavia le manca molto l'Eucaristia. Scrive perciò al superiore dei carmelitani scalzi per ricevere da lui il permesso di poter comunicarsi. Ma subito si crede in ciò egoista e come espiazione di quel gesto, secondo lei egoistico, vuole rinunciare alla possibilità della comunione straordinaria (A LI, 207-208). Quale fu la fine di quel episodio? In seguito troviamo nelle sue relazioni la descrizione di una grazia particolare. E una delle più impressionanti testimonianze di esperienza eucaristica:

«Successe che venerdì, la festa di S. Giuseppe, mi accostai alla comunione secondo l'usanza. Mi sentivo in quel giorno molto raccolta interiormente e godevo della presenza di Dio. (...) Dopo la comunione, durante il ringraziamento, il Signore mi disse nello spirito: 'O, Sangue mio, riscatto mio, proprietà mia'. Riguardo alla prima parola 'sangue mio' cominciai a pensare, ma come, che cos'è? Mi rispose subito: 'Forse è poco che l'ho sparso per te? Non fu proprio tutto? Fino all'ultima goccia non lo ho sparso solo per te?'» (A LII, 209).

Anche se non abbondano le testimonianze sulla presenza dei sacramenti nell'esperienza spirituale mistica di Marchocka, queste già citate bastano ad ambientarla sufficientemente nel contesto scritturistico e sacramentale.

3.2. *Il livello psicologico dell'esperienza mistica di T. Marchocka*

Ci sono tre livelli del processo di santificazione: 1) la grazia che non può essere oggetto di studio in modo diretto; 2) il livello delle ripercussioni psicologiche che il mistico può, se vuole, in qualche modo comunicare, descrivere; 3) il livello morale¹³. Allo studio sono accessibili i due ultimi. Da essi possiamo sapere qualcosa della particolare azione di Dio e dei suoi frutti. La Chiesa quando vuole proclamare santo un cristiano si interessa soprattutto dell'eroicità delle virtù teologiche e morali, e questo lo può costatare basandosi sul livello morale. Il livello psicologico del processo di santificazione, sebbene non sia il più importante per la canonizzazione è però importantissimo per la spiritualità, giacché questa scienza ha carattere didattico e pratico.

Noi ci occupiamo adesso solo del livello psicologico dell'esperienza mistica di Teresa Marchocka. Il livello morale è stato studiato altrove¹⁴. Le ripercussioni psicologiche ci interessano non come un fenomeno astratto, ma come l'espressione della sua vita mistica, della partecipazione al mistero di Cristo.

¹³ Cf. J. CASTELLANO, *Guiones de doctrina teresiana*, Valencia 1981, 37.

¹⁴ Cf. *Zywot i Wysokie Cnoty W. Matki Teresy od Pana Jezusa Marchockiéy...*, o. c., parte III; *Wielebna Matka Teresa od Jezusa Marja Anna Marchocka karmelitanka bosa (1603-1652)*, Kraków 1931, parte III; W. GOGOLA, *Droga mistyczna...*, o. c., cap. V, 3.

L'esperienza mistica di Teresa Marchocka la cui specificità vogliamo in qualche modo cogliere, è la stessa esperienza di cui si parlava nel contesto biblico e sacramentale. C'è il duplice aspetto dell'esperienza mistica: positivo e negativo. L'esperienza della nostra carmelitana conferma l'esistenza di questi due aspetti separatamente e contemporaneamente. Vogliamo darne una prova.

3. 2. 1. *L'esperienza dell'affettuosa presenza di Dio*

Il sentimento della presenza di Dio cosciente e diretta ricevuta in modo passivo è il cuore dell'esperienza mistica¹⁵ almeno nella tradizione spirituale occidentale. In tale esperienza le potenze dell'anima vengono sospese e il modo di conoscere non è ordinario, cioè si conosce non per via di discorso e ragionamento; l'anima subisce passivamente l'azione di Dio e la volontà può unicamente dare il proprio consenso¹⁶.

Non è difficile individuare tutti questi elementi costituzionali dell'esperienza mistica in numerose descrizioni della Madre Marchocka.

I testi che stiamo per riportare si riferiscono a quando la loro Autrice ha 40-45 anni. Sono soltanto esempi.

Completando una descrizione precedente su modi di preghiera «quando la presenza di Dio è affettuosa e chiara» essa scrive nel capitolo 42:

«Dentro quel modo di preghiera - descritto prima, A XLII, 170-171 - della presenza di Dio si trova ancora quest'altro: Non c'è nessun concetto, né tema, ma l'anima sta tutta nella presenza della Maestà di Dio, davanti alla sua dignità, o meglio, la mettono davanti a Lui (perché da sola non lo può fare mai), e così passa tutto il tempo, anche un'ora. A volte sfuggono le parole: Santo, Santo, etc. Dico parole, perché non so come dire diversamente (ma non sono parole dette con la bocca). L'effetto di questo è che non capisco niente di quel Abisso Divino, eppure questo mi basta e mi sento saziata» (AXLII, 171).

¹⁵ Cf. F. NAVAL, CFM, *Curso de teología ascética y mística*, ed. 8, Madrid 1955, 776-777.

¹⁶ Cf. P. AGAESSE, M. SALES, *Mystique*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 10 (1980) 1953.

È possibile stabilire che questi modi di preghiera ebbero luogo nel periodo quando si verificarono numerose estasi, cioè verso l'anno 1640 e dopo.

Di questa esperienza positiva troviamo ancora un esempio eloquente:

«Viene anche un modo in cui Dio stringe l'anima in qualche modo teneramente e chiaramente a sé e viceversa, in concomitanza con un grande amore di Dio, con contento e consolazione dell'anima. Il più spesso ciò avviene dopo la comunione e a volte viene dopo la sofferenza e il sentimento di abbandono, quando l'anima teme Dio e si sente afflitta. Questo la tranquillizza anche se dura pochissimo» (A XLII, 171-172).

Qui non si tratta soltanto di un semplice sentimento di presenza di Dio ma di un tenero abbraccio associato a un grande amore di Dio.

Riportiamo ancora una descrizione riguardante i tempi in cui essa scrive l'Autobiografia. Si tratta del terzo modo di preghiera. I tre modi di preghiera descritti in quel contesto sono stati giudicati da p. Ignazio come più alti nella sua vita spirituale. Egli volendo dire a quali gradi di preghiera essa è arrivata nella sua vita spirituale riporta proprio questi tre modi di preghiera. Eccone il terzo:

«Il terzo modo, cioè quando c'è una chiara presenza di Dio nell'anima, cosciente e affettuosa non capita spesso. Mi sembra di averlo già descritto, ma adesso c'è questo cambiamento che sento tutto ciò più strettamente (l'anima gode sentendosi più vicina a Dio) però non per via dei sensi per portare con sé la gioia, ma in una verità sostanziale, e nel contento. Ciò non è vissuto come una liberazione dalle tenebre e non c'è coscienza che esse non torneranno più. Niente di ciò né nell'affetto né nella memoria. L'anima si arrende in tutto a Dio, non si lamenta né soffre. E non c'è niente che l'anima potrebbe fare da sola, è solo il Signore che insegna, illumina, oppure consola e riempie di pace. E che cosa l'anima può fare da sé? Non può fare niente ma fa quello che le viene dato di fare» (p. 190).

Come si vede nei testi citati il sentimento della presenza di Dio non si presenta separatamente. Giustamente si è detto sopra che questo sentimento è il cuore dell'esperienza mistica,

ma si capisce che il cuore non vive senza il resto del corpo. E così si vede chiaramente la caratteristica della passività, il fatto che la volontà da sé non è capace di far niente, ma solo quello che le viene concesso; abbiamo poi la sospensione dei sensi e delle potenze conoscitive e ovviamente il sentimento della presenza. Ma non soltanto. L'Autrice confessa che ci sono momenti in cui Dio affettuosamente stringe l'anima a sé.

3. 2. 2. *L'esperienza di aridità, abbandono di Dio e timore*

Adesso ci interessa l'esperienza delle purificazioni passive caratteristiche in Teresa Marchocka. Nel capitolo 32 l'Autrice descrive cinque modi di aridità e abbandono di Dio, aggiungendo separatamente la descrizione di tre modi di timore (cap. 35). *Aridità, abbandono di Dio, timore* sono forse le esperienze più rappresentative delle sue purificazioni passive.

Aridità

L'Autrice conosce questo termine, come possiamo supporre, dalla lettura dei mistici spagnoli: S. Teresa di Gesù e S. Giovanni della Croce¹⁷.

Cerchiamo di presentare il contenuto di quest'esperienza in base alla descrizione del primo modo di aridità - A XXXII, 128-129.

Essa sente aridità, «siccità» perché non può pregare formulando concetti, non può servirsi dell'immaginazione, non può suscitare nessun affetto, né concentrarsi su un tema scelto a propria voglia. Le distrazioni nella memoria e nell'immaginazione non sono volontarie, non è però possibile dominarle in nessun modo. Si aggiunge il sentimento dell'assenza di Dio e del suo «non darsi all'anima», poi il timore e sentimento dell'abbandono. Il tormento si intensifica per il fatto che essa non può fare da sé nessun atto. Nella descrizione, l'aridità non è mai sola, l'accompagnano altri fenomeni come: timore, ansia, noia, debolezza della testa, etc.¹⁸.

¹⁷I mediatori di queste trasposizioni dei termini sono le traduzioni delle opere dei mistici spagnoli, confessori, conferenzieri, consorelle.

¹⁸Nella descrizione delle aridità in S. Giovanni della Croce abbiamo una situazione molto simile (cf. LUIS DE LA TRINITÉ, *Nuit de la foi*, in *EtCarm* [1937, IV] 217).

Abbandono di Dio

Due dei rimanenti modi di aridità e abbandono di Dio, il secondo e il quinto, descritti nel capitolo 32, sono particolarmente eloquenti.

Al centro del *secondo modo*, A XXXII, 131-132, si trova il concetto dell'abbandono. Questo concetto fa pensare al sentimento che prova l'uomo quando una persona cara si allontana da lui. Nel caso dell'esperienza spirituale di abbandono non può trattarsi ovviamente che di sentimento soggettivo, e non di una realtà oggettiva. I fenomeni che accompagnano l'abbandono nella descrizione di M. Marchocka sono: profonde oscurità che le coprono Dio, una grande pesantezza, il vedere soltanto la giustizia vendicativa di Dio e non vedere la sua misericordia, il timore, la sensazione d'aver perso l'amici- zia di Dio, il suo giusto allontanamento. Tutto questo preso insieme è la fonte del tormento. L'Autrice ci mostra ancora la differenza tra l'esperienza di alcuni anni prima e quella presente di questo fenomeno.

Prima si sentiva di essere perduta, adesso teme di non essere perduta; prima sentiva la paura del giusto abbandono di Dio, adesso un timore d'amore che non vuole diminuire la grazia di Dio e il suo amore, etc.

Dalla descrizione del *quinto modo di abbandono*, A XXXII, 135, cronologicamente l'ultimo, si deduce che questo abbandono è provocato dall'oscurità. L'oscurità sorge nella profondità dell'anima e quasi l'addormenta; sospende tutti i sensi e capacità di ragionare, rimane una nudità spirituale. A tutto ciò si associa un grande raccoglimento e immersione dello spirito in qualche profondità. Nel momento di tale esperienza l'anima non sa di essere immersa in Dio. Ma al momento di scrivere l'Autrice ormai lo sa.

Timore

È un sentimento molto caratteristico per Teresa Marchocka. Se S. Giovanni della Croce usa il termine «temor» piuttosto fuggacemente (43) essa ci descrive dettagliatamente i suoi tre modi.

I modi di timore che stiamo per presentare si devono capire come una parte integrante dei fenomeni già menzionati, cioè aridità, abbandono di Dio, etc.

Il timore è un concetto che esprime ovviamente un sentimento dell'uomo, e non una realtà oggettiva. Il timore si riallaccia a qualcosa di buono. Si fa presente nella coscienza dell'uomo qualora questo bene è, o può essere, minacciato. Nell'Autobiografia il timore ha una duplice fonte: una sbagliata interpretazione del proprio stato d'anima (A XXXII, 129); Dio che infonde tale timore (A XXXV, 149).

L'oggetto materiale del *primo modo di timore*, A XXXV, 148-149, è la bontà di Dio, la sua grazia. Il motivo per il quale il timore sorge sta nel fatto che la bontà di Dio viene nascosta, per cui essa teme; è cosciente dei suoi peccati ma non della bontà divina.

Il timore descritto nel testo indicato è uno stato dell'anima che si sente privata della grazia di Dio. Non vede la bontà divina ma solo i propri peccati. E uno stato totalmente indipendente dalla volontà. Non è un'esperienza continua. A volte il Signore le fa vedere la sua bontà.

L'oggetto materiale del *secondo modo di timore*, A XXXV, 149-150, è il possesso di Dio, lo stare insieme a lui. Il motivo di questo modo di timore invece è l'incertezza: è degna della grazia di Dio o della sua collera? si trova nel numero dei privati della grazia e condannati alla perdizione o no?

Il timore descritto nel secondo modo è uno stato dell'anima che teme, secondo lei non senza fondamento, di poter essere privata di Dio per sempre. Il sentimento è più doloroso per il fatto che l'anima chiaramente sperimenta con l'intelletto e l'affetto che cosa vuol dire essere senza Dio, e non può immaginarsi una cosa più terribile. Il suo bene più grande è minacciato. Però è uno stato passivo, non ci si può far nulla. E un timore di qualcosa che potrebbe avvenire e non un timore di qualche cosa avvenuta.

L'elemento di incertezza è molto caratteristico in questo secondo modo di timore.

L'oggetto materiale del *terzo modo di timore* è la dignità e maestà di Dio (A XXXV, 150). La fonte o causa del timore è il contrasto tra la grandezza di Dio mostrata all'anima, e la sua indegnità. Guardando alla dignità di Dio l'anima vede la propria indegnità. Questo momentaneo darsi di Dio all'anima suscita in essa timore ma esso è piacevole, porta tranquillità e l'anima desidererebbe sempre poter goderne. Questo timore è una specie di paura. Esiste un genere di questa paura molto vicino al sentimento di spavento (XXXV, 151).

3.2.3. *L'esperienza della presenza di Dio e del suo abbandono contemporaneamente*

L'esperienza dei mistici mostra che in essa si ha non solo l'interferenza di luce e oscurità, sicurezza e incertezza, sentimento della presenza e della assenza di Dio, ma questi fenomeni a prima vista e di loro natura contrastanti tra loro, possono essere presenti nel mistico nello stesso tempo. Eccone un eloquente esempio dell'esperienza di Teresa Marchocka:

«Sento Dio nell'anima, ma così nascostamente che non si può dire che lo sento ma che sono abbandonata da lui. D'altra parte sento Dio nell'anima con tanta certezza che potrei giurare che Dio è in me presente. Questa cosa è anche per me inspiegabile e incomprensibile. Non potrei spiegarlo a nessuno perché da una parte provavo l'abbandono di Dio con i lamenti miei, col desiderio di Dio, e dall'altra parte in mezzo a questi lamenti e desideri lo sperimentavo in me e lo trovavo. E non mi fa paura l'abbandono di questo tipo... Infine per caso leggevo nella sesta Mansione, capitolo secondo, dei libri della S. Madre, e capii che io sperimento tutto quello che essa descrive...» (A XXXII, 133).

Per chiarire tale esperienza niente di più semplice che andare alla sesta Mansione del Castello e vedere di che cosa si tratta. La grande Riformatrice ci parla (M VI, 2) dello stato provocato dall'amore dell'Amato che non è possibile spiegare con le analogie di questa terra (VI, 2, 3). Per cui niente di strano che la stessa difficoltà l'abbia provata Teresa Marchocka. La causa di tale stato d'anima è secondo S. Teresa la ferita d'amore. Le principali caratteristiche di esso sono: sorpresa, coesistenza dell'acuto dolore e della dolcezza; certezza¹⁹. La sorpresa non è accentuata nella descrizione di T. Marchocka e ciò non dovrebbe meravigliare. Questa caratteristica della grazia descritta la si può individuare, come sembra, piuttosto sulla via dell'interpretazione e non già della semplice osservazione. Teresa Marchocka non interpreta, non se ne sente capace, ma descrive. Non dice in che modo questo le avviene,

¹⁹ Cf. A. CABASSUT, *Blessure d'amour*, in *Dictionnaire de Spiritualité* (1937) 1725.

ma come si sente quando avviene. Le altre caratteristiche nella sua descrizione sono però evidenti.

S. Teresa spiega il fenomeno:

«Sente di essere stata ferita, ma non sa da chi, né in che modo... Si lamenta con lo Sposo con esterne parole di amore, senza potersi frenare, perché conosce che Egli è presente e che ciò nonostante non vuol manifestarsi onde non lo gode. Intensissima è la pena che ne sente, ma deliziosa e soave» (VI, 2, 2).

La brevità della visita dell'Amato non lascia spazio per l'anima di goderne a lungo la presenza, eppure essa è sicurissima della sua presenza. Il Signore è passato come una freccia d'amore e l'anima si sente abbandonata perché si rende conto della grazia ricevuta quando questa non dura più ma rimane solo il suo effetto.

* * *

Sull'esempio dell'esperienza mistica di Teresa Marchocka possiamo vedere che il processo di santificazione non ha carattere di tappe chiaramente separate tra loro. E invece un processo molto complesso, fatto di multiformi interferenze: aridità, oscurità, abbandono, timore, illuminazioni, sentimenti della presenza e dell'assenza di Dio, amore, etc. Tutto questo entra in continua relazione tra di sé.

Sono passati 390 anni dalla nascita di Teresa di Gesù Marchocka e ella non è ancora conosciuta bene neanche in Polonia. Le cause dei santi però non scadono per fortuna. Anche se testimoni delle meraviglie operate dal Signore, come Teresa Marchocka, non sono canonizzati - essi brillano sul nostro cielo spirituale con luce che non si spegne mai.