

FEMININUM INGENIUM



Collana di studi sul genio femminile

Volume 2

CSFI

FEMMININUM INGENIUM

COLLANA DI STUDI E RICERCHE. PENSIERO FEMMINILE. STORIA E TEORIE.

ROSITA CASA



AFFINCHÉ L'ANIMA DIVENTI CIELO

L'ORAZIONE SECONDO S. CATERINA DA SIENA

DRENGO

Vol. I/M

Rosita Casa

Affinché l'anima diventi cielo

L'orazione secondo S. Caterina da Siena

Rosita Casa

Affinché l'anima diventi cielo. L'orazione secondo S. Caterina da Siena

Drengo, Roma 2015

Prima edizione

ISBN: 978-88-88812-52-6

Prefazione di P. Ciro Bova, O.P.

Femininum Ingenium

Collana di Studi e ricerche. Pensiero femminile: storia e teorie.

Direzione scientifica: Teresa Serra

Direzione editoriale: Roberta Fidanzia

<http://www.femininumingenium.it>

In copertina: Lo Sposalizio mistico di santa Caterina da Siena, di Domenico Beccafumi, dipinto a olio su tavola (347x225 cm) databile al 1528 circa e conservato a Palazzo Chigi-Saracini di Siena.

Grafica di copertina: Roberta Fidanzia

Tutti i diritti sono riservati a norma di legge e a norma delle convenzioni internazionali.

© Drengo Srl

Casa editrice in Roma

<http://www.drengo.it>

FEMININUM INGENIUM

COLLANA DI STUDI E RICERCHE.
PENSIERO FEMMINILE: STORIA E TEORIE

DIREZIONE SCIENTIFICA

TERESA SERRA

COMITATO SCIENTIFICO

ANGELA ALES BELLO, AGATA AMATO MANGIAMELI,
FRANCESCA BREZZI, GABRIELLA COTTA,
GABRIELLA GAMBINO, LAURA PALAZZANI,
TERESA SERRA

DIREZIONE EDITORIALE

ROBERTA FIDANZIA

Ogni volume della collana è sottoposto
al giudizio di due *blind referees*.

Prefazione

Padre Règnald Garrigou Lagrange, professore di teologia spirituale presso il collegio “Angelicum” nei primi decenni del Ventesimo secolo, riflettendo sul pensiero e la teologia cateriniana dell’orazione scriveva:

«Attraverso l’esistenza umana, l’uomo diventa un “viaggiatore verso l’eternità”. Tutti noi siamo chiamati da Dio ad andare alla Sua ricerca, verso di Lui, attraverso la lode e l’adorazione che dobbiamo avere nei Suoi confronti, ma siamo chiamati ad essere dei pellegrini che ricevono l’obbligo di camminare quaggiù nei sentieri della Carità, per giungere lassù dove, Dio Padre, ci attende. Siamo tutti in viaggio per l’eternità, attraverso un percorso “personalizzato” secondo le intenzioni divine, con delle modalità diverse per ciascuno di noi; ma un viaggio con una meta unica e comune a tutti: la beatitudine eterna, con la quale potremo insieme contemplare la Gloria di Dio»¹.

Ritrovarsi nella sua dimensione autentica, quella della relazione con Dio, è il bisogno essenziale quanto inconsapevole dell’uomo del nostro tempo. Un bisogno che non può trovare soddisfacimento se non nell’impegno, perseverante e coerente, di una comunicazione qualificata con l’Altro, che proprio nell’orazione ha il suo canale privilegiato.

L’orazione – che è sempre risposta dell’uomo ad un invito di Dio, Colui che per primo ci ha amato – ci insegnano i Santi,

¹ Lagrange R.G., *Le tre età della vita interiore*, pp. 33-34.

è il mezzo necessario per elevarsi dalla bassezza delle cose sensibili all'altezza dei beni spirituali, nella gradualità di un percorso perfettivo che ha, nell'affrancamento dal peccato e nel ripudio del vizio, il suo momento di culmine.

Già dal titolo, *Affinché l'anima diventi cielo. L'orazione secondo S. Caterina da Siena*, questa consapevolezza si attesta quale filo conduttore della presente opera con la quale, l'Autrice, ripercorrendo i sentieri della dottrina spirituale della Santa senese, non solo mette nella disponibilità dello studioso quasi un manuale su un tema – quello dell'orazione – tutt'oggi scarsamente preso in considerazione nell'ambito degli studi cateriniani; ma offre al semplice “uomo della strada” una parola sicura, quale quella di Caterina da Siena, a cui affidarsi e in cui poter trovare consiglio e conforto lungo il cammino impegnativo verso l'incontro con la «*prima dolce Verità*».

Con un'osservazione più che appropriata l'Autrice, nell'*incipit* del par. 2.2, allora così scrive: «*L'orazione è per Caterina il mezzo di cui l'uomo dispone per istituire un contatto con Dio e per stringere con Lui rapporti sempre più stretti; ma è anche la strada da percorrere per “unirsi al sommo Bene”. Ma in che modo questa unione può concretizzarsi? Come bisogna camminare su questa strada?*».

Seppur non nel contesto di un'esposizione tematicamente omogenea e unitaria, la Santa individua, con chiarezza semplice ma profonda, le condizioni di possibilità chiamate in causa dai due quesiti e identifica il “modo” e il “mezzo”, rispettivamente con il “tempo” di una «*orazione umile e fedele*» e con l'“affetto” del «*continuato santo desiderio*». Al contempo non trascura di portare l'attenzione su una questione per così dire preparatoria di questi due momenti,

che è quella riguardante l'idoneità del “luogo della preghiera”, cioè delle caratteristiche che devono contraddistinguere l'ambiente spirituale, e non solo fisico, affinché possa realizzarsi la conoscenza e l'incontro con il Signore Gesù. Si tratta di un percorso di ricerca introspettiva e di crescita “virtuosa” che impegna l'orante: da una parte, nella costruzione di una “cella interiore” – che è poi la stessa anima – all'interno della quale egli vive l'esperienza del «*cognoscimento di sé*», cioè della conoscenza sapienziale di sé mediante il dono della fede alla luce della verità di Dio; dall'altra a coltivare quella «*santa discrezione*» che è per Caterina la virtù che spinge l'anima a riconoscersi ingrata e negligente al cospetto di Dio e, in ragione di ciò a umiliarsi, con odio e dolore per le proprie colpe, nel desiderio di restituire l'onore rubato (*Dialogo*, IX).

Eccoci allora al tema focale della dottrina spirituale cateriniana, quel “desiderio” di cui si nutre ogni pagina della vita e degli scritti della Santa senese, e che costituisce il passaggio obbligato per comprendere la natura e l'essenza della preghiera.

Nell'uso corrente della lingua italiana l'accezione del vocabolo “desiderio” viene ricondotta alle capacità di orientare le energie interiori: «*pulsione, proposito, scopo, tendenza, spinta, bramosia, orientamento dell'attività che un qualche meccanismo del corpo tende a realizzare*»¹¹. In altri casi è designato secondo il significato di sentimento o attesa che i bisogni trovino soddisfazione: «*sentimento di ricerca appassionata o attesa del possesso, del conseguimento*

¹¹ Hinsie E.L., Campbell R.J., Voce «*Desiderio*», in *Dizionario di Psichiatria*, Roma 1979.

dell'attuazione di quanto è sentito confacente alle proprie esigenze o ai propri gusti»^{III}.

A queste definizioni che collocano il “desiderio” nella sfera dello strettamente privato e personale, in cui pur rientra in una certa misura il discorso intorno alla relazione uomo-Dio, Caterina risponde con la novità di una speculazione che pone l'accento su due aspetti, formalmente agli antipodi ma sostanzialmente contigui, che sono: la sorgente del “desiderio” e la tensione di vertice che lo muove.

La sintesi eloquente e di compendio di tale prospettiva, la troviamo nelle *Orazioni* dove, rivolgendosi a Cristo, in uno slancio di amore e riconoscenza, Caterina osserva: «*traesti me di te*»^{IV}. Si tratta di una riflessione di grande profondità, poiché l'uomo, in quanto “tratto” da Dio, è definito parte del suo stesso corpo, e che la Santa esplica ulteriormente attraverso le immagini allegoriche dell'uomo che appartiene a Dio come il ramo all'albero, le membra al corpo, il feto alla madre. Questo «*innesto in Dio*» – come amava scrivere Dalmazio Mongillo – diventa allora la chiave ermeneutica del “desiderio” cateriniano, che si viene a delineare come bisogno dell'uomo di ritornare a ciò che era, per innestarsi nella sua vera sorgente.

Ma il “desiderio” non rimane per Caterina confinato nei limiti concettuali di questa definizione, poiché identifica altresì la condizione che permette all'uomo di percorrere il cammino di ritorno a Dio attraverso “la via del Verbo”. Esso

^{III} Devoto G., Oli G.L., Voce «*Desiderio*», in Vocabolario della Lingua Italiana, Milano 1979.

^{IV} Caterina da Siena, *Le Orazioni*, Roma 1978. Cit. Or. I, *La missione del Verbo*, 69.

scaturisce dall'innamoramento che ne muove la tensione verso di Lui, diventando così la spinta propulsiva da cui consegue il progresso nella preghiera e di cui si alimenta la *«orazione continua»*.

Ponendosi in questa linea l'Autrice allora giustamente arriva ad affermare che: *«Non c'è dubbio ... che il desiderio costituisca l'architettura concettuale che regge l'intera dottrina dell'orazione cateriniana, per cui correttamente si può affermare che per Caterina la vera preghiera è "preghiera di desiderio" e l'orante perfetto "persona di desiderio"»*^v.

A conferma di ciò, il fatto che la Santa, "sconvolgendo" l'ordine di classificazione tradizionale delle tipologie di preghiera, non mette al primo posto l'"orazione vocale", ma quella che lei chiama l'*«orazione continua»* o il *«continuato santo desiderio»*. Una preghiera impegnativa e proficua, ma ciò nonostante alla portata di tutti, in quanto può accompagnarsi a qualsiasi attività ed è capace di indirizzare ogni agire, verso se stessi e il prossimo, per amore di Dio. È il *«santo desiderio»* che delinea il conformarsi dell'anima alla volontà salvifica di Dio e che trasforma in preghiera ogni opera caritativa. Ed è con questa luce ulteriore che nasce il desiderio della gloria di Dio e della salvezza delle anime. Aumentano la sete e la fame di Dio. La preghiera diventa facile e "gustosa" e anche nell'apostolato si prova una grande facilità di azione nel servire Dio, nell'insegnare, nel dirigere e organizzare opere.

Per Caterina questo significa amare Dio, non solo con tutto il cuore che cerca consolazioni sensibili ma anche con tutta l'anima, con tutta l'attività, ma non con tutte le forze e né

^v Par. 2.2.1.

con tutto lo spirito perché manca nell'anima uno stadio superiore. Ecco perché l'anima ha bisogno di essere purificata dall'orgoglio spirituale o intellettuale che si confonde con facilità nella preghiera e nell'azione.

Questo studio accompagna il lettore nella comprensione del dinamismo affettivo che governa l'orazione, sotto la guida di una Grande Maestra della spiritualità cattolica. S. Caterina da Siena ci aiuta a scoprire il dinamismo dell'amore per Dio attraverso il santo desiderio, e l'amore per il prossimo attraverso l'esercizio della carità, che inevitabilmente ci chiede l'allontanamento dal peccato. Amare, vivere "per e con" l'amore dona alla vita uno slancio nuovo, la colloca in una dimensione diversa e migliore da quando si vive senza amore. S. Tommaso d'Aquino, il grande teologo, considera la carità principalmente come amicizia con Dio, un canale di comunicazione che Dio apre perché io possa rivolgermi a Lui: la carità mi dice che posso vivere in rapporto di amicizia con Dio. Quindi possiamo dire che la carità teologica è una virtù infusa da Dio, per la quale Lo amiamo, amiamo noi stessi e amiamo il prossimo.

Il volume, scritto bene e con profondità argomentativa, riesce a rendere con chiarezza una materia di per sé complessa. Semplice ma denso, è come un'iniziazione a qualcosa di più grande, di immensamente più grande: la "metodologia" cateriniana dell'orazione conduce al culmine della vita cristiana, laddove il cristiano vive una mistica cristiana e di conseguenza trinitaria, secondo la struttura ontologica del suo essere fatto a immagine e somiglianza del Figlio e quindi della Trinità.

P. Ciro Bova, O.P.

Premessa

S. Caterina da Siena voce dirimente fra deriva psicologica e soprannaturalità dell'*actus orandi*

Nel libro *Necessità e benedizione della preghiera*, Karl Rahner riflette sulla difficoltà dell'uomo contemporaneo di affidarsi alla preghiera e, soprattutto, di comprendere, in verità, il significato del *dare oratione per orare*.

All'origine di questo disagio egli pone il modello antropologico dominante, quello dell'uomo totalmente assorbito dall'iperattivismo della parola e del fare illusoriamente necessario, ma affetto da grave disabilità in materia di "atti del cuore", fra i quali la preghiera deve appunto farsi rientrare a pieno titolo. Quest'uomo, che Rahner definisce dal "cuore sepolto", vive inconsapevole la perdizione di sé, confinato nella prigione dei falsi valori che egli stesso si è costruito e dove anche la ragione, ovvero ciò che dovrebbe farne la differenza rispetto alle altre creature, riesce di fatto solo a fantasticare circa la realizzazione di un'esistenza felice attraverso le esteriorità di questo mondo. Ciò che abbiamo di fronte, prosegue il teologo, non è l'uomo, sono piuttosto delle "rovine umane", dietro cui «[...] c'è il nulla e il vuoto, [...] con cantine nelle quali l'uomo vero e proprio, l'uomo della libertà, della fiducia, della fede, dell'infinito, giace sepolto e morto»¹.

¹ Rahner K., *Necessità e benedizione della preghiera*, Queriniana, Brescia 1994, cit. pp. 14-15.

A questa preclusione, fa da contrappeso un proliferare di pseudo-forme di preghiera, che di fatto – dice Rahner – altro non sono che la sua negazione, il “suo cadavere e la sua menzogna”². Se da un canto infatti è ormai un dato innegabile la disaffezione all'*actus orandi*; dall'altro, paradossalmente, si registra in questi ultimi tempi una forte domanda di spiritualità, motivata però non da un bisogno profondo del cuore di conoscersi per possedersi e darsi all'altro da sé, ma dalla necessità di fronteggiare impellenze emozionali e stati d'animo contingenti, di coltivare il benessere interiore, e scongiurare così – o forse sarebbe più corretto dire rimandare – il naufragio dell'anima.

È evidente che a queste condizioni parlare di “vita dello spirito” appare quantomeno azzardato, anzitutto perché manca il soggetto di questa vita, ovvero l'uomo che nella coscienza della propria ontologia, si determini a muovere verso un τἔλος, se non per *lumen fidei* almeno per *lumen rationis*. La letteratura di settore mette in luce tale orientamento³, sottolineando come quella della spiritualità sia ormai diventata una categoria a maglie larghe, che è

² «No, non è davvero facile sapere e che cosa sia la preghiera. Una volta forse qualcuno lo sapeva o ne era capace, in un tempo in cui il povero cuore non era ancora tanto logorato dalle amarezze e dalle gioie della vita, così come una volta, forse, sapeva amare di un amore puro. Ma poi, un po' alla volta, qualcosa mutò completamente senza che l'uomo se ne accorgesse – così come l'amore si fa abitudine e forse egoismo a due –, e quest'uomo continuò a pensare che la sua fosse preghiera». *Ivi*, cit. pp. 8-9.

³ L'argomento è affrontato in: Vernet J., *Nouvelles spiritualités, nouvelles sagesse*, Le Centurion, Paris 1999; Gatto Trocchi C., *Nomadi spirituali: Mappa dei culti del nuovo millennio*, Mondadori, Milano 1998; Martelli S., *La religione nella «società postmoderna» tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990.

consuetudine rinfoltire, attraverso una sorta di dislocazione semantica di termini quali mistica, preghiera, religiosità, con «[...] *expériences mystiques improvisées et multiformes* [...] *réalisations personnelles qui mélangent gnoses et instincts, paganisme et sagesse orientales*»⁴.

Allora ci si sta qui chiaramente muovendo non più nella “storia di un’anima” – parafrasando il titolo dell’autobiografia di s. Teresa di Gesù Bambino – ma sul terreno dell’esperimento psicologico e, per così dire, della “spiritualità terapeutica”, fenomeno questo che sta erodendo sempre più anche il mondo cristiano, generando i cosiddetti “cristiani senza Chiesa”⁵, e a questo punto si potrebbe ahimè aggiungere anche senza spirito.

Ma queste avventure vagabonde, non coscientizzate, per così dire all’impronta, e contrassegnate unicamente «[...] *dall’impazienza di vedere la realizzazione del «regno di Dio» in questo mondo. E per «regno di Dio» s’intende, naturalmente, la tranquilla soddisfazione delle proprie esigenze in questa vita [...]*»⁶, lungi dal far approdare l’uomo nel porto tranquillo della terra dove scorre latte e miele⁷, e dall’appagarne i desideri, indefinibili e infiniti, finiscono per spingerlo sempre più nel buio spettrale del “sepolcro” dell’autoreferenzialità,

⁴ Secondin B., *Malaise religieux et tâches de la spiritualité chrétienne*, in «INTAMS review», Rivista dell’International Academy for Marital Spirituality, Vol. 9, 2003, n. 2, pp. 202-215, cit. p. 202.

⁵ Sull’argomento si veda: Bianchi E., *Cristiani nella società*, BUR, Milano 2003; Baffoy T., Delestre A., Sauzet J.P., *Les Naufragés de l’Esprit: Des sectes dans l’Eglise catholique*, Seuil, Paris 1996.

⁶ Fabro C., *Dio. Introduzione al problema teologico*, EDIVI, Roma 2007, cit. p. 142.

⁷ Es 3, 8.

da dove gli diviene impossibile anche solo scorgere l'“altro” che sta oltre i confini dell'“Io”.

Ed è proprio nella mancanza di questo *humus* relazionale, condizione imprescindibile per rendere rigogliosa la «*vigna dell'anima*», destinata altrimenti ad inselvaticchirsi⁸, che l'uomo contemporaneo sperimenta l'insoddisfazione disperante dell'oblio di essere creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio⁹, imboccando, inesorabilmente, il pendio scivoloso della negazione consequenziale – *esse in; esse ad; Esse* – della realtà onnicomprensiva dell'*inter esse*.

Quando Tommaso d'Aquino definisce la persona «*rationalis naturae individua substantia*»¹⁰, segna lo scarto ontologico fra l'uomo e le altre creature e, al contempo, ne fissa la condizione della sua autentica “epifania ontologica”,

⁸ «*La nostra stessa anima sembra rimanere ancora sempre una contrada sulla quale il carriaggio di questo mondo procede senza posa con le sue innumerevoli piccolezze, con le sue chiacchiere e il suo affaccendarsi a vuoto, la sua curiosità e le sue vuote insignificanze. La nostra anima sembra rimanere ancora sempre quel mercato, sul quale si danno convegno dai quattro venti i rigattieri per vendere la misera ricchezza di questo mondo, dove in eterna e stordente irrequietezza, sciorinano le nostre nullità, noi, gli uomini e il mondo; la nostra anima nell'esistenza quotidiana sembra essere soltanto un gigantesco granaio, nel quale da ogni parte venga introdotto di tutto, senza scelta, giorno per giorno, finché sia pieno fino al soffitto di cose dozzinali. E così sembra andare avanti, andare avanti ogni giorno per una vita intera finché in quell'ora che noi chiamiamo la nostra morte, tutta la mercanzia che fu la nostra vita viene d'un tratto scopata fuori da questo granaio*». Rahner K., *op. cit.*, cit. p. 72.

⁹ Gen 1, 26.

¹⁰ S. Th., I, q. 34, a. 3, *De Persona Filii*. L'edizione utilizzata è: S. Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione Leonina, ESD, Bologna 1984.

ovvero l'alterità, tanto in senso verticale quanto orizzontale. Qualificare l'uomo nel suo connotato della razionalità, non vuol dire infatti unicamente riconoscergli la capacità di *intelligere*, ma affermarne altresì la naturale vocazione alla relazionalità, formalizzata dalla tensione “estatica” ed “intenzionale” della parola.

Nell'*hic et nunc* della storia dunque «[...] *senza l'autentica trascendenza (la verticalità) non può reggere neppure l'immanenza (l'orizzontalità), senza il riferimento dell'io all'Assoluto – al Principio che l'ha posto – anche l'uomo crolla nel caos dell'inframano ossia – [...] senza verticalità non ha senso né dimensione neppure l'orizzontalità*»¹¹.

L'unico modo di guarigione dalla “malattia dell'anima” è quindi quello di rimettersi sul sentiero di “sé”, con l'aspirazione a ritrovare la coscienza della propria *humanitas*, per non continuare ad essere sordi verso Colui che ci invita, come fece con Lazzaro, all'*exodus*, ad uscire dal nostro sepolcro¹², e ad attuarci, fino alla vertigine, in quella possibilità dell'altezza che con incommensurabile amore ci è stata gratuitamente offerta in dono.

Poiché la vita spirituale è il luogo di questa ascesa, diventa fondamentale allora chiarire con fermezza – onde scongiurare di cadere negli equivoci di cui si è detto nell'*incipit* – quale debba intendersi la vera via dello spirito, quella del colloquio senza condizioni con “Colui che è”, del trascendersi di “colui che non è” e dell'unico Amore che salva. Con questa prospettiva, le medesime ragioni che escludono quelle pratiche, per così dire laiche, di speleologia dell'anima,

¹¹ Fabro C., *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, Roma 2004, cit. p. 14.

¹² Gv 11, 43.

fondano altresì il rigetto di una fede che si estrinsechi attraverso la superficiale osservanza. In tal guisa essa si mostra infatti svuotata dei suoi contenuti portanti, ovvero: la *principalità* della dimensione dell'altro, che per l'“Io” deve rappresentare un “Tu”, “qualcuno” e non un “qualcosa”, avere la statura di “soggetto”; la *verità/qualità* della visuale del “Tu”, ovvero quella coscienza che, come scrive Luigia Tincani, è «*Fraternità di natura che [...] ci permette di offrirci l'un l'altro il nutrimento di verità [...] di far vibrare all'unisono i nostri cuori e di trasmettere dall'una all'altra anima anche l'energia del volere*»¹³.

Se non ci si muove su questo terreno la preghiera subisce una *reductio*, trasformandosi in mera declamazione; in esercizio della parola per la parola; in luogo di non interlocuzione e non ascolto; diventa a-patica; è incapace di profondità.

Quale senso, viene allora da chiedersi, per l'orante?

Con questi presupposti certo non consente esitazioni la risposta: nessuno!

Per capire il perché della correttezza di tale proposizione, torna utile il pensiero di un'autorità in materia come s. Teresa d'Avila. Per lei, che vede nella preghiera la “porta di entrata” nel “castello dell'anima”¹⁴, non può ritenersi orazione «[...] *quella in cui non si considera con chi si parla, che cosa si*

¹³ Gori N., *Umanità condivisa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, cit. p. 168.

¹⁴ «[...] *possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo [...]*». S. Teresa d'Avila, *Il Castello Interiore*, a cura di Giovanna della Croce, traduzione di L. Falzone, Paoline, Milano 2013, 1M I, 1, p. 37. «[...] *la porta di entrata a questo castello è l'orazione e la meditazione*». *Ivi*, 7, p. 40.

domanda, chi sia colui che domanda e colui a cui si rivolge la domanda, anche se le labbra si muovono molto¹⁵.

Il senso della relazione a più livelli, emergente dalla formulazione, è il tratto che connota dunque *principaliter* l'atto del pregare, in assenza del quale, ciò che avviene è puro soliloquio guidato unicamente da una dinamica autocentrata di introversione egoistica. Ma questa “maestra di vita spirituale” – come la definì Paolo VI insignendola del titolo di Dottore della Chiesa¹⁶ – ci dice molto di più, avvertendo che «*Tutta la premessa di chi comincia a darsi all'orazione [...] dev'essere di adoperarsi, decidersi e disporsi con tutte le diligenze possibili a conformare la propria volontà a quella di Dio [...]*»¹⁷.

È questa la *condicio sine qua non* della possibilità di elevazione e di compiutezza in conformità dell'anima. È la disposizione dell'uomo indiviso che si avvia all'esperienza concreta e personale di Cristo, e lo trova a braccia tese desideroso di stringerlo forte a sé e pronto a soccorrerlo tutte le volte in cui egli sperimenta la ri-velazione dell'anima e del cuore, ad ogni suo nuovo inciampo nella brutalità della *hominitas*.

Tali certezze costituiscono le coordinate essenziali per districarsi in quel ginepraio di “metodi” e “formule invocative” tra cui oggi può scegliere chi voglia intraprendere un cammino di crescita spirituale, e cercare così di stabilire quale, fra esse, sia l'opzione “battezzabile”, in quanto, se non vi sono dubbi sul fatto che «[...] *ogni preghiera sia*

¹⁵ *Ivi*, p. 41.

¹⁶ Proclamazione di Santa Teresa d'Avila Dottore della Chiesa, *Omelia del Santo Padre Paolo VI*, (Domenica, 27 settembre 1970).

¹⁷ 2M I, 8, p. 59.

un'invocazione [...] va verificato di volta in volta se ogni invocazione sia anche preghiera»¹⁸.

Per l'*homo orans* si tratta evidentemente di una condizione imprescindibile, vitale, attraverso il cui vaglio passa la possibilità di una "esistenza ecologica", che si riconosce cioè, finalisticamente, nell'ordine del mondo per come Dio lo ha creato, e propria della creatura che vive con umiltà la piena consapevolezza del suo *esse per participationem* dall'*Esse per essentiam*.

«*Tu, deità, somma sapiencia, io ignorante e misera creatura, e tu somma et eterna bontà; io morte e tu se' vita, io tenebre e tu luce, io stoltizia e tu sapiencia, tu infinito e io finita, io inferma e tu medico, io fragile peccatrice che non t'amai mai; tu bellezza purissima e io rozzissima creatura»¹⁹, è il "grido" con il quale Caterina da Siena, segna, con forza dirompente, lo scarto ontologico della creazione. E lo fa con la parola scritta così come con quella parlata, nella preghiera e nell'azione che si fa essa stessa preghiera.*

In un dipanarsi di vita e di riflessione, sostenuto non dal sapere libresco e speculativo, ma dall'esperienza personale, Caterina da Siena possiede l'autorevolezza per mostrare all'uomo di oggi la corretta angolazione da cui osservarsi "in umanità", epurandosi dalle scorie mortifere della filosofia dell'emancipazione dal limite – dove il limite è l'altro, Dio, l'anima – che lo ha convinto di una verità e di una libertà, che altro non sono se non menzogna e segregazione, e lo

¹⁸ Ballestrero A., *Dio, l'uomo e la preghiera*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, cit. p. 7.

¹⁹ Or. I, 63-68.

costringono nell'orizzonte, questo sì davvero limitato, della propria finitezza.

E però l'uomo non è fatto per le tenebre, ma per vivere in quella Luce che lo creò «[...] *in tanta dignità, che non è lingua che il possa narrare, né occhio vedere, né cuore pensare, la dignità dell'uomo, quanto ell'è*»²⁰. Di qui l'invito della Santa a spiccare il volo e a non accontentarsi di «*diventare un niente*»²¹. A vivere «*virilmente*» l'unica Verità che può condurre alla vera libertà. Motivata da tale convincimento, a fra Bartolmeo Dominici ella allora ricorda che: «[...] *se l'anima non si leva, ed apre l'occhio, e pongasi per oggetto la smisurata bontà e amore di Dio [...] mai non verrebbe a tanta larghezza, e perfezione, ma sarebbe tanto stretto, che non vi capirebbe né sé né il prossimo*»²².

Trova allora ragione l'insistenza con la quale lo esorta a stare «[...] *annegato e affocato in lui; ragguardando sempre l'occhio dolce della sua carità [...]*»²³; a mondare il cuore dal vizio e a non cadere nelle seduzioni del demonio²⁴. Ecco il senso di quell'instancabile «*io voglio*» che introduce le sollecitazioni della Santa al giusto discernimento, a prendere

²⁰ L 21, p. 1659.

²¹ «[...] *non indugiate a mettere l'occhio nella finestra. Ché vi dico che quella Somma Bontà ci ha apparecchiati i modi e li tempi da fare i grandi fatti per lui. E però vi dissi che voi fuste solliciti di crescere il santo desiderio. E non state contenti alle piccole cose, perocché egli le vuole grandi*». L 127, p. 1221.

²² L 204, p. 1212.

²³ *Ibidem*.

²⁴ «*Levate dunque, levate via il cuore virile e la disordinata e stretta coscienza; e non date l'occhio al perverso dimonio, che vuole impedire tanto bene [...]*». *Ibidem*.

consapevolezza del fatto che «[...] *altra legge è quella dello Spirito Santo, che quella degli uomini*»²⁵.

È la legge dell'infinita misericordia di Dio, che, seppur tradito dalla sua creatura, le concede comunque in dono la possibilità della salvezza.

Nel farsi latrice dell'invito ad accogliere questo dono, Caterina da Siena si dimostra, per piglio e vigore espressivo, donna dell'oggi. La sua attualità, è letteralmente "capacità di attuare"²⁶, veicolata *apertis verbis*, da una voce che scardina l'interlocutore, spingendolo ad «*uscire dal bosco*»²⁷ per assumere posizioni ferme, decise e responsabili nella società.

Il pensiero cateriniano evolve come una sorta di ermeneutica dell'*anthropos*, lungo un percorso gnoseologico che non vuole essere mero esercizio della virtù dell'intelletto, ma autentica teologia dell'illuminazione, che acquista nitidezza attraverso la dinamica propedeutica di quel «*cognoscimento*» – di sé, di Dio in sé e di sé in Dio – che arriva a compiutezza quando il «*fanciullo parvolo*» ha ceduto

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ L'espressione si trova in: de Couesnongle V., *Actualité de Catherine de Sienne*, in «La vie spirituelle», *Catherine de Sienne*, Revue bimestrielle, Tome 134, septembre-décembre 1980, n. 640-641, pp. 676-690, Editions Du Cerf, Paris.

²⁷ «*Onde, quando egli è tempo d'abbandonare la propria consolazione e abbracciare le fatiche per onore di Dio, egli [il vero cristiano] il fa; e quando egli è tempo di fuggire il bosco per necessità dell'onore di Dio, egli il fa, e vanne a' luoghi pubblici; siccome faceva 'l glorioso santo Antonio 'l quale, benché molto sommamente amasse la solitudine, non di meno spesse volte se ne partiva per confortare i Cristiani [...] Questo è sempre stato il costume de' veri servi di Dio, d'escire fuore nel tempo della necessità e avversità [...]*». L. 328, p. 1280.

finalmente il posto all'uomo maturo e consapevole dell'«età compiuta d'avere cognoscimento»²⁸.

Caterina parla al credente, ma con pari premura si rivolge anche a quanti ancora «[...] vanno come frenetici, ponendo il cuore e l'affetto loro in cose transitorie, che passano come vento»²⁹. E sollecita gli uni, a perseverare nelle virtù, gli altri, ad abbeverarsi alla sola Fonte che può placare la loro sete³⁰.

Ella è infatti l'incarnazione, una “martire” dei benefici indicibili che ottiene l'anima che sperimenta l'onnipotenza della «*inestimabile e dolcissima carità*»³¹ e che, in quanto trasfigurata da questa esperienza, come ogni “dolce mamma”, arde nel desiderio premuroso di vedere in *status salutis* i propri figli, così come è altresì lacerata dal dolore quando questi perseverano nel rimanere «*legati dalle catene del diavolo*»,

²⁸ L 122.

²⁹ L 301, p. 766.

³⁰ «*Sempre ha guerra nell'anima e nel corpo. Pena porta di quello che tiene, per timore che ha di non perderlo; e per conservarlo, che non gli venga meno, s'affadiga il dì e la notte. E pena porta di quello che non ha; però che appetisce d'avere, e non avendolo, ha pena. E così mai l'anima si quieta in queste cose del mondo, perché sono tutte meno di sé. Elle sono fatte per noi, e non noi per loro; anco, siamo fatti per Dio, acciò che gustiamo il suo sommo e eterno bene. Solo dunque Dio la può saziare; in lui si pacifica, e in lui si riposa; perocché neuna cosa può volere né desiderare, che ella non trovi in Dio*». L 111, p. 556.

³¹ Raimondo da Capua, già dai primi versi della sua biografia sulla Santa raccomanda al “savio lettore”, di notare «[...] con quanta confidenza l'anima fedele e amante del suo Salvatore possa a lui avvicinarsi, con quanta fiducia seguirlo, quanti innumerevoli e dolci doni possa sperare di ricevere da chi diede per lei tutto se stesso e dalla cui potenza dipendono tutte le cose». Raimondo da Capua, *S. Caterina da Siena. Legenda Maior*, Traduzione di G. Tinagli, Edizioni Cantagalli, Siena 1994. Prologo I, 3, p. 20.

poiché sa quali terribili sofferenze siano costretti a patire³² e quanto sollievo gliene deriverebbe invece dalla guarigione³³. Ecco allora che per Caterina la *fuga mundi*, non assume la forma dell'astrazione dalle vicende del mondo, ma, al contrario, è immersione totale in esso, fin negli abissi delle miserie dell'umanità che lo popola, per con-patirne ogni minimo sentire, per farsi carico dell'altro, nella coscienza di una responsabilità che la porta a desiderare con veemenza di farsi «*serva e schiava de' servi di Gesù Cristo*», espressione questa, che ella pone a sigillo della propria identità nel prologo di ciascuna delle sue *Lettere*.

Nel suo modo di essere contemplativa nel mondo, Caterina si presenta dunque quale sintesi magnifica dell'ideale domenicano del *contemplari et contemplata aliis tradere* che ne contrassegna l'appartenenza religiosa ma, primariamente, informa l'economia di santificazione della sua anima.

Lo conferma ella stessa, a più riprese, con le parole calde delle sue *Orazioni*: «[...] *nel fuoco della carità tua ho conosciuto che di questo cibo vuoi che l'anima si diletti*»³⁴. E ancora: «*Nel tuo lume medesimo conosco la mia necessità e la necessità della*

³² Riferendosi a due malfattori condannati al supplizio mentre vengono trasportati su un carro per Siena, Caterina li descrive avvolti da «[...] *una turba tumultuante di spiriti maligni, i quali incendiavano gli animi dei due disgraziati più di quello che non facessero all'esterno con gli uncini infuocati i carnefici*». 2LM 7, 229, p. 208.

³³ Caterina racconta la conversione, da lei operata, di Giacomo dei Tolomei che «[...] *vomitò tutto il veleno che aveva nell'anima, e anche certi peccati, che non aveva mai voluto confessare. Di lupo si fece agnello, di leone cagnolino, e in poco tempo divenne l'ammirazione di chi lo conosceva*». *Ivi*, 233, p. 212.

³⁴ Or. IV, 8-9.

tua chiesa e di tutto il mondo; e però che nel lume cognosco domando questo da te: che tu svisceri l'anima mia per la salute di tutto el mondo [...] Unde così l'anima opera la salute in sé e la utilitate nel prossimo suo ne l'abisso de la carità tua [...]»³⁵.

Ed è proprio l'«*infinito e ansietato desiderio*», che arde nel cuore di quei «*cristi*» che come lei «[...] *vivono continuamente in vigilie, in lacrime, in orationi per la salute del mondo*»³⁶, a destarne la premura affinché ogni anima riceva la grazia di sollevarsi «[...] *dalla crudeltà sua e pigli el cibo che l'ha a nutrire e darle vita*»³⁷.

È il medesimo desiderio, che con slancio infaticabile, la spinge a domandare al «*Padre pietoso*» il «*dono della pietà*» per le creature tutte, e in modo particolare per coloro che le è dato di amare «*con singulare amore*», affinché, fatti «[...] *pietosi [...] usino perfetta pietà e perfetta crudeltà con la quale essi uccidano la perversa volontà loro*»³⁸.

³⁵ Or. XIII, 9-16.

³⁶ Or. XII, 179-181.

³⁷ Or. VIII, 34-35.

³⁸ «*O pietosa crudeltà, la quale conculchi la sensualità in questo tempo finito acciò che tu exalti l'anima in eterno! Unde procede la pazienza? Unde la fede, la speranza e la carità? Della detta pietà, la quale partorisce misericordia. Chi scioglie l'anima da se medesima e legala con teco? questa pietà acquistata con lume. O pietà dilettevole, o pietà che se' uno unguento, tu spegni l'ira e la crudeltà ne l'anima. Questa pietà, Padre pietoso, ti prego che tu doni a tutte le tue creature e specialmente a quelli che tu m'hai dati ch'io ami di singulare amore; fagli pietosi, acciò che usino perfetta pietà e perfetta crudeltà con la quale essi uccidano la perversa volontà loro. Questa pietosa crudeltà parbe che tu Verità c'insegnasse quando dicesti: 'Chi viene a me e non ha in odio padre, madre, moglie e figliuoli, frategli e suoro, e anco l'anima sua non può essere el mio discepolo'; questo ultimo pare malagevole – quegli altri spesso fanno e servi del mondo, ben che non per amore della virtù*

Per questa via il desiderio di Caterina diventa, in crescendo, «*continua orazione*», diventa cioè esso stesso preghiera ininterrotta affinché ogni creatura possa, come lei, sperimentare la grazia di essere a sua volta “persona di desiderio”, in una circolarità di «[...] *desiderio [che] prega e preghiera [che] prega il desiderio perché [per ogni anima] la comunione si compia e sia attuale la «disposizione» «ad amare sé in Dio e Dio in sé» [...] e circoli la linfa che, sgorgata dalla carità, «nutre» Dio nell'anima [...]»*³⁹.

La preghiera *pro filiis* di Caterina non è però soltanto mezzo di intercessione con il Padre perché liberi «[...] *li figliuoli morti da la pena de la disobediencia e de la morte del peccato*»⁴⁰, ma altresì attestazione incondizionata del consenso alla donazione di sé fino all'olocausto, per la salvezza di quanti versano in «*infirmità*». Un consenso espresso senza ripensamenti, con un semplice «*Ecco [...] il corpo mio, il quale riconosco da te, e te l'offerisco: diventi ancu dine per essi, a ciò che le loro colpe siano contrite*»⁴¹. Per questi «*cuori incirconcisi*», Caterina fa istanza al suo *dolcissimo amore* con l'invocazione umile del «[...] *concedimi grazia [...] che 'l corpo mio spanda el sangue per onore e gloria del nome tuo e che io non*

– *ma egli non è malagevole: più malagevole è a l'uomo escire della natura sua che seguitarela. La natura nostra è ragionevole, dunque doviamo seguitare la ragione*». *Ivi*, 145-165.

³⁹ Mongillo D., *La dottrina del desiderio nelle «Orazioni» di S. Caterina*, in Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani nel VI Centenario della morte di S. Caterina da Siena (1380-1980), (Siena-Roma, 24-29 aprile 1980), 1981, pp. 297-315, cit. p. 307.

⁴⁰ Or. III, 24-25.

⁴¹ Or. XIV, 64-66.

*stia più vestita di me*⁴². La sua preghiera culmina infine nell'eco di quell'«*io voglio*», riferito alla conquista della «*vita durabile*» per ogni creatura⁴³, che giustifica la continua paresi a deliziarsi con il «*cibo della grazia*» e a vestirsi del «*vestimento nupziale della perfetta carità*». Unico modo di cui l'uomo dispone per crescere in virilità.

Ed è proprio questo progetto ad informare l'intera, breve quanto intensa, vita della Santa. L'anonimo autore dell'*Imitazione di Cristo*, sembra averla davanti a sé quando, con parole appassionate si accinge a raccontare *Gli effetti meravigliosi dell'amore divino*:

*«L'amore veglia ed anche quando dorme è vigilante. Affaticato, non si stanca; represso, non si lascia soffocare; minacciato, non si turba; ma come vivida fiamma e fiaccola ardente divampa più alto, e passa oltre sicuro»*⁴⁴.

⁴² Or. IV, 120-122.

⁴³ Il passo seguente può assumersi come schema paradigmatico della preghiera cateriniana: «*Supplico dunque che, poi che tu spiri nelle menti de' servi tuoi gli anxietati e affocati desideri per la reformazione della sposa tua e fagli gridare con continua oracione, che ti esaudisca el grido loro. Conserva e cresce la buona volontà del vicario tuo, e adempisi in lui la vera perfeccion, sì come tu gli richiedi. Questo medesimo t'adimando per tutte le creature che hanno in loro ragione, e maximamente per quelli che tu hai posti sopra le spalle mie; e quali io sì come debile e insufficiente rendo a te. Non voglio che i peccati miei gli impediscano, chè sempre ho seguitata la perversa legge; ma io desidero e pregoti che seguitino te con perfeccion acciò che meritino d'essere exauditi de' preghi che ti fanno e debbono fare per tutto el mondo e per la santa chiesa*». Or. VII, 110-123.

⁴⁴ Simoni S. (a cura di), *Mistici del XIV secolo. Imitazione di Cristo. Tauler. Ruysbroek*, Collana di Classici delle Religioni, Sezione Quarta: *La*

C'è in questo brano la sintesi, significativa e compiuta, della personalità di s. Caterina da Siena e, d'altra parte, sarebbe sufficiente compararlo con i suoi scritti, per rendersi conto che ella sicuramente non avrebbe fatto opposizione ad una tale lettura. Interrogandosi sulla sua natura, Caterina afferma infatti senza remore: *«la mia natura è il fuoco»*⁴⁵. E, se non nell'ardere di questo fuoco dell'amore divino nell'anima sua, a quale altra fonte avrebbe potuto d'altro canto attingere questa creatura per determinarsi a compiere le enormi imprese testimoniate da quanti l'hanno conosciuta, e raccontate da copiosa agiografia⁴⁶?

Il beato Raimondo da Capua ne conferma lo stato di grazia, sostenendo che *«[...] quando lei parlava, comunicava un certo non so che, per cui le menti degli uomini erano tanto*

Religione Cattolica, diretta da P. Rossana. UTET, Torino 1972, *Imitazione di Cristo*, Libro III, Cap. V “*Gli effetti meravigliosi dell'amore divino*”, parr. 3, 4, 5, cit. pp. 99-100.

⁴⁵ *«Nella natura tua, Deità eterna, conoscerò la natura mia. E quale è la natura mia, amore inestimabile? È il fuoco, però che tu non se' altro che fuoco d'amore, e di questa natura hai data a l'uomo però che per fuoco d'amore l'hai creato»*. Or. XXII, 113-117.

⁴⁶ *«Veramente donna straordinaria fu Caterina da Siena, che nella breve esistenza di 33 anni compì tante opere di bene, ed il di cui nome è indissolubilmente legato ad uno dei fatti più memorabili della storia del pontificato, il ristabilimento della sede pontificia a Roma. Della vergine senese parlano le storie letterarie, poiché ella tiene nella letteratura femminile nostra il posto che Dante tiene in quella degli uomini; delle sue missioni diplomatiche parlano le storie politiche; del movimento religioso che suscitò, parlano gli agiografi. Credenti ed increduli sono tutti concordi nella lode, nell'ammirazione e nella venerazione di Caterina: la sua memoria e la sua figura suscitano un fascino che si perpetua attraverso i secoli non inferiore a quello per Francesco di Assisi»*. Castiglioni C., *Storia dei Papi. Da Bonifacio VIII a Paolo VI*, Vol. II, UTET, Torino 1966, cit. p. 66.

*incitate al bene e al piacere di Dio, che spariva ogni tristezza dal cuore di chi l'ascoltava [...] perché, senza dubbio, era invisibilmente nascosto nel petto della sua sposa Colui, che trasfigurato sul monte, obbligò Pietro a pronunciare simili parole»⁴⁷. Pertanto, già a partire dal Prologo della *Legenda Maior*, il Biografo fa presente al lettore che ciò di cui si appresta a dire sono «[...] le gesta di un'angelica vergine, la quale fu più del cielo che della terra, rivelò indubbiamente la profondità dell'immensa sapienza a molti che non conoscevano la via della salvezza, e mostrò, o per parlare con più proprietà, comunicò con la parola e con l'esempio a quanti lo volevano intendere, la catena con la quale si lega il demonio»⁴⁸.*

Ancora con più evidenza emerge la grandezza di questa donna avendo riguardo al tempo in cui visse, segnato da un intreccio di eventi e pregiudizi che possono forse annoverarsi fra i principali avversari dell'“impresa” cateriniana.

Già l'anno di nascita di Caterina da Siena, al secolo Caterina Benincasa, è un *annus horribilis*. Il 1347⁴⁹ è infatti l'anno che fa da preludio alla seconda terribile incursione sulla scena medievale della “Morte Nera”. Quella peste, che proprio nel periodo a cavallo tra il 1347 e il 1348 assume dimensioni talmente devastanti fino a spazzare via circa un terzo della popolazione della Cristianità.

Non vanno poi dimenticati i disagi e i malumori che fanno dell'Italia un paese dal punto di vista socio-politico a dir poco traballante. Se da un canto infatti la manifesta incapacità

⁴⁷ ILM 2, 27, pp. 43-44.

⁴⁸ LM, Prologo I, 1, p. 19.

⁴⁹ Caterina nasce il 25 marzo, che quell'anno coincideva con la Domenica delle Palme.

dello “Stato urbano” di fronteggiare le istanze di un mondo in fermento, induce i signori delle città a riporre la speranza di sopravvivenza nella costituzione di leghe intercittadine; dall'altro c'è il dramma di una *Ecclesia*, sempre più divisa e secolarizzata – in cui si sente «*il puzzo dei vizi dell'inferno*», secondo l'espressione che la stessa Caterina usa per descrivere lo stato della Curia Romana dell'epoca – nella quale un clero poco avvezzo a lavorare per la *salus animarum*, si procura la disaffezione crescente del popolo, alimentando contestualmente i focolai rivoltosi dei localismi. È quanto accade per esempio nel luglio del 1375, quando la città di Firenze, costituitasi in lega assieme ad altre città, promuove un'aspra campagna contro il pontefice, che le vale, pochi mesi dopo, la scomunica e l'interdetto di papa Gregorio XI (1370-1378).

Nella speranza di rimediare al grave pregiudizio arrecato ai loro affari dall'intervento pontificio, Caterina viene inviata dai fiorentini ad Avignone affinché ottenga per loro la clemenza del pontefice, impresa questa che però darà i frutti sperati solo più tardi sotto il pontificato di Urbano VI (1378-1389).

Ma a non deporre a favore di Caterina è soprattutto la sua condizione di genere. Lei, donna senese del cosiddetto “popolo parvo”⁵⁰, penultima di venticinque figli del tintore Giacomo Benincasa e di monna Lapa Piacenti, che non sa né leggere e né scrivere, insomma quella che viene definita una “villana

⁵⁰ Per un quadro più approfondito delle stratificazioni sociali nel periodo medioevale si veda: Le Goff J., *La civiltà dell'Occidente medioevale*, Einaudi, Torino 1999. In particolare il Cap. VIII, *La società cristiana*, pp. 277-348.

illetterata”, quali altre aspirazioni può, e deve coltivare, se non quella di “maritarsi ad un buon partito”?

Gli accadimenti registrati e riportati dai due biografici principali della Santa⁵¹, agendo come una sorta di lente di ingrandimento della sua indole, dicono in verità tutt'altro, e, mettendone sin dalla prima infanzia in chiaro le “perfezioni” che la edificeranno in quella «virilità» che è al contempo dolcezza e forza o, come ella stessa dice «*umiltà dell'agnello*» e «*forza del leone*», ci consegnano il ritratto di una donna indubbiamente fuori dal comune, per il lume soprannaturale che la governa, ma soprattutto per la maniera specialissima in cui riesce ad esprimere, vivendo, proprio la sua sensibilità di donna, in un tempo, il medioevo, in cui la segregazione femminile costituisce un vero e proprio fenomeno psico-sociologico, alimentato da una mentalità preconcepita e intrisa di superstizioni che vede nella donna «[...] *il simbolo del «mondo» nei suoi aspetti peggiori*»⁵² e che, in particolar modo in ambito religioso-monastico, grava pesante come un macigno.

Ciò nonostante la vita di Caterina è un susseguirsi di incontri, in ognuno dei quali emerge, con preponderanza, la sua natura di donna carismatica. La capacità di conquistarsi l'altro, di «*mangiare anime*» – come ella amava dire – la contraddistingue infatti in modo peculiare sin da tenerissima

⁵¹ Sono: il beato Raimondo da Capua, confessore della Santa e autore della sua prima biografia nota come *Legenda Maior*; e fra Tommaso da Siena detto «il Caffarini», discepolo di Caterina, a cui si deve la *Legenda Minor*, che sintetizza e semplifica, a scopo divulgativo, il testo di Raimondo.

⁵² Leclercq J., *La figura della donna nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1994, cit. p. 62.

età, quando, per il suo garbo, il suo giudizio e la sua accattivante favella, che le valgono il soprannome di Eufrosina⁵³, diviene oggetto di contesa fra vicini e parenti che fanno a gara per poterne godere della compagnia⁵⁴; oppure riesce a creare intorno a sé un cenacolo di coetanee che già la riconoscono come maestra di vita interiore⁵⁵.

Della personalità-semina di questa donna, Raimondo da Capua ne trasmette tutta la forza, raccontando degli effetti di giovamento che lui stesso sperimenta dal momento in cui la sua esistenza si intreccia con quella di Caterina. Scrive infatti che gli bastava semplicemente meditare sugli «[...] *atti e la dottrina* [...] *le gesta della vita e il* [...] *felicissimo transito* [della Santa] [...] [per sentirsi] *più disposto alla riflessione e al pianto, che ad aprir bocca*»⁵⁶.

Il carisma di Caterina è alimentato dall'amorevole premura verso il prossimo. È donna d'ascolto. Un tratto di sé di cui ce ne dà il senso della profondità quando garbatamente dice: «[...] *io poco o nulla vedo dei movimenti di chi mi viene dintorno. Sono tanto occupata a leggere nelle anime loro, che non*

⁵³ ILM 2, 27, p. 43.

⁵⁴ «[...] *apparve agli occhi di tutti tanto graziosa e giudiziosa nel dire, che difficilmente riusciva alla mamma di tenerla in casa, poiché tutti del vicinato e i parenti se la portavano via per sentirla parlare, e godersi la sua compagnia*». *Ibidem*.

⁵⁵ «*Trascinate dal suo esempio, molte bambine della sua età si raccoglievano intorno a lei, bramose di sentire i suoi santi discorsi e di imitare in quanto potevano il suo modo di fare. Così cominciarono a radunarsi di nascosto insieme con lei in un angolo appartato della sua casa e lì, insieme con lei, si flagellavano e ripetevano, per quante volte lei lo imponeva, l'orazione domenicale e la Salutatione angelica*». *Ivi*, 31, p. 46.

⁵⁶ LM, Prologo I, 5, p. 22.

*bado per nulla ai corpi*⁵⁷. Questa capacità di penetrare nel profondo dell'altro, non irrompe in Caterina *ex abrupto*, ma emerge nella gradualità di un percorso durante il quale la creatura si trascende elevandosi verso Colui che è Sommo Amore. In proposito ella ci rammenta che «[...] *dobbiamo prima, correggerci dei nostri peccati, liberarci delle pastoie del demonio, e poi parlare di Dio*»⁵⁸.

L'*iter ad perfectionem* di Caterina ha inizio con la visione, ad appena sei anni, di Cristo in abiti pontificali sospeso sul tetto della Chiesa di San Domenico di Campo Reggio, che la benedice con il segno della croce mentre si trova seduto in trono con accanto Pietro, Paolo e Giovanni l'evangelista. L'evento di Valle Piatta⁵⁹ segna di fatto una svolta nella sua esistenza⁶⁰ poiché la ispira a voler imitare lo stile di vita dei Padri del deserto, cosicché comincia da quel momento ad andare alla ricerca di luoghi che possano favorirle il raccoglimento per potersi dedicare alla preghiera e alla meditazione.

Per difendere il voto di verginità fatto a sette anni invocando l'intercessione della Vergine Maria, Caterina

⁵⁷ 2LM 4, 151, p. 149.

⁵⁸ *Ivi*, 153, p. 150.

⁵⁹ Il fatto avviene sulla via di Valle Piatta, mentre Caterina e il fratellino Stefano stanno tornando in città dopo aver fatto visita alla sorella Bonaventura, sposata con Niccolò di Giovanni Tegliacci.

⁶⁰ Raimondo da Capua sottolinea il mutamento che avviene in lei dopo questa visione: «[...] *per le virtù, per la serietà dei costumi e per il senno straordinario, parve che sotto le vesti della fanciulla si nascondesse una donna matura* [...] *Si era ormai acceso in lei il fuoco del divino amore, che illuminava la sua mente, infiammava la sua volontà, irrobustiva il suo pensiero e rendeva i suoi atti esteriori conformi alla legge divina*». 1LM 2, 31, p. 46.

combatte con determinazione un'aspra guerra, che vince, contro la famiglia che la vuole a tutti i costi sposata con un buon partito.

Perora questa causa senza esitare a mettere in atto il consiglio di fra' Tommaso della Fonte – il parente domenicano a cui la famiglia fa appello perché la distolga dal suo proposito di farsi religiosa – e così si raso i capelli, e alle vessazioni e ai maltrattamenti della madre Lapa e dei suoi fratelli che la riducono a “donna di fatica”, e che dovrebbero farla capitolare – soprattutto il non poter più disporre di uno spazio in casa dove potersi raccogliere in preghiera –, Caterina lungi dal soccombere, rinvigorisce e risponde consacrando ogni momento delle sue sofferenze per la glorificazione del Signore, costruendosi «[...] *una cella non tirata su con le mani, aiutata interiormente da Cristo, pel Quale non si curò di perdere la stanza che era stata murata dall'uomo*»⁶¹. Una cella che diventa per quanti le stanno attorno fortezza inespugnabile.

Questo periodo di lotta, di ascesi e di penitenza, culmina nella *celebrazione della festa nuziale dell'anima di Caterina*, questa la definizione che Raimondo da Capua dà delle cosiddette “nozze mistiche”⁶², che segnano per lei l'inizio della

⁶¹ 1LM 4, 49, p. 62.

⁶² Raimondo da Capua racconta che lo spozalizio di Caterina con Gesù avvenne alla presenza di: S. Giovanni Evangelista; l'Apostolo Paolo; S. Domenico; David che suonava l'arpa. È la Vergine Maria a presentare Caterina al Figlio perché la sposi nella fede. Caterina riceve in dono un anello d'oro con un diamante – simbolo di una fede capace di rimanere salda di fronte a qualsiasi avversità – incastonato in mezzo a quattro perle, sinonimo di purità d'intenzione, di pensiero, di parole e di opere. La data dell'avvenimento è controversa: l'ultimo giorno del carnevale del

missione in mezzo agli uomini verso cui è inizialmente reticente⁶³. Si lascia però in breve, senza difficoltà, convincere dal Signore che la ammonisce con le seguenti parole: «*Lo sai che due sono i precetti dell'amore, e cioè l'amore di me e del prossimo [...] Voglio che tu adempia questi due comandamenti*», e le ricorda che è suo dovere «*[...] camminare non con uno, ma con due piedi, e con due ali volare su al cielo*»⁶⁴.

Ed è con disposizione incondizionata che l'amore di Caterina verso il prossimo assume la veste integrale della “carità corporale” e della “carità spirituale”. Si priva senza esitazione delle poche ricchezze di cui dispone, come quando nella Chiesa dei padri predicatori di Siena regala ad un povero che le chiede l'elemosina, la sua croce d'argento, e lo stesso fa più tardi con la sua tunica, arrivando addirittura ad andare in giro – come racconta in un aneddoto curioso Raimondo da Capua – con delle uova cucite sotto la veste.

Con la stessa intensità presenta istanza al Signore per quanti sono affetti e dalla malattia dell'anima, e da quella del corpo.

Così prega affinché venga concesso alla consorella Palmerina – divorata dall'invidia e dall'odio verso di lei – di

1370 per il Gigli; il 2 marzo del 1367 per il Joergensen. Sulla questione: 1LM 12, 115, nota 1, p. 117.

⁶³ «*Io [...] ho fuggito ogni conversazione per trovare te, Dio mio e Signore mio: ora, che per misericordia tua ti ho trovato, e che per degnazione tua, quantunque indegnissima, ti possiedo con piacere, non devo assolutamente lasciare un tesoro incomparabile per impicciarmi di nuovo delle faccende umane, sicché un'altra volta crescano le mie ignoranze e, sdruciolando piano piano, diventi reprobata davanti a te*». 2LM 1, 120, p. 123.

⁶⁴ *Ivi*, 121, p. 123.

ricevere prima di morire l'olio dei Sacramenti⁶⁵. Ma anche perché un'altra consorella, Andrea, sia sollevata dalle indicibili sofferenze procuratele da un'ulcera cancrenosa al petto⁶⁶.

Il Signore sempre la esaudisce, ringraziandola e ripagandola⁶⁷. E difatti, la notte successiva all'episodio della croce donata al povero, Egli le appare tenendo in mano una crocetta tempestate di gemme e le dice: *«Tu ieri me la desti con slancio di carità, come è significato da queste pietre preziose, ed io ti prometto che, nel giorno del giudizio, perché il tuo gaudium raggiunga il sommo, te la presenterò come è ora alla presenza degli Angeli e degli uomini; né nasconderò né permetterò che resti nascosta, quando esalterò la misericordia e il giudizio del Padre, un'opera di misericordia che hai fatta a me»*⁶⁸.

Caterina è altresì donna autorevole, non di un'autorevolezza singhiozzante, contingente, relativa, ma univocamente attestata dall'*idem sentire* di tutti gli ambienti in cui ella si trovi ad operare, e rispetto alla quale non si odono voci dissonanti. È infatti riconosciuta donna autorevole all'interno delle mura domestiche, dove assume in tal senso una valenza emblematica l'episodio del padre Giacomo che, dopo averla vista assorta in preghiera con una colomba che le aleggia sul capo, interviene su moglie e figli ordinando loro di dismettere i panni dell'ostilità verso la

⁶⁵ 2LM 4, 147-149 bis.

⁶⁶ *Ivi*, 154-162.

⁶⁷ *«Ecco, o amorosissima figliola, per te ho riguadagnato quest'anima già perduta»*, le dice il Signore dopo la morte di Palmerina. *Ivi*, 149 bis, p. 148.

⁶⁸ 2LM 3, 134, p. 135.

fanciulla, lasciandola libera di dedicarsi alle sue pratiche spirituali⁶⁹.

Il ricco e variegato *Epistolario* da lei lasciato costituisce inoltre la prova documentale dell'autorevolezza che la società *in toto* le attribuisce. Caterina viene infatti interpellata, quale preziosa dispensatrice di consigli, da donne e uomini di diversa condizione, alcuni dei quali aderiscono a quell'"allegra brigata" che diventa ufficialmente la sua famiglia spirituale. Un vero giardino in cui si mescolano i profumi e i colori di fiori variegati – vi appartengono infatti Agostiniani, Benedettini, Francescani, Domenicani e Gesuati⁷⁰ –, il tesoro prezioso di Caterina, il suo porto sicuro soprattutto nel periodo faticoso del soggiorno romano, e fonte preziosa di approvvigionamento per la sua mente e per la sua anima.

Ma è il mondo ecclesiastico il luogo in cui l'autorevolezza di Caterina riceve il suo sigillo. Stimata e benvoluta da religiosi e religiose di svariati ordini e gradi, nonostante lei non sia una religiosa – almeno per come i tempi richiedono⁷¹ – è tenuta in

⁶⁹ «Nessuno dia più noia alla mia dolcissima figliola; nessuno ardisca in alcun modo di impedirla; lasciate che serva come le piace al suo Sposo, e che preghi incessantemente per noi. Mai potremmo acquistare una parentela simile a questa; né dobbiamo lamentarci, se invece di un uomo mortale riceviamo un Dio ed un Uomo immortale». ILM 5, 55, p. 66.

⁷⁰ Si può vedere in proposito Carli E. (a cura di), Voce «Caterina da Siena, santa», in Enciclopedia Cattolica, Vol. 3 (pp. 1151-1158), Sansoni, Firenze 1949.

⁷¹ S. Caterina da Siena veste nel 1363, a 16 anni, l'abito delle Terziarie di S. Domenico le cosiddette "Mantellate", anche note come "Sorelle della Penitenza di San Domenico". Le Mantellate non erano delle religiose – a quel tempo infatti l'unico stato religioso possibile era quello claustrale – ma donne laiche, in prevalenza vedove e di buona famiglia, che sceglievano di impegnarsi in attività di volontariato. La letteratura in

grande considerazione da papi e cardinali in uno dei periodi più difficili e dolorosi per la Cattedra di Pietro, quello dell'esilio avignonese, delle faziose successioni "limosine" e del grande scisma⁷².

materia conferma che con il nome "Mantellate" si usava designare, nei secoli XIII-XVI, soprattutto nell'Italia centrale: «[...] *donne di impegno religioso secolare e appartenenti a gruppi laici nell'ambito di vari Ordini mendicanti [...]*», inoltre «*Il nome – spesso doppiato o impiegato alternativamente con quelli di «sorelle della penitenza», «pinzochere», «beghine» e altri – deriva dal lungo manto penitenziale, che scendeva dalla testa ai piedi, portato abitualmente soprattutto dalle donne con accentuata professione religiosa («oblazione», verginità, ascetismo domestico, vedovanza)*». Montagna D.M., Voce «*Mantellate (Ammantellate)*», in Dizionario degli Istituti di Perfezione, diretto da Pelliccia G. & Rocca G., Vol. V (pp. 890-891), Edizioni Paoline, 1978, cit. p. 890. Sull'argomento anche: Voce «*Laics*», in Dictionnaire Historique des Ordres Religieux, par Gerhards A., Preface de J. Le Goff (pp. 355-358), Fayard, Poitiers 1998; Le Goff J., *La civiltà ...*, nello specifico il Cap. VIII, *La Società cristiana*, pp. 277-348. Raimondo da Capua conferma che Caterina riceve l'abito delle Mantellate senza dover fare i tre voti dello stato religioso, sebbene li rispettasse fervidamente, in particolare quello della povertà: «*Era talmente amica della povertà, che, come mi disse in confessione, non poté mai consolarsi della sua casa finché la vide nell'abbondanza e pregava l'Altissimo, perché, tolte di mezzo a essa le ricchezze, si degnasse di ridurre i suoi in povertà, dicendo: «È forse questo, o Signore, il bene che desidero per i miei genitori e per i miei fratelli, o non piuttosto il bene eterno? So che in questi ci son mescolati molti mali e molti pericoli, e non voglio che i miei si intrighino in alcun modo in essi». Il Signore esaudì le sue preghiere, perché, per strani casi, senza loro colpa, si ridussero in estrema povertà [...]*». ILM 9, 81, p. 88.

⁷² Sul tema si può vedere: Alberigo G. (a cura di), *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, Vol. XIV/1, Editrice S.A.I.E., Torino 1967.

Delle nefandezze della Chiesa Caterina già da tempo sa⁷³, così come ne profetizza un futuro di purificazione⁷⁴, ma nonostante tutto si impegna lo stesso, tenacemente, «*con il fervore de la orazione e con fatti*»⁷⁵, per la riforma dei suoi uomini e per riportare il papato in quella che lei non si stanca di indicare come sua sede naturale, cioè Roma⁷⁶.

⁷³ È il primo gennaio del 1376 quando, trovandosi a Pisa con Raimondo da Capua, questi le manifesta il suo dispiacere per la caduta della città di Perugia nelle grinfie dei nemici della Santa Sede, e lei profetizzando tempi ancora più bui lo ammonisce con tono solenne in questa maniera: «*Oh, calmatevi! Ce ne avrete da piangere! Quello che vedete oggi, è latte e miele rispetto a quello che dovrà succedere [...] ora fanno questo i secolari, ma presto vedrete quanto di peggio saranno capaci di fare gli ecclesiastici*». 2LM 10, 286, p. 253.

⁷⁴ «*La Sposa che ora è brutta e mal vestita [...] allora sarà bellissima e adorna di gemme preziose e coronata col diadema di tutte le virtù*». 2LM 8, 289, pp. 254-255.

⁷⁵ Or. VI, 41-42.

⁷⁶ Così prega per Urbano VI e i nuovi cardinali: «*[...] dibarbica dal fondamento ogni amore e affetto della carne dai cuori de le piante novelle, le quali ti sei degnato inserire nel corpo mistico de la santa chiesa; transferisceli da li affetti mondani nel giardino de l'affetto tuo, e dà a loro nuovo cuore con vera notizia della tua volontà acciò che, fatti dispregiatori del mondo e di se medesimi e de l'amore proprio, ed empiuti di vero fervore del tuo amore e fatti gelosi della fede e delle virtù, per te avendo abbandonato li fallaci desideri e pompe di questo fragile mondo, seguitino solamente te con purità mondissima e fervida carità*». Or. V, 22-32. E ancora: «*Io grido oggi a te, amore mio Dio eterno, che facci misericordia a questo mondo, e che tu gli dia il lume a conoscere esso tuo vicario con la purità della fede, de la qual ti prego che tu gli vesti, Dio mio, e dagli il lume che tutto il mondo il seguiti [...] Manifesta dunque in esso la tua virtù, a ciò che 'l suo cuore virile sempre brugi del tuo santo desiderio, e sia condito de la tua umiltà, e con benignità carità purità e sapienzia tua proceda nelli suoi atti; e così tiri a sé tutto il mondo. Dagli la notizia della tua verità in sé, a ciò che cognosca sé in sé quale era stato, e te in*

Accompagnato e sostenuto da lei e dai suoi discepoli, Gregorio XI lascia Avignone e rientra a Roma il 17 gennaio del 1377. Altrettanta fiducia le riconosce il suo successore Urbano VI – al secolo Bartolomeo Prignano, arcivescovo di Bari, primo pontefice italiano dopo la stagione dei papi “limosini”⁷⁷ – che nel novembre del 1378 la convoca a Roma, chiedendole di parlare ai Cardinali francesi che ad Anagni stanno congiurando contro di lui. All’indomani del conclave di Fondi che il 20 settembre del 1378, eleggendo l’antipapa Clemente VII (1378-1394), dà ufficialmente inizio allo scandalo della divisione in due parti della cristianità, Caterina trasforma gli ultimi scampoli della sua esistenza terrena, quelli del suo soggiorno romano, in una *peregrinatio* senza sosta verso la Chiesa di S. Pietro, dove si immola come agnello sacrificale per la salvezza della Sposa di Cristo⁷⁸.

sé per la tua grazia. Illumina ancora li avversarii suoi, li quali con li cuori incirconcisi fanno resistenza a lo Spirito santo e sonno contrarii a la tua onnipotenza, bussando a la porta dell'anime loro, perché non possono essere salvati senza te. E a ciò che sieno convertiti a te, Dio mio, invita, eccitali, o amore inestimabile; e la tua carità ti costringa in questo dì de le grazie che sia morta la loro durezza. Siano dunque reducti a te acciò che non periscano». Or. XIV, 39-62.

⁷⁷ Sul pontificato e la personalità dei papi che si sono avvicinati in questo periodo si veda: Castiglioni C., *op. cit.*.

⁷⁸ «*Sia tagliato ancora oggi ogni amore proprio da essi tuoi inimici e dal [...] tuo vicario [...] per i quali, [a ciò che] se umiliano e obediscono ad esso signore nostro, afferisco a te la vita mia da ora e per allora quando piacerà a te, e metterolla per la tua gloria, pregando ancora umilmente, per la virtù de la tua passione, che tu mondi e scopi dagli vizii antiqui la tua sposa sì come l'hai mondata e scopata de le antique e infruttuose piante: e non prolungare più». Or. XIV, 72-82.*

Così mentre «*Il suo corpicciolo, macerato ora da ogni genere d'infermità, tutt'ossi e pelle, sembrava la morte in persona. I tormenti crescevano continuamente e lo consumavano a vista d'occhio [...]*», ella «*non interrompeva le preghiere, anzi ci si dava con più fervore, e più lungamente del solito*»⁷⁹, fino a quando, ormai completamente stremata, muore a Roma, ad appena 33 anni, il 29 aprile del 1380.

È ormai unanime il riconoscimento della grandezza di questa donna, la prima – assieme a Teresa d'Avila – ad essere insignita del titolo di Dottore della Chiesa; “madre”, laica, cristiana, politica, operatrice di pace, ambasciatrice, santa; che, illuminata dalla verità dell'amore, è riuscita a travalicare i confini della sua epoca, segnando in modo indelebile la storia della Chiesa e del tempo che le appartenne, e ancor di più di quello a venire. Nel mondo fumoso in cui viviamo, accecato dalla vacuità dell'apparenza e affaticato dai virtuosismi della parola senza direzione e senza progettualità, Caterina ci riporta, con la parola “graziosa” del suo “desiderio continuamente orante”, alla concretezza della solidità e della libertà della vera Verità.

Ciò che ella ci propone non è infatti una “cura spirituale”, ma il cambiamento radicale sulla strada dell'introspezione, particolare e dolorosa, nella miseria del “sé” che, proprio in sé, scopre quell’“Altro da sé” che solo può costituirlo “in atto”, nel valore e nella pienezza della sua propria originaria vocazione.

⁷⁹ 3LM 2, 347, p. 306.

Abbreviazioni bibliografiche

L = S. Caterina da Siena, *Le Lettere*, a cura di U. Meattini, Paoline, Milano 2010.

D = S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, redazione aggiornata di A. Puccetti, a cura di T.S. Centi, Edizioni Cantagalli, Siena 2001.

Or.= S. Caterina da Siena, *Le Orazioni*, a cura di G. Cavallini, Edizioni Cateriniane, Roma 1978.

LM = Raimondo da Capua, *S. Caterina da Siena. Legenda Maior*, traduzione di G. Tinagli, Edizioni Cantagalli, Siena 1994.

LS = Thomas Antonii de Senis «Caffarini», *Libellus de Supplemento. Legende prolixae virginis beate Catherine de Senis*, Edizioni Cateriniane, Roma 1974.

B = Codice 1574 della Biblioteca Universitaria di Bologna.

N = Codice XIV.B.40 della Biblioteca Nazionale di Napoli.

R = Codice XIV.24 (già X.2003) dell'Archivio della Curia Generalizia dei Padri domenicani di S. Sabina, Roma.

S1 = Codice T.II.7 della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena.

S2 = Codice I.VI.14 della Biblioteca Comunale di Siena.

S3 = Codice T.I.2 della Biblioteca Comunale di Siena.

V = Codice 3514 della Biblioteca Nazionale di Vienna.

Avvertenze

Al fine di agevolare la consultazione dei testi del *Dialogo* e delle *Lettere* citati, da parte del lettore che con essi ha meno confidenza, ho voluto corredare le abbreviazioni che li richiamano, con l'indicazione delle pagine dell'edizione che ho utilizzato (p. es.: D 76, p. 161 = Capitolo 76 del *Dialogo*, p. 161 dell'edizione utilizzata). Per le citazioni dalla *Legenda Maior* – divisa in libri, capitoli e paragrafi – all'indicazione del capitolo e della pagina dell'edizione utilizzata, ho aggiunto anche quella del libro e del paragrafo (p. es.: 3LM 4, 360, p. 316 = Libro III della *Legenda Maior*, Capitolo 4, paragrafo 360, p. 316 dell'edizione utilizzata).

Non così per le citazioni delle *Orazioni*, dove ho indicato il numero dell'Or. seguito solo dai versetti citati (p. es.: Or. III, 75 = *Orazione* III, versetto 75).

Per quanto concerne il *Dialogo*, lo schema di mio riferimento è quello autentico scoperto dalla Prof. Giuliana Cavallini nel 1968 (S. Caterina da Siena, *Il Dialogo*, a cura di G. Cavallini, Edizioni Cantagalli, Siena 1995). Per le citazioni e per l'analisi testuale ho invece preferito la redazione aggiornata di A. Puccetti, più accessibile alla comprensione dei non avvezzi alla lettura del volgare senese (S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, redazione aggiornata di A. Puccetti, a cura di T.S. Centi, Edizioni Cantagalli, Siena 2001).

Introduzione

Presentare questo lavoro non è semplice, poiché non si tratta solo di illustrarne le ragioni e i contenuti, ma anche e soprattutto di governare i timori e le incertezze che inevitabilmente prendono d'assalto lo studioso che decide di confrontarsi con una materia nuova all'indagine, qual è appunto quella della dottrina dell'orazione cateriniana. Trascorso ormai ben più di un secolo dalla ripresa degli studi sulla figura e sul pensiero di s. Caterina da Siena, e oltre quarant'anni da quando vide la luce la prima edizione della *Bibliografia analitica* che ne documentava al riguardo la vasta e pregevole produzione editoriale⁸⁰, il tema dell'orazione, oggi come allora, continua infatti ad essere pressoché ignorato dagli studiosi della Santa.

Da qui le difficoltà e i limiti di questo studio che, preso atto di trovarsi a fare i conti con le "ristrettezze" della letteratura sulla materia, si è dovuto inevitabilmente gravare della responsabilità di delimitarne i confini argomentativi, di dare definizioni e, per quanto possibile, prendere anche posizioni.

Negli Scritti di Caterina la dottrina dell'orazione non si trova esposta secondo un'organizzazione del discorso sistematica e compatta – come per esempio in Teresa d'Avila – ma è tema trasversale, che permea cioè, con approcci, prospettive e contenuti differenti, giustificati dalle

⁸⁰ Zanini L., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1901-1950*, Edizioni Cateriniane, Roma 1971.

circostanze, dal sentimento e dallo scopo da cui muove di volta in volta la trattazione, tanto le pagine del *Dialogo*, che quelle dell'*Epistolario* nonché, ovviamente, le *Orazioni*. Il primo nodo da sciogliere è stato quindi innanzitutto quello relativo alla scelta dei testi su cui lavorare. Alla luce della suddetta “trasversalità”, ho deciso allora che anche tale selezione non poteva che essere trasversale, scegliendo perciò di non limitare l'indagine al *Dialogo* piuttosto che alle *Lettere*, ma di procedere attraverso la disamina incrociata di brani o passi eloquenti di entrambi e con rinvii funzionalmente esplicativi alle *Orazioni*.

Se nel *Dialogo* l'orazione viene infatti presentata nella sua funzione di “aiuto” – assieme alla conoscenza e all'esercizio delle virtù nel prossimo – che supporta “l'ascesa dell'anima alla carità perfetta”⁸¹; nelle *Lettere* Caterina, rivolgendosi a titolo parentetico e di consiglio ai suoi destinatari, ne sottolinea, con intento e metodo pedagogico, il dinamismo di forza attrattiva veritativamente direzionata – «l'orazione è ciò che ci unisce al sommo Bene», scrive nella *Lettera* n. 203 *ad alcuni novizi nel convento di monte Oliveto a Perugia* – esponendo in alcuni casi la materia – come nelle *Lettere* nn. 26, 154 e 353 – nella forma di veri e propri “trattatelli dell'orazione”.

La premura di Caterina è *principaliter* rivolta a mettere in evidenza quegli elementi che definiscono l'autenticità della dialettica antropo-teologica in riferimento all'atto del pregare: quale l'“ambiente” umano in cui nasce e fruttifica la preghiera? Esistono un *locus* e un *tempus* per pregare? Quali le virtù richieste all'orante? In che modo egli deve “bussare”

⁸¹ D 58-87.

alla “porta della Sapienza”? Quali i benefici e i frutti dell'orare?

Rispondendo a questi interrogativi, il lavoro punta ad individuare e a far emergere i tratti peculiari e originali della “*scientia orationis*” cateriniana, assolvendo altresì – stanti le lacune annunciate nell'*incipit* – al compito di documentare i pochi contributi sull'argomento comparsi nel Novecento – unicamente nella veste di articoli, saggi e atti convegnistici – e negli ultimi anni. È questo l'oggetto di indagine del primo dei quattro capitoli in cui il lavoro si articola. La ricognizione della letteratura cateriniana, ha l'obiettivo di capire perché la dottrina dell'orazione sia da sempre relegata al rango di *minor quaestio*. Si fa qui man mano strada l'ipotesi che ad aver determinato tale circostanza possano essere state alcune “problematicità”, ovvero quelle originalità del testo cateriniano che possono assurgere a fattori di complicazione dell'approccio al tema e inerenti sostanzialmente al “cosa” Caterina espone e al “come” Caterina si esprime (fra questi: l'asistematicità nella trattazione della materia; l'intreccio tematico; l'assenza di una definizione con valore normativo; la complessità del “tipo” linguistico; il problema dell'adeguatezza del metodo).

Chiudono il capitolo l'individuazione e l'analisi delle “fonti di cognizione” della dottrina dell'orazione cateriniana, quest'ultima centrata soprattutto sulla *preghiera del voto di verginità* e sul *Testamento Spirituale* contenuti rispettivamente nei Libri I e III della *Legenda Maior*.

Il secondo capitolo è dedicato alla “ricostruzione” della dottrina dell'orazione di Caterina attraverso: lo studio comparato delle concordanze testuali contenute nelle *Lettere* nn. 26, 154 e 353 e del capitolo 66 del *Dialogo* in cui si trova il

“trattato dell'orazione”; l'estrapolazione dalle medesime *Lettere* dei cosiddetti “trattatelli dell'orazione”, che permette di identificare quelli che Caterina chiama “*modi*” o “*sorti*” dell'orazione, ovvero le “categorie” della classificazione tradizionale della preghiera – la «*orazione vocale*» e la «*orazione mentale*» – a cui la Santa aggiunge la «*orazione continua*» o «*orazione di desiderio*».

Il terzo capitolo si concentra brevemente sull'*ambiente dell'orazione*, espressione che sta qui ad indicare il luogo e il tempo della preghiera, quali elementi che scandiscono, qualitativamente ed affettivamente, il percorso gnoseologico proprio dell'orazione e che la Santa identifica come «*vero conoscimento di sé*» e delle «*vere e reali virtù*».

L'ultimo capitolo si mette all'ascolto di Caterina orante. Il linguaggio infiammato ed impetuoso delle *Orazioni*, nonché le tematizzazioni di esse, diventano il mezzo per entrare nell'intimità di un'anima che «[...] *si leva con grandissimo affetto ad amare quello che Dio ama, e ad odiare quello che egli odia*»⁸². I tre paragrafi conclusivi accennano – con l'unico proposito di fare memoria del problema – alla controversia tesa a negare l'attribuzione a Caterina dell'Or. XXV, sollevata da R. Fawtier a cavallo fra gli anni '20-'30 del secolo scorso, ripresa con toni di convalida da A. Grion negli anni '50 e, negli anni '70, da G. Cavallini che, nella sua edizione critica delle *Orazioni*, si è soffermata sulla *querelle* avanzando ragioni a sostegno dell'autenticità del testo.

È infine d'obbligo una precisazione di linguaggio, relativa alla scelta di privilegiare il termine “orazione” piuttosto che quello di “preghiera”, sia nella titolazione di capitoli e

⁸² L 94, p. 1233.

paragrafi, che nello scorrere della trattazione. Tale preferenza è motivata dal desiderio di conformarsi al costume di Caterina che – come si avrà modo di vedere – sempre lo predilige e mai ricorre al secondo.

Capitolo I

La dottrina dell'orazione nella letteratura cateriniana

~ ... il desiderio, che è nell'affetto dell'anima; il quale desiderio trae a sé il desiderio di Dio; de' quali si fa una medesima cosa l'uno con l'altro ... è uno cibo, che, mentre che siamo pellegrini in questa vita, trae a sé l'odore delle vere e reali virtù ... E a questo modo con forza e violenza rapisce il reame dell'anima, la quale è chiamata cielo, perché cela Dio per Grazia dentro di sé. Questo è quello cibo che fa l'anima angelica; e però si chiama cibo angelico ... l'anima, che ha assaggiato il cibo angelico ... perché ha veduto che meglio gusta questo cibo col mezzo dell'orazione fatta nel cognoscimento di sé; però vi si esercita continuamente, e in tutti quelli modi che si possa accostare a Dio. ~

L 353

1.1 L'orazione come *minor quaestio* degli studi cateriniani

Nell'ampia mole di opere che hanno visto la luce a partire dal primo decennio del secolo scorso, decennio del *revival* della ricerca e degli studi sul pensiero e sulla figura di s. Caterina da Siena, il tema della preghiera è rimasto confinato al rango di *minor quaestio*. È sufficiente infatti dare uno sguardo alle sei

edizioni della *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena*⁸³, che raccolgono i titoli della corposa produzione saggistica sulla vita, le opere e la dottrina della Santa nell'arco di tempo che va dal 1901 al 2010, per scorgere l'esiguità, se non la quasi totale mancanza, di studi sistematici e degni di nota su questo argomento.

Con ciò non voglio dire che il tema dell'orazione sia passato del tutto inosservato ad oltre cento anni di letteratura cateriniana, ma di certo non ha mai ottenuto quella primauté che da sempre viene invece riservata ad altri temi, reputati forse più strettamente cateriniani, di matrice ecclesiologica e cristologica soprattutto.

Il conferimento a s. Caterina da Siena del titolo di Dottore della Chiesa, nel 1970, avrebbe dovuto sollecitare nuove intraprese della ricerca, ma di fatto, assopiti gli entusiasmi iniziali, dalla metà degli anni '80 fino all'inizio del nuovo millennio, gli studi cateriniani subiscono un notevole ridimensionamento, con una ulteriore "emarginazione" del tema della preghiera⁸⁴.

⁸³ Zanini L., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1901-1950*, Edizioni Cateriniane, Roma 1971; Zanini L., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1951-1975*, a cura di M.C. Paterna, Edizioni Cateriniane, Roma 1985; Paterna M.C., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1976-1985*, CNCS, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, Roma 1989; Paterna M.C., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1986-1990*, CNCS, Roma 2000; Paterna M.C., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1991-2000*, CNCS, Roma 2003; Centro Internazionale di Studi Cateriniani, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 2001-2010*, Domograf, Roma 2013.

⁸⁴ Cfr. Paterna M.C., *op. cit.*, (2000); Paterna M.C., *op. cit.*, (2003).

Per tutto il Novecento i filoni di indagine prevalenti sono essenzialmente due: quello storico-critico, attento alla dimensione socio-politica della Santa, alla sua straordinaria partecipazione al travaglio della Chiesa, al peso determinante che ebbe nelle vicende cruciali di essa e per il risanamento delle sue divisioni; e quello mistico, con la “dottrina del Ponte” e la “teologia del preziosissimo Sangue e della Croce” *in primis*. La preghiera viene, per usare un eufemismo, trascurata, tanto che, a cavallo fra gli anni ‘50 e gli anni ‘60, se ne parla esclusivamente in striminziti articoli che compaiono per lo più su riviste specialistiche, fra le quali spicca *S. Caterina da Siena*, dalle cui pagine, Ignazio Paci e Giacinto D’Urso soprattutto – anche se non sono gli unici – presentano spesso al lettore interessanti ed inediti “spunti di teologia cateriniana”⁸⁵.

Escluso il prezioso lavoro svolto da Giuliana Cavallini, a cui va riconosciuto il merito di «[...] averci aperto, con tanta competenza e fervore, il tesoro nascosto della preghiera di santa

⁸⁵ Si ricordano in particolare: D’Urso G., *L’orazione come forza*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XX, 1969, pp. 1-14; D’Urso G., *Nozione teologale dell’orazione secondo S. Caterina*, in «S. Caterina da Siena», Anno XVI, n. 1, 1965, pp. 31-36; Paci I., *Spunti di teologia cateriniana: la dottrina dell’orazione*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XII, *Nel V centenario della canonizzazione*, ottobre 1961, pp. 18-19. Sono da menzionare in questo periodo anche i contributi di: Morganti M., *S. Caterina da Siena e l’orazione*, in «S. Caterina da Siena», n. s., IV, 1952, n. 1-2, pp. 45-51; Cartotti Oddasso A., *L’anima orante di S. Caterina*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XV, n. 2, pp. 9-10; Cavallini G., *L’orazione di S. Caterina da Siena sulla Passione di Cristo*, in «Fonti vive. Rivista della Passione», XVII, 1971, n. 3, pp. 161-183; Sinaldi S., *La preghiera di S. Caterina da Siena per l’Annunciazione*, in «L’Osservatore Romano», 22 marzo 1972, p. 6.

*Caterina da Siena*⁸⁶, con la pubblicazione nel 1978 per i tipi delle Edizioni Cateriniane, della prima importante edizione critica in lingua italiana delle *Orazioni* – rimasta tuttora qualitativamente ineguagliata⁸⁷ – il Novecento si chiude insomma con un panorama editoriale sulla materia ancora molto scarno. Anche negli ultimi decenni infatti, i pochi titoli rintracciabili riguardano succinti scritti di riflessione pubblicati da riviste teologiche⁸⁸ e dissertazioni brevi tenute da alcuni addetti ai lavori in occasione di eventi commemorativi⁸⁹.

Rispetto a questo progresso il XXI secolo sembra segnare una lieve inversione di tendenza, poiché fanno la loro

⁸⁶ S. Caterina da Siena, *Le Orazioni*, a cura di G. Cavallini, Edizioni Cateriniane, Roma 1978, cit. p. VII.

⁸⁷ Per la puntualità dei dati prodotti grazie all'imponente lavoro di collazione dei diversi manoscritti, ma soprattutto per la dovizia esplicativa delle abbondanti note che, assieme ad altri strumenti di comprensione non meno importanti – come l'indice analitico e le tre tavole sinottiche – la Prof.ssa Cavallini ha voluto mettere nella disponibilità tanto del semplice lettore quanto del più preparato studioso. Vengono presentate nel testo: la ricostruzione dell'*Epitaphium* di Stefano Maconi; il prospetto cronologico delle *Orazioni*; l'ordine con cui queste si trovano distribuite nei vari codici. Come la stessa Cavallini precisa: «*Il testo delle Orazioni che qui si pubblica è il risultato del raffronto di tutti i codici, latini e volgari, mediante trascrizione parallela*». Cavallini G., *op. cit.*, (1978), cit. p. XVIII.

⁸⁸ A titolo esemplificativo: Rossi E., *La spiritualità di S. Caterina da Siena nel "Dialogo della Divina provvidenza"*, in «*Sacra Doctrina*», 6, 1999, pp. 7-76; Alvarez T., *Sainte Catherine de Sienna et sainte Thérèse d'Avila*, in «*La vie spirituelle*», 718, 1996, pp. 6-15.

⁸⁹ Fra gli altri: Mongillo D., *op. cit.*, (1981), pp. 297-313.

comparsa i primi saggi interamente dedicati alla preghiera⁹⁰. Si tratta di contributi che, pur non sufficienti, per numero, a colmare le lacune degli studi di questo settore, servono comunque a stimolare se non altro la curiosità della ricerca rispetto ad un tema che rimane tutto da esplorare, proponendo anche originali e inedite prospettive metodologiche di approccio, come per esempio nel caso dell'indagine comparativa di A. Belloni sulla preghiera secondo s. Caterina da Siena e s. Teresa d'Avila⁹¹.

A parte queste poche novità bisogna per il resto prendere atto del persistere, tuttora, della reticenza degli studiosi cateriniani – quasi come se avessero timore – ad avvicinarsi al tema dell'orazione. Si tratta a mio avviso di una distanza che non può trovare motivazioni se non in alcune evidenti “problematicità” – di forma e di contenuto – che il testo di Caterina presenta e con cui inevitabilmente si trova a dover fare i conti ogni indagine che si ponga come obiettivo ultimo quello di riuscire a riportare e ricomporre in un *unicum* argomentativo compiuto la complessa ed intricata “parola” della *scientia orationis* cateriniana.

⁹⁰ Fra i contributi recenti: Fortuna M.M., *Io Caterina, confesso: «la Verità sua dice la Verità» ovvero trilogia cateriniana: Anima, Preghiera, Escatologia*, Edizioni PAMI, Soriano Calabro 2001; Belloni A., *L'arte della preghiera secondo santa Caterina da Siena e santa Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 2008.

⁹¹ *Ibidem*.

1.1.1 Le problematicità nell'approccio al tema

Ma in cosa consistono le “problematicità” appena evocate? Prima di rispondere all'interrogativo ritengo sia opportuno fare chiarezza sul significato del vocabolo, o meglio sul peso semantico che, all'interno della questione qui sollevata gli si vuole conferire. Questa operazione esplicativa preliminare è utile non solo per riuscire a circoscrivere con chiarezza i termini del discorso, ma anche e soprattutto per sgombrare il campo da un possibile equivoco: quello di attribuire a Caterina una qualche responsabilità circa la posizione di secondo piano che, nell'*ensemble* degli studi cateriniani, viene da sempre riservata alla sua dottrina dell'orazione.

A tale riguardo va chiarito che questa circostanza non dipende certo dalla mancanza di testi su cui lavorare, in quanto Caterina non si è dimenticata di trattare della preghiera che, al contrario, è “questione” da lei così fortemente sentita, da non trascurare di enfatizzarne il valore capitale – si potrebbe dire risolutivo – che essa riveste per la vita spirituale, ogni qualvolta la circostanza gliene fornisce l'opportunità.

Lungi dall'essere assente o secondario, il tema orazionale si presenta infatti come tema trasversale dell'intero *Corpus* cateriniano, dalle cui pagine emerge di continuo e in maniera così preponderante, al punto che se ne può affermare, senza aver timore di cadere in esagerazione, la sua onnipresenza.

Come mostrerò in seguito, nel *Dialogo* la dottrina dell'orazione viene fissata nell'enunciazione doviziosa della “regola” e del “criterio” che informano l'atto del pregare; e l'*Epistolario* si pone, con apporti sostanziosi, a suo completamento. Molti sono infatti nelle *Lettere* i passaggi

argomentativi in cui Caterina sottolinea con fermezza ai destinatari di esse, la forza e la potenza dell'orazione quale mezzo di difesa e di conquista nella disponibilità dell'anima "in corsa" verso l'incontro con Dio. Per avere conferma di ciò è sufficiente guardare lo schema argomentativo del *Dialogo* e quella saggezza incantevole che trova spazio nei "trattatelli sull'orazione".

In riferimento al "Libro" balza infatti subito all'occhio la collocazione strategica in esso riservata al cosiddetto *Trattato dell'orazione*⁹², incastonato nella parte centrale e più importante⁹³, vale a dire quella dedicata alla *Dottrina del Ponte*, in cui si trova la cronaca dell'evolvere dell'anima dall'amore imperfetto a quello perfettissimo. Dei secondi, l'esaltazione che la Santa fa dell'orazione presentandola come aiuto necessario all'anima – assieme alla conoscenza e all'esercizio della carità – nel fronteggiare le difficoltà e i pericoli che possono trarla in inganno nel tempo di questa evoluzione⁹⁴.

Esclusa dunque la responsabilità di Caterina, preciso allora che "problematicità" vuole qui essere un termine di sintesi che chiama in causa quelle originalità del testo cateriniano che assurgono a potenziali fattori di complicazione dell'indagine sul tema considerato. Si tratta di fattori inerenti

⁹² D 66, pp. 142-147.

⁹³ Cavallini G. (a cura di), *S. Caterina da Siena. Il Dialogo*, Edizioni Cantagalli, Siena 1995, cfr. pp. XVIII-XXIV.

⁹⁴ «*Ma l'anima, che veramente è entrata nella casa del conoscimento di sé, e si esercita nell'orazione perfetta uscendo dalla imperfezione di quell'amore che si trova nell'orazione imperfetta, come ti spiegai nel parlare dell'orazione, riceve me per affetto di amore, e cerca di tirare a sé il latte della dolcezza mia al petto della dottrina di Cristo crocifisso*». D 72, cit. p. 154.

al “cosa” Caterina espone e al “come” Caterina si esprime, e da cui consegue un elevato grado di complessità linguistico-dottrinale dei suoi scritti.

Il tema della preghiera, nella variegata complessità in cui Caterina ce lo presenta, assume la forma del bisogno, che man mano diventa autentico desiderio ardente di arrivare alla propria “verità ontologica” per poi acquisire il grande respiro dell’esperienza di vertice. La risposta alla domanda sul “come orare” finisce per essere gradualmente rivelativa e risolutiva della questione centrale ad essa sempre sottintesa, ovvero quella antropologica. È nella preghiera che l’anima impara il governo di sé⁹⁵. Ed è sempre nella preghiera che compie il suo cammino, irto di difficoltà e di trabocchetti, dall’imperfezione alla perfezione⁹⁶. Ed è ancora con il ricorso alla preghiera che

⁹⁵ «Ma l’orazione è un’arma con la quale l’anima si difende da tutti gli avversari, tenendola con la mano dell’amore e col braccio del libero arbitrio, e difendendosi con essa al lume della santissima fede». D 65, p. 141. E ancora: «Sappi, figliuola carissima, che l’anima acquista tutte le virtù nell’orazione umile, continua e fedele, unita a vera perseveranza. In essa deve perseverare, senza mai lasciarla, né per illusione di demonio, né per propria fragilità, cioè per pensiero o movimento che venisse dalla propria carne, né per discorsi di persone, poiché spesso il demonio si pone sopra le loro lingue, facendole parlare allo scopo di impedire la sua orazione. Su tutte queste difficoltà deve passare con la virtù della perseveranza». D 66, p. 142.

⁹⁶ «Ogni esercizio di preghiera vocale o mentale è da me ordinato allo scopo di far giungere l’anima alla perfetta carità di me e del prossimo, e di conservarsi in essa carità». D 69, p. 150. E ancora: «L’arme nostra è questa, la santa orazione e le cogitazioni sante, fondate nella dolce ed eterna volontà di Dio; nella quale volontà l’anima non cerca sé per sé, ma sé per Dio, il prossimo per Dio, e Dio per Dio, e non per propria utilità, in quanto Dio è somma ed eterna bontà, e degno d’essere amato e servito da lui. Sicché dunque l’ama e serve in ogni stato e tempo ch’egli è». L 335, p. 1425. E altrove: «Spiegatevi su la vela della sua ardentissima carità, con la quale vela giugnerete a porto

vanno fronteggiati strenuamente i pericoli che possono attanagliare e vincere la libertà dello spirito⁹⁷.

Ecco allora che il problema del *modus orandi* non si pone in s. Caterina *sic et simpliciter* quale problema di metodo ma, come già ebbe modo di osservare A. Floris in un interessante saggio del 1947⁹⁸, come “problema di adeguatezza del metodo”, ossia della sua consonanza alla natura “umana” dell'orante, a ciò che *naturaliter* l'uomo non è, andandosi a

di salute, se voi vi soffierete col vento del santo desiderio, con odio e dispiacimento di voi, con umile, obediante e continua orazione. Or con questo vento prospero si giugne, e con perseveranzia, al porto di vita eterna». L 35, p. 1326.

⁹⁷ «[...] l'umile orazione [...] è l'arme con che noi ci difendiamo, o vogliamo dire uno legame che lega e fortifica la volontà nostra in Dio, e cresce la fortezza coll'ardentissima carità, con la quale l'anima resiste a i colpi [...] E però il dimonio s'ingegna, con questo amo, di fare che noi la gittiamo a terra: perocché, perduto questo, a mano a mano potrebbe avere di noi quello che vuole. Adunque mai per veruna battaglia doviamo venire a confusione, né lassare alcuno esercizio». L 169, p. 1238. E ancora: «[...] quando i nemici veggono il braccio dell'orazione posto a terra, e non in alto a cercare con umiltà e a dimandare l'adiutorio divino (il quale non è dinegato a chiunque il dimanda), e ad investigare l'eterna volontà sua, che ogni cosa ci dà e permette per nostra santificazione; entrano allora dentro, e abitano per li borghi della città dell'anima, e talora, pigliano tutta la città con la rocca della volontà sua». L 315, p. 1411. E altrove: «Or che duro scoglio è quello delle impugnazioni delle dimonia, le quali non dormono mai, volendo assediare l'anima di molte varie, diverse e laide cogitazioni; e più nel tempo che l'anima si vuole stringere e serrare, con questo vento dell'obediencia, con umile orazione (la quale orazione è uno petto dove si nutricano i figliuoli delle virtù), solo per impedirla!». L 84, p. 1347.

⁹⁸ Floris A., *Il metodo di Orazione in S. Caterina. Il problema della orazione*, in «Spiritualità cateriniana», Saggi e studi sulla spiritualità di S. Caterina da Siena, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1947, pp. 111-129.

costituire in definitiva quale “problema della umanità dell'orazione”⁹⁹.

La preghiera di s. Caterina è poi multiforme – assume infatti ora la forma della intercessione, ora quella della lode e dell'impetrazione – oltre che spaventosamente traboccante sotto l'aspetto dottrinale, tanto da non essere seconda neppure alla riflessione di un Tommaso o di un Agostino. Possiede una unicità tutta sua, per il modo delicato e premuroso in cui si approssima a parlare al cuore dell'uomo, con l'aspirazione di sostenerlo mentre egli scopre il dramma del suo «*esser non cavelle*», e di condurlo verso il senso autentico della propria esistenza. Non quindi un senso qualunque, ordinario, della vita, ma “il senso”, quello cristiano di essa. La preghiera diventa pertanto il luogo e il tempo della pulizia interiore, il momento in cui purificando il suo sguardo, la creatura si appresta ad aprirsi alla visione nitida e splendente del vero volto di Cristo¹⁰⁰.

⁹⁹ «*Il modo imposto all'orazione, non è occasionato da un temperamento psichico speciale di un dato gruppo di anime, ma dalla natura di tutte le anime; le quali, in ogni loro svolgimento, procedono dall'imperfetto al perfetto. È un metodo per tutti, universale. Caterina sembra entrare nel problema della umanità della orazione*». Ivi, cit. p. 124.

¹⁰⁰ «*Così deve fare e fa l'anima che si vuole togliere dalla imperfezione, aspettando, nella casa del conoscimento di sé, la mia provvidenza, col lume della fede, come fecero i discepoli, che stettero chiusi in casa e non si mossero mai, ma perseverarono, vigilando in umile e continua orazione, fino alla venuta dello Spirito Santo. Questo fa l'anima, quando si è levata dallo stato di imperfezione, e si è rinchiusa in casa, per giungere alla perfezione. Ella sta in attesa, vegliando con l'occhio dell'intelletto tenuto fisso nella dottrina della mia Verità, umiliandosi per aver conosciuta se stessa nella continua orazione, mossa da vero e santo desiderio, per aver conosciuto in sé l'affetto della mia carità*». D 73, p. 156.

Questa vastità di dottrina che generalmente contraddistingue ogni riflessione della teologia spirituale, e che in s. Caterina assume dimensioni a dir poco ingombranti, tanto da poter quasi sopraffare e schiacciare lo studioso non adeguatamente preparato, può indicarsi senza dubbio come uno dei fattori “problematici” che maggiormente ha frenato e scoraggiato lo studio della sua dottrina dell’orazione. È evidente infatti che qualsiasi tentativo di addentrarsi in essa richiede a colui che decida di farlo, oltre che una preparazione specialistica sul tema, anche un’apposita dotazione strumentale che lo aiuti a muoversi agevolmente fra le righe dello stile schietto e a tratti duro della lettera di Caterina, a dominarne il fraseggio vorticoso, a decodificare l’intero suo registro espressivo, nonché la capacità di immettersi nella sensibilità di lei, per misurarne col metro dell’interiorità le dimensioni gigantesche del suo “io” tutto proteso verso l’altezza – in quanto Caterina sa che se uno non rinasce dall’alto, non può vedere il regno di Dio¹⁰¹ – e tentare di reggerne il peso della ricchezza di indole e di pensiero. Bisogna insomma essere pronti, come scrive R. Sorgia, a lasciarsi “pungere dalle sue spine”¹⁰², dal suo parlare ruvido, scevro di ambiguità, che mira senza esitazione e dubbio alcuno allo scuotimento dell’interlocutore.

Trova allora risposta il perché della difficoltà di ridurre a sintesi, di de-finire, di chiudere entro confini precisi, un *corpus*

¹⁰¹ Gv 3, 3.

¹⁰² L’espressione è contenuta in: Sorgia R., *Santa Caterina da Siena, pensieri scelti e annotati*, 1968, pp. 10-11. Op. cit. in Aresu E., *L’orazione in S. Caterina da Siena. Schedario di base con indici*, Edizioni «La Scala», Putignano 1976, p. 8.

dottrinale complesso, e nei contenuti e nella forma, «[...] intricato, travolgente, veloce e cangiante; impetuoso per l'incalzare degli argomenti, delle immagini, delle esemplificazioni in genere, delle soste, dell'enfasi retorica [...] un fiume in piena che ti travolge ad osservarlo, e ti trasforma se vuoi discernere quanto trasporta»¹⁰³. Lo stesso "tipo" linguistico, la "punteggiatura artificiosa" degli eventi comunicativi, che costituiscono la cifra peculiare di s. Caterina e ne esprimono altresì la personalità, sono preclusivi insomma di qualsiasi tentativo di categorizzazione della preghiera.

La sua premura è chiarire che l'orazione è: scaturigine dell'amore, frutto dell'amore, manifestazione autentica dell'amore autentico¹⁰⁴.

L'intreccio tematico che contraddistingue la dottrina dell'orazione cateriniana – il conoscimento di sé e di Dio; la teologia del Cristo tramezzatore; la contemplazione delle verità cristologiche; ecc. – trova quindi ricapitolazione in quel *Deus caritas est*¹⁰⁵ a cui anche l'evangelista Giovanni ci invita, avvertendoci che chi non ama rimane nella morte¹⁰⁶. E Caterina, pienamente consapevole di ciò, con forza inesauribile afferma:

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ «All'Ordine, dico: d'essere osservatore dell'Ordine, col santo e vero desiderio, con la vigilia e continua orazione; cioè, che l'intelletto venga sempre a riguardare, e cognoscere sé non essere, e la bontà di Dio in sé, che è colui che è. Onde a mano a mano séguita la continua orazione: ché il continuo orare non è altro che uno santo desiderio ed affetto dolce d'amore; e l'affetto va dietro all'intelletto». L 22, pp. 1438-1439.

¹⁰⁵ 1Gv 4, 8.

¹⁰⁶ 1Gv 3, 14.

«Da qualunque lato io mi vollo truovo ineffabile amore, e non ci potiamo scusare di non amare, però che tu solo, Dio e uomo, se' colui che amasti me senza essere amato da me, però che io non era e tu mi facesti. Ciò ch'io voglio amare, che ha in sé essere, io truovo in te eccetto che 'l peccato, che non è e non è in te, e però non è degno d'essere amato. Se vogliamo amare Dio, aviamo la tua ineffabile deità; se vogliamo amare uomo, tu se' uomo nel quale posso conoscere te, inestimabile purità; se voglio amare signore, tu se' signore e hai pagato il prezzo del sangue tuo traendoci della servitudine del peccato»¹⁰⁷.

Ecco allora che la parola si mette nella Santa al servizio della causa, acquisendo una vera e propria valenza pedagogica, capace di svegliare l'uomo dal torpore della sua finitezza, sostenerlo, guidarlo, indirizzare la graduale trasfigurazione dell'anima sua orante in "un altro da sé". Essa ambisce a non rimanere mera *omilia*, costretta magari nella mediocrità dell'istanza autocentrata, alimentata ancora dall'imperfezione del sentimento tipico di quegli uomini mondani, che amano e servono Dio per propria consolazione e diletto¹⁰⁸, ma ad acquisire il respiro ampio della *«pia elevazione della mente a Dio»*¹⁰⁹, in cui la preghiera si fa

¹⁰⁷ Or. I, 46-57.

¹⁰⁸ *«Parlandoti dell'amore imperfetto, non ti voglio tacere un inganno che vi possono ricevere quelli che mi amano per propria consolazione. Sappi dunque che quando il mio servo mi ama imperfettamente, cerca più la consolazione, per la quale mi ama, che me. E ce ne avvediamo dal fatto che si turba, se gli manca la consolazione spirituale, cioè, della mente, o quella temporale». D 67, p. 147.*

¹⁰⁹ L 26.

inequivocabilmente parola sull'uomo «[...] *nei diversi livelli del suo itinerario che potremmo dire di autenticità o di verità: è la preghiera come definizione dell'uomo*»¹¹⁰.

In ragione di ciò Caterina non è affatto preoccupata di fornire una definizione normativa di orazione, quanto piuttosto di apprestare nell'animo di chi la ascolta, le condizioni perché questa possa radicarsi e diventare vero *iter ad perfectionem*.

La velleità definitoria viene dunque sopraffatta dall'enfasi propria di chi, avendo già personalmente sperimentato la sommità dell'amore divino, è incendiato dal desiderio ininterrotto di parteciparlo, di con-patirlo. Ecco allora Caterina che con fare instancabile esorta l'uomo ad entrare nella «*mistica locanda*», lo invita a sedersi alla mensa dove viene servito il «*cibo angelico*» che solo «*l'umile e continua orazione*» può fargli gustare in tutta la sua succosa dolcezza¹¹¹.

¹¹⁰ Barbaglio G., Dianich S. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985. Voce «*Preghiera*», cit. p. 1199.

¹¹¹ «*Oh! quanto è dolce a quell'anima e piacevole a me la santa orazione, fatta nella casa del conoscimento di se stessa e di me, aprendo l'occhio dell'intelletto col lume della fede e con l'affetto verso l'abbondanza della mia carità! Questa carità si è fatta a voi visibile per mezzo del visibile Unigenito mio Figlio, che ve l'ha mostrata col suo sangue. Esso inebria l'anima, la veste del fuoco della divina carità, e le dà in cibo il Sacramento, che io ho messo a vostra disposizione nel corpo mistico della santa Chiesa, cioè, il Corpo e il Sangue del mio Figlio, tutto Dio e tutto uomo, dandovelo a somministrare per le mani del mio Vicario, il quale tiene le chiavi di questo Sangue. Questa è quella mistica locanda, la quale, come ti feci menzione, sta sul ponte per dare cibo e ristoro ai viandanti e pellegrini, che passano per la dottrina della mia Verità, affinché non abbiano a venir meno per debolezza. È un cibo che ristora o poco o molto, secondo il desiderio di colui che lo prende, in qualunque modo lo prenda, sacramentalmente o spiritualmente. Si prende sacramentalmente*

La preghiera diventa così, contemporaneamente, nutrimento e modalità di assunzione dello stesso. È «*l latte*» che ci è dato di gustare¹¹² e «*uno petto*» da cui ci fa bene bere¹¹³.

Si comprende quindi agevolmente come la “selva di immagini, allegorie, similitudini, analogie, paragoni”¹¹⁴ che popolano gli scritti della Santa, costituisca di fatto una strategia di cui ella si serve con l'intento di convincere i suoi interlocutori, optando, in funzione di ciò, di volta in volta per il registro linguistico più affine alla condizione e allo stato –

quando si fa la santa Comunione: spiritualmente, quando ci si comunica col santo desiderio, sia col desiderio della Comunione, sia col pensiero del Sangue di Cristo crocifisso, cioè, comunicandosi con quell'affetto di carità, che ha trovata e gustata nel Sangue di Cristo, perché vede che fu sparso per amore. Perciò vi si inebria e accende di santo desiderio, e vi si sazia, trovandosi piena solo della mia carità e di quella del prossimo. Dove acquistò questa grazia? Nella casa del conoscimento di sé, e nell'esercizio della santa orazione, per cui arrivò a perdere l'imperfezione». D 66, pp. 142-143.

¹¹² «*E non considerate voi, che tra gli altri che si debbono più dolere, a cui è intervenuto questo caso si sete voi? Perocché nell'aspetto mostravate d'aver grande sentimento e conoscimento di Dio, e pareva che sommamente vi dilettaesse di gustare 'l latte dell'orazione, e offerire dolci e amorosi desideri [...]*». L 173, pp. 1469-1470.

¹¹³ «*Molti scogli si trovano nel mare di questa tempestosa vita, ne' quali ci percuoteremmo, se il vento prospero dell'obediencia non ci fusse. Or che duro scoglio è quello delle impugnazioni delle dimonia, le quali non dormono mai, volendo assediare l'anima di molte varie, diverse e laide cogitazioni; e più nel tempo che l'anima si vuole stringere e serrare, con questo vento dell'obediencia, con umile orazione (la quale orazione è uno petto dove si notricano i figliuoli delle virtù), solo per impedirla!*». L 84, p. 1347.

¹¹⁴ D'Urso G., *Temi di predicazione*, n. 84, p. 71. Op. cit. in Aresu E., *op. cit.*, p. 13. Qui viene anche affrontato il problema linguistico (pp. 13 e ss.).

uomini o donne; laici o religiosi; governanti, nobili o persone del volgo – di chi la ascolta o legge le sue lettere.

A fare da contrappeso a questa ridondanza linguistica, la bellezza semplice del suo messaggio d'amore. Un amore smisurato, incondizionato, che ama senza pregiudizio, senza preclusioni, senza limiti, della stessa potenza di quello che prova una madre verso i suoi figli. E l'orazione stessa diventa allora «una madre vestita di fuoco e inebriata di sangue, ch'è nutrica al petto suo i figliuoli delle virtù»¹¹⁵, e «nella carità di Dio concepe le virtù, e nella carità del prossimo le parturisce»¹¹⁶.

In ragione della portata enorme del messaggio di cui si nutre, il tema della preghiera ricorre in ogni più recondito angolo degli scritti cateriniani, derivandone da ciò quella asistematicità espositiva che può essere additata come ulteriore “fattore problematico” che scoraggia la ricerca specialistica.

Oltre che nella sua *opera omnia*, il *Dialogo della Divina Provvidenza*¹¹⁷, e nelle 26 *Orazioni*, in nessuna delle 381 lettere

¹¹⁵ L 150, p. 1393.

¹¹⁶ L 26, p. 821.

¹¹⁷ Raimondo da Capua racconta nella *Legenda Maior*, che Caterina dettò il *Dialogo* mentre si trovava in astrazione, ai suoi segretari Barduccio Canigiani, Neri di Landoccio e Stefano Maconi, a cavallo tra il 1377 e il 1378. Inizialmente nominato *Libro della divina dottrina*, successivamente *Trattato della Divina Provvidenza*, per Caterina era semplicemente “Il Libro”. Dopo decenni di controversia per quanto concerne la divisione, Giuliana Cavallini ne scopre, nel 1968, lo schema autentico, così ripartito: Proemio (cc. I-II); *La dottrina della perfezione* (cc. III-XIII); *Dialogo* (cc. XIV-XXV); *La dottrina del Ponte* (cc. XXVI-LXXXVII); *La dottrina delle lagrime* (LXXXVIII-XCVII); *La dottrina della Luce* (XCVIII-CVIII); *Il Corpo mistico della Santa Chiesa* (CIX-CXXXIV); *La Provvidenza divina* (CXXXV-CLIII); *Obbedienza* (CLIV-CLXV);

del suo corposo *Epistolario*, Caterina trascura di chiamare in causa l'orazione, e ad ogni suo «figliuolo» raccomanda sempre di essere «[...] *costante e perseverante; non stando mai ozioso, ma esercitando il tempo con l'orazione [...] stando sempre con la memoria piena di Dio, acciocché l'anima non sia presa dall'ozio*»¹¹⁸.

Caterina non esprime il suo consiglio secondo il luogo comune, né tantomeno appropriandosi di un paradigma altrui, ma basandosi sulla propria personale esperienza e mostrando senza riserve i benefici goduti dall'anima che, immergendosi nel «*mare pacifico della divina Essenza*», si è «*denudata del suo corpo*» e ha «*conosciuto la verità*»¹¹⁹. Una

Conclusion (CLXVI-CLXVII). Il Dialogo è considerato l'opera più importante della Santa in cui «[...] *gli elementi speculativi vengono tolti dalla loro lucidezza siderale e tuffati nella grande fiumana della vita, fatta di lotte, di lacrime, di spasimi e di tormenti. Anche le immagini che preferisce, riflettono il concreto dinamismo della sua vita. Sotto la sua mano si direbbe che la speculazione diventa non solo azione, ma carne vivente; e così il suo animo passa da un estremo all'altro del sentimento: dall'angoscia alla tenerezza, dagli impeti amari alla dolcezza, dal rimprovero tagliente al pianto di compassione, dalla condanna terrificante all'amplesso del perdono, dal sudore della lotta al riposo estatico nel mare pacifico della Divinità*». S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di T.S. Centi, Edizioni Cantagalli, Siena 2001, cit. pp. 15-16.

¹¹⁸ L 154, pp. 1401-1402.

¹¹⁹ «*Chi è che vede e gusta la gloria e la lode del mio nome in ogni cosa creata, sia nelle creature che sono dotate di ragione, come nei demoni? Lo vede schiettamente l'anima che è denudata del suo corpo ed è giunta a me; e nel suo vedere conosce la verità. Essa, vedendo me, Padre eterno, ama; amando, è saziata; saziata, conosce la verità; conoscendo la verità, la sua volontà è fermata nella mia volontà, ed è talmente legata e stabilita in me, che in nessuna cosa può sostenere pena, perché ha quello che desiderava prima di vedermi: contemplare la gloria e la lode del mio nome*». D 82, pp. 173-174.

verità che guida sì la vita d'orazione, ma si fa norma della vita tutta intera, nella convinzione salda che «[...] *la vera orazione non spezza i ponti dietro di sé, ma ORA COME VIVE: ciò vuol dire che per Caterina la vera orazione non è mai divisa dalla vita, ma da essa sgorga prepotente, e ad essa ritorna per vivificarla*»¹²⁰.

1.2 La *Legenda Maior* come fonte di cognizione della dottrina dell'orazione cateriniana

Caterina da Siena ha “scritto” molto sull'orazione e, sebbene come si è detto, non abbia mai affrontato il tema nel modo organizzato e sistematico in cui l'hanno fatto altri – si pensi per esempio alle *Mansioni* e al *Cammino di Perfezione* teresiani – ciò non significa che la sua esposizione manchi di compiutezza e valore anzi, essa è così rigogliosa che per poterne abbracciare tutti i contenuti, non basta “prendervi dimora”, ma scavare sempre più oltre per riuscire a scorgervi la ricchezza di sostanza nascosta nella sue fondamenta¹²¹.

La sua dottrina dell'orazione non si presenta dunque entro confini argomentativi ben definiti, e principi e concetti che la strutturano, sono da identificare nella moltitudine di “prediche”, consigli, “richieste” disseminate nei suoi scritti, per poi essere estrapolati e armonizzati all'interno di un'architettura unitaria.

¹²⁰ Aresu E., *op. cit.*, cit. p. 10.

¹²¹ Morganti M., *op. cit.*, cfr. p. 45.

Ma, quali sono le fonti da cui è possibile recuperare i materiali utili per poter compiere questo lavoro di ricostruzione?

Occorre prendere in esame la “fonte agiografica” e la “fonte scritturistica”.

Per “fonte agiografica” intendo la vita della Santa scritta dal suo confessore, il beato Raimondo da Capua, la cosiddetta *Legenda Maior*. Qui assumono infatti particolare rilevanza ai fini della comprensione del nostro tema: il Capitolo III (parr. 35-40) del Libro I; e il Capitolo IV (parr. 360-362) del Libro III. In essi vengono riportati due momenti fondamentali della vita di Caterina, di cui uno si colloca negli anni della sua infanzia, l'altro nel tempo immediatamente precedente la sua morte.

Sotto l'etichetta di “fonte scritturistica” voglio raccogliere invece quelle parti degli scritti di Caterina in cui si trovano enunciati gli elementi fondanti della sua nozione di orazione. Si tratta nello specifico: del Capitolo 66 del *Dialogo* conosciuto anche come *Trattato dell'orazione*, e dei successivi capitoli, per così dire di completamento, per la precisione quelli dal 67 all'86; di passaggi delle *Lettere* che fanno da corredo a quanto esposto nel *Dialogo*, e dove la Santa descrive, con variazioni esplicative di volta in volta più o meno approfondite, occasionate dalle circostanze e dalle necessità del destinatario, e doviziosamente argomentate, le diverse tappe dell'orazione – che poi corrispondono ai diversi modi di pregare – nonché i frutti che ne derivano, fino a dare vita, in alcuni frangenti, a dei veri e propri “trattatelli dell'orazione”, come nel caso delle *Lettere* nn. 26, 154 e 353, indirizzate rispettivamente: alla nipote suor Eugenia; al monaco certosino Francesco Tebaldi e a tre nobildonne napoletane.

1.2.1 La preghiera del voto di verginità: ILM 3, 35

Scorrendo le pagine della vita di s. Caterina da Siena ci si accorge a colpo d'occhio che la preghiera vi occupa, sin dalla primissima infanzia, un posto rilevante.

Già negli anni antecedenti alla *renovatio* interiore consequenziale alla visione di Cristo in abiti pontificali – che genera in lei il desiderio incessante del raccoglimento e della meditazione, tanto da farla aspirare all'eremitaggio – il suo biografo la descrive infatti impegnata a piacere a Dio¹²² e racconta di quanto, per naturale slancio, fosse avvezzata alle pratiche devozionali, a cui si dedicava frequentemente, curandosi di sostenere l'esercizio della parola con l'accompagnamento del corpo.

Così per esempio, a soli cinque anni, recitava la “Salutazione angelica” «*salendo e scendendo le scale e inginocchiandosi ad ogni scalino*»¹²³, fino al momento in cui – secondo le parole della madre Lapa – in questo atto di salire e scendere, i suoi piedi arrivarono al punto di non toccare più a terra.

La tenera età della fanciulla nel momento in cui tali fatti avvengono, ad una prima superficiale lettura, indurrebbe qualsiasi lettore a vedere in questo atteggiamento, pur personalissimo, l'espressione tipica del fare giocoso del bambino. In realtà analizzando più da vicino queste pratiche, e soprattutto tenendo conto di quanto da lì a poco sarebbe

¹²² «[...] si rendeva piacevolissima a Dio con le sue devote e frequenti orazioni, e col salire, come poteva, dalle cose visibili a quelle invisibili». ILM 2, 28, p. 44.

¹²³ *Ibidem.*

accaduto nella vita di Caterina, ci si accorge che più che espressioni ludiche, esse sono la prova tangibile di quanto velocemente stesse avvenendo in lei la maturazione nella scienza divina. Già consapevole della sua natura «*debile e atta ad ogni male*»¹²⁴, della sua «*bassezza mortale*»¹²⁵, Caterina nutre infatti l'aspirazione a sollevarsi dalle cose visibili a quelle invisibili, che esprime metaforicamente proprio in quell'atto di salire e scendere i gradini, e che fonda in lei la preghiera vera, quella che è *conversio* interiore verso Dio, e non mera emozione di un'anima ancora in balia delle «*miserie e dilette del mondo*»¹²⁶.

Quando a soli sette anni fa voto di verginità, Caterina si mostra creatura già splendente di grazia, che ha colto pienamente il senso del suo essere “a immagine e somiglianza di colui che è”, e in considerazione di ciò, decide di cominciare il pellegrinaggio verso il Regno di Dio.

Raimondo da Capua riporta, integralmente, la preghiera che in questa occasione ella rivolge alla Vergine Maria:

«O beatissima e sacratissima Vergine, che, prima fra le donne, consacristi in perpetuo la verginità al Signore, dal quale fosti graziosamente fatta Madre del Suo Unigenito Figliolo, prego la tua ineffabile pietà, affinché, senza guardare ai miei meriti e alla mia pochezza, ti voglia degnare di concedermi la grazia grande di darmi in Sposo Colui che desidero con tutte le forze dell'anima mia, il santissimo Figlio tuo, unico Signor Nostro Gesù Cristo:

¹²⁴ Or. IX, 4.

¹²⁵ Or. XII, 10.

¹²⁶ Or. IX, 34.

ed io prometto a Lui e a Te di non scegliermi mai altro sposo e di fare di tutto per conservare intatta la mia purità»¹²⁷.

Con la tenerezza ingenua della bambina e l'affetto invece già maturo del suo “cuore virile”, Caterina esprime qui, liberamente e senza riserve, lo stesso «*ecco io vengo!*» con il quale il Figlio rese la sua risposta totale, definitiva e irrevocabile al Padre. E lo fa in nome di Gesù, che “desiderando con tutte le forze dell'anima sua” chiede di ricevere in Sposo, ma soprattutto animata dagli stessi sentimenti che a Lui appartennero. Emerge infatti inequivocabile, dalle parole semplici di questa preghiera, una Caterina ansiosa di iniziare la sua nuova vita in Cristo¹²⁸, estranea ad ogni logica egoistica e con l'unico desiderio di cercare le cose di lassù¹²⁹.

La compassione, la bontà, l'umiltà, la mitezza, la longanimità, la carità, diventano allora i sentimenti che sostengono la disponibilità incondizionata e l'amorosa obbedienza con cui ella si dona per far sì che la Parola del Cristo trabocchi in lei e ne muova ogni agire¹³⁰. La creatura così, consapevole di non poter nulla da sé, si mette umilmente all'ascolto, non avanza richieste pretenziose, ma prova ad alzare il suo sguardo pronunciando un minuscolo “ti voglia degnare di concedermi la grazia”. Ed è proprio in questa espressione che Caterina fissa la regola aurea dell'orazione, la

¹²⁷ ILM 3, 35, pp. 49-50.

¹²⁸ Col 3.

¹²⁹ Col 3, 2.

¹³⁰ Col 3, 12-17.

condizione della corretta e proficua dialettica antropoteologica.

Il momento del conoscenza di sé e del riconoscimento della propria indegnità e infermità, va a costituire il proemio necessario di ogni sua preghiera, e questo Caterina lo sa appena settenne, ma lo ribadirà, da lì a qualche anno, nella dottrina matura delle *Orazioni*, in cui non trascura mai di accompagnare la sua petizione con espressioni quali: «*non riguardare a li peccati nostri, per li quali me cognosco indegna [di] pregare a te*»¹³¹; «*umilmente e supplice ti prego*»¹³²; «*io supplico a te umilmente*»¹³³; e avrà altresì cura di farne memoria ai suoi discepoli a cui, poco prima della sua nascita al cielo, ricorda che «[...] *l'orazione deve necessariamente esser fondata nell'umiltà e non derivare da confidenza in una virtù di chi prega, ma sempre riconoscere che da sé non è nulla*»¹³⁴.

L'articolazione strutturale di questa sua prima preghiera ce la presenta già con la statura della “orante perfetta”. Ella rispetta infatti qui alla perfezione la formula della preghiera insegnatale da Cristo stesso, in cui assumono un'importanza cruciale: l'interlocutore, la *causa petendi* ed il *modus petendi*, così come l'opportunità che nella pronuncia di essi venga osservato l'ordine di tale successione.

Caterina è dunque perfettamente consapevole che da “Colui” al cui indirizzo orientiamo la nostra invocazione consegue la possibilità della stessa di diventare preghiera; il “cosa” chiediamo ne determina l'efficacia, dovendosi la

¹³¹ Or. V, 13-15.

¹³² Or. XIV, 68-69.

¹³³ Or. XXI, 142.

¹³⁴ 3LM 4, 360, p. 316.

preghiera considerare «[...] *come una specie di miracolo in quanto l'uomo unito con Dio viene esaudito da Dio producendo l'effetto desiderato*»¹³⁵; dal “come” domandiamo, dipende la possibilità di essere ascoltati ed esauditi, poiché «*Quando l'anima è [...] purificata [...] si mette in perfetta consonanza con Dio dal quale pertanto non può non ottenere ciò che il desiderio propone, perché esso è già il desiderio di Dio che si è manifestato nell'uomo [...]*»¹³⁶.

Non è casuale allora la premura con cui il Biografo attira l'attenzione del lettore sull'ordine con il quale la bambina scandisce le sue richieste, invitandolo a riflettere su tre punti in particolare: «*a chi lei si rivolge*»; «*che cosa chiede*»; «*come lo chiede*»¹³⁷.

Nel corso di questi tre momenti la preghiera di Caterina assume la forma complessa: della lode a Maria “beatissima e sacratissima Vergine”, e, per essa, al suo “santissimo Figlio, unico Signore Nostro Gesù Cristo”, con cui farà anche iniziare ogni lettera del suo ricco *Epistolario*, ciascuna intitolata appunto «*al nome di Gesù Cristo Crocifisso e di Maria dolce*»; della petizione, attraverso la richiesta “della grazia di ricevere in Sposo Cristo”; dell'intercessione, con la domanda rivolta alla “ineffabile pietà” di Maria.

¹³⁵ Kristeller P.O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953, cit. p. 340. Op. cit. in Fabro C., *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, p. 5.

¹³⁶ *Ivi*, cit. p. 57.

¹³⁷ «*Lettore, devi pure considerare con attenzione l'ordine che lei tenne nel fare quel voto. Cerca da prima di avere per Sposo Colui che l'anima sua desiderava, e poi rinuncia a qualunque altro sposo, e gli promette fede in perpetuo. Le si poteva, forse, negare? Rifletti a chi lei si rivolge, che cosa chiede e come lo chiedex*. ILM 3, 36, p. 50.

L'invocazione iniziale alla Vergine, con cui Caterina designa il suo interlocutore, può essere assunta come chiave ermeneutica dell'intera orazione cateriniana, il tratto qualificante di essa. Maria costituisce senza dubbio per Caterina l'esempio da seguire, il modello per l'anima che voglia disporsi con cuore mondo alla conoscenza di Dio, essendo ella «*vassello d'umiltà, nel quale vassello sta e arde el lume del vero cognoscimento*»¹³⁸; «*Libro*» in cui il cristiano trova scritta la regola per crescere nella fede¹³⁹; è colei che avendo detto senza timore il suo sì incondizionato a Dio, non nega ora niente all'uomo e «*[...] apre la sua mano ad ogni anima bisognosa [...]*»¹⁴⁰; colei che portò «*[...] el fuoco nascosto velato sotto la cennere della [sua] umanità*»¹⁴¹; che può condurci all'amicizia e all'unione con Dio in quanto a lei «*neuna cosa è dinegata*»¹⁴².

Ma in questa preghiera di semplice bambina, Caterina ha anche già compreso il senso pieno di quell'*ad Jesum per Mariam* che diverrà il motivo costante del suo orare, il “fine

¹³⁸ Or. XI, 14-15.

¹³⁹ «*Tu, o Maria, se' fatta libro nel quale oggi è scritta la regola nostra*». E ancora: «*In te ancora, o Maria, si dimostra oggi la fortezza e libertà de l'uomo, perché, dopo la deliberazione di tanto e sì grande consiglio, è mandato a te l'angelo ad annunciarti el misterio del consiglio divino e cercare la volontà tua, e non discese nel ventre tuo il Figliuolo di Dio prima che tu el consentissi con la volontà tua. Aspettava alla porta della tua volontà che tu gli aprissi, ché voleva venire in te; e giamai non vi sarebbe intrato se tu non gli avesse aperto dicendo: 'Ecco l'ancilla del Signore, sia fatto a me secondo la parola tua*». *Ivi*, 44-45 e 101-110.

¹⁴⁰ ILM 3, 36, p. 50.

¹⁴¹ Or. XI, 12-13.

¹⁴² *Ivi*, 155.

per il quale ella prega”¹⁴³, e che rende la sua una spiritualità cristica magnificamente compendiata nella dottrina del Cristo-Ponte, nelle descrizioni del Gesù “tramezzatore” e nella Teologia della Croce.

Giunti infine all’analisi del “come” Caterina prega, vale la pena di riportare le osservazioni che in proposito Raimondo da Capua rivolge al lettore:

«Ma se fai attenzione al modo col quale domanda, vedrai chiaramente che la sua preghiera, stante la legge divina, non può riuscire senza effetto [...] Certamente domanda per sé: chiede umilmente e con insistenza una cosa salutare, anzi la stessa salute, e per rappresentare in una sola azione la sua perseveranza, fa un voto perpetuo, col quale allontana ogni impedimento dalla sua domanda»¹⁴⁴.

Sottolineando che la bambina “chiede umilmente”, “con insistenza”, “fa un voto perpetuo”, Raimondo da Capua attira l’attenzione del lettore sull’espressione tipica a cui

¹⁴³ «Ora che hai veduto in che modo preghi, esamina per qual fine preghi. Caterina vuole ottenere ciò che le insegna a domandare Colui stesso al quale si chiede; cerca ciò, che Colui stesso che è cercato, invita a cercare. Se la Verità non inganna, questa domanda non può essere respinta, né può riuscir vana la richiesta di una cosa solennemente promessa. Disse la Verità incarnata: «Chiedete ed otterrete, cercate e troverete». E altrove: «cercate in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia». Chiede, dunque, e cerca con sollecitudine, piccina com’è, il Figlio di Dio, il quale è lo stesso regno di Dio: come allora non trovare quel che cercava e non ricevere quel che chiedeva?». ILM 3, 37, pp. 50-51.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 51.

Caterina sarà solita ricorrere parlando della preghiera. Quella con cui la qualifica e, al contempo, ne definisce il *modus*, ovvero quella «*orazione umile fedele e continua*» che per lei è linfa vitale.

E già in questa circostanza la preghiera di Caterina si distingue per l'umiltà con cui ella chiede che “non vengano guardati i suoi meriti e la sua pochezza”, e si mostra fedele e continua nella duplice promessa di “non scegliersi mai altro sposo” e di “fare di tutto per conservare intatta la sua purità”.

Da questo momento in poi la preghiera acquista nell'esistenza della Santa un posto centrale, la sua stessa vita si fa preghiera, e l'orazione diventa in un certo modo il libro illustrato della storia della sua anima che si eleva fino all'unione perfetta con Dio. La sua è una preghiera che non conosce interruzioni, neanche quando, privata della sua stanza, Caterina sceglie di trasferirsi in quella del fratello Stefano, dove può pregare quanto vuole, di giorno in solitudine e di notte mentre questi dorme.

Caterina assolve alla recita quotidiana dell'Ufficio Divino, ma conosce anche i tempi di una preghiera speciale, come per esempio quella fatta per la sorella della Penitenza di San Domenico, Palmerina, gravemente malata e che la odia, affinché avesse salva la sua anima. Affronta i combattimenti spirituali «*ficcando [...] nelle tempie del nemico, il chiodo d'una fedele orazione*»¹⁴⁵. Ed è sempre nella preghiera che Caterina si immerge per sfuggire alle tentazioni del demonio¹⁴⁶,

¹⁴⁵ ILM 11, 106, p. 109.

¹⁴⁶ «*Il tentatore l'assaliva, ma lei stava quieta e si raccomandava al suo Sposo. Quando era tentata a diffidare della perseveranza, perché si perdesse*

consigliando ai suoi discepoli di fare la stessa cosa¹⁴⁷, e rammentando che «[...] *quando il prudente atleta di Cristo si sente interiormente intiepidire, deve perseverare nei suoi consueti esercizi spirituali, né lasciarli, né diminuirli, ma piuttosto aumentarli*»¹⁴⁸.

1.2.2 Il Testamento Spirituale: 3LM 4, 360

Nella *Legenda Maior* si trova la fonte cronologicamente più vicina a cui si può attingere per affrontare il complicato tema della dottrina dell'orazione cateriniana.

Nel Capitolo IV del Libro III, Raimondo da Capua offre alla riflessione del lettore i contenuti salienti, “certi punti speciali”, che egli afferma di aver trovato “trascritti e

di coraggio, allora rispondeva: «Io confido nel Signore Gesù Cristo e non in me». Né altro le usciva di bocca, e restava tutta assorta nella preghiera». Ibidem. E ancora: «Ogni qual volta che ritornava nella sua cameretta, vi ritrovava la solita moltitudine di diavoli che dicevano parole e facevano atti di trivio e l'assalivano come un nugolo fastidiosissimo di mosche. Ma lei ricorreva subito alla preghiera, e tanto insisteva con il Signore, che quelle noie infernali lì per lì si placavano». Ivi, 108, p. 111.

¹⁴⁷ *«A noi che conversavamo con lei consigliava sempre di non metterci a tu per tu con il nemico durante le tentazioni. Ci diceva che egli altro non cerca che si venga a parole con lui, poiché confida molto nella sottigliezza dei suoi maliziosi sofismi. Come una donna onesta non deve rivolger parola a un uomo dissoluto, e, per quanto può, deve fuggirlo, così l'anima unita a Cristo da un amore casto, non deve intavolare discorsi con il nemico che la tenta, ma deve ricorrere con la preghiera al suo Sposo, e riporre in Lui fiduciosamente se stessa. È con la virtù della fede che si vincono tutte le tentazioni». Ivi, 106, p. 109.*

¹⁴⁸ *Ivi, 107, p. 110.*

contrassegnati” da coloro che ebbero modo di presenziare a quel “lungo e memorabile discorso” che Caterina tenne poco prima di morire, alla presenza della “famiglia che le aveva dato il Signore”, nella sua casa romana sita nell’odierna piazza di Santa Chiara.

Si tratta di un vero e proprio testamento spirituale – così d’altronde lascia intendere la stessa intestazione del capitolo¹⁴⁹ – in cui trovano ancora una volta spazio quei premurosi consigli che la “dolce mamma” aveva durante tutta la sua vita elargito ai suoi «figliuoli», con la preoccupazione che essi conoscessero come esercitarsi al «*profitto delle virtù*».

Questi i contenuti riportati dal Biografo:

«Il suo primo e fondamentale concetto, fu che chi si avvicina al servizio di Dio e vuol veramente possedere Iddio, è necessario che spogli il suo cuore di ogni amore sensibile, non soltanto verso qualunque persona, ma anche verso qualsiasi creatura, e cerchi Iddio creatore con cuore semplice e intero. Il cuore, come lei diceva, non può darsi totalmente a Dio, se non sia libero da ogni altro affetto, e non sia franco e semplice senza doppiezza [...] Disse ancora di avere conosciuto che l'anima, senza la preghiera, non poteva arrivare in modo perfetto ad un tale stato, da donare completamente il suo cuore a Dio e dimostrò che l'orazione deve necessariamente essere fondata nell'umiltà e non derivare da confidenza in una virtù di chi prega, ma sempre riconoscere che da sé non è nulla. Soggiungeva di

¹⁴⁹ 3LM, cap. 4, *Testamento spirituale e transito della Vergine*, cfr. p. 316.

essersi sempre sforzata con ogni diligenza e sollecitudine di darsi all'esercizio della preghiera per acquistarne l'abitudine continua, perché aveva veduto che, per la preghiera, le altre virtù ricevevano incremento e vigore, mentre senza di quella, si indebolivano e venivano meno. Perciò convinceva gli ascoltatori a perseverare nella preghiera, distinguendo due modi di orazione: la vocale e la mentale; ed insegnava loro che alla preghiera vocale attendessero in certe ore determinate, e alla preghiera mentale sempre, o in atto o per consuetudine. [...] con autorità piena d'amore, comandò a tutti che i loro desideri fossero sempre ardenti e fossero presentati a Dio con umile e devota preghiera [...]»¹⁵⁰.

In queste righe ci viene offerta quasi una *summa* del pensiero di Caterina – ed è forse proprio questa l'intenzione di chi scrive – con un *focus* specifico sulla dottrina dell'orazione, di cui ne vengono qui messi in evidenza quei capisaldi formulati dalla Santa nelle *Lettere* e sigillati con la parola calda ed affettuosa delle pagine mature del *Dialogo*.

Colpisce del testo la contrapposizione netta fra semplicità di forma e ricchezza di contenuti. Per il tramite di un linguaggio ridotto all'essenziale, allo strettamente necessario, in cui l'artificio espositivo si fa da parte, le ridondanze stilistiche tacciono – ed è questa l'unica volta che ciò accade in riferimento a Caterina – viene operata una *reductio ad essentiam*, ai suoi fondamenti, di una dottrina che abbisogna

¹⁵⁰ *Ivi*, 360 e 362, pp. 316 e 318.

ora di essere fissata in modo chiaro ed inequivocabile per poi essere consegnata ai suoi eredi legittimi.

La lingua tuttavia entra ugualmente nel dettaglio, senza mai però appesantire le emozioni che muovono Caterina nel momento solenne della sua ultima missione. Dismesse le vesti ansiose e frenetiche dell'anima ancora errante, ella non ha più bisogno di convincere, di dare spiegazioni, di fare chiarimenti, in quanto avendo il possesso certo di quale sia la giusta via da percorrere, non deve fare altro che ribadirla e consigliarla. Ci troviamo insomma nel momento definitivo della *traditio*, quello in cui i frutti della sua impresa spirituale, si apprestano a diventare eredità preziosa di quanti sono intenzionati a seguirne l'esempio.

Ecco allora che nel *Testamento Spirituale* tutta la dottrina della Santa trova la sua sintesi, assumendo come asse portante appunto l'orazione, sul presupposto fondativo che "l'anima, senza la preghiera, non può arrivare in modo perfetto a donare completamente il suo cuore a Dio". Di questa certezza sono intessute tutte le pagine del *Dialogo*, dove, già dalle prime righe, la preghiera viene individuata come mezzo di cui l'anima dispone per elevarsi in modo perfetto a Dio¹⁵¹. Essa infatti «[...] *esercitando l'anima, la unisce a Dio e le fa seguire le vestigia di Cristo crocifisso; così*

¹⁵¹ «*Elevandosi un'anima assillata da grandissimo desiderio verso l'onore di Dio e la salute delle anime, si esercitava per qualche tempo nella virtù, abituandosi ad abitare nella cella del conoscimento di sé, per meglio conoscere la bontà di Dio dentro se stessa; poiché dal conoscere segue l'amore, e l'anima amante cerca di progredire e di vestirsi della verità. In veruno modo però l'anima gusta questa verità e ne è tanto illuminata, quanto col mezzo dell'orazione umile e continua, fondata sulla conoscenza di sé e di Dio*». D 1, p. 25.

Dio fa di essa un altro se stesso, per desiderio, affetto e unione d'amore»¹⁵².

Ma su cosa si fonda tale certezza?

Sempre il Primo capitolo del *Dialogo* ci fornisce una risposta inattaccabile, individuando nella preghiera il luogo della conoscenza, primariamente di sé e, in conseguenza di ciò, della “bontà di Dio”, conoscenza da cui segue l'amore, e da questo, il desiderio di “progredire e di vestirsi della verità”.

Ecco allora che nel testo del beato Raimondo, al *prius* indispensabile della “sanzione” della necessità della preghiera in quanto *locus* esclusivo in cui l'anima può aspirare alla perfezione, troviamo, in materia di orazione, presentati secondo il medesimo schema espositivo, i temi ricorrenti nelle *Lettere* e nel *Dialogo*, ovvero:

1. l'illustrazione dei sentimenti che devono muovere l'orazione, con la raccomandazione che essa “*deve necessariamente essere fondata nell'umiltà*”, e i desideri presentati a Dio “*con umile e devota preghiera*”;
2. l'esortazione all'impegno costante nell’“*esercizio della preghiera per acquistarne l'abitudine continua*”;
3. il riferimento ai benefici che ne derivano all'anima che, coltivando la virtù per antonomasia, appunto l'orazione, vedrà inevitabilmente anche “le altre virtù trarne incremento e vigore” oppure “indebolirsi e venir meno” nel caso opposto¹⁵³;

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ L'orazione «[...] è una madre che concepe e parturisce le virtù nell'anima. Perocché quanto più ci accostiamo a Dio, più partecipiamo della sua bontà, e più sentiamo l'odore delle virtù; perché solo egli è il maestro delle virtù: e da

4. la distinzione tipologica fra orazione «*vocale*» e orazione «*mentale*», con la precisazione dei tempi da dedicare a ciascuna: “*alla preghiera vocale si attende in certe ore determinate, e alla preghiera mentale sempre*”;

5. l'attenzione al tema del “desiderio” che costituisce per Caterina il fondamento, la sorgente e la meta dell'orazione¹⁵⁴, tanto da spingerla a parlare di «*orazione di desiderio*».

A corredo di tutto questo sta infine l'esortazione a non mollare, ad essere sempre pronti a tenere testa agli attacchi

lui le riceviamo [...]». L 203, p. 1359. E ancora: l'orazione «[...] è una madre che nella carità di Dio concepe le virtù, e nella carità del prossimo le parturisce». L 26, p. 821. E altrove: «[...] questa orazione è una madre, che nella carità di Dio concepe e' figliuoli delle virtù, e nella carità del prossimo li parturisce». L 353, pp. 655-656. E anche: «Piglia bene l'arme dell'umile continua e fedele orazione; la quale orazione è una madre [...] ch'e' notrica al petto suo i figliuoli delle virtù». L 150, p. 1393.

¹⁵⁴ «Dico che l'anima che ha assaggiato il cibo angelico, ha veduto col lume che questo e l'altre cose sopradette gli sono mezzo impedimento al cibo suo; e però le fugge con grandissima sollicitudine. E dico che ama, e cerca quello che la cresca e la conservi. E perocché ha veduto che meglio gusta questo cibo col mezzo dell'orazione fatta nel cognoscimento sé; però vi si esercita continuamente in tutti quelli modi che più si possa accostare a Dio». L 26, p. 820. E ancora: «Vedendo che Dio è il suo rimedio, sovvenitore ed aitatore, cresce l'anima, in questa casa del cognoscimento di sé, in uno lume della verità e in uno fuoco inestimabile, ineffabile e incomprendibile che arde e consuma ciò che fusse nella casa contra la ragione: consumando nella fornace della carità di Dio e del prossimo l'acqua dell'amore proprio spirituale e temporale. In tanto che veruna cosa cerca l'affetto dell'anime, se non Cristo crocifisso; volendolo seguitare per la via delle pene, a modo di Dio; e non a modo suo; libero libero si lassa guidare alla dolce volontà di Dio». L 154, pp. 1397-1398.

del maligno, ad impedirgli di confonderci, ingannare, demoralizzare. Dalla nostra capacità di perseverare dipende infatti la permanenza fedele nella sequela di Cristo e la condizione per mantenere acceso in noi il «*santo desiderio*»¹⁵⁵.

¹⁵⁵ «*Onde se ella [l'anima] è prudente, che non serva alla propria volontà sotto colore di consolazione e non creda a dimonio, ma virilmente e con odio santo di sé perseveri nell'orazione, in qualunque modo Dio le lo dà, o con sentimento della dolcezza o con sentimento dell'amaritudine; ella guadagna più per lo modo detto nell'amaritudine e nelle pene (per qualunque modo Dio il concede), che nella dolcezza*». L 71, p. 590. E ancora: «*Egli [l'orazione] ci fa forti e perseveranti nella santa religione, che per veruna cosa non rivoltiamo il capo addietro. Ella ci dà lume a cognoscere noi medesimi, e l'affetto della carità di Dio, e gl'inganni delle dimonia. Egli ci fa umili tantoché per umiltà l'anima si fa serva de' servi*». L 203, pp. 1359-1360. E anche: «*Da che si conosce la fede viva? Dalla perseveranza nella virtù; poiché ella non volge il capo indietro per verun motivo, né si leva dall'orazione santa, fuorché per obbedienza o carità*». D 65, p. 141.

Capitolo II

S. Caterina e l'orazione

~ Così fa l'anima. Prima parla a me con la lingua che sta nella bocca del santo desiderio, cioè, con la lingua della santa e continua orazione. Questa lingua ha una parola esteriore e una mentale: è mentale, quando offre a me dolci ed amorosi desideri per la salute delle anime; è esteriore, quando annunzia la dottrina della mia Verità, ammonendo, consigliando e confessando, senza timore della pena che il mondo le volesse dare; ma arditamente confessa la mia legge dinanzi ad ogni creatura, in modi diversi, ma a ciascuno secondo il suo stato. ~

D 76

2.1 Funzione *versus* definizione: l'opzione terminologica cateriniana

Nel *Testamento Spirituale* oltre che un compendio della dottrina dell'orazione cateriniana, si trova anche qualcosa di inedito. Per la prima volta in riferimento a Caterina viene usato il termine “preghiera”, un termine a cui ella non fa mai ricorso, preferendogli sempre quello di “orazione”. È “l'esercizio dell'orazione” infatti che raccomanda ai destinatari delle sue *Lettere*, è un “Trattato sull'orazione” quello che propone nel capitolo 66 del *Dialogo*, e le *Orazioni*

sono la testimonianza eloquente del suo colloquio interiore con Dio.

Se questa scelta linguistica sia stata casuale o il frutto di una decisione consapevole, non possiamo stabilirlo con certezza, tuttavia volendo tentare un'ipotesi, la dinamica della dialettica cateriniana indirizza verso ragioni connesse all'ampiezza di significato attribuibile a ciascuno dei due vocaboli. Sebbene sia “preghiera” che “orazione” facciano infatti riferimento alla dimensione della parola che si mette in relazione, non sono tuttavia perfettamente sovrapponibili dal punto di vista semantico. Il latino “*prex*” rimanda al significato di: “preghiera, imprecazione, intercessione, augurio”; mentre nell'accezione di “*oratio*” vi è anche: “discorso, linguaggio, lingua, parola, il parlare, eloquenza, messaggio, argomento”¹⁵⁶.

Nella lingua italiana “preghiera” è *«Il pregare rivolgendosi umilmente [...] a qualcuno per ottenere qualcosa nell'interesse o secondo le intenzioni del richiedente»*¹⁵⁷; mentre “orazione” è una *«forma di elevazione della mente a Dio [...] in cui predominano gli atti della volontà come l'ammirazione della perfezione divina, la riconoscenza, la lode, e da cui derivano una più intima unione con Dio, la conformazione alla sua volontà, la rinuncia ascetica [...]»*¹⁵⁸.

Se la prima dunque viene strettamente intesa come un “rivolgere istanza”, un “fare richiesta di qualcosa a

¹⁵⁶ Badellino O. (a cura di), *Dizionario della lingua latina*, Rosenberg & Sellier, Torino 1981.

¹⁵⁷ Battaglia S., *Grande Dizionario della lingua italiana*, XIV, PRA-PY, UTET, Torino 2004. Voce «*Preghiera*», p. 118.

¹⁵⁸ *Ivi*, XII, ORAD-PERE. Voce «*Orazione*», p. 7.

qualcuno”, la seconda possiede evidentemente un’accezione allargata, atta a qualificarne una comunicazione di più ampio respiro, in cui, come osserva D. Mongillo in un bel saggio sulla dottrina del desiderio di S. Caterina da Siena, lo spirito umano si esprime attraverso lo slancio del cuore, volgendo lo sguardo verso l’alto per elevare il proprio grazie¹⁵⁹.

Questa posizione trova riscontro nel costume linguistico di Caterina che, fa uso del termine “orazione” quando deve descrivere dal punto di vista nozionale l’atto del pregare¹⁶⁰, mentre preferisce ricorrere alla forma verbale “pregare” quando vuole portare l’attenzione sul momento dinamico di esso. Ecco in proposito come per esempio la Santa si esprime in una lettera indirizzata a monna Alessa:

«Scrivestimi che pareva che Dio ti costringesse nella orazione a pregarlo per me [...] Pregoti per l’amore di Gesù Cristo crocifisso, diletteissima figliuola mia, che non allenti l’orazione; anco, la raddoppia (perocché io ne ho maggiore bisogno che tu non vedi); e che tu ringrazi la bontà di Dio per me»¹⁶¹.

Verso la suddetta interpretazione indirizza anche il modo in cui Caterina usa – seppur meno frequentemente rispetto a “pregare” – il verbo “orare”. Mentre del primo infatti si serve

¹⁵⁹ Mongillo A.D., *Le cantique du désir: les Oraisons de Sainte Catherine de Sienne*, (pp. 79-104), in Lacelle E.J. (sous la direction), *Catherine de Sienne (1347-1380): «ne dormons plus, il est temps de se lever»*, Cerf-Fides, Paris-Montréal 1998, cfr. p. 80.

¹⁶⁰ Si vedano per esempio le definizioni di “orazione” nelle LL 26, 84, 150, 194, 353.

¹⁶¹ L 119, pp. 933-934.

per indicare la preghiera intesa come atto di domanda, di petizione¹⁶²; con il secondo qualifica la conversazione intima con Dio. E così «*il continuo orare non è altro che uno santo desiderio ed affetto dolce d'amore*»¹⁶³. Come «*òra nel cospetto di Dio il santo e vero desiderio*»¹⁶⁴. Con la medesima intenzione Caterina coniuga anche i verbi “mugghiare”, “abbaiare” e “navigare”.

Il primo viene utilizzato come sinonimo di “pregare”, così infatti nell'unica occorrenza, che si trova nella *Lettera* n. 316:

*«Non dormiamo più, destianci dal sonno della negligenza, mugghiando con umili e continue orazioni sopra il corpo mistico della santa Chiesa, e sopra il vicario di Cristo»*¹⁶⁵.

Gli altri due per qualificare la potenza dell'orazione quale mezzo di difesa dagli attacchi del maligno e forza per superare i cedimenti spirituali.

Così infatti nelle uniche due occorrenze:

¹⁶² Così per esempio rivolgendosi al cardinale Pietro Di Luna: «*Or siatemi virile, e colonna che mai non manchiate; e io ne pregherò, e farò pregare, Dio, che così vi faccia*». L 293, p. 177. E ancora a Sano di Maco: «*Pregate Dio per lui, che gli dia vero lume e vero cognoscimento*». L 303, p. 880. E a monna Alessa: «*[...] io v'invito a pregare, e a fare pregare la divina Bontà che tosto ci mandi la pace [...]*». L 277, p. 938. Così anche a Raimondo da Capua: «*Pregate la prima dolce Verità che ci doni de' frutti senza più indugiare*». L 280, p. 1169.

¹⁶³ L 22, p. 1439.

¹⁶⁴ L 203, p. 1361.

¹⁶⁵ P. 1023.

*«E che faranno i cani de' servi di Dio, i quali sono posti nel mondo per guardie acciocché **abbaino**, quando veggono giugnere il lupo, perché il pastore principale si desti? Con che debbono **abbaiare**? con l'umile e continua orazione [...]»¹⁶⁶;*

*«E sopra tutti gli altri rimedi [...] è l'orazione umile, e la vigilia, ed il perfetto cognoscimento di sé [...] **navichino** con i detti rimedii coloro che sono fondati sopra questa viva pietra, con fermezza e perseveranzia infino alla morte»¹⁶⁷.*

Caterina è dunque più interessata a descrivere le funzioni e l'utilità dell'orazione piuttosto che a darne una definizione.

Ciò si evince anche dal fatto che evita di confinarla nel recinto del monismo definitorio, optando per una pluralità di definizioni, tutte appropriate, in base alle quali l'orazione diventa per lei, a seconda delle situazioni e della condizione di chi la ascolta: *«l'arme»* da imbracciare per far fronte agli attacchi del demonio¹⁶⁸; *«specchio»* attraverso cui l'anima può

¹⁶⁶ L 327, p. 1295.

¹⁶⁷ L 197, p. 1676.

¹⁶⁸ *«Perocché, avendo noi perduta l'arme con che il servo di Dio si difende da' colpi del dimonio, della carne e del mondo; arebbe da noi in ciò che volesse: e arrenderebbe allora la città dell'anima a lui, ed entrerebbevi come signore. E non potria essere altrimenti, avendo perduto l'arme e la forza dell'orazione [...]»*. L 71, pp. 589-590. E ancora: *«Piglia bene l'arme dell'umile continua e fedele orazione [...]»*. L 150, p. 1393. E altrove: *«Questi cotali non sono forti né perseveranti; anco, vengono meno, e nel tempo della battaglia gittano a terra l'arme, cioè l'arme dell'umile e continua orazione con l'affocata carità, ed il coltello della volontà con che si difende»*. L 35, p. 1324. E anche: *«Ma l'orazione è un'arma con la quale l'anima si*

leggere in sé la Verità e perciò desiderare di camminare in essa¹⁶⁹; «*madre*» e «*fontana*» da cui traggono vita e alimento le virtù¹⁷⁰; «*funne*» a cui ci si deve aggrappare¹⁷¹; «*consiglio*

difende da tutti gli avversari, tenendola con la mano dell'amore e col braccio del libero arbitrio, e difendendosi con essa al lume della santissima fede». D 65, p. 141.

¹⁶⁹ «*Se noi vogliamo poter vedere queste stelle de' misteri suoi, entriamo nella profondità del pozzo della vera umiltà. Così fa 'l fedele: gettasi in terra, cercando la bassezza. Allora Iddio il fa bene alto. Non va cercando ragioni, come possa essere; però che la fede santa 'l fa chiaro di quello che il dimonio o la propria passione, gli mettesse in dubbio. Egli si specchia con lo **specchio** dell'orazione continua; cioè, che continuamente si specchia nella verità, e dalla verità trae 'l santo e vero desiderio, col quale desiderio getta incenso d'orazione umile». L 343, p. 774.*

¹⁷⁰ «*E però dico che colei che non possiede, e che non ha che donare, dico che, non avendo che donare, sarà tolto da lei ogni disordinata conversazione. Levata la conversazione, non ha materia di svagolare la mente, né di cadere nella immondizia corporalmente né spiritualmente; ma truova e vorrà la conversazione di Cristo crocifisso, e dei servi dolcissimi suoi, i quali amano per Cristo e per amore della virtù e non per propria utilità. Concepe uno desiderio e una fame della virtù che non pare che se ne possa saziare. E perché vede che della **madre** e della **fontana** dell'orazione trae la vita della grazia e il tesoro delle virtù, partesi dalla conversazione degli uomini, e fugge e ricovera in cella, cercando lo Sposo suo, e abbracciandosi con esso in sul legno della santissima Croce». L 79, p. 1047. E ancora: «*E quando la mente ricevesse alcuna tenebra, o battaglie, o privazioni delle sue consolazioni usate; se ella per questo viene a tedio o a confusione di mente, per la quale confusione e tedio spesse volte lasserà il dolce esercizio dell'orazione (la quale cosa non debbe fare, ma per ogni modo debbe pigliare la **madre** dell'orazione, e non partirla da sé [...]).* L 263, p. 1679. E anche: «*Deve dunque l'anima spronare virilmente se stessa con questa **madre**, che è l'orazione». D 67, p. 147.**

¹⁷¹ «*Abandonate voi medesimo e ogni proprio piacere o consolazione; e gittinsi mugli sopra questi morti, e con le **funi** del santo desiderio e dell'umile*

*divino*¹⁷²; *debito*» che si è obbligati ad onorare¹⁷³; *amo*¹⁷⁴; *braccia*¹⁷⁵; *mani*¹⁷⁶; *legame*» che radica saldamente la volontà in Dio¹⁷⁷.

È evidente quindi che il non volersi conformare ad una definizione canonica, è per la Santa non il risultato di una difficoltà in tal senso, ma la conseguenza naturale di un

orazione, si leghino le mani della divina giustizia, il dimonio, l'appetito sensitivo». L 344, p. 1185.

¹⁷² «*E sempre quello che avete a fare, fate col consiglio divino, cioè per la santa orazione; e poi col consiglio umano, che è pure divino, dei buoni e cari servi di Dio*». L 55, p. 1382.

¹⁷³ «*Il clerico [...] debbe vivere umilmente con la sposa del breviario allato, rendendo il debito delle orazioni a ogni creatura che ha in sé ragione, e la sustanzia temporale a' poverelli e in utilità della Chiesa*». L 2, p. 1482.

¹⁷⁴ «*Ma pregovi che v'inebriate del sangue di Cristo crocifisso, dove troverete l'ardore dell'obediencia. Tiratelo a voi coll'amo dell'orazione, acciocché mostriate d'essere grati e cognoscenti a Dio, siccome egli vi richiede per la grazia che avete ricevuta*». L 203, p. 1361.

¹⁷⁵ «*Quale è il popolo di Dio, che sta nella città dell'anima nostra? Sono le vere e reali virtù. Queste virtù vincono i vizii; mentre che la ragione, la quale è il nostro Moisè, sta nel monte dell'inestimabile carità di Dio, e, col cognoscimento di sé, leva in alto le braccia dell'orazione*». L 315, p. 1411.

¹⁷⁶ «*Ma all'amatore di sé, questo mantello, che in sé è buono, per lo poco lume e gusto mal disposto, gli è pericoloso, perché v'intepidisce dentro; e, privato del diletto, il quale egli appetisce, gli pare esser privato di Dio; e con la tiepidezza e col legame della negligenza lega i piei dell'affetto, e le mani dell'orazione allenta, e posa giù*». *Ibidem*.

¹⁷⁷ «*[...] l'umile orazione [...] è [...] uno legame che lega e fortifica la volontà nostra in Dio, e cresce la fortezza coll'ardentissima carità, con la quale l'anima resiste a i colpi [...]*». L 169, p. 1238. E ancora: «*Sia benedetto il legame il quale tu, o Padre benignissimo, ne hai dato, col quale potessimo ligare le mani de la tua iustizia, cioè è l'umile e fedele orazione con desiderio affocato dei servi tuoi, per mezzo dei quali prometti avere misericordia al mondo*». Or. VI, 14-18.

bisogno, ovvero quello di rendere immediata a tutti la comprensione dell'importanza cruciale che l'immersione orante ha in quanto *locus e tempus* in cui, come le dice Dio «*Ognuno riceve [...] [la] luce secondo la sua capacità e secondo che egli voglia disporsi a conoscerlo [...]*»¹⁷⁸. Caterina allora fa di tutto per non tacerne meriti, virtù, effetti benefici, e pur sottolineando che non è facile trovare il coraggio per scegliere Cristo, esorta a rispondere al suo appello discreto, a dare ascolto al sussurro della sua voce che invita alla vera libertà¹⁷⁹, e a non lasciarsi sopraffare dal turbinio delle molte altre voci che assalgono l'anima conducendola inesorabilmente nell'oscurità di una vita non vita¹⁸⁰, di un'esistenza appiattita verso il basso e che non le appartiene, in quanto essa è fatta per «*[...] gustare il cibo angelico [...] che [...] non si mangia in terra, cioè nell'affetto terreno, ma in alto*»¹⁸¹.

¹⁷⁸ D 85, p. 179.

¹⁷⁹ «*[...] egli sta all'uscio de l'anima e subito che gli è aperto entra dentro, sì come el sole che percuote nella finestra chiusa e come ella è aperta entra in casa. Così si conviene che l'anima abbi volontà di cognoscere, con la quale volontà apra l'occhio de l'intelletto e allora tu, vero sole, entri ne l'anima e illumina di te*». Or. VIII, 68-73.

¹⁸⁰ «*Sì che tu se' la cagione d'ogni bene, e la propria perversa volontà è cagione d'ogni male, perché è vestita de l'amore proprio, e di tanto male è cagione che con tenebre la fa saltare fuore del cerchio del lume della santissima fede, nel quale cerchio da qualunque lato si volleva trovava te. E che conformità si truova e in che si truova unita poi che è uscita del lume? Truovasi drittamente conformata alla bestie che sono senza veruna ragione; egli seguita la legge perversa e la dottrina de' demoni visibili e invisibili*». Or. XXI, 122-132.

¹⁸¹ L 353, p. 652.

E se Caterina rifugge dalla definizione univoca, certamente non spetta a me tentare la via della *reductio ad unum*, non solo perché sarebbe alquanto presuntuoso da parte mia, ma anche per la scarsa attendibilità che il frutto di una siffatta impresa potrebbe portare, posto che gli «*elementi di questa descrizione [andrebbero] presi da diverse parti; [proprio] perché Caterina non dà mai definizioni*»¹⁸², e soprattutto per l'effetto di sicuro svilimento, che la composizione di un simile puzzle, procurerebbe alla solennità e magnificenza della sua opera.

Penso pertanto che la via opportuna da imboccare non sia quella di definire, ma di scegliere, fra le molteplici espressioni elevate, infiammate, calde, eloquenti, che Caterina mette a nostra disposizione, quella che pare compendiarle tutte: «*l'orazione è quella che ci unisce col sommo Bene*»¹⁸³.

2.2 “*Modi*” o “*sorti*” dell’orazione

L’orazione è per Caterina il mezzo di cui l’uomo dispone per istituire un contatto con Dio e per stringere con Lui rapporti sempre più stretti; ma è anche la strada da percorrere per “unirsi al sommo Bene”. Ma in che modo questa unione può concretizzarsi? Come bisogna camminare su questa strada?

Per la Santa l’“unione” è il risultato di un percorso gnoseologico che, proprio nella «*orazione umile continua e fedele*», ha il suo luogo di svolgimento. È qui infatti che

¹⁸² D’Urso G., *op. cit.*, p. 71. *Op. cit.* in Aresu E., *op. cit.*, cit. p. 13.

¹⁸³ L 203, p. 1359. Così anche in L 67, p. 1446: «*Ella [l’orazione] fa unire l’anima con Dio [...]*».

l'anima nel "conoscimento di sé" si apre al conoscimento del Dio-Amore, e, man mano che cresce e matura in questa conoscenza impara ad amare e a desiderare di essere amata d'amore perfetto. È qui che se sarà in grado di presentarsi senza catene, senza reticenze, al cospetto di Dio, le sarà concesso di "gustare l'affetto della Carità"¹⁸⁴.

Per descrivere i mutamenti che avvengono nell'anima pellegrina sulla «*via perfetta de' consigli*» – che è appunto l'orazione – Caterina stila, ricorrendo alla dialettica dell'alternanza fra domanda e risposta, un vero e proprio *vademecum* di pedagogia cristocentrica basato sull'esercizio dell'orazione. Lo fa in modo particolare in tre *Lettere* – la n. 26, la n. 154 e la n. 353 – dove, in sequenza logica, pone ai suoi interlocutori una serie di domande a cui risponde con affermazioni sicure e decise.

Nella *Lettera* n. 26, rivolgendosi alla nipote suor Eugenia, Caterina chiede:

1. «*Dove sentirai tu dolore della coscienza?»*».
2. «*Dove ti spoglierai tu dell'amore proprio che ti fa essere impaziente nel tempo delle ingiurie, o d'altre pene; e vestirai tu d'uno divino amore che ti farà paziente; e glorierai nella croce di Cristo crocifisso?»*¹⁸⁵.

¹⁸⁴ «*Così io torno, col fuoco della mia carità, all'anima che è stata in aspettativa e chiusa nel conoscimento di sé. In questa carità, finché stette chiusa in sé con perseveranza, ella concepì la virtù per affetto d'amore, partecipando della mia potenza, con la quale potenza e virtù signoreggiò e vinse la sua passione sensitiva*». D 74, p. 156.

¹⁸⁵ La stessa domanda la si ritrova anche in L 353, p. 656, con una formula pressoché identica: «*Dove ispoglieremo l'amor proprio, che ci fa*

3. *«Ove manifesti tu l'amore, la fede, e la speranza e l'umiltà?».*

Nella *Lettera* n. 353, rivolgendosi a tre nobildonne napoletane:

4. *«Ove trovate voi il lume che vi guida nella via della verità?».*

5. *«Dove sentiremo noi l'odore dell'obediencia?».*

6. *«Dove sentiremo l'odore della continenza e della purità, e la fame del martirio, disponendoci a dare la vita in onore di Dio e salute dell'anime?»¹⁸⁶.*

La risposta che la Santa dà a tutti questi interrogativi è sempre la medesima: *«Nell'orazione»* (domande da 1 a 5); *«In questa dolce madre dell'orazione»* (domanda 6).

Nella *Lettera* n. 154, rivolgendosi al certosino Francesco Tebaldi chiede:

7. *«Quale è quella cosa che ci fa forti e perseveranti?».*

La risposta si fa qui molto più articolata, e, ad integrazione delle precedenti affermazioni, contiene il chiaro riferimento

impazienti nel tempo delle ingiurie o d'altre pene, e vestiremci d'uno divino amore, che ci farà pazienti, e gloriemci nella Croce di Cristo crocifisso?».

¹⁸⁶ La stessa domanda la si ritrova con una formula pressoché identica in L 26, p. 822: *«Dove sentirai tu l'odore della virginità, e la fame del martirio, disponendoti a dare la vita in onore di Dio e salute dell'anime?».*

alla sostanza e allo spirito che devono necessariamente sostenere l'esercizio dell'orazione:

«È l'orazione umile e continua, fatta nella casa del cognoscimento di sé e della bontà di Dio in sé. Facendola fuore di questa casa, l'anima n'averebbe poco frutto»¹⁸⁷.

Infine dopo un lungo discorso sulla virtù dell'obbedienza, nella *Lettera* n. 203, rivolgendosi ad alcuni novizi nel convento di monte Oliveto a Perugia, Caterina chiede:

8. *«Poiché l'ha trovata [l'obbedienza], con che l'acquista?».*

La risposta è ancora una volta la medesima, ma arricchita dalla qualificazione in senso funzionale dell'orazione: *«col mezzo dell'orazione, la quale è una madre che concepe e parturisce le virtù nell'anima»¹⁸⁸.*

Attraverso queste domande Caterina ha il desiderio di far comprendere ai destinatari delle sue *Lettere*, la grande opportunità offerta dall'orazione, che ella presenta come: il luogo per conoscersi (domanda n. 2) e per conoscere meglio Dio (domanda n. 5); l'itinerario che conduce all'amore perfetto (domande nn. 3 e 4); il mezzo attraverso il quale crescere nelle virtù e vivere secondo virtù (domande nn. 1, 6, 7, 8).

Questo continuo porre l'accento sulla stretta correlazione tra orazione e virtù, porta allo scoperto il problema nodale

¹⁸⁷ P. 1398.

¹⁸⁸ P. 1359.

della dottrina dell'orazione cateriniana, che non si presenta riduttivamente come questione tipologica – in quanto anche in Caterina da Siena si ritrova la classificazione tradizionale della preghiera in “categorie”, o, secondo il suo linguaggio, per «*modi*» o «*sorti*», che distingue fra «*orazione vocale*» e «*orazione mentale*», che lei chiama anche «*cella attuale*» e «*cella mentale*»¹⁸⁹; «*parola esteriore*» e «*parola mentale*»¹⁹⁰; e a cui fa riferimento quando utilizza le espressioni «*osservare i consigli attualmente*» e «*osservare i consigli mentalmente*»¹⁹¹ – bensì come problema di “criterio”, vale a dire del modo in cui essa debba praticarsi.

Il capitolo 66 del *Dialogo* aiuta a circoscrivere i termini della questione:

*«Ora, se tu mi chiedi: Devesi forse lasciare l'orazione vocale, dato che non tutti sembrano tratti dall'orazione mentale? No, ti rispondo; ma la persona deve usare criterio, perché io so bene che siccome l'anima prima è imperfetta, poi perfetta, così la sua orazione prima è imperfetta. Quando l'anima è ancora imperfetta, deve servirsi dell'orazione vocale, per non cadere nell'ozio; ma non deve mai fare la vocale senza la mentale»*¹⁹².

¹⁸⁹ «*Ella [l'anima] rinunzia alla conversazione delle creature, perché vede che spesse volte ci sono mezzo tra noi e il Creatore nostro; e fugge alla cella attuale e mentale*». L 26, p. 818.

¹⁹⁰ «*Così fa l'anima. Prima parla a me con la lingua che sta nella bocca del santo desiderio, cioè, con la lingua della santa e continua orazione. Questa lingua ha una parola esteriore e una mentale [...]*». D 76, p. 161.

¹⁹¹ «*E oltre a' comandamenti, osserverete i consigli mentalmente e attualmente*». L 203, p. 1356.

¹⁹² D 66, p. 143.

Il problema del “criterio”, diventa evidentemente il problema del rapporto fra orazione vocale e orazione mentale e, più precisamente, della relazione funzionale che lega la prima alla seconda, nonché di come l'orazione mentale possa arrivare gradualmente ad emanciparsi, in via definitiva, da quella vocale.

L'orazione vocale si pone dunque in stretta corrispondenza con la condizione dell'anima imperfetta, anche se ciò non equivale a disconoscerle un'efficacia soprannaturale, la quale è di per sé insita nella stessa intenzione che la muove, ovvero quella di partecipare e sostenere l'anima nel suo itinerario di elevazione fino all'ultimo gradino del Crocifisso, dove il suono della parola cede il posto al silenzio della Parola che si è fatta carne. È questo il tempo dell'orazione mentale pura che fa da preludio allo stato unitivo.

Il processo orazionale cateriniano si snoda dunque secondo le coordinate dell'imperfezione umana, ed in ragione di ciò assume come suo *thema decidendum* quello della libertà, assoluta o relativa, dello spirito orante in attesa della visitazione divina. Come ha osservato A. Floris infatti:

«Il problema sui rapporti fra orazione vocale e mentale si apre quando la santa ricerca qual è quella facoltà che lo spirito mette in esercizio durante la sua attesa. Si esercita solo la parola o anche la mente? Cioè abbiamo una orazione solo vocale o anche mentale? E se bisogna esercitare tanto l'una quanto l'altra siamo liberi nel processo della nostra preghiera oppure dobbiamo assoggettarci alle leggi di un metodo?»¹⁹³.

¹⁹³ Floris A., *op. cit.*, pp. 123-124.

Si vedrà tra poco, nella specifica trattazione delle singole forme di orazione, che quello proposto da Caterina è un metodo “associativo”, in cui cioè al tempo dell’orazione vocale, succede un tempo di coesistenza di essa con l’orazione mentale, quale tempo di preparazione, destinato a dissolversi – previa osservanza di precise regole e in dipendenza della disposizione personale di ciascun orante – nel momento dell’orazione mentale pura.

Il metodo orazionale cateriniano presenta dunque una forte connotazione pedagogica, capace di insegnare all’anima il modo della corretta relazione verticale. Abbandonata da Dio nelle tribolazioni, questa comprende di non poter nulla da sé e, sconfortata si mette umilmente in sua attesa, vegliando con la parola e con il desiderio, fino a quando visitata nuovamente da Lui gli si abbandonerà totalmente.

In secondo luogo è un metodo strettamente “umano” perché «[...] *non [...] occasionato da un temperamento psichico speciale di un dato gruppo di anime, ma dalla natura di tutte le anime; le quali, in ogni loro svolgimento, procedono dall'imperfetto al perfetto. È un metodo per tutti, universale*»¹⁹⁴.

Nonostante questo itinerario, logicamente compreso nella gradualità che segna il passaggio dall'imperfezione dell’orazione vocale alla perfezione dell’orazione mentale pura, il processo orazionale cateriniano non risulta tuttavia vincolato dal rispetto rigido della “progressività formale” ma, al contrario, aperto anche all’eventualità che le diverse forme di orazione stiano in rapporto di mutua “sussidiarietà o complementarità”. Il realismo permea infatti costantemente il pensiero di Caterina, e lei sa che «*L'uomo, limitato per*

¹⁹⁴ *Ivi*, cit. p. 124.

natura, ha una sua instabilità «stabile» nella vita di orazione [...]»¹⁹⁵, per cui è giocoforza che le varie forme di orazione vadano opportunamente ad intrecciarsi, per essere chiamate in causa all'occorrenza, a seconda del bisogno e delle congiunture dell'anima¹⁹⁶.

2.2.1 L'orazione continua o di desiderio

Trattando dei «*modi*» o «*sorti*» dell'orazione – cioè delle categorie della preghiera – Caterina riserva sempre il primo posto a quella che lei chiama «*orazione continua*» o «*continuato santo desiderio*», a cui fa seguire, nell'ordine, l'orazione vocale e quella mentale.

Così si esprime nella *Lettera* n. 26 indirizzata alla nipote Eugenia, monaca domenicana nel monastero di s. Agnese a Montepulciano:

«Di tre sorti è l'orazione. L'una è continua, cioè il continuo santo desiderio, il quale desiderio ora nel cospetto di Dio in ciò che tu fai; perché questo desiderio drizza nel suo onore tutte le tue operazioni spirituali e corporali: e però si chiama continua [...] L'altro modo è orazione vocale, quando vocalmente si dice l'ufficio, o altre orazioni. Questa è ordinata per giugnere alla terza, cioè

¹⁹⁵ Aresu E., *op. cit.*, cit. p. 23.

¹⁹⁶ «[...] *i chierici e i religiosi sono tenuti a recitare [l'Ufficio divino], e se non lo dicono, peccano. Essi hanno quest'obbligo fino alla morte. E se all'ora dell'Ufficio si sentissero la mente attirata ed elevata all'orazione mentale, devono provvedere a recitarlo avanti o dopo, sicché non manchino mai di rendere il debito dell'Ufficio*». D 66, p. 145.

alla mentale: e così vi giugne l'anima quando con prudenzia e umiltà esercita l'orazione vocale, cioè che, parlando con la lingua, il cuore suo non sia di lunga da Dio. Ma debbesi ingegnare di fermare e stabilire il cuore suo nell'affetto della divina carità»¹⁹⁷.

Leggendo il testo viene immediatamente il sospetto che quella ivi presentata non sia effettivamente una classificazione di forma, o comunque che lo sia solo in parte.

Ad indurre verso tale considerazione sono le stesse informazioni che esso fornisce. Innanzitutto la successione con cui si trovano indicate le tre forme che, contravvenendo all'ordine di progressione classico, in cui il primo posto viene riservato all'orazione vocale, pone invece per prima l'orazione continua. Una scelta questa peraltro in apparente contraddizione con i contenuti del *Trattato dell'orazione*, dove a più riprese viene rammentato che «[...] ogni [...] preghiera che l'anima cominciasse, deve cominciarla con l'orazione vocale, per giungere a quella mentale»¹⁹⁸.

In secondo luogo qualora si volesse tentare di ridefinire, sulla base di tale dettato, un criterio di progressione tra le tre tipologie, ci si accorgerebbe che l'orazione continua ne rimane comunque fuori. È la stessa lettera del testo infatti a

¹⁹⁷ P. 820. Ugualmente L 154, p. 1399: «*In tre modi potiamo intendere, orare. L'uno è orazione continua, alla quale ogni creatura che ha in sé ragione è obbligata. Questo è il fuoco e vero desiderio fondato nella carità di Dio e del prossimo; facendo per onore di Dio tutte le sue operazioni in sé e nel prossimo suo. Questo desiderio sempre òra [...]. Ed un'altra orazione, cioè orazione vocale, quando vocalmente l'uomo dice il divino Officio o altre orazioni che voglia dire [...]. E così giugne alla terza, cioè alla mentale [...]*».

¹⁹⁸ D 66, p. 145.

normativizzare la transizione da una forma all'altra e a collocare in un quadro di successione progressiva solo l'orazione vocale e quella mentale, stabilendo che l'orazione vocale "è ordinata per giungere alla mentale".

A ciò si aggiunga che solo in riferimento all'orazione vocale è dato di rinvenire una definizione modale (l'orazione vocale, spiega infatti Caterina, si ha «*quando vocalmente si dice l'ufficio, o altre orazioni*»), mentre l'orazione mentale viene presentata come il punto di approdo esclusivo dell'anima che è riuscita ad acquisire precise virtù, "prudenzia e umiltà", e che "esercita la lingua" avendo cura che "il cuore suo non sia di lunga da Dio".

La complessità che caratterizza il discorso intorno all'*orazione continua*, allontana infine l'ipotesi che a motivare Caterina sia un mero intento di classificazione. L'esposizione raffinata, sintetica ma comunque dettagliata, lascia infatti intendere che sotto l'etichetta di "orazione continua", ella voglia raggruppare tutte quelle condizioni "interiori" che fondano la "vera" preghiera.

Il fatto che l'orazione continua sia qui trattata per prima, non significa dunque che essa vada ad occupare automaticamente il primo posto in un elenco di forme stilato secondo il criterio della progressività logica, così come non deve considerarsi una pura circostanza casuale. Questa scelta risponde di fatto all'esigenza di fare luce sullo spirito e sulla sostanza che devono alimentare ogni forma di preghiera, e che Caterina individua appunto nel *modus* della "continuità" –

con chiara ispirazione al dettato paolino, a cui lei stessa rimanda nelle sue *Lettere*¹⁹⁹ – e nell'*animus*, cioè il “desiderio”.

A sostegno di tale indirizzo depone, oltre il fatto che anche in altre sedi Caterina propone il “desiderio” come tema sottinteso dell'orazione vocale²⁰⁰, quanto nello stesso testo si dice dell'orazione mentale, quale “forma” che chiama alla consonanza intelletto e volontà, mente e cuore, impegnando l'anima a “fermare e stabilire il cuore suo nell'affetto della divina carità”.

La parola “desiderio” ricorre qui a più riprese nello spazio brevissimo di poche righe, dove lo stesso contestualmente viene presentato come:

- orazione (“*l'orazione continua*” è infatti “*il continuato santo desiderio*”);
- soggetto dell'orazione (“*il ... desiderio ora nel cospetto di Dio*”);
- onnipresente nella vita dell'orante (“*il ... desiderio ora nel cospetto di Dio in ciò che tu fai*”);
- dotato contestualmente di natura strumentale e teleologica (“*questo desiderio drizza nel suo [di Dio] onore tutte le tue operazioni spirituali e corporali*”);
- “continuo” e “santo”.

¹⁹⁹ «Di questa [orazione continua] pare che parli il glorioso santo Paolo, quando dice: “orate senza intermissione”». L 353, p. 654. Ugualmente L 154, p. 1399: «A questa orazione [continua] c'invita il glorioso apostolo Paolo, quando dice che noi dobbiamo orare senza intermissione».

²⁰⁰ «Mentre recita con la bocca, s'ingegni di innalzare e dirigere la sua mente all'affetto verso di me [...]». D 66, p. 143.

Non c'è dubbio quindi che il desiderio costituisca l'architettura concettuale che regge l'intera dottrina dell'orazione cateriniana, per cui correttamente si può affermare che per Caterina la vera preghiera è “preghiera di desiderio” e l'orante perfetto “persona di desiderio”. Chiamata ad erudire sul tema, religiosi e laici, è infatti con pari ardore ed intensità che ella li prega, li spinge, li esorta all'esercizio dell'orazione, e si sofferma sulle argomentazioni del “desiderio”, poiché «[...] *pur distinguendo una via perfetta e una perfettissima alla santità nel contesto della vita d'orazione, non le lega mai allo stato di vita a cui uno appartiene*»²⁰¹, “desiderando”, tanto per gli uni che per gli altri, di vederli “gustare e nutrirsi del cibo angelico”.

Anche a tre nobildonne napoletane Caterina pertanto scrive:

«In tre modi si fa l'orazione. L'una è continua, cioè il continuo e santo desiderio, il quale desiderio òra nel cospetto di Dio, in ciò che fa la creatura; perocché questo desiderio drizza nel suo onore tutte le nostre operazioni spirituali e temporali: e però si chiama continua [...] L'altro modo è orazione vocale, cioè che parlando con la lingua, si dice offizio o altre orazioni vocali; e questa è ordinata per giungere alla terza, cioè alla mentale; e così vi giunge l'anima, quando con prudenzia e umiltà esercita la mente nell'orazione vocale, cioè che parlando con la lingua, il cuore suo non sia di lunga da Dio; ma debbesi

²⁰¹ Belloni A., *op. cit.*, cit. p. 36, nota 3.

ingegnare di fermare e stabilire il cuore nell'affetto della divina carità»²⁰².

Le *Lettere* n. 26 e n. 353 qui proposte, sono sostanzialmente sinottiche. In entrambe Caterina esordisce esprimendo le ragioni che la inducono a scrivere²⁰³. Il tema del desiderio fa sin da subito il suo ingresso in scena sotto la definizione di “cibo angelico”. L’esposizione prosegue poi con la trattazione della natura e degli effetti di questo “cibo” e l’indicazione delle condizioni attraverso cui è possibile trovarlo. Il discorso viene condotto ponendo ripetutamente l’accento sull’importanza “delle vere e reali virtù” grazie alle quali l’anima “gusta il cibo angelico” e diviene “anima angelica”²⁰⁴. Con questa prospettiva Caterina arriva ad affrontare il tema centrale di entrambe le *Lettere*, che non è il desiderio ma “l’umile fedele e continua orazione”.

Lo schema e l’organizzazione tematica, comprende essenzialmente tre parti:

²⁰² L 353, pp. 654-655.

²⁰³ «[...] scrivo a te [...] con desiderio di vederti gustare il cibo angelico [...]». L 26, p. 817; «[...] scrivo a voi [...] con desiderio di vedervi gustare il cibo angelico [...]». L 353, p. 652.

²⁰⁴ «Questo è un cibo, che, mentre siamo peregrini in questa vita, tira a sé l’odore delle vere e reali virtù [...] Questo è quello cibo che fa l’anima angelica: e però si chiama cibo angelico [...]». L 26, p. 817; «Questo è uno cibo, che, mentre che siamo pellegrini in questa vita, trae a sé l’odore delle vere e reali virtù [...] Questo è quello cibo che fa l’anima angelica; e però si chiama cibo angelico». L 353, p. 652.

1. un **Prologo**, con l'intestazione dello scritto («*Carissima figliuola in Cristo dolce Gesù*»²⁰⁵; «*Carissime suora e figliuole in Cristo dolce Gesù*»²⁰⁶), e un inciso apologetico che fissa l'attenzione sul “desiderio-cibo angelico” che ogni uomo deve voler gustare perché questo è il progetto di Dio che, affinché ciò potesse avvenire ha immolato il suo Figlio prediletto²⁰⁷. L'anima che vive di “desiderio” acquista le virtù “*cotte al fuoco della divina carità*” e diventa così perfetta da poter essere “*chiamata cielo, perché cela Dio per grazia dentro da sé*”.

2. Un **Discorso dottrinale-parenetico**, articolato in tre Sezioni: 1) esortazione all'esercizio dell'umile fedele e continua orazione; 2) illustrazione del processo di conoscenza-amore da cui scaturisce il desiderio; 3) trattatello sui «*modi*» o «*sorti*» dell'orazione. Caterina indica qui le condizioni per vivere nel “desiderio” e le modalità per metterle in pratica. Il procedimento espositivo è informato al criterio del parallelismo fra desiderio ed orazione, fino al punto in cui i due termini diventano perfettamente sovrapponibili.

3. Un **Epilogo** che riassume il contenuto della *Lettera*: attraverso una sequenza di domande seguite dalla rispettiva risposta; ricordando lo scopo per cui

²⁰⁵ L 26.

²⁰⁶ L 353.

²⁰⁷ «[...] *perocché per altro non se' fatta; ed acciocché tu 'l potessi gustare* [il cibo angelico], *Dio ti ricomperò del sangue dell'unigenito suo Figliuolo*». L 26; «[...] *però che per altro non sete fatte; e acciocché voi 'l poteste gustare* [il cibo angelico], *Dio vi ricomperò del sangue del suo figliuolo*». L 353.

Caterina elargisce i suoi consigli²⁰⁸; un'ultima raccomandazione²⁰⁹.

Partendo da queste basilari informazioni è opportuno adesso cercare di inoltrarsi nella comprensione ulteriore del perché la Santa arriva ad intrecciare, in modo così stretto, i temi del desiderio e dell'orazione, fino al punto da utilizzare i due termini, in alcuni frangenti, addirittura come sinonimi.

È il caso della *Lettera* n. 199, dove l'orazione viene definita «ardente desiderio e amore della nostra anima per il Creatore»; della *Lettera* n. 22, dove il “continuo orare” diventa «uno santo desiderio ed affetto dolce d'amore»; oppure, in senso opposto, del Capitolo 66 del *Dialogo*, in cui è il “desiderio santo” invece a trasformarsi in «un'orazione continua»²¹⁰.

²⁰⁸ «E però ti dissi che io desideravo di vederti nutricare del cibo angelico, perché io non veggo che in altro modo potessi essere vera sposa di Cristo crocifisso, consacrata a lui nella santa religione». L 26, p. 822; «E però vi dissi che io desideravo di vedervi nutricare del cibo angelico, però che in altro modo non potreste avere la vita della Grazia, né essere vere serve di Cristo crocifisso». L 353, p. 657.

²⁰⁹ «Fa' che io ti vegga una pietra preziosa nel cospetto di Dio. E non mi stare a perdere il tempo. Bagnati e annegati nel sangue dolce dello sposo tuo. Altro non dico. Permane nella santa e dolce dilezione di Dio. Gesù dolce, Gesù amore». L 26, p. 822; «Altro non vi dico. Permanente nella santa e dolce dilezione di Dio [...] Or godiamo ed esultiamo con allegrezza cordiale, e con uno santo esercizio, come detto abbiamo; sempre purificando la coscienza nostra con la confessione spesso, e con la comunione per ogni pasqua solenne; acciocché, confortate in questa vita della pellegrinazione, voi corriate virilmente alla mensa della Croce, per la dottrina dell'umile Agnello, a prendere il cibo angelico e soave, e rilucano in voi le stigmate di Cristo crocifisso». L 353, p. 657.

²¹⁰ «[...] il desiderio santo, cioè una buona e santa volontà, è come un'orazione continua». D 66, p. 146.

Al di là di queste informazioni definitorie, che come già è stato più volte sottolineato rappresentano per Caterina solo il *medium* privilegiato a cui ricorre per sviscerare i contenuti della materia che tratta – per la quale, come lei stessa afferma «*tropo averemmo che dire*»²¹¹ – al fine di renderli decodificabili senza travisamenti da parte di chi la ascolta, ciò che meglio può aiutare in quest'impresa è porre un'attenzione particolare ai modi vari in cui la Santa qualifica il “desiderio”.

Nei suoi scritti infatti la parola “desiderio” non si trova mai solo nella forma sostantiva, ma sempre accompagnata da: aggettivazioni come «*vero*»²¹², «*santo*»²¹³, «*santo e vero*»²¹⁴, «*santissimo*»²¹⁵, «*continuato*»²¹⁶; «*ansietato*»²¹⁷; «*affocato*»²¹⁸, «*crociato*»²¹⁹, «*infinito*»²²⁰; genitivi epesegetici fra cui il

²¹¹ L 203.

²¹² «*In tre modi potiamo intendere, orare. L'uno è orazione continua, alla quale ogni creatura che a in sé ragione è obbligata. Questo è il fuoco e vero desiderio fondato nella carità di Dio e del prossimo [...]*». L 154, p. 1399.

²¹³ «*In ogni luogo truova l'orazione, perché sempre porta seco il luogo, dove Dio abita per grazia, e dove noi dobbiamo orare, cioè la casa dell'anima nostra, dove òra continuo il santo desiderio*». L 213, p. 1014.

²¹⁴ «*[...] òra nel cospetto di Dio il santo e vero desiderio*». L 203, p. 1361.

²¹⁵ «*Allora cresce un fuoco nell'anima, d'uno santissimo desiderio [...]*». *Ibidem*, pp. 1357-1358.

²¹⁶ «*Di tre sorti è l'orazione. L'una è continua, cioè il continuato santo desiderio [...]*». L 26, p. 820.

²¹⁷ «*[...] dove sonno gli ansietati desideri nel conspetto della divina pietà?*». Or. X, 67-68.

²¹⁸ «*Che essi camminino virilmente per la via del Verbo, con sollicitudine e con affocato desiderio, procurando lo tuo onore e la salute dell'anime [...]*». Or. XII, 168-170.

²¹⁹ «*O ineffabile misericordia,olesti punire il Figliuolo proprio e naturale per la colpa del figliuolo adottivo; e sostenne non solamente la pena della croce nel corpo, ma el crociato desiderio nella mente*». Or. XVI, 15-18.

«*desiderio di Dio*»²²¹, il «*desiderio dell'anima*»²²² e il «*desiderio di virtù*»²²³; complementi di luogo come «*nell'affetto dell'anima*»²²⁴ e «*nel fuoco della divina carità*»²²⁵.

Tutte queste specificazioni lungi dall'essere dei meri abbellimenti stilistici, servono invece a Caterina per scandire le varie tappe dell'anima viandante sulla «*strada della dottrina di Cristo crocifisso*», danno conto dei soggetti coinvolti in questo viaggio, precisano la natura della relazione che li lega e della forza di cui essa si alimenta. Il vero, il santo, il continuato, il crociato e l'infinito desiderio, non sono dunque cinque diverse fattispecie di desideri, ma il medesimo desiderio – il “desiderio di Dio che sta nell'affetto dell'anima” – che evolve man mano che cresce l'anima nella carità di Dio e del prossimo.

Illuminata dal “lume della santissima fede” questa comincia a desiderare di “desiderio vero”²²⁶, perché: “vera” è

²²⁰ «[...] per il **desiderio infinito dell'anima**, perché Dio, che è infinito, vuole infinito amore e infinito dolore». D 3, p. 31

²²¹ «Ma tu mi dirai: «quale è questo cibo angelico?». Rispondoti: è il **desiderio di Dio** [...]». L 26, p. 817.

²²² «La verità è questa: che la vera soddisfazione si fa col **desiderio dell'anima**, cioè, con la vera contrizione e dolore del peccato». D 3, p. 31.

²²³ «Allora Dio, che ragguarda alla perseveranza e umiltà de' suoi servi, dona in quell'anima il dono della fortezza, infonde in essa uno lume di verità, e uno accrescimento di **desiderio di virtù** [...]». L 203, p. 1360.

²²⁴ «[...] è il desiderio di Dio [...] che è nell'affetto dell'anima [...]». L 26, p. 817.

²²⁵ «Così l'anima che sente il fuoco della divina carità, il desiderio e l'affetto suo stanno nel fuoco [...]». L 154, pp. 1398-1399.

²²⁶ «[...] il lume della santissima fede: il quale lume ci mostra la via della verità; e senza questo lume veruno nostro esercizio né veruno desiderio o operazione non verrebbe a frutto; né a quello fine per lo quale cominciassimo

la consapevolezza da cui esso scaturisce, ovvero quella dell'anima che avendo «*cognosciuto in sé il difetto suo, e sé non essere*» confida solo in Dio e a lui chiede aiuto²²⁷; “vero” è l'oggetto che desidera, perché è la stessa Verità, quel “cibo angelico”, quel «[...] *desiderio, che è nell'affetto dell'anima; il quale desiderio trae a sé il desiderio di Dio; de' quali si fa una medesima cosa l'un coll'altro*»²²⁸; “vero” è il modo in cui desidera, cioè rifuggendo dai «[...] *disordinati desideri o di stato o ricchezza o di figliuoli o d'altra creatura, o in qualunque modo si sia, che non sia ordinato e fondato in Dio*»²²⁹, e cercando «[...] *quello che più perfettamente le abbia a conservare e crescere questo cibo [...]*»²³⁰.

L'anima inizia così la sua trasfigurazione, cresce nelle “vere e reali virtù” e si fa umile, dolce, amorosa, cominciando a desiderare “con la vera contrizione e dolore del peccato”, pronta a sostenere ogni pena per la gloria di Cristo. Mossa da questo “desiderio santo” allora «[...] *ella annega la propria volontà, che gli è cagione d'ogni male, sottomettela al giogo della santa obediencia [...] ad ogni minima creatura per Dio*»²³¹, e nella completa indifferenza verso i diletti del mondo, con “pensiero santo” e “volontà santa”, «[...] *solo si gloria negli*

ad operare; ma ogni cosa verrebbe imperfetta, lenti saremmo nella carità di Dio e del prossimo». L 344, p. 1181.

²²⁷ «Ond'ella [l'anima] è paziente, fedele; spera in Dio, e non in sé né in sua operazione. Ella è umile e obediante a credere ad altrui, più che a sé, perché non presume di sé medesima. Ella si dilarga nelle braccia della misericordia, e con essa caccia la confusione della mente». L 213, p. 1013.

²²⁸ L 353, p. 652.

²²⁹ L 71, p. 589.

²³⁰ L 26, p. 818.

²³¹ *Ibidem*.

*obbrobri e pene di Cristo crocifisso [...]*²³². E poiché l'amante non desidera altro che stare con l'amato; dimostrargli in ogni modo il suo amore²³³; fare di tutto per non perderlo e per renderlo felice²³⁴; ecco che «*ora continuo il santo desiderio*», e ogni tempo è allora tempo per rivolgere il pensiero all'amato, così come «*ogni luogo gli è luogo*»²³⁵.

²³² *Ibidem.*

²³³ «*A questo m'avveggo io che in verità io non amo Dio né le creature per Dio; che se in verità io l'amassi, io sarei fedele per siffatto modo, che io mi metterei alla morte mille volte il dì, se fusse bisogno e possibile, per gloria e loda del nome suo, e non mi mancherebbe fede; perché per amore di Dio e della virtù e della santa Chiesa mi metterei a sostenere*». L 344, p. 1181. E ancora: «*[...] perocché l'anima che è fondata in amore, adopera grandi cose, e non schifa fadiga; né cerca le cose sue, ma sempre cerca in che modo ella si possa unire con la cosa che ell'ama*». L 175, p. 1086.

²³⁴ «*Se fuste stato fedele, non sareste tanto andato vacillando, né caduto in timore verso Dio e verso me; ma, come figliuolo fedele pronto all'obediencia, sareste andato e fatto quello che avreste potuto fare. E se non poteste andare dritto, fuste andato carpone [...]*». *Ivi*, p. 1183.

²³⁵ «*In ogni luogo truova l'orazione, perché sempre porta seco il luogo, ove Dio abita per grazia, e dove noi dobbiamo orare, cioè la casa dell'anima nostra, dove ora continuo il santo desiderio*». L 213, p. 1014. Oppure: «*Tratto dunque il cuore ad amare il suo Benefattore, è tratto tutto, cioè il cuore, l'anima e l'affetto, con tutte le sue operazioni spirituali; perocché le potenzie dell'anima, che è cosa spirituale, sono tratte da questo amore [...]* E così ciò ch'egli ama, si leva in alto, perché ogni cosa ama per Dio. E così, in ogni stato che egli è, o in signoria, o in grandezza, o stato o ricchezza del mondo, o allo stato della continenzia, o nello stato del matrimonio, o con figliuoli o senza figliuoli, in ogni modo è piacevole a Dio; poiché egli ama con l'affetto che è legato in lui». L 259, pp. 344-345.

In questo continuo «giuoco d'amore» Dio, per amore, vaglia l'anima, la mette alla prova, e vedendola umile e perseverante le dà quello che chiede e anche di più²³⁶.

Giunta a questo punto essa vive nel «continuo, ansietato e infuocato desiderio» di unirsi perfettamente al suo Sposo²³⁷ «[...] in su la mensa del **crociato desiderio**, dilettandosi di cercare l'onore di Dio e la salute dell'anime; perocché vede bene, che per questo lo Sposo eterno corse alla obbrobriosa morte della Croce, e così compì l'obediencia del Padre e la nostra salute»²³⁸. Ormai perfettamente consapevole dell'«infinito dolore» e «infinito amore» di Dio, partecipe, per affetto d'amore, del suo infinito desiderio, la creatura viene quindi riconosciuta degna di compiere «operazioni [...] certamente limitate, e fatte in un tempo limitato, ma [che] acquistano un valore infinito, perché [...] esercitate con virtù, e la loro pena fu sopportata con un desiderio, una contrizione e un dolore infinito della colpa»²³⁹.

²³⁶ «Allora Dio, che ragguarda alla perseveranzia e umiltà de' servi suoi, dona in quell'anima il dono della fortezza, infonde in essa uno lume di verità, e uno accrescimento di desiderio di virtù; con una allegrezza cordiale, che tutto pare che vi si dissolva; con uno ardore di carità verso Dio e verso il prossimo suo». L 203, p. 1360.

²³⁷ «Tu la obumbri per sì fatto modo col fuoco della tua carità che al tutto dimentica sé, e veruna cosa può vedere altro che te; unde eciandio la fragile carne sente l'odore delle virtù, in tanto che 'l corpo insieme con l'anima par che gridino a te in ogni loro esercizio; e questo è mentre che sta con lo santo desiderio aumentandolo continuamente, che se egli l'allentasse risusciterebbe la ribellione della carne più viva che mai». Or. IX, 48-55.

²³⁸ L 353, p. 655.

²³⁹ «La vera contrizione ha virtù di soddisfare insieme alla colpa e alla pena che è dovuta alla colpa, non per ragione di quella pena limitata che sostiene, ma per il desiderio infinito dell'anima, perché Dio, che è infinito, vuole infinito amore e infinito dolore [...] Ogni pena che sostengono costoro,

Perfezionata e pacificata nella congiunzione con l'amato, l'anima non fa altro che rimanere nella di lui compagnia, riposare tra le sue braccia, e il suo "infinito desiderio", uscito dall'ombra del timore e della pena, saziato dalla conoscenza e dall'amore della verità, gli si abbandona "per sempre, pienamente e irreversibilmente"²⁴⁰, poiché «[...] *la carità le è entrata dentro [nell'anima] quale signora, portando con sé il frutto di tutte le altre virtù*»²⁴¹.

spirituale o corporale, da qualunque lato ella venga, riceve un merito infinito e soddisfa alla colpa, che meritava pena infinita; perché essi hanno un desiderio infinito, cioè sono uniti a me per affetto d'amore e si addolorano quando mi offendono, o vedono altri offendermi». D 3, pp. 31-32.

²⁴⁰ Mongillo D., *op. cit.*, (1981). In particolare par. 3, *L'infinito essere e l'infinito desiderio*, pp. 301-305.

²⁴¹ D 92, p. 195. «*È terminata nei beati la pena, ma non la carità, nel modo stesso che nel Verbo mio Figlio, sulla croce, nella penosa morte, ebbe termine la pena del tormentoso desiderio, che aveva sentito da quando lo mandai nel mondo fino all'ultimo punto della morte, che sopportò per la vostra salute; non gli terminò però l'affetto per la vostra salute, ma la pena. Ché se l'affetto della mia carità, che per mezzo di lui vi mostrai, fosse allora terminato e finito verso di voi, voi non esistereste, perché siete fatti per amore. Se l'amore si fosse ritirato dentro di me, in maniera che io non amassi il vostro essere, voi non esistereste. Ma l'amore mio vi credò, e l'amore mio vi conserva. E poiché io sono una cosa sola con la mia Verità, ed egli, Verbo incarnato, è una cosa sola con me, finì in lui la pena del desiderio, non l'amore del desiderio. Vedi dunque come i santi ed ogni anima che è nella vita eterna, hanno desiderio senza pena della salute delle anime, perché la pena terminò con la loro morte, ma non terminò l'affetto della carità. Anzi, come inebriati dal Sangue dell'Agnello immacolato, e vestiti della carità del prossimo, passarono per la porta stretta bagnati nel Sangue di Cristo crocifisso, e si trovarono in me, mare pacifico, tolti ormai dalla imperfezione, cioè dalla insazietà, e giunti alla perfezione, saziati d'ogni bene». D 82, p. 174.*

Il dinamismo che segna la crescita in intensità del desiderio ne definisce altresì la natura. Esso infatti è il frutto di un percorso di conoscenza-amore che inizia quando la creatura incontra Dio e se ne innamora di un amore esclusivo, che «[...] *non vede né ama se stessa né alcun altro; dimentica sé e ogni altra creatura [...] indirizza a Lui principalmente e totalmente le sue operazioni, né vuole in alcun modo allontanarsi da Lui nel quale si accorge di aver trovato ogni bene ed ogni perfezione di felicità*»²⁴².

Nella citata *Lettera* n. 26 s. Caterina compendia questo avvenimento in modo magistrale, utilizzando il verbo “assaggiare” in luogo del “conoscere”, come a voler sottolineare la delicatezza folgorante di un incontro che già dai primi palpiti prelude ad un sentimento ben più impegnativo della superficiale conoscenza:

*«Dico che l'anima che ha assaggiato il cibo angelico, ha veduto col lume che questo e l'altre cose sopradette gli sono mezzo impedimento al cibo suo; e però le fugge con grandissima sollicitudine. E dico che ama, e cerca quello che la cresca e la conservi»*²⁴³.

Ma per compiere in modo autentico questo percorso di conoscenza-amore, quindi crescere nella conoscenza, nell'amore e nella perfezione dell'amore, la creatura cosa deve fare?

²⁴² ILM 10, 100, p. 103.

²⁴³ P. 820.

Caterina indica il mezzo dell'orazione, non fatta però in un modo qualsiasi, ma secondo le modalità che Dio stesso le ha indicato: *«l'orazione umile fedele e continua»*²⁴⁴.

L'umiltà è infatti la condizione per l'amore, perché essendo la virtù che nasce dal duplice conoscimento – di sé e di Dio – ci consente di relazionarci correttamente a Lui²⁴⁵.

La fedeltà è il sentimento dell'amore, in quanto *«Chi ama, è sempre fedele a colui che egli ama; e fedelmente il serve infino alla morte»*²⁴⁶.

Infine la continuità è il tempo dell'amore. Ed è in questo tempo “continuo” che il “desiderio” di Dio diventa per l'anima *«uno continuo orare»*, e l'orazione *«uno continuo santo desiderio»*²⁴⁷ che, in quanto tale cresce nello stesso modo in cui cresce il desiderio.

²⁴⁴ Così le dice Dio: *«Io stesso vi invito a dimandare, e molto mi dispiace colui che in verità non bussa alla porta della sapienza dell'Unigenito mio Figlio, seguendo la sua dottrina. Il seguire questa dottrina come un bussare a me, Padre eterno, chiamandomi con la voce del santo desiderio, con umili e continue orazioni»*. D 107, p. 228.

²⁴⁵ *«Sicché le virtù sono uno segno dimostrativo, che dimostrano che l'anima non è sconosciuta d'essere creata alla imagine e similitudine di Dio, e della ricreazione che ha ricevuta nel sangue dell'umile, dolce, crociato e amoroso Agnello, ricreandola a Grazia, la quale avevano perduta per la colpa [...] Se fusse ingrata, non tanto che ella si diletta di sostenere per onore di Dio e la salute dell'anime, ma se la paglia se gli vollesse tra' piei, sarebbe incomportabile, a sé medesimo; l'onore vorrebbe dare a sé, nutricandosi del cibo della morte, cioè dell'amore proprio di sé medesimo, il quale germina la ingratitudine, privando l'anima della Grazia»*. L 203, pp. 1357-1358.

²⁴⁶ L 344, p. 1181.

²⁴⁷ *«All'Ordine, dico: d'essere osservatore dell'Ordine, col santo e vero desiderio, con la vigilia e continua orazione; cioè, che l'intelletto venga sempre a rguardare, e cognoscere sé non essere, e la bontà di Dio in sé, che è colui che è. Onde a mano a mano seguita la continua orazione: ché il continuo*

Nella parentesi che nelle due *Lettere* esaminate antepone al “trattatello sui modi dell’orazione”, Caterina illustra precisamente il tempo e la qualità di questo “desiderio santo” e per esso della “orazione santa”.

Si rivolge nel modo seguente alla nipote Eugenia:

«[...] *t’invito te, e le altre: e ti comando, diletteissima figliuola mia, che tu sempre stia nella casa del cognoscimento di te, ove noi troviamo il cibo angelico dell’affocato desiderio di Dio inverso di noi; e nella cella attuale, con la vigilia, e con l’umile fedele e continua orazione; spogliando il cuore e l’affetto tuo di te e di ogni creatura, e vestila di Cristo crocifisso. Altrimenti il mangeresti in terra; e già ti dissi, che in terra non si debbe mangiare*»²⁴⁸.

In queste righe Caterina ricorda che il “desiderio”:

- non si acquisisce *ex abrupto*, ma scandagliando nel più profondo della nostra interiorità dove si trova custodito un tesoro infinito («*t’invito [...] che tu sempre stia nella casa del cognoscimento di te, ove noi troviamo il*

orare non è altro che uno santo desiderio ed affetto dolce d’amore [...]». L 22, pp. 1438-1439.

²⁴⁸ L 26, p. 818. Ugualmente L 353, p. 653: «*Ora a questo v’invito, carissime, cioè che sempre stiate in questa cella del cognoscimento di voi, dove noi troviamo il cibo angelico dell’affetto del desiderio di Dio verso di noi; e nella cella attuale con la vigilia, e coll’umile continua e fedele orazione, spogliando il cuore e l’affetto nostro d’ogni creatura, e d’ogni cosa creata, d’amore fuore di Dio, e vestirvi di Cristo crocifisso. Perocché in altro modo mangereste questo cibo in terra; e già vi dissi che in terra non si doveva mangiare*».

cibo angelico dell'affocato desiderio di Dio inverso di noi»);

- che “sempre” è il suo tempo;
- che si rafforza e cresce con l'orazione e che diventa esso stesso orazione nella misura in cui tutto facciamo per la gloria di Dio.

In conclusione si può dunque a ragione affermare che “l'orazione continua”, rifugge da qualsiasi logica di gradualità delle forme, ricoprendo il ruolo di norma fondamentale che regola e disciplina ogni itinerario spirituale animato dal desiderio di conformità a “Colui che è”, e a cui «*Nell'ascesa verso la perfezione dell'amore [...] spetta il compito di tenere viva la sete di Dio [...]*»²⁴⁹.

2.2.2 L'orazione vocale

L'orazione vocale viene introdotta da Caterina attraverso il ricorso alla definizione semplice ed elementare secondo cui essa si ha «[...] *quando vocalmente l'uomo dice il divino Officio o altre orazioni che voglia dire*»²⁵⁰. Con altrettanta semplicità la Santa ne affronta la trattazione nell'esposizione breve delle *Lettere*²⁵¹ e più forbita del *Dialogo*²⁵², dove il ragionamento,

²⁴⁹ Belloni A., *op. cit.*, cit. p. 40.

²⁵⁰ L 154, p. 1400. Ugualmente L 353, p. 654: «*L'altro modo è orazione vocale, cioè che parlando con la lingua, si dice officio o altre orazioni vocali [...]*»; e L 26, p. 820: «*L'altro modo è orazione vocale, quando vocalmente si dice l'officio, o altre orazioni*».

²⁵¹ LL 26, 154, 353.

²⁵² D 66.

chiaramente informato ad un criterio di non esclusività tematica, viene condotto senza mai presentarla come tema a sé stante, ma sempre strettamente connesso con quello dell'orazione mentale. Il tutto è condito con un piglio abbastanza "critico" che, se non adeguatamente gestito, potrebbe indurre ad equivocare le posizioni di Caterina, *d'emblée* tutta propensa a prendere le distanze dall'opportunità di dedicarsi a questa forma di orazione e a muovere obiezioni sull'utilità di essa, quasi a volerla relegare ad un ruolo meramente residuale.

Di fatto questa propensione a reiterare la sottolineatura dell'inabilità dell'orazione vocale quale *medium perfectionis*, salvo che "in associazione" con la mentale, non è mossa dalla volontà di negarle il rango di vera preghiera, ma dall'intenzione di fare chiarezza sui modi in cui, come afferma anche Tommaso, la parola esterna può aggiungersi utilmente a quella del cuore²⁵³.

Caterina infatti non ha dubbi sul fatto che una preghiera per dirsi tale non possa fondarsi esclusivamente sul segno esteriore della "lingua", ma abbia bisogno di nutrirsi di quella conoscenza e di quell'amore che sono i soli a poter garantire un risultato qualitativamente eccelso all'anima impegnata nell'impresa ascetica.

È per tale ragione allora che l'orazione vocale non solo non è di grande giovamento all'anima, a cui non procura «*tanto ardore e nutrimento*»²⁵⁴, ma è anche poco apprezzata dal

²⁵³ S. Th. II-II, q. 83, a. 12, *De Oratione*.

²⁵⁴ «*Ma non pensare che l'anima riceva tanto ardore e nutrimento da questa orazione, se sia solo orazione vocale, come fanno molte anime, la cui orazione è più di parole che di affetto, e sembra che non attendano ad altro che a finire*

Signore²⁵⁵ che a Caterina spiega «[...] *come l'orazione perfetta non si acquisti con molte parole, ma con affetto e desiderio, elevandosi [...] con la conoscenza di se stessi, sicché questi mezzi siano conditi l'un con l'altro*»²⁵⁶.

Ecco allora che le affermazioni sul rapporto di preordinazione all'orazione mentale con cui la Santa qualifica specificamente l'identità funzionale dell'orazione vocale²⁵⁷; la regola previa per cui «[...] *ogni [...] preghiera che l'anima cominciasse, deve cominciarla con l'orazione vocale, per giungere a quella mentale*»²⁵⁸, e il disconoscimento dell'utilità singolare di questa forma di orazione²⁵⁹, non sono da assumere *tout court* come dati risolutivi, ma vanno indagati in modo sistematico evitando il riduttivismo equivoco della lettura puramente estetica degli scritti di riferimento.

La corretta impostazione dei termini del problema la si trova indicata in un passo del capitolo 66 del *Dialogo*:

molti salmi e dire molti Paternostri, e, compito il numero che si sono proposte di dire, pare che non pensino ad altro. Sembra davvero che nell'orazione mettano attenzione ed affetto solo alla recita vocale». D 66, p. 143.

²⁵⁵ «*Non devono fare così [cioè non devono fare solo l'orazione vocale]; perché, trascurando tutto l'altro, raccolgono poco frutto, e la loro orazione piace poco a me». Ibidem.*

²⁵⁶ *Ivi*, p. 146.

²⁵⁷ Si vedano: L 353, p. 655: «[...] *questa [l'orazione vocale] è ordinata per giungere alla terza, cioè alla mentale*»; L 154, p. 1400: «*Questa [l'orazione vocale] è ordinata per giugnere alla mentale*»; L 26, p. 820: «*Questa [l'orazione vocale] è ordinata per giugnere alla terza, cioè alla mentale*».

²⁵⁸ D 66, p. 145.

²⁵⁹ «*Ma non pensare che l'anima riceva tanto ardore e nutrimento da questa orazione, se sia solo orazione vocale [...]*». *Ivi*, p. 143.

«Ora, se tu mi chiedi: Devesi forse lasciare l'orazione vocale, dato che non tutti sembrano tratti dall'orazione mentale? No, ti rispondo; ma la persona deve usare criterio, perché io so bene che siccome l'anima prima è imperfetta, poi perfetta, così la sua orazione prima è imperfetta. Quando l'anima è ancora imperfetta, deve servirsi dell'orazione vocale, per non cadere nell'ozio; ma non deve mai fare la vocale senza la mentale»²⁶⁰.

Il brano risolve le questioni dell'utilizzo e dell'utilità dell'orazione vocale, collocandole all'interno del ben più vasto discorso: sul "criterio", vale a dire sull'opportunità che l'orante non sia disarmato nell'affrontare il proprio percorso spirituale, ma disponga di un metodo orazionale ben definito; e sulle ragioni che ne giustificano la necessità.

Proprio queste ultime, sinteticamente rese nella presa d'atto che l'anima che si approssima alla conversazione con Dio versa in uno stato di imperfezione, ma al contempo confida nel mezzo dell'orazione per possedersi in perfezione, sono esplicative della natura dell'orazione vocale, dei compiti a cui essa assolve nell'ambito del processo orazionale e dei tempi che la scandiscono.

L'orazione vocale è innanzitutto "l'orazione imperfetta", ed in quanto tale rappresenta, al via dell'intrapresa spirituale, l'unico mezzo su cui l'anima, anch'essa imperfetta, può fare affidamento. È fondamentale pertanto "usare criterio", avendo cura di far cominciare ogni preghiera sempre con questa forma di orazione, nella consapevolezza che l'orazione mentale dal canto suo, in quanto "orazione perfetta", non è

²⁶⁰ *Ibidem.*

adattiva alle esigenze dell'anima che ancora versa nell'imperfezione.

L'orazione vocale aiuta poi l'anima "a non cadere nell'ozio" schiudendole altresì la possibilità della perfezione²⁶¹. Essa infine ha una validità vincolata ad una condizione di coesistenza funzionale con l'orazione mentale – "non dovendosi mai fare la vocale senza la mentale" – in quanto solo in associazione con questa può dare dei frutti, mentre «*Se invece [l'orante] mira semplicemente a completare il numero delle sue preghiere, oppure se per l'orazione vocale lascia quella mentale, non vi giungerà mai [all'orazione perfetta]*»²⁶².

Ne deriva che non possedendo l'orazione vocale, di per sé forza di elevazione, in quanto nel tempo che le appartiene "il cuore non si è ancora fermato e stabilito nell'affetto della carità", ha proprio il compito specifico di "drizzare l'intelletto verso la considerazione dell'affetto della carità di Dio"²⁶³, di sospingere verso l'alto l'anima, di "predisporla", come anche Tommaso d'Aquino sostiene, "alla conoscenza e all'affetto"²⁶⁴, facendo in modo che essa, mentre «*con*

²⁶¹ «*Perseverando poi nell'esercizio [dell'orazione vocale condita con il conoscimento di sé e di Dio], giungerà dall'orazione imperfetta all'orazione mentale perfetta*». *Ivi*, p. 145.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ «*E voglio che nell'orazione attuale sempre si drizzi l'intelletto vostro alla considerazione dell'affetto della carità di Dio più che nel dono che vi paresse ricevere da lui, acciocché l'amore sia puro e non mercenario*». L. 154, p. 1401.

²⁶⁴ «*È individuale invece la preghiera che è presentata da ciascuno in particolare, sia per sé che per altri. E tale preghiera non è necessario che sia vocale. Tuttavia ad essa si può aggiungere utilmente la parola esterna per tre motivi. Primo, per eccitare la devozione interiore, con la quale la mente di chi prega si eleva a Dio. E questo perché la mente umana mediante i segni esterni, come le parole o anche i gesti, viene predisposta alla conoscenza e*

prudenzia e umiltà esercita la mente nell'orazione vocale»²⁶⁵, si adoperi affinché «il cuore suo non sia di lunga da Dio»²⁶⁶.

Quest'obbligo incombente sull'orante di porre sempre la “preghiera delle labbra” al servizio della “preghiera del cuore”, determina *in primis* l'inesistenza di un tempo propriamente esclusivo dell'orazione vocale, e quindi l'impossibilità di un'orazione vocale pura, vale a dire quella condizione per cui essa possa risultare idonea di per sé ad indurre il progresso dell'anima nel cammino di perfezione.

È fondamentale dunque che l'anima abbia cura di seguire la seguente regola:

«Mentre recita con la bocca, s'ingegni di innalzare e dirigere la sua mente all'affetto verso di me, con la considerazione generale dei suoi difetti e del Sangue dell'Unigenito mio Figlio, in cui troverà la larghezza della mia carità e la remissione dei suoi peccati»²⁶⁷.

In secondo luogo circoscrive anche la durata del tempo in cui l'orazione vocale agisce “in associazione”, facendo sì che esso sia un tempo misurato, limitato cioè al servizio che questa deve rendere alla mentale, per cui al momento opportuno, “quando sente la sua mente disposta”, l'anima ha

quindi all'affetto. Per cui S. Agostino [Epist. 130, 9] insegna che «noi possiamo eccitare noi stessi ad accrescere il santo desiderio con la parola e con altri segni». Così nella preghiera individuale dobbiamo servirci della parola e degli altri segni nella misura in cui servono a eccitare i sentimenti interni». S. Th. II-II, q. 83, a. 12.

²⁶⁵ L 353, p. 655.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ D 66, p. 143.

il dovere di “tralasciare” l’orazione vocale a vantaggio di quest’ultima²⁶⁸, poiché dalla capacità di compiere questa scelta dipende la qualità della conversazione che essa intrattiene con Dio e dei frutti che gliene derivano²⁶⁹.

Infine relativizza questo tempo, impegnando l’anima a fare l’orazione vocale “al tempo debito”, prospettandole altresì la circostanza per cui possa essere talvolta sollecitata a farla anche al di «[...] fuori del tempo ordinato, secondo che richiede la carità del prossimo, di cui vede il bisogno o la necessità, oppure secondo lo stato in cui [il Signore] l’ha posta»²⁷⁰.

Nell’ambito del metodo si può dunque affermare che il ricorso all’orazione vocale trova ragione alla luce di tre principi:

1. **principio di necessità**, in quanto «Quando l’anima è ancora imperfetta, deve servirsi dell’orazione vocale, per non cadere nell’ozio [...]»²⁷¹;
2. **principio di gradualità**, poiché come «[...] l’anima prima è imperfetta, poi perfetta, così la sua orazione prima è imperfetta»²⁷²;

²⁶⁸ «E quando sentisse la mente sua esser visitata da Dio, cioè che fusse tratta in alcuno modo a pensare del suo Creatore, debbe abbandonare la vocale, e fermare la mente sua con affetto d’amore in quello che sente che Dio la visita; e poi, se, cessato quello, ella ha tempo, debbe ripigliare la vocale, acciò che la mente stia piena e non vota». L 353, p. 655.

²⁶⁹ «Allora il conoscimento di sé e la considerazione dei suoi difetti, le faranno conoscere la mia bontà dentro di lei, e continuare l’esercizio della preghiera con vera umiltà». D 66, p. 143.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 146.

²⁷¹ *Ivi*, p. 143.

²⁷² *Ibidem*.

3. **principio di relazionalità funzionale**, essendo l'orazione vocale "ordinata alla mentale", e la condizione perfetta quella dell'anima che «[...] *avrà insieme l'orazione vocale e la mentale, perché esse stanno insieme, come la vita attiva e la contemplativa*»²⁷³.

2.2.3 L'orazione mentale

L'unione di voce e mente che definisce la seconda regola del metodo orazionale cateriniano, quella della forma orazionale associativa²⁷⁴, contraddistingue, come qualcuno ha detto il "momento della umanità della orazione"²⁷⁵, scandito da un tempo qualitativamente umano, durante il quale l'anima, in ragione dell'ignoranza di sé e guidata da una visione puramente strumentale di Dio, è portata ad «[...] *operare per motivo del proprio gusto*»²⁷⁶, e ingannata dall'«[...] *amo del diletto spirituale*»²⁷⁷, ama ancora di un amore imperfetto, mosso appunto dall'istanza autocentrata e non dal desiderio

²⁷³ *Ivi*, p. 146.

²⁷⁴ «*Mentre recita con la bocca, s'ingegni di innalzare e dirigere la sua mente all'affetto verso di me, con la considerazione generale dei suoi difetti e del Sangue dell'Unigenito mio Figlio [...]*». *Ivi*, p. 143. La prima regola è che «[...] *ogni [...] preghiera che l'anima cominciasse, deve cominciarla con l'orazione vocale [...]*». *Ivi*, p. 143.

²⁷⁵ «*La sintesi delle due forme rappresenta come il momento della umanità della orazione. Umanità perché l'uomo, nella concezione cateriniana, viene considerato come un sinolo di materia e di forma, così come Aristotile e Tommaso lo concepirono. L'orazione, per essere umana, è intesa come un sinolo di corpo e anima, di voce e mente*». Floris A., *op. cit.*, cit. p. 126.

²⁷⁶ D 67, p. 148.

²⁷⁷ D 71, p. 153.

di unirsi perfettamente a Dio²⁷⁸. Si tratta peraltro di una condizione che non contempla distinzioni di trattamento fondate sullo stato – riguarda infatti tanto gli “uomini mondani” che i “servi di Dio”²⁷⁹ – e che per di più rende l'anima particolarmente vulnerabile, assoggettandola al patimento della solitudine desolante del suo “io” sensitivo e alle tribolazioni della sua natura egoista²⁸⁰.

E tuttavia questo tempo è anche un tempo divino in potenza, durante il quale Dio non abbandona a se stessa la sua creatura, ma al contrario fa in modo che essa possa

²⁷⁸ «Parlandoti dell'amore imperfetto, non ti voglio tacere un inganno che vi possono ricevere quelli che mi amano per propria consolazione. Sappi dunque che quando il mio servo mi ama imperfettamente, cerca più la consolazione, per la quale mi ama, che me». D 67, p. 147.

²⁷⁹ «Qualche volta cadono in inganno anche i miei servi, che stanno nell'amore imperfetto, poiché mi cercano ed amano, con affetto rivolto alla consolazione e al diletto che trovano in me». D 68, p. 148.

²⁸⁰ «E ce ne avvediamo dal fatto che si turba, se gli manca la consolazione spirituale, cioè, della mente, o quella temporale. Questo succede agli uomini del mondo, che vivono con qualche atto di virtù, finché hanno la prosperità, ma quando sopravviene la tribolazione, che io do per il loro bene, si conturbano in quel poco di bene che facevano. E chi domandasse a uno di questi: «Perché ti turbi?», risponderebbe: «Perché ho ricevuto la tribolazione, e quel poco di bene che io facevo mi par quasi di perderlo, perché non lo fo con quel cuore o con quell'animo che lo facevo avanti; così pare a me. Questo avviene per la tribolazione sopravvenuta, poiché mi pareva di fare di più, più pacificamente e col cuore riposato più di ora». Costoro sono ingannati dal loro diletto [...] questo avviene, perché si dilettaavano in essa durante la prosperità, mi amavano con piccoli esercizi di virtù e mettevano in pace il loro spirito con quel poco che operavano. Ma quando vengono privati di quel piacere in cui si riposavano, par loro che venga tolto il riposo nel loro operare». D 67, pp. 147-148.

fortificarsi nelle virtù, predisponendola a dilatare il cuore all'amore perfetto²⁸¹.

Lo fa coinvolgendola in un "gioco d'amore"²⁸², i cui giocatori, cioè Dio e l'orante, non si trovano però su un piano di parità. Al primo compete infatti di stabilire le regole dei due diversi livelli di cui il gioco si compone, ovvero: quello elementare della "attesa di Dio" e quello più impegnativo della "visita di Dio"; al secondo è conferita la facoltà di osservarle o meno.

Ora, se la regola per cui l'anima non deve per nessuna ragione abbandonare l'orazione vocale fino a che non riceve la visita di Dio²⁸³, risulta relativamente facile da mettere in atto, il discorso diventa invece più complesso per quanto concerne l'altra, cioè quella che governa il tempo della divina visitazione.

Così viene formulata da Caterina nella *Lettera* n. 353:

²⁸¹ «[...] nel tempo dell'orazione do consolazione alla mente, quando in un modo, quando in un altro. Non faccio questo perché l'anima cada in ignoranza nel ricevere la consolazione, cioè, che ella guardi più al dono della consolazione data da me, che a me, ma perché tenga più l'occhio all'affetto della mia carità, con cui le faccio il dono, e alla sua indegnità nel ricevere, che al diletto della propria consolazione». D 68, pp. 148-149.

²⁸² Così viene definito il continuo alternarsi fra la visita di Dio, che distingue il tempo dell'orazione mentale da quello dell'orazione associativa, in cui l'anima vigila in attesa: «[...] il giuoco dell'andare e del tornare, che si chiama «giuoco d'amore», perché è per amore che mi parto, ed è per amore che ritorno. Non sono propriamente io che vo e torno (poiché io sono il vostro Dio immutabile, e non mi muovo) ma è il sentimento che la mia carità dà all'anima; esso va e torna». D 78, p. 169.

²⁸³ «L'orazione vocale cosiffatta [cioè in associazione] giungerà a perfezione; perciò non deve abbandonarla, in qualunque modo sia fatta, ma tenere la regola che ti ho esposta». D 66, p. 145.

«E quando sentisse la mente sua esser visitata da Dio, cioè che fusse tratta in alcuno modo a pensare del suo Creatore, debbe abbandonare la vocale, e fermare la mente sua con affetto d'amore in quello che sente che Dio la visita; e poi, se, cessato quello, ella ha tempo, debbe ripigliare la vocale, acciò che la mente stia piena e non vota»²⁸⁴.

Il passo è contrassegnato dalla sottolineatura del duplice dovere gravante in capo all'orante di: “lasciare l'orazione vocale per la mentale non appena avverte di ricevere la visita di Dio”²⁸⁵; e di “riprenderla una volta trascorso questo tempo”²⁸⁶.

Ma l'osservanza di questi due precetti presuppone altresì, quale momento imprescindibile, quello dell'assunzione cosciente e responsabile dell'impegno all'osservanza medesima, il quale richiede a sua volta la condizione che l'anima senta *«la mente sua esser visitata da Dio»*. Ciò postula la necessità della compresenza nell'orante della capacità di discernere l'appello di Dio, e della volontà di porvisi all'ascolto.

Come spiega il Signore a Caterina, non si deve infatti escludere la possibilità che l'anima, nonostante la Sua presenza, sia *«[...] sì ignorante da compire il numero delle sue preghiere, lasciando andare la visita di me, che sente presente*

²⁸⁴ P. 655.

²⁸⁵ *«[...] appena sente vicina la mia visita per uno dei tanti modi suddetti, deve abbandonare l'orazione vocale»*. D 66, p. 145.

²⁸⁶ *«Passato poi questo tempo di orazione mentale, può riprendere quello che si era proposto di recitare [...]»*. *Ibidem*.

*nella sua mente, facendosi quasi uno scrupolo di coscienza a lasciare quello che ha cominciato»*²⁸⁷. Ci si trova in questo caso in presenza di un comportamento che, oltre ad essere ostativo dell'azione divina, si configura come dannoso per l'anima, la quale permane così in stato di miseria²⁸⁸, diventando facile preda del demonio, il quale è sempre alla ricerca dei modi per far sì che *«noi ci partiamo dalla madre dell'orazione»*²⁸⁹.

È proprio per scongiurare questo rischio che l'orante viene indirizzato ad affrontare con serenità anche il tempo successivo al “tempo dell'orazione mentale”, e tranquillizzato circa la ripresa delle preghiere eventualmente interrotte per lasciare spazio all'orazione mentale. Egli potrà sempre rimandarle a quando ne avrà il tempo, senza farsi problemi neanche per il caso estremo in cui non dovesse più riuscire a riprenderle²⁹⁰. Questa scusante vale però solo per i laici, e non anche per i religiosi che, per nessuna circostanza sono esonerati dalla recita dell'Ufficio divino²⁹¹. Pertanto *«[...] se all'ora dell'Ufficio si sentissero la mente attirata ed elevata all'orazione mentale, devono provvedere a recitarlo avanti o dopo, sicché non manchino mai di rendere il debito dell'Ufficio»*²⁹².

²⁸⁷ *Ibidem.*

²⁸⁸ *«Se non fa così, ma va dietro al diletto a modo suo e non a modo mio, riceverà pena e confusione intollerabile quando si vedrà tolto l'oggetto del diletto, che si pone dinanzi all'occhio dell'intelletto suo».* D 68, p. 149.

²⁸⁹ L 353, p. 655.

²⁹⁰ *«Passato poi questo tempo di orazione mentale, può riprendere quello che si era proposto di recitare, se ne ha tempo; e se le manca, non se ne deve preoccupare, né sentir tedio e confusione di mente».* D 66, p. 145.

²⁹¹ *«Così deve regolarsi, a meno che si tratti dell'Ufficio divino, che i chierici e i religiosi sono tenuti a recitare, e se non lo dicono, peccano. Essi hanno quest'obbligo fino alla morte».* *Ibidem.*

²⁹² *Ibidem.*

È con la stessa premura con cui raccomanda alle tre nobildonne napoletane di avere cura di lasciare l'orazione vocale per la mentale, qualora dovessero ricevere la visita di Dio, che Caterina si rivolge allora al monaco certosino Francesco Tebaldi, al quale non tralasciando di soffermarsi appunto sulla specifica situazione della concomitanza della visita divina con la recita dell'Ufficio, consiglia di osservare la seguente fondamentale regola:

«[...] *quando si sente essere visitato nella mente sua, ponga termine alle parole; eccetto l'Ufficio divino, il quale egli fusse obbligato di dire*»²⁹³.

Al di là della precisione con cui Caterina espone ai suoi interlocutori le basilari regole che disciplinano l'orazione mentale, va detto che il filo conduttore che lega l'intera esposizione in materia, è la sostanziale identificazione di questa forma orazionale con quella continua, resa attraverso il richiamo costante al tema del "desiderio". Se il desiderio costituisce infatti, come si è visto, la fonte e il motore dell'orazione continua, nel caso dell'orazione mentale diventa il fattore che determina per l'orante, la stessa condizione di accesso al tempo di essa, in quanto «*Più e meno perfettamente riceve e gusta l'anima questa madre dell'orazione, secondo che ella si nutrica del cibo angelico, cioè del santo e vero desiderio di Dio, levandosi in alto [...] a prenderlo in sulla mensa della santissima Croce*»²⁹⁴. E da ciò dipende forse anche la

²⁹³ L 154, p. 1400.

²⁹⁴ L 26, p. 822. Ugualmente L 353, pp. 656-657: «[...] *più e meno perfettamente riceve l'anima e gusta questa madre dell'orazione, secondo che*

peculiarità della trattazione cateriniana del tema, in cui non è dato di rinvenire, contrariamente a quanto accade in relazione alla vocale, una seppur minima traccia definitoria.

L'identità di questa forma orazionale viene infatti delineata da Caterina attraverso il ricorso alla descrizione emotiva, ponendo sotto la lente di ingrandimento il mondo interiore dell'orante, affinché la luce abbagliante della sua trasfigurazione possa irradiarsi e illuminare quelle creature ancora schiave della volontà degli uomini.

Con il linguaggio proprio dell'amore cosciente e consapevole, Caterina racconta allora che l'anima giunta alla perfetta unione con Dio:

- «[...] *leva sé sopra di sé, cioè, sopra il sentimento grosso sensitivo* [...]»²⁹⁵;
- «[...] *gustando il latte della divina dolcezza* [...]»²⁹⁶;
- «[...] *col lume dell'intelletto vede, cognosce e vestesi della verità*»²⁹⁷;

e ottiene molti e magnifici privilegi, poiché:

- «[...] *è fatta sorella degli angeli* [...]»²⁹⁸;
- «[...] *sta con lo Sposo suo in su la mensa del crociato desiderio* [...]»²⁹⁹;

ella si nutrica del cibo angelico, cioè del santo desiderio di Dio, levandosi in alto [...] a prenderlo in su la mensa della santissima Croce [...]».

²⁹⁵ L 26, p. 821.

²⁹⁶ L 154, p. 1400.

²⁹⁷ L 353, p. 655.

²⁹⁸ *Ibidem.*

²⁹⁹ *Ibidem.*

- «[...] riceve il frutto dell'unitivo stato; dove l'anima viene a tanta unione, che ella non vede più sé per sé, ma sé per Dio, il prossimo per Dio, e Dio per la sua infinita bontà»³⁰⁰.

2.3 Orare è correre per il ponte della dottrina di Cristo crocifisso

«Noi siamo tutti viandanti e peregrini, posti nella strada della dottrina di Cristo crocifisso». Con queste parole Caterina ammonisce nella *Lettera* 154 il certosino Francesco Tebaldi, riprendendo un tema a lei caro, anzi “il tema”, quello della “croce”, in cui riconosce il segno per antonomasia, dell'incommensurabile amore nutrito da Dio per la sua «fattura»³⁰¹.

Non a caso la riflessione cateriniana sulle cose divine è da sempre unanimemente classificata sotto il nome di “teologia della croce”, dove però il teologare non rimane confinato al livello freddo, a-patico, prettamente speculativo dello studio e della ricerca, ma diventa atto vissuto di una creatura che avendo conosciuto qual è la vera via e la verità, aspira alla

³⁰⁰ L 154, p. 1400.

³⁰¹ «[...] tu se' il dolce Idio nostro che non vuole altro che la nostra sanctificazione. Questo ci è manifesto evidentemente nel sangue del tuo Figliuolo, el quale per la nostra salute corse come innamorato all'obrobriosa morte della santissima croce». Or. XIX, 61-66. E ancora: «Questo sangue ci mostra anco l'amore e la carità tua, però che solo per fuoco d'amore ci ricomprasti [...]». Or. IV, 33-35.

vita vera, mossa dal solo “infuocato desiderio” di “cristificarsi”³⁰².

Naturalmente, allora, il Crocifisso diviene il luogo di autenticazione di questo desiderio, e assurge per Caterina al rango di fonte esclusiva di contemplazione³⁰³. Occorre pertanto: “bagnarsi e annegarsi nel sangue di Cristo crocifisso”³⁰⁴; “correre a modo di Cristo crocifisso”³⁰⁵; far sì

³⁰² «[...] a me concede grazia che io distilli el sangue e coli le mirolla dell'ossa mie in questo giradino della santa chiesa». Or. VIII, 118-120.

³⁰³ «La source de la contemplation de Catherine est la Croix. C'est elle qui nous conduit à la vraie connaissance [...] Mais, pour elle, la croix du Christ est, dans le mouvement de l'Incarnation [...] le signe de son plus grand amour pour nous, le signe de la passion qui l'anime depuis sa naissance: que nous ayons la vie!». de Clermont-Tonnerre E., “Tu seras l'oeuvre de mes mains faite pour être belle”, cit. p. 716. In «La vie spirituelle», *Catherine de Sienna*, Revue bimestrielle, Tome 134, n. 640-641, septembre-décembre 1980, Editions Du Cerf, Paris, (pp. 707-719).

³⁰⁴ «Abbate pure fame e desiderio. E non veggio però, che questa fame si possa avere senza il mezzo del sangue: e però vi dissi che io desideravo di vedervi bagnato e annegato nel sangue di Cristo crocifisso. Perché nel sangue si perde l'amore della vita propria, di quello amore perverso che l'uomo ha a sé medesimo [...] Nel sangue di Cristo si perde questo amore; e acquistasi uno amore ineffabile; vedendo che per amore ci ha data la vita per ricomperare questo figliuolo adottivo dell'umana generazione». L 55, p. 1381. E ancora: «Ora si fabbricano le virtù. E acciò che tu meglio diventi potatore, bagnati nel sangue di Cristo crocifisso, e ine annega e uccidi la tua volontà». L 298, p. 913.

³⁰⁵ «Amore di figliuoli ha a coloro che in verità lo servono senza alcuno timore servile, i quali hanno annegata e morta la loro propria volontà, e sono obbedienti per Dio infino alla morte, a ogni creatura che ha in sé ragione; e non sono mercennai che 'l servono per propria utilità, ma sono figliuoli; e le consolazioni dispregiano, e delle tribolazioni si dilettono, e cercano pure in che modo si possano conformare con Cristo crocifisso, e notricarsi degli obbrobri e delle fadighe e pene sue [...] Costoro seguitano le vestigie del Padre

che l'intelletto "si specoli nella dottrina di Cristo crocifisso"³⁰⁶; «[...] *destarsi dal sonno, e porsi per obietto il sangue di Gesù Cristo crocifisso [...]*»³⁰⁷; «[...] *dilettarsi sempre di pena e di croce*»³⁰⁸.

Alla luce di questa consapevolezza perde ogni senso l'affanno di quanti, arrancando, tentano a loro modo di «*correre per la via delle virtù*», vanno alla ricerca del rimedio che pensano possa essere di maggiore giovamento alle loro tribolazioni, desiderano col desiderio ingannevole dell'affetto umano, perché è solo nel sangue di Cristo che ciascuno di noi può trovare il necessario per sé e per il prossimo. Da qui la raccomandazione di tenere l'occhio dell'intelletto sempre fisso

[...] *corrono come ebbri del sangue di Cristo, arsi nel fuoco della divina Carità, dalla quale sono illuminati perfettamente. Costoro non corrono per la via delle virtù a loro modo; anzi a modo di Cristo crocifisso, seguendo le vestigie sue*». L 94, pp. 1228-1229.

³⁰⁶ «*E così vi prego e stringo da parte di Cristo crocifisso, che giammai non perdiate tempo, ma sempre vi annegate nel sangue dell'umile Agnello. L'amaritudine vi paia uno latte; e il latte delle proprie consolazioni, per odio santo di voi, vi paia amaro. Fuggite l'ozio quanto la morte. La memoria s'empia de' benefici di Dio e della brevità del tempo; l'intelletto si speculi nella dottrina di Cristo crocifisso; e la volontà l'ami con tutto il cuore e con tutto l'affetto e con tutte le forze vostre [...]*». L 150, p. 1394.

³⁰⁷ L 323, p. 1389. Oppure: «*Déstati, déstati, figliuolo, dalla tiepidezza del cuore tuo; e tuffalo nel sangue, acciò ch'egli arda nella fornace della divina carità; sì che gli venga in abominazione l'opere fanciullesche, e infiammisi a essere tutto virile, entrare in sul campo della battaglia a fare grandi fatti per Cristo crocifisso, e virilmente combattere*». L 320, p. 910.

³⁰⁸ L 187, p. 1386: «*E però debbe l'anima godere ed esultare, cercare con sua pena sempre Cristo crocifisso, e per lui annichilare e avvilitare sé medesimo; dilettarsi sempre di pena e di croce. Volendo pena, tu hai diletto; e volendo diletto, tu hai pena*».

su Colui che per noi ha patito l'estremo sacrificio della croce³⁰⁹.

Il corpo di Cristo «*chiavellato in croce*» diventa allora l'itinerario spirituale di coloro che desiderano prendere parte al progetto d'amore di Dio, e si fa "ponte" sul quale bisogna passare per non annegare nel «*fiume tempestoso di questa vita tenebrosa*»³¹⁰.

La metafora del Cristo-ponte che compare per la prima volta nel capitolo 20 del *Dialogo*³¹¹, e in contrapposizione a quella del "fiume"³¹² nel capitolo 21, assieme a quella del Cristo-strada citata dalla *Lettera* n. 154 e tipica soprattutto delle *Orazioni*³¹³, e del Cristo-scala³¹⁴, è sostanzialmente il diario di questo percorso che vede l'anima partirsi dal basso dei piedi «*confitti*» di Cristo, per giungere al suo costato

³⁰⁹ «[...] che l'occhio dell'intelletto non si veda mai serrare, ma sempre debba stare aperto nel suo obietto e amore ineffabile, Cristo crocifisso [...]». L 94, p. 1233.

³¹⁰ D 21, p. 65.

³¹¹ «Allora egli sarà il mio carissimo figliuolo, e si riposerà, tanto lui che gli altri, sopra il petto dell'Unigenito mio Figliuolo, che io ho fatto ponte, perché tutti possiate giungere al fine vostro, e ricevere il frutto di ogni vostra fatica, sostenuta per mio amore». P. 64.

³¹² «[...] vi ho dato il ponte, che è mio Figlio, affinché, passando il fiume, non annegaste. Il fiume è il mare tempestoso di questa vita tenebrosa». P. 65

³¹³ «[...] benché vadino per diverse vie, non di meno tutti corrono per la strada del fuoco della tua carità, altrimenti non seguitarebbero in verità la verità tua». Or. XIX, 18-20. E ancora: «[...] qual è la via per la quale tu vuoi e ci conviene andare al Padre? Non ci so vedere altra strada se non quella che tu hai lastricata con le vere e reali virtù del fuoco della carità tua [...]». *Ibidem*.

³¹⁴ «Così si sono innalzati sopra se stessi nell'altezza del cielo, con la scala delle virtù, dopo aver salito i tre scaloni, che io ti raffigurai nel corpo del mio Figliuolo». D 78, p. 167.

trafitto e da qui prendere lo slancio per salire sulla vetta del terzo scalone, quello della sua bocca³¹⁵.

Si tratta di un itinerario d'amore, essendo l'amore, al contempo: la forza che muove l'anima; la "perfezione" che ne attesta la graduale trasformazione; il suo traguardo definitivo. Ma anche di una storia di combattimenti che essa deve affrontare contro se stessa e contro gli inganni del demonio, per spogliarsi della «*nuvila dell'amore proprio sensitivo*» e vestirsi finalmente delle «*vere e reali virtù*». E di un itinerario trasfigurante ed identificante a conclusione del quale «[...] *l'anima si leva con grandissimo affetto ad amare quello che Dio ama, e ad odiare quello che egli odia. E tutte le sue operazioni drizza in Dio, e ogni cosa fa a gloria e loda del suo nome*»³¹⁶.

I tre scaloni del ponte corrispondono ai diversi gradi dell'amore:

1. i *piedi del Crocifisso* sono il simbolo dell'amore del «*servo mercenario*». È questo l'amore imperfetto, di coloro che amano in ragione della propria necessità. Sopraffatti dalle tribolazioni del mondo essi trovano tuttavia ad un certo momento della loro esistenza la

³¹⁵ Il ponte «[...] *si estende dal cielo alla terra, appunto per l'unione che io ho fatta nella natura umana [...] Questo ponte [...] ha in sé tre gradinate, delle quali due furono fabbricate sul legno della santissima croce; la terza, quando sentì la grande amarezza nel bere fiele e aceto. In queste tre gradinate conoscerai i tre stati dell'anima [...] Il primo scalone sono i piedi [...] I piedi confitti ti sono scala acciocché tu possa giungere al costato [...] Salito il secondo, giunge al terzo, cioè, alla bocca [...]*». D 26, p. 74.

³¹⁶ L 94, p. 1233.

forza per uscire dal fiume, aggrapparsi al ponte e salire appunto sul primo scalone³¹⁷.

2. Il *costato di Cristo* coincide con il grado dell'amore perfetto, provato dall'anima che essendo riuscita a discernere quale sia per lei il vero bene, si libera di ciò che può ostacolarla nel perseguimento e arma le sue potenze affinché siano tutte e tre ad esso indirizzate³¹⁸. È l'amore disinteressato dell'amico, quello che ingenera nell'anima il desiderio di «[...]

³¹⁷ «Ora ti dico che vi sono alcuni, i quali si sentono spronare dalle tribolazioni del mondo, che Io do affinché l'anima conosca, non solo che il suo fine non consiste in questa vita, ma che le cose di questo mondo sono imperfette e transitorie, e così desideri me, vero suo fine, prendendo le cose sotto questo aspetto. Allora per mezzo di quella pena che già sentono, e di quella che si aspettano per via della colpa, cominciano a togliersi la nuvola del peccato. Con questo timore servile cominciano a uscire dal fiume, vomitando il veleno, che era stato loro gettato dallo scorpione sotto figura di oro e che essi ricevettero senza discernimento. Ma appena lo conoscono, cominciano a levarselo, e ad indirizzarsi verso la riva, per attaccarsi al ponte [...] L'uomo deve porre sul primo scalone del ponte ambedue i piedi, cioè, l'affetto e il desiderio, i quali sono i piedi che portano l'anima all'amore della mia Verità, della quale io vi ho fatto ponte per salvarvi. Questo è il primo scalone, sul quale io ti dissi che vi conveniva salire, quando ti spiegai come il mio Figlio avesse fatto del suo corpo una scala [...] questo modo di sollevarsi dal peccato, per timore della pena, è comune in generale ai servi del mondo. Siccome le tribolazioni del mondo fanno qualche volta venire loro a tedio se stessi, perciò cominciano a sentire dispiacere». D 49, pp. 115-116.

³¹⁸ «[...] in maniera che la memoria ritenga fissi in sé i miei benefizi e la mia volontà; l'intelletto tenga lo sguardo all'amore ineffabile che vi ho mostrato col mezzo del mio Unigenito Figliuolo, che ho posto come oggetto all'occhio del vostro intelletto, affinché questo guardi in lui il fuoco della mia carità; e la volontà venga allora congiunta ad essi, amando e desiderando me, che sono il suo fine». D 54, p. 124.

servire il suo Signore [...] considerando che egli non vuole la morte del peccatore, ma vuole che egli si converta e viva»³¹⁹.

3. La *bocca di Cristo* simboleggia l'amore perfettissimo dell'anima che ha ormai ucciso la propria volontà. Essa non patisce più alcuna pena, poiché volontariamente la sostiene in nome del Signore³²⁰.

Dal raggiungimento di questo terzo stato, in cui l'anima vive la pacificazione frutto della perfetta unione con Cristo³²¹, consegue un ultimo stato di perfezione, che si configura come un *unicum* con il terzo. Il rapporto tra i due è infatti disciplinato dalla regola dell'*aut simul stabunt aut simul cadent*, in virtù della quale essi sono inscindibili e condizionati, per quanto concerne la loro rispettiva esistenza, dal principio della mutua reciprocità:

³¹⁹ L 94, p. 1230.

³²⁰ «Chi è in questo stato, in qualunque modo eserciti la sua vita e il suo tempo in mio onore, gode e si trova in pace e quiete di mente. Perché? Perché non elegge di servirmi a suo modo, ma a modo mio; e però gli pesa tanto il tempo della consolazione, quanto quello della tribolazione; e tanto la prosperità, quanto l'avversità. Tanto gli pesa l'una, quanto l'altra, perché in ogni cosa trova la mia volontà, né pensa ad altro che a conformarsi ad essa, dovunque la trovi». D 77, p. 163.

³²¹ «Gustano così la Deità eterna, la quale è per loro un mare pacifico, in cui l'anima fa tanta unione con me, che non ha altro movimento che in me [...] Spesse volte il corpo è sollevato da terra, per la perfetta unione che l'anima ha con me, quasi che il corpo, che è grave, diventasse leggero. Non è che gli sia tolta la sua gravità, ma è perché l'unione, che l'anima ha fatta con me, è più perfetta dell'unione fra l'anima stessa e il suo corpo; perciò la forza dello spirito, congiunta a me, solleva da terra la gravità del corpo». D 79, pp. 169-170.

«Giunti al terzo stato, ti ho già detto che vi acquistano anche il quarto, perché questo non è separato dal terzo, ma unito insieme, né l'uno può essere senza l'altro, come la carità mia e quella del prossimo»³²².

Il quarto stato viene descritto come un «frutto» della fecondità del terzo ed è contrassegnato dal traboccare di forza che distingue l'anima, ora non più solo disposta a patire in onore del Signore, ma continuamente desiderosa «della pena e del molto soffrire»³²³. L'amore di cui si alimenta l'unione sponsale è infatti un «amore tormentoso»³²⁴, che vede l'anima dilettersi solo nella fatica e da essa trarre pace e nuovo vigore. È un misto di dolore e beatitudine, dove il dolore non è però causa di inaridimento per l'anima, ma energia che la fortifica e la fa crescere in virtù. È «dolore ingrassativo»³²⁵.

³²² D 78, p. 165.

³²³ «È come un frutto [il quarto stato] che in questo terzo stato esce dalla perfetta unione che l'anima fa con me, nella quale riceve forza sopra forza, tanto che non solo sopporta con pazienza, ma desidera con affocato desiderio di poter sopportare pene per la gloria e lode del mio nome». *Ibidem*.

³²⁴ «Così essi, come innamorati del mio onore e affamati del cibo delle anime, corrono alla mensa della santissima croce, volendo, con pena e con molto soffrire, fare utilità al prossimo, conservare e acquistare le virtù, portando le stimmate di Cristo nei loro corpi. Voglio dire che l'amore tormentoso che essi hanno, riluce anche nel corpo, mostrandolo col dispregiare se medesimi, col dilettersi d'obbrobri, sostenendo molestie e pene, da qualunque lato ed in qualunque modo Io le conceda». *Ivi*, p. 166.

³²⁵ «Così questi dilette figliuoli, giunti al terzo e quarto stato, sono nel dolore, perché portano la croce materiale e spirituale; la croce materiale, col sostenere pene nei loro corpi, secondo che io permetto; la croce del desiderio, per il dolore tormentoso della mia offesa e del danno del prossimo. Dico che sono pure

In questo percorso a tappe, anche l'orazione segue, dal punto di vista delle "categorie", la linea evolutiva dell'amore che da imperfetto evolve man mano in amore di amicizia, filiale e sponsale, subendo anch'essa, come già si è detto, la trasformazione graduale da orazione imperfetta (orazione vocale) in orazione perfetta (orazione mentale pura). Questo processo viene spiegato nel *Dialogo* con il ricorso al parallelismo fra bocca e anima:

«La bocca parla con la lingua, che è in essa; il gusto gusta; la bocca ritiene il cibo, porgendolo allo stomaco; i denti lo schiacciano, perché altrimenti non si potrebbe inghiottire. Così fa l'anima. Prima parla a me con la lingua che sta nella bocca del santo desiderio, cioè, con la lingua della santa e continua orazione. Questa lingua ha una parola esteriore e una mentale: è mentale, quando offre a me dolci ed amorosi desideri per la salute delle anime; è esteriore, quando annunzia la dottrina della mia Verità, ammonendo, consigliando e confessando, senza timore della pena che il mondo le volesse dare; ma arditamente confessa la mia legge dinanzi ad ogni creatura, in modi diversi, ma a ciascuno secondo il suo stato. Dico che ella mangia, prendendo in cibo le anime sulla mensa della santissima croce, poiché non potrebbe in altro modo o in altra mensa mangiare veramente un tale

beati, perché il diletto della carità, che li fa beati, non può essere loro tolto; onde ricevono allegrezza e beatitudine. Perciò questo dolore non si chiama «dolore afflittivo» che dissecca l'anima, ma «ingrassativo», cioè che ingrassa l'anima, perché le pene fortificano, accrescono e provano la virtù». Ivi, p. 168.

cibo perfettamente. Dico che lo schiaccia coi denti, altrimenti non lo potrebbe inghiottire; lo schiaccia con l'odio e con l'amore, che sono due file di denti nella bocca del santo desiderio, la quale riceve il cibo e lo schiaccia con l'odio di sé e con l'amore della virtù. In sé e nel prossimo schiaccia tutte le ingiurie, scherni, villanie, strazi, rimproveri e le molte persecuzioni, sostenendo fame e sete, freddo e caldo, penosi desideri, lacrime e sudori per la salute delle anime. Tutti li schiaccia per onore di me, portando e sopportando il suo prossimo. E poi che ha schiacciato questo cibo, lo gusta, assaporando il frutto della fatica e il diletto del cibo delle anime, gustandolo nel fuoco della carità mia e del prossimo. Così questo cibo giunge allo stomaco: lo stomaco del cuore, che per il desiderio e la fame delle anime si era disposto a riceverlo, con amore cordiale, con diletto e dilezione di carità verso il prossimo. Poi se ne diletta, e lo rumina in modo siffatto, che perde ogni tenerezza verso la sua vita corporale, per potere mangiare di questo cibo preso sulla mensa della croce, che è la dottrina di Cristo crocifisso»³²⁶.

In concomitanza con l'ascendere dell'anima sul ponte del corpo di Cristo crocifisso, anche l'orazione conosce dunque una scansione per tappe, per cui: la preghiera vocale e mentale serve l'anima situata ai piedi del Crocifisso, aiutandola ad aprire gli occhi sulla sua natura e sulla bontà di Dio; l'orazione mentale pura sostiene l'unione al petto di Cristo, saldando il legame fra l'orante e Cristo e intensificando il desiderio del primo di conformarsi al secondo; la stessa

³²⁶ D 76, p. 161.

sublima infine il sentimento dolce dell'anima che nell'unione perfetta della bocca riposa ormai beata nella pace.

Capitolo III

L'ambiente dell'orazione

~ Se le anime camminano con prudenza, non con ignoranza, ricevendo solo il latte, Io ritorno ad esse con più gusto, forza, lume e ardore di carità. Ma se accettano con tedio, tristezza e confusione di mente il partire del sentimento della dolcezza spirituale, poco guadagnano e restano nella loro tiepidezza. ~

D 70

3.1 *Locus e tempus* dell'orazione

La scelta di intitolare questo secondo capitolo *L'ambiente dell'orazione*, può apparire impropria e fuorviante. Si potrebbe pensare che essa vada incontro al proposito di circoscrivere entro confini spazio-temporali ben definiti, il campo d'azione della pratica orazionale, quasi a volerne indicare il “dove” tassativo e stabilirne la misura del “quando” e del “quanto”. Ovviamente non è così.

Il primo comandamento ci esorta ad amare il Signore con tutto il nostro cuore, la nostra mente e la nostra forza³²⁷, e sappiamo dall'insegnamento evangelico che ciò si traduce nella condizione del fare instancabile della preghiera³²⁸,

³²⁷ Mc 12, 30.

³²⁸ «Disse loro una parabola sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi [...]». Lc 18, 1. Con lo stesso senso anche: Rm 1, 9-10: «Quel Dio, al quale rendo culto nel mio spirito annunciando il vangelo del Figlio suo, mi

richiede la capacità di vivere appieno quel “*pregate incessantemente*” paolino³²⁹ che, come dice Origene, trasforma l'intera vita del fedele in un'unica grande preghiera³³⁰.

Occorre allora fare chiarezza sui termini della questione, e il punto obbligato su cui mi sembra a tal fine opportuno concentrare la riflessione, è quello relativo alla valenza semantica che in questo specifico contesto deve darsi al termine “ambiente”.

Per sgombrare sin da subito il campo dall'equivoco, occorre precisare che esso non vuole qui qualificare il “luogo fisico” in cui l'uomo deve compiere l'atto del pregare, magari con l'indicazione preferenziale di un posto piuttosto che un altro – nel caso per esempio: l'edificio di culto, la propria abitazione o il ritrovo comunitario – ma, in senso lato, il complesso di fattori che rende la condizione interiore di colui che si appresta alla preghiera, idonea ad aprirsi, in modo fruttuoso ad essa.

Sulla base di questa informazione è possibile fare ora un ulteriore passo in avanti, e lo faccio prendendo in prestito le

è testimone che io mi ricordo sempre di voi, chiedendo sempre nelle mie preghiere che per volontà di Dio mi si apra una strada per venire fino a voi»; e Rm 12, 12: «Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera [...]».

³²⁹ 1Ts 5, 17.

³³⁰ «*Prega senza interruzione anche nell'adempimento di opere virtuose e dei precetti assunti in ordine alla preghiera colui che unisce la preghiera alle opere di dovere e le azioni decorose alla preghiera. Poiché soltanto così siamo in grado di accogliere il 'pregate senza interruzione' (I Thess. 5, 17) per quanto è possibile ciò che si è detto, se cioè possiamo affermare che l'intera vita del giusto è l'insieme di una sola grande preghiera*». Origene, *De Oratione* 12, 2. In Rouët de Journal M.J., Dutilleul J., in «*Enchiridion Asceticum*», Herder 1964.

parole della stessa Caterina, che a proposito del *locus orandi* così si esprime in una delle sue *Lettere*:

«[...] *sempre porta seco il luogo, dove Dio abita per grazia, e dove noi dobbiamo orare, cioè la casa dell'anima nostra, dove òra continuo il santo desiderio*»³³¹.

La citazione, volutamente troncata della prima parte, dissolve le perplessità sollevate all'inizio del paragrafo, indirizzando senza ombra di dubbio, verso la conclusione che non esistono luoghi prestabiliti in cui si può e si deve praticare la preghiera, poiché uno è “il luogo”, e questo luogo è chiaramente l'anima.

La parte mancante del passo in esame, ovvero «*In ogni luogo trova l'orazione*», può allora a questo punto essere compresa secondo il suo senso corretto. Essa infatti non vuole significare assenza di regola e quindi totale discrezionalità da parte dell'orante per ciò che concerne la scelta del luogo in cui pregare, ma ha al contrario, un evidente tenore preclusivo: l'orazione può muovere solo dal luogo dell'anima, e più precisamente dell'anima che risplende della bellezza «*graziosa*» dell'amore perfetto, in cui appunto «*òra continuo il santo desiderio*».

Non a caso nelle *Lettere* in cui è contenuto il “trattatello sull'orazione” – già prese in esame con la lettura comparativa delle due sinottiche, la n. 26 e la n. 353, condotta nel secondo capitolo³³² – Caterina fa precedere sempre l'esposizione sulle forme orazionali, da un inciso dottrinale-parenetico in cui

³³¹ L 213, p. 1014.

³³² Si vedano specificamente i paragrafi 2.2 e 2.2.1.

esorta i suoi interlocutori a formarsi e crescere nelle «*vere e reali virtù*», poiché questa è l'unica via per giungere alla «*mensa della santissima croce*» dove è dato di «*gustare il cibo angelico*»³³³.

Il *locus* dell'orazione dunque, inteso appunto come contesto nel quale l'orante si eleva alla conversazione con Dio, è sì l'anima, ma essa deve possedere, o per dirla con le parole di Caterina deve «*condirsi*» di precisi requisiti. Quell'orazione che è santo, continuo, infuocato desiderio, mette infatti radice solo in un terreno ben arato, dissodato dalla gramigna dell'amor proprio di sé e concimato con cura nella carità del prossimo.

E ho scelto intenzionalmente di parlare attraverso gli stessi temi allegorici, primo fra tutti quello della “vigna-anima”, presente sia nel *Dialogo*³³⁴ che nelle *Lettere*³³⁵, e sostituito nelle *Orazioni* da quello della “vite”³³⁶, a cui Caterina ricorre per trattare delle cose dell'anima.

Coloro che vogliono raccogliere frutto dalla loro “vigna”, e non correre il rischio di farla inselvaticchire, devono coltivarla,

³³³ «Questo è uno cibo, che, mentre siamo peregrini in questa vita, tira a sé l'odore delle vere e reali virtù; le quali virtù sono cotte al fuoco della divina carità, e mangiansi in su la mensa della Croce». L 26, p. 817.

³³⁴ «Ti ho detto infatti che ogni virtù ed ogni difetto si forma e si accresce sopra il prossimo. Voglio perciò che facciate utilità al vostro prossimo: in questo modo darete frutti della vostra vigna». D 86, p. 183.

³³⁵ «Oh quanto sarà beata quell'anima che in questa vita mentre che vive, non perderà il tempo suo; ma con sollicitudine, comprata questa margarita, lavorerà nella vigna dell'anima sua, trattone le spine dell'amore proprio ed ogni altro difetto, e piantandovi le virtù (le quali chiamiamo margarite), e innaffieralla col sangue di Cristo». L 331, p. 1420.

³³⁶ «Tu Deità, una in essenza e trina in persone, tu sei una vite che hai tre palmiti: sia licito che così ti assimigli». Or. XXIII, 1-3.

devono diventare «[...] *dei veri operai che lavorano la loro anima, traendone fuori tutto l'amor proprio, rivoltando la terra del loro affetto [...]*»³³⁷ in nome del Signore.

La coltivazione della vigna comporta dunque la necessità di cooperare anche alla cura della vigna altrui, e quindi di essere capaci di slancio allocentrico, di mettersi con autentico *animus donandi* all'ascolto dei bisogni del prossimo. I «*veri operai*» sono infatti coloro che «*Lavorando la loro, lavorano anche l'anima del prossimo, non potendo lavorare l'una senza l'altra*» poiché, dice il Signore a Caterina «[...] *tanto il male come il bene si fanno col mezzo del prossimos*»³³⁸. Solo chi sceglie di essere «*albero di vita*» e non «*albero di morte*» può dunque stare nell'affetto della carità, poiché solo i rami di quest'albero hanno la forza di reggere il peso importante dei frutti dell'amore che è candida, disinteressata, vera donazione.

Raggiunge quest'altezza l'uomo che compie un percorso di discernimento che è atto di intellezione di sé, poiché lo vede abbassarsi a leggere, senza trucchi, fra le righe della propria natura annichilita dal disordine e dall'inganno del vizio, arrivando a sollevare quel velo che ottenebrava il suo sguardo e gli faceva vedere, secondo proporzioni alterate e sbilanciate, le dimensioni del suo mondo e dell'Altro³³⁹.

³³⁷ D 24, p. 69.

³³⁸ D 24, pp. 69-70.

³³⁹ «*Così faremo l'orazione nostra continua e fedele; perché nel fuoco della sua carità cognosciamo ch'egli è potente a darci quello che noi addimandiamo; è somma Sapienza, cha sa dare e discernere quello che è necessario a noi; ed è clementissimo e pietoso Padre, che ci vuole dare più che noi non desideriamo, e più che noi non sappiamo addimandare per lo nostro bisogno. Ella è umile; perché ha cognosciuto in sé il difetto suo, e sé non essere*». L 213, p. 1014.

Disponiamo adesso degli strumenti utili per specificare con accuratezza le caratteristiche dell'ambiente orazionale, e lo facciamo ancora una volta richiamando in causa la domanda – già menzionata nel secondo capitolo³⁴⁰ – seguita dalla relativa risposta, con cui Caterina spiega al monaco certosino Francesco Tebaldi in che modo l'anima può farsi virtuosa:

«Quale è quella cosa che ci fa forti e perseveranti? È l'orazione umile e continua, fatta nella casa del conoscimento di sé e della bontà di Dio in sé. Facendola fuore di questa casa, l'anima n'avrebbe poco frutto»³⁴¹.

Parlando del “*modo*” dell'orazione – che è poi come si è visto anche il modo in cui l'anima si eleva dall'imperfezione del timore servile all'unione perfettissima con il Crocifisso –, Caterina lo accompagna sempre con lo stesso complemento di stato in luogo, ovvero “nella casa del conoscimento di sé”³⁴². Questa casa è in sostanza l'unico luogo in cui l'uomo può prendere consapevolezza della propria condizione di infermità e, in conseguenza di ciò, porsi con il giusto atteggiamento al cospetto di Dio (con umiltà) continuamente sospinto dal desiderio di lui (con perseveranza).

Anche il tempo dell'orazione viene ad acquisire allora una valenza tutta particolare, di cui l'espressione che Caterina usa

³⁴⁰ Par. 2.2.

³⁴¹ L 154, p. 1398.

³⁴² Così per esempio anche in D 73, p. 156: «*Così deve fare e fa l'anima che si vuole togliere dalla imperfezione, aspettando, nella casa del conoscimento di sé, la mia provvidenza, col lume della fede, come fecero i discepoli, che stettero chiusi in casa e non si mossero mai, ma perseverarono, vigilando in umile e continua orazione, fino alla venuta dello Spirito Santo*».

per qualificare il ritmo “temporale” della vita dell'anima che “ha morta in sé la propria volontà”, sembra poterne rendere il senso pieno.

Riferendosi proprio a quest'ultima ella afferma infatti che:

«Ogni tempo gli è tempo; ogni luogo gli è luogo»³⁴³.

Se indagata dietro il senso scontato della lettera, questa frase mostra di racchiudere di fatto un messaggio complesso e ricco di contenuti. Essa non ci vuole dire infatti solo che la preghiera del vero fedele, non deve conoscere interruzioni³⁴⁴, ma che il tempo dell'orazione può essere un tempo di consolazione, così come di penitenza o, all'opposto, di allegrezza e di serenità. A coloro infatti che non si sono innalzati alla perfezione d'amore, il Signore dona il tempo e i mezzi necessari perché possano giungere a pentirsi e trovare la forza per uscire dal “fiume” e salire sul “ponte”. E questo è proprio il modo in cui Dio:

«[...] lor mostra l'amore [...] in prestargli il tempo; e nel tempo gli pone molti mezzi; o in pentimento del peccato, tollendogli il luogo e il potere che non possano fare tanto male quanto vogliono; o in molti altri modi, per fargli odiare il vizio, e amare la virtù [...] E così per lo tempo che Dio gli dié per amore, di nimici sono fatti amici, e hanno la grazia e sono atti ad avere la eredità del Padre»³⁴⁵.

³⁴³ L 213, p. 1014.

³⁴⁴ Sul tema si rimanda al Cap. II, par. 2.2.1.

³⁴⁵ L 94, p. 1228.

Per alcuni il tempo dell'orazione diventa invece il tempo del combattimento contro le tentazioni del demonio³⁴⁶, il principale nemico dell'uomo assieme alle «*vanità e delizie del mondo*». Per altri infine questo tempo è un tempo senza tempo³⁴⁷.

In tutti i casi il “tempo” assume, in riferimento all'orazione, un valore non cronologico ma qualitativo, che richiede all'anima la capacità di una gestione “virtuosa”, se non vuole essere destinata, come ci ha confermato quanto già è stato detto sul “tempo dell'orazione mentale”, a permanere nella mediocrità di stato in cui versa ai primordi del suo percorso orazionale.

³⁴⁶ «*E così facciamo spesse volte delle proprie consolazioni della mente. Perocché [l'anima] non sentendole quando vuole né in quelli luoghi che desidera, ma piuttosto sente battaglie e molestie, e la mente sterile e asciutta; ne viene in pena, in amaritudine e in afflizione e in tedio grandissimo. E spesse volte per inganni del dimonio gli fa vedere che quello che ella dice allora e sa, non sia piacevole e accetto a Dio, quasi gli dica: «poiché non gli piace, perché tu sei così cattiva, lassa stare ora; e un'altra volta forse ti sentirai meglio, e potrai fare la tua orazione». Questo fa il dimonio, perché noi perdiamo lo esercizio corporale e mentale della santa orazione attuale, vocale e mentale*». L 71, p. 589.

³⁴⁷ «*Continuamente mi riposo per grazia e per sentimento nell'anima loro; cioè, ogni volta che vogliono unire la loro mente a me per affetto di amore, lo possono, poiché il loro desiderio è giunto a tanta unione per la forza dell'amore, che per veruna cosa se ne può separare, ma ogni luogo è adatto, ogni tempo è tempo d'orazione*». D 78, pp. 166-167.

3.2 Il vero conoscimento di sé

Il beato Raimondo da Capua racconta che una delle raccomandazioni che Caterina gli faceva con maggiore frequenza era la seguente:

«Fate tutti gli sforzi per sradicare dal vostro cuore l'amor proprio e per piantarvi quell'odio santo; perché questa è infallibilmente la via reale per la quale si arriva ad ogni perfezione, e ci si emenda d'ogni difetto»³⁴⁸.

La questione della “perfettibilità” costituisce in effetti il perno intorno al quale ruota l'intera antropologia cateriniana, tanto che la Santa fa dell'esortazione ad abbracciare una vita di virtù nella grazia di Cristo crocifisso, il tratto essenziale di ciascuna delle sue *Lettere*, con assoluta noncuranza di chi sia il destinatario. Che si tratti infatti di semplici popolani, di religiosi, di uomini di potere o addirittura del Pontefice, per lei non fa nessuna differenza. La sua prima parola è sempre un richiamo: a *«tornare a vero e perfettissimo lume»*; ad *«uscire dalla cecità della tenebra»*; a *«fondarsi in vera e perfetta carità»*; a diventare *«seguitatori e amatori della Verità»³⁴⁹.*

³⁴⁸ ILM 10, 102, p. 105.

³⁴⁹ Con questi toni per esempio si rivolge alla regina di Ungheria nella lettera che le scrive nel 1375: *«E però vi dissi che io desideravo di vedervi ripiena del fuoco dello Spirito Santo; perocché vedo io che voi adagate a reggere voi e' sudditi vostri; mi pare che abbiate bisogno di grande lume e di grande e ardentissimo amore verso l'onore di Dio e la salute delle creature, acciocché non ci caggia amore proprio né timore servile; ma, spogliata di voi medesima, voi e 'l figliuolo vostro, voglio vedervi e sentirvi accessi di questo amoroso fuoco, sicché, poich'abbiamo odiata questa nostra parte sensitiva che*

Ma in che modo l'uomo ha la possibilità di intervenire a rettificare la sua condizione di miseria? Come può accadere che il terreno inaridito e inselvaticato del suo mondo interiore possa tornare al rigoglio delle origini?

La soluzione apprestata da Caterina è alla portata di tutti, e si basa sull'utilizzo di uno strumento rientrante nella dotazione naturale di ogni uomo: la ragione.

Risuonano di certo nella mente di chi è avvezzo alla lettura e alla meditazione del pensiero di lei, le parole con le quali, animata da sentimento di profonda gratitudine verso il Creatore, continuamente ripete: «[...] *tu l'hai dato l'occhio de l'intelletto acciò che vegga; unde apparisce manifestamente che ogni male ci seguita de l'essere privati del lume e ogni bene ci seguita del lume, perché non si può amare quello che non si cognosce e neuna cosa si può cognoscere senza el lume*»³⁵⁰. La ragione a cui Caterina si riferisce non è la ragione a senso unico della fredda razionalità, la semplice presa d'atto, ma il discernimento puntiglioso, attento al particolare, della conoscenza riscaldata e illuminata dalla fede. Non si tratta

sempre vuole ribellare al suo Creatore, siamo amatori delle virtù del dolce e buono Gesù». L 145, p. 289. Non è da meno nei confronti dei cardinali italiani Pietro Corsini, Simone di Borzano e Giacomo Orsini, a cui nel 1378, a pochi giorni di distanza dall'elezione dell'antipapa, così parla: «Sicché, Padri chiamo, in quanto voi vi partiate dalla morte e torniate alla vita (ché, quanto che ora, sete partiti dalla vita della Grazia, membri tagliati dal capo vostro, onde traevate la vita); stando voi uniti in fede e in perfetta obediencia a Papa Urbano VI, nella quale obediencia stanno quelli che hanno lume, che con lume cognoscono la verità, e cognoscendola l'amano. Perocché la cosa che non si vede, non si può cognoscere; e chi non cognosce, non ama; e chi non ama e non teme il suo Creatore, ama sé d'amore sensitivo: e ciò che ama, e delizie e onori e stati del mondo, ama sensitivamente». L 310, p. 189.

³⁵⁰ Or. VIII, 40-45.

dunque di un generico “conoscimento”, ma del “vero conoscimento”, dove la “verità” è condizione che attiene tanto al modo, che all'oggetto e al fine della conoscenza.

Come ha osservato qualche autore, quello che la Santa propone è essenzialmente un ritorno alla “ontologia dell'intelligenza”, che si snoda lungo le tappe di un processo che si va a configurare come una sorta di terapia riabilitativa della facoltà dell'intelletto, affinché torni ad operare secondo la sua propria attitudine, quella appunto alla verità³⁵¹. Ma a quale verità? Quella drammatica, di un'esistenza umana da assumere ormai come irrimediabilmente compromessa? O quella della infinita misericordia di Dio che offre all'uomo l'occasione del riscatto e la prospettiva della salvezza?

Assorta nel silenzio dell'orazione Caterina risponde senza riserve alla domanda:

«[...] tu creasti l'uomo senza sé, ma senza lui non il vuoi salvare [...] Sì che tu vuoi che l'anima riguardi la pietà tua, acciò che se levi dalla crudeltà sua e pigli el cibo che l'ha a nutrire e darle vita»³⁵².

Il progetto di Dio sull'uomo è dunque la salvezza, non però senza il suo sì, senza la manifestazione del suo consenso fermo e deciso. Ma l'opzione dell'uomo non può tuttavia scaturire dal caso, né dalla confusione, dalla malattia e dalla cecità che governano il suo mondo, poiché «*neuno* – precisa Caterina –

³⁵¹ Cfr. Romano V., *L'umanesimo dialettico di Santa Caterina da Siena*, pp. 234-255, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani op. cit.*, (1981).

³⁵² Or. VIII, 27-28 e 32-35.

può andare senza il lume perocché non avendo lume, non potrebbe vedere il luogo dove gli conviene riposare, nel quale luogo può discernere chi l'offende e chi 'l sovviene»³⁵³.

L'opzione, al contrario, deve attestarsi come culmine di un processo conoscitivo dove l'atto della conoscenza non equivale al semplice prendere nota di qualcosa che si va così ad aggiungere al pregresso conoscitivo, non si esaurisce in una superficiale assunzione del dato, ma si inoltra nella comprensione profonda di esso, fino a giungerne all'appropriazione essenziale e consapevole.

Il conoscere di cui parla Caterina è quindi un "vedere in verità", che porta l'uomo ad una scoperta sconvolgente e travolgente, e fonda l'inizio della sua vita nuova.

In ragione di questa forza innovativa l'atto della conoscenza si presenta necessariamente nella veste di: atto complesso, che si estrinseca cioè non nel modo di un *unicum* processuale, ma come procedimento per ordini e gradi di conoscibilità; atto integrale, vale a dire che chiama all'armonizzazione e alla consonanza tutte le facoltà dell'anima³⁵⁴; atto la cui possibilità di attivazione dipende

³⁵³ L 154, p. 1396.

³⁵⁴ «[...] unde se ella [la creatura] apre l'occhio de l'intelletto con volontà di cognoscere te ella ti cognosce, però che il lume tuo entra in ciascuna anima che apre la porta della volontà, perché egli sta all'uscio de l'anima e subito che gli è aperto entra dentro, sì come el sole che percuote nella finestra chiusa e come ella è aperta entra in casa. Così si conviene che l'anima abbi volontà di cognoscere, con la quale volontà apra l'occhio de l'intelletto e allora tu, vero sole, entri ne l'anima e illuminila di te». Or. VIII, 65-73. E ancora: «Levati, levati su dalla tenebre, destati te medesima, apri l'occhio dell'intelletto e riguarda l'abisso in l'abisso della carità divina, perché se tu non vedi non puoi amare: quanto vedrai tanto amarai, et amando seguirai, e vestrai te della volontà sua». Or. XII, 200-204.

dalla capacità di volgere, ma soprattutto di fermare stabilmente l'occhio dell'intelletto su ciò che si deve conoscere.

La cosiddetta *conversio in interiore homine*, l'entrare in se stessi con la volontà disinibita e coraggiosa di mettersi a nudo, diventa in sostanza l'unico modo e, al contempo l'unico luogo, in cui può avere inizio il "vero conoscimento". Questo luogo è infatti per Caterina «*la casa del cognoscimento santo di sé*»³⁵⁵, che è a sua volta anche «[...] *quella cella nella quale l'anima debbe abitare*» e «*Nella quale cella trova un'altra cella, cioè la cella del cognoscimento della bontà di Dio in sé*»³⁵⁶.

Da qui il continuo invito che ella rivolge ai suoi «*figliuoli*» a "rinchiudersi in casa"³⁵⁷, ad "abitare nella cella del conoscimento"³⁵⁸, a "ricoverare in cella"³⁵⁹, a "studiare la

³⁵⁵ «Questo luogo è la casa del cognoscimento santo di sé; la quale casa l'anima vede col lume della santissima fede che sta nella strada della dottrina di Cristo crocifisso. Cioè, che colui che vuole seguitare, subito entra in sé medesimo». L 154, pp. 1396-1397. E ancora: «Adunque v'è bisogno di cognoscere la Verità, a volere essere sposo della Verità. Dove? Nella casa del cognoscimento di voi medesimo, cognoscendo l'essere vostro avere da Dio per grazia, e non per debito. E in voi cognoscere la recreazione che v'ha data, cioè, d'essere recreato a Grazia nel sangue dell'Agnello, e ine bagnarvi, e annegare e uccidere la propria volontà. In altro modo, non sareste sposo fedele della Verità, ma infedele. E però io dissi che io desideravo di vedervi sposo vero della Verità». L 102, p. 1119.

³⁵⁶ L 94, p. 1232.

³⁵⁷ «Or questa è la dottrina che noi doviamo pigliare, ed ogni creatura che ha in sé ragione; cioè rinchiudersi in casa, e stare in vigilia e continua orazione [...]». *Ibidem*.

³⁵⁸ «[...] scrivo a voi nel prezioso sangue suo; con desiderio di vedervi fare una abitazione nella cella del cognoscimento di voi medesima [...]». L 241, p. 901.

cella dell'anima"³⁶⁰. Questo guardarsi dentro non deve però procedere alla maniera della spicciola introspezione psicologica – ché altrimenti non sarebbe un vero conoscersi – ma nell'ordinato susseguirsi, richiamarsi ed intensificarsi di un duplice conoscimento, il «*cognoscimento di sé*» e il «*cognoscimento della bontà di Dio in sé*», il cui dinamismo viene chiaramente messo a fuoco dalla Santa in una delle sue *Orazioni*:

*«O Dio eterno, o Dio eterno, tu dici ch'io raguardi in te, alta ed eterna Deità, e raguardando in te vuogli che io cognosca me, a ciò che meglio cognosca la bassezza mia per l'altezza tua, e la grandezza tua per la bassezza mia. Ma io veggo che se prima io non mi spoglio di me medesima, della propria perversa mia volontà, io non ti posso vedere, e però prima m'hai data la dottrina che io mi spogli della mia volontà cognoscendo me, nel quale cognoscimento truovo e cognosco te, per lo quale cognoscimento più perfettamente si spoglia l'anima di sé e vestesi della tua volontà. Allora vuogli che ella si levi a conoscere sé in te»*³⁶¹.

Per trovarsi l'uomo deve volgere il suo sguardo verso l'alto, poiché è «*l'altezza divina*» il metro con il quale egli può ottenere la perfetta misura di sé. Ma la capacità di

³⁵⁹ «*Studia alla vigila della notte; fuggi le conversazioni, ricovera in cella; taglia il parlare ozioso e vano del ricordamento del mondo, acciocché la sua puzza non attossicasse l'anima tua*». L 360, p. 1645.

³⁶⁰ «*E così vi prego. E quanto è possibile a voi, studiate la cella dell'anima, e del corpo vostro*». L 144, p. 995.

³⁶¹ Or. XXII, 12-23.

trascendersi è direttamente proporzionale al grado di consapevolezza che egli possiede della sua natura difettosa, che può scaturire solo da una conoscenza virtuosa di sé, fatta cioè abituando l'occhio a vedere nitidamente, e non per coperture fittizie e pseudo immagini. La quantità della nostra conoscenza è infatti commisurata a quella con cui *«disponiamo el vassello de l'anima nostra a riceverere»*³⁶².

Procedendo in questo modo l'uomo trova in sé Dio, essendo stato creato a sua immagine e somiglianza³⁶³, e con Lui le condizioni per crescere nella perfezione del conoscimento³⁶⁴. Il conoscimento di cui parla Caterina si qualifica dunque come sistema di circolarità comunicativa "virtuosa", che si autoalimenta e cresce in intensità, man mano che si fa sempre più stretto il legame fra i due conoscimenti. La condizione che ne garantisce il perfetto funzionamento è infatti il rispetto del principio dell'inseparabilità dei due momenti conoscitivi, i

³⁶² Or. VIII, 184-185.

³⁶³ *«Tu dici, Padre eterno, che l'uomo che riguarda sé truova te in sé, però che egli è creato alla imagine tua: ha la memoria a ritenere te e i benefici tuoi, partecipando in questo della potencia tua; ha lo 'ntelletto a cognoscere te e la volontà tua, partecipando della sapiencia dell'unigenito tuo Figliuolo signore nostro Iesu Cristo, e ha la volontà ad amare te, partecipando la clemencia dello Spirito santo. E così non solamente creasti l'uomo a la tua imagine e similitudine, ma anco in te in alcuno modo hai la similitudine sua: e così tu se' in lui ed egli in te»*. Or. XVII, 2-12.

³⁶⁴ *«Quando noi siamo innestati in te, allora e rami che tu hai dati all'arbore nostro menano i frutti loro: la memoria s'empie del continuo ricordamento de' benefici tuoi, lo 'ntelletto se specola in te per cognoscere la verità e la volontà tua perfettamente, e la volontà vuole amare e seguitare quello che lo 'ntelletto ha veduto e cognosciuto. E così l'uno ramo porge de' frutti a l'altro; per lo cognoscimento che l'uomo ha di te meglio cognosce sé e odia se medesimo, ciò è la propria sensualità»*. Or. X, 42-50.

quali tuttavia coesistono all'interno di un preciso ordine di successione logica³⁶⁵.

Questa dinamica viene spiegata nel *Dialogo* con l'immagine del "cerchio del vero conoscimento di sé":

«Questo conoscimento è unito a Me, che non ho principio né fine, a somiglianza del cerchio, il quale è tondo, e per quanto tu vada aggirandoti dentro, non trovi né fine né principio, e pure vi ti trovi dentro. Questa conoscenza di se stessi e di me dentro se stessi, si trova e sta sopra la terra della vera umiltà, la quale è tanto grande, quanta è la larghezza del cerchio, cioè quanto il conoscimento di sé, unito a me. Altrimenti non sarebbe un cerchio senza fine e principio; ma coll'aver cominciato a conoscersi, avrebbe un principio, e finirebbe nella confusione, se questa conoscenza non fosse unita a me»³⁶⁶.

Il "conoscimento di sé", che costituisce il primo momento conoscitivo, è dunque il presupposto fondativo del "conoscimento di Dio". La conoscenza, che qui si configura come abbassamento, presa d'atto dell'indigente condizione dell'umanità, si trasforma in un atto valutativo delle umane

³⁶⁵ «Ma non veggio il modo che potiamo gustare e abitare con questa Verità se noi non cognosciamo noi medesimi. Perocché nel cognoscimento di noi, in verità cognosciamo, noi non essere, ma troviamo l'essere nostro da Dio, vedendo che egli ci ha creati alla imagine e similitudine sua. E nel cognoscimento di noi troviamo ancora la recreazione che Dio ci fece, ricreandoci a Grazia nel sangue dell'unigenito suo Figliuolo; il quale sangue ci manifesta la verità di Dio Padre». L 102, p. 1117.

³⁶⁶ D 10, pp. 45-46.

possibilità e culmina inevitabilmente nell'emissione di una sentenza sull'“esser nulla” dell'uomo e l'“esser tutto” di Dio:

«Tu, deità, tu somma sapiencia, io ignorante e misera creatura, e tu somma et eterna bontà; io morte e tu se' vita, io tenebra e tu luce, io stoltizia e tu sapiencia, tu infinito e io finita, io inferma e tu medico, io fragile peccatrice che non t'amai mai; tu bellezza purissima e io rozzissima creatura. Tu per amore ineffabile traesti me di te e tutti noi trai a te per gracia e non per debito, se vogliamo lassarci trarre a te, ciò è che la volontà nostra non ribelli alla tua»³⁶⁷.

Prostrata davanti a Dio, l'anima diventa “terra di vera umiltà”, e si dispone in questo modo a camminare nella Verità. È questo il cammino dell'uomo che ambisce alla libertà, quella vera, guidato dalla consapevolezza che *«La libertà del cristiano è il mondo capovolto, essa è l'io dell'uomo fondato in Dio e sostenuto nella speranza di essere salvato dal peccato e dalla morte per la misericordia e grazia del Sangue di Cristo»³⁶⁸.*

³⁶⁷ Or. I, 63-71.

³⁶⁸ Fabro C., *Il primato della libertà in S. Caterina da Siena*, pp. 145-162, in *Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani op. cit.*, (1981), cit. p. 146.

3.3 Le vere e reali virtù

Uno dei termini in cui spesso ci si imbatte, leggendo l'*Epistolario*, è “grazioso”. Esso possiede, nel contesto linguistico cateriniano, un significato tutto proprio, che nulla ha a che vedere con l’accezione comune che lo utilizza per indicare la caratteristica dell’amabilità, della piacevolezza, in riferimento a qualcosa o qualcuno.

Per Caterina quest’aggettivo ha una portata semantica enorme, e per la ricchezza di “grazie” che riconosce al sostantivo che va a qualificare – in questo senso per esempio l’umiltà viene definita «*un’acqua graziosa*»³⁶⁹ –, e per l’importanza del progetto di cui è evocativo, cioè quello appunto della “vita graziosa”. Quest’ultima, è la condizione dell’uomo che ha scelto di imboccare la «*strada perfetta che porta a virtù*», di «*correre per la via delle vere e reali virtù*». La “vita graziosa” è dunque sinonimo di “vita virtuosa”, cioè dell’esistenza ispirata e governata da speciali grazie o virtù³⁷⁰.

Ma cosa sono queste virtù? Qual è il dato che ne attesta il valore di verità rispetto alle “altre virtù”?

Nella *Lettera* n. 345, Caterina definisce le vere e reali virtù «*la vera ricchezza*»³⁷¹, che è tale in quanto destinata a non esaurirsi – si tratta infatti di «*una ricchezza durabile*» – e

³⁶⁹ L’umiltà «[...] è un’acqua graziosa che spegne il fuoco della superbia, e accende il fuoco della divina e ardentissima carità [...]». L 145, p. 288.

³⁷⁰ Cfr. Cavallini G., *Caterina da Siena. La verità dell’amore*, Città Nuova Editrice, Roma 2007. Specificamente nota 3, p. 163.

³⁷¹ «*Ma la vera ricchezza è quella che non ci può esser tolta né impedita dal dimonio, né da creatura; e queste sono le vere e reali virtù*». P. 639.

perché l'unica dotata di potere perfettivo rispetto all'uomo, a cui «*toglie ogni povertà*»³⁷².

La funzione propria di queste virtù è quella di metterci in guardia, difenderci e preservarci dagli attacchi del nemico³⁷³, dandoci il modo di vedere la realtà delle cose con il lume della fede³⁷⁴. Lo scarto qualitativo fra la vita virtuosa e la vita viziosa, è determinato dunque dalla capacità dell'uomo di discernere il vero bene dal male, e dal coraggio virile con cui egli affronta la prova dal cui superamento dipende l'ottenimento del bene medesimo. E questo stato della ragione che procede secondo virtù, è il derivato di quel duplice conoscimento che costituisce in buona sostanza il fondamento etico della vita spirituale del cristiano, poiché è con esso che ha inizio nella persona umana quella crescita virtuosa che la indirizza, con desiderio ardente, a donarsi totalmente a Dio.

³⁷² «*Questa è una ricchezza durabile che ci toglie ogni povertà; ella ci pasce di grazia, ella ci copre la nostra nudità, ella rende ragione nell'ultima stremità della morte dinanzi al sommo Giudice per noi; ella paga il debito al quale siamo obbligati, cioè di rendere a Dio il debito dell'amore, il quale amore se gli rende e dimostra col mezzo della virtù; ella ci accompagna in questa via della pellegrinazione, ch'è una via nella quale aviamo molti nemici che ci si parano dinanzi per darci la morte*». *Ibidem* .

³⁷³ I nemici principali dell'uomo sono: «[...] *il mondo, il dimonio e la fragile carne, che ognuno si sforza di gettare saette avvelenate. Il mondo, co' falsi dilette e vani piaceri suoi; la fragile carne e la sensualità nostra, col disordinato amore e vana e leggiera diletteazione; il dimonio, colle molte cogitazioni, e con farci tollere le cose nostre, e farci fare altra ingiuria dal prossimo nostro, per privarci della carità fraterna e farci venire odio e dispiacere verso del prossimo. Di tutti questi nemici ci liberano le virtù*». *Ibidem*.

³⁷⁴ «*La virtù ci dà lume, e col lume ci conduce alla porta di vita eterna, la quale porta è disserrata col sangue di Cristo*». *Ibidem*.

Ecco cosa scrive in proposito Caterina alla contessa Giovanna, destinataria della succitata lettera:

«Sicché trovato aviamo perché modo veniamo a virtù, cioè per lo cognoscimento della bontà di Dio, e per lo lume col quale vediamo la sua umiltà e carità. In lui l'acquisteremo, cercandola dentro nell'anima nostra; altrove, né in altro modo, non la troveremo mai. Questo è fondamento e principio, mezzo e fine di ogni virtù e nostra perfezione. Da questo verrete a spregiamento del mondo, e di voi medesima; questo ordinerà la vita in ogni tempo e luogo che voi sarete»³⁷⁵.

Il conoscimento è la circostanza della positivizzazione della norma genetica delle vere e reali virtù, secondo cui *«ogni cosa contraria si caccia per lo suo contrario»³⁷⁶*, in quanto *«in altro modo non si giugne mai a porto di perfezione»³⁷⁷*. Così la creatura, per la sua bassezza arriva a conoscere l'altezza di Dio, per la superbia ad acquistare l'umiltà, da impaziente diventa paziente³⁷⁸. L'avvenimento che attesta il verificarsi di

³⁷⁵ P. 642.

³⁷⁶ L 211, p. 1132.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ *«Adunque vedete che non è da fuggire né dolersi nel tempo della tenebra, perocché della tenebra nasce la luce. O Dio, dolce amore, che dolce dottrina dà, che per lo contrario della virtù s'acquista la virtù! Della impazienza s'acquista la pazienza: ché l'anima che sente il vizio della impazienza diventa paziente della ingiuria ricevuta, ed è impaziente verso il vizio della impazienza; e più si duole ch'ella si duole, che di veruna altra cosa. E così nei contrari gli viene acquistata la perfezione. E non se ne avvede: trovasi diventato perfetto nelle molte tempeste e tentazioni»*. *Ibidem*.

questo passaggio viene espresso dalla Santa attraverso il ricorso alla metafora della casa – la «*casa del cognoscimento santo di sé*» – che viene sgombrata dalle cose che non servono – i «*nemici dell'anima*» – per fare spazio a ciò che è di effettiva utilità a chi la abita, cioè le «*vere e reali virtù*».

Il nemico peggiore, e quindi quello che per primo deve abbandonare la casa, è l'amor proprio. Esso è infatti come una «*nuvila*» che copre il lume della grazia³⁷⁹; che «*[...] accieca l'anima, che non lassa cognoscere né sé né Dio [...] e genera impazienza; e la radice della superbia mette fuore i rami suoi. Anche offende Dio e il prossimo con disordinato affetto; ed è incomportabile a sé medesimo*»³⁸⁰.

L'opposto dell'amor proprio è l'umiltà, che è il «*[...] vassello [in cui] sta e arde el lume del vero cognoscimento [...]*»³⁸¹. Ad essa è affidata la cura della virtù delle virtù, cioè la carità³⁸², e sempre l'umiltà è la via che l'anima deve percorrere per conservarsi obbediente³⁸³. Non a caso alla domanda su quale sia il mezzo che rende forti e perseveranti –

³⁷⁹ «*Questa ignorancia procede per la privazione del lume della gracia, la quale privazione viene dalla nuvila dell'amore proprio sensitivo*». Or. XVII, 16-19.

³⁸⁰ L 220, p. 1042.

³⁸¹ Or. XI, 14-15. E ancora: «*La via per giungere a conoscere e gustare perfettamente me, vita eterna, è che tu non esca mai dal vero conoscimento di te stessa; e se tu ti abbasserai nella valle dell'umiltà, conoscerai me in te. Da questa conoscenza trarrai quanto ti è necessario*». D 4, p. 33.

³⁸² «*Nessuna virtù può avere in sé vita, se non dalla carità; l'umiltà poi è balia e nutrice della carità*». *Ibidem*.

³⁸³ «*E siccome essa [l'obbedienza] si conserva meglio per la via dell'umiltà, egli si sottomette al piccolo come al grande, al povero come al ricco; di tutti si fa servo, non rifiutando mai lavoro; serve ognuno caritativamente*». D 159, p. 382.

contenuta nella *Lettera* n. 154 – Caterina non solo risponde “l’orazione umile”, ma precisa che l’umiltà è il “fondamento” dell’orazione³⁸⁴.

L’umiltà inoltre «è vestita del fuoco della divina carità»³⁸⁵, che sarà la sola fra tutte le virtù, a permanere anche nella «vita durabile». Mentre le altre infatti non saranno necessarie³⁸⁶, la carità, in quanto amore, sarà la legge che governerà anche nella vita eterna, poiché questa «[...] non è altro che amore, col quale gustiamo Dio nell’essenza sua»³⁸⁷.

La carità deve essere «condita» con il lume della discrezione³⁸⁸, la quale è «[...] una vera conoscenza che l’anima

³⁸⁴ «Quale è quella cosa che ci fa forti e perseveranti? È l’orazione umile e continua, fatta nella casa del cognoscimento di sé e della bontà di Dio in sé. Facendola fuore di questa casa, l’anima n’averebbe poco frutto. Questa orazione ha per suo fondamento l’umiltà [...]». L. 154, p. 1398.

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ «[...] l’anima virtuosa, quando si parte da questa vita, entra a vita eterna, colla virtù della carità; L’altre virtù in quella vita durabile non sono necessarie, e però non vi si portano. Ine non bisogna la virtù della fede, però che l’anima è certificata di quello che credeva; e non vi bisogna speranza, però che ella ha quello che sperava d’avere. E così di tutte l’altre virtù le quali in questa vita ci conviene avere, e senza esse saremmo privati di Dio [...]». L. 345, p. 639.

³⁸⁷ «L’amore suo ci ha fatti degni di vederlo faccia a faccia, nel quale vedere sta la nostra beatitudine. L’amore ci fa partecipare il bene l’uno dell’altro, e il bene di tutta la natura angelica, e di tutti quelli che sono a vita eterna per amore. Dio ci fa godere di sé medesimo; anco, in lui tutti godiamo, pieni e saziati nel mare pacifico dell’essenza sua. E, saziati, hanno fame: ma di lunga è la pena della fame, e il fastidio della sazietà. Egli è tanto l’amore e la carità fraterna tra loro, che il piccolo non ha invidia del grande; ma tutti sono contenti e si riposano l’uno nel bene dell’altro. Sicché, solo la carità ine è necessaria; e senz’essa neuno vi può andare». *Ivi*, p. 640.

³⁸⁸ D 11, p. 48.

*deve avere di sé e di me*³⁸⁹, dice il Signore a Caterina. Il «midollo dell'albero della carità» è la pazienza³⁹⁰, da cui dipende la perfezione delle virtù³⁹¹, essendo questa il segno dimostrativo della presenza di Dio nell'anima, e dell'unione tra essi³⁹².

La pazienza è, insieme alla forza e alla perseveranza, una delle «[...] *tre gloriose virtù, che sono fondate nella vera carità* [...]»³⁹³.

Tutte assieme queste virtù sono le pietre che formano la strada su cui ad ogni uomo conviene mettersi in cammino, quella “battuta” con il sangue di Cristo crocifisso³⁹⁴; e altresì la «*lampada*» che egli deve curarsi di portare sempre con sé e

³⁸⁹ D 9, p. 44.

³⁹⁰ «Midollo dell'albero della carità, che è nell'anima, è la pazienza, la quale è un segno che dimostra come io sia nell'anima, e l'anima sia unita a me. Quest'albero, piantato così dolcemente, getta fiori odoriferi di virtù, con molti e svariati sapori; esso rende frutto di grazie all'anima, e frutto di utilità al prossimo, secondo la sollecitudine di chi vorrà ricevere i frutti dei servi miei. A me rende odore di gloria e lode al mio nome. Così l'uomo fa quello per cui Io lo creai, e così giunge al suo termine, a me, che sono vita durevole, e non gli posso essere tolto, se egli non vuole». *Ibidem*.

³⁹¹ «Poiché, se questa dolce pazienza, midollo della carità, è nell'anima, ella dimostra che tutte le virtù sono vive e perfette; e se non c'è, manifesta che tutte le virtù sono imperfette e non sono ancora giunte alla mensa della santissima croce [...]». D 95, p. 203.

³⁹² D 10, p. 46.

³⁹³ D 77, p. 163.

³⁹⁴ «O verità eterna, quale è la dottrina tua e quale è la via per la quale tu vuoi e ci conviene andare al Padre? Non ci so vedere altra strada se non quella che tu hai lastricata con le vere e reali virtù del fuoco della carità tua; tu, Verbo eterno, l'hai battuta col sangue tuo: questa è la via adunque». Or. XIX, 35-40.

tenere accesa per evitare di perdersi, imboccando strade sbagliate e senza uscita.

Concludo allora con le belle parole rivolte da Caterina all'indirizzo della napoletana Peronella, che risuonano a mio avviso come "grazioso" consiglio per quanti aspirano al pari di lei, a vestirsi del *vestimento della perfetta carità*"³⁹⁵:

*«Tu dunque, che debbi essere sposa fedele, debbi portare la lampana del cuore tuo. Il quale debbe essere propriamente una lampana stretta da piedi, e larga da bocca, cioè stretto nell'affetto del mondo, e largo verso Dio; e dentrovi l'olio della vera umiltà, e 'l fuoco dell'ardentissima carità, col lume della santa fede»*³⁹⁶.

³⁹⁵ Or. VII, 85-86.

³⁹⁶ L 360, p. 1644.

Capitolo IV

S. Caterina in orazione

~ *La verità tua eterna porge la verità in diversi modi a diverse creature; e non è separata da te la verità tua, anco tu se' essa verità. Tu deità eterna, Figliuolo di Dio, venisti da Dio per adempire la verità del Padre eterno e neuno può avere verità se non da te, verità, e chiunque vuole avere la verità tua si conviene che niente gli manchi della tua verità, altrimenti non potrebbe avere la verità, la quale verità neuno difetto può patire.* ~

Or. XV, 6-14

4.1 Le Orazioni

Se, come ha scritto Giuliana Cavallini «*Caterina sopravvive nei suoi scritti*»³⁹⁷, tra questi, le *Orazioni* rappresentano senza dubbio la fonte più eloquente a cui attingere per tracciarne, nella maniera più autentica, il suo profilo interiore.

A sostenere questa convinzione sono almeno tre ordini di motivi.

Innanzitutto il modo della loro genesi, avvenuta per trascrizione e non per dettatura come invece nel caso delle *Lettere* e del *Dialogo*. Le *Orazioni* sono state infatti “ricolte”,

³⁹⁷ Cavallini G., *op. cit.*, (2007), cit. p. 26.

per così dire verbalizzate, dai collaboratori più stretti della Santa mentre ella le pronunciava nell'astrazione dell'estasi.

In secondo luogo la loro distribuzione cronologica, che abbraccia uno spazio temporale alquanto ristretto, concentrato prevalentemente nel triennio del soggiorno romano (1378-1380), fatta eccezione per l'Orazione I – *La missione del Verbo* – la cui datazione viene collocata tra il giugno ed il settembre del 1376, quando Caterina è impegnata nella missione avignonese³⁹⁸.

Infine, proprio questa corrispondenza temporale con gli ultimi anni di vita della Santa, conferisce a queste “elevazioni” quell'ampiezza di respiro, che può scaturire solo dalla fermezza matura e consapevole che appartiene alla persona adulta nella fede e nella dottrina.

Il ritratto che ne viene fuori è decisamente a tinte forti. Caterina non perde neanche una minima parte del vigore e dello slancio che la contraddistinguono nel dipanarsi delle molteplici imprese che conduce nel mondo. E così la vita della “orante” Caterina non appare certo di minore intensità a confronto di quella della Caterina “apostola” fra le genti. Le *Orazioni* divengono anzi il punto di confluenza e di fusione di queste due esperienze, andando a costituire un angolo di visuale privilegiato da cui osservarla nella sua integralità. Esse infatti documentano in maniera quanto mai attendibile – essendone la Santa stessa la fonte appunto – fino all'ultimo scampolo della sua esistenza e rivestono un interesse particolare non solo «[...] per l'apertura che ci offrono sul mondo interiore di Caterina e le sue componenti, ma anche per

³⁹⁸ Cavallini G., *op. cit.*, (1978), cfr. p. XII e pp. 4-5.

*l'afflato mistico di cui ella investe la materia offerta alla sua speculazione, e ne fa cosa viva e ardentex*³⁹⁹.

D'altra parte l'*iter ad perfectionem* di Caterina è ormai giunto al culmine. Ella ha già “salito i tre gradini del ponte” e si appresta ora al passaggio definitivo. Anche la sua orazione riecheggia allora l'ansia di questo approssimarsi e, poiché Caterina ha già «[...] *conosciuto e vissuto l'orazione vocale, la mentale, l'attuale* [...]»⁴⁰⁰, non può che esprimersi in questo frangente, che attraverso le parole ardenti ed impegnative di quella che lei chiama «*orazione dell'infinito desiderio*». E le sue intenzioni sono chiare, limpide, spontanee, immediatamente leggibili senza necessità di ricorrere all'uso di lenti interpretative particolari.

Da ciò è forse derivata anche la fortuna di questo testo che, seppur nelle dimensioni meno ingombrante dell'*Epistolario* e del *Dialogo* è, dopo quest'ultimo, quello che incontra da sempre il maggior favore del pubblico e l'interesse degli studiosi. Ad attestarlo sono le varie edizioni che cominciano a circolare già nel 1400, e le numerose traduzioni in italiano, in francese, in tedesco, in spagnolo che ne vengono fatte a partire dalla metà del 1600⁴⁰¹; nonché la fioritura di studi critici – come si vedrà a breve non sempre benevoli nei confronti di queste preghiere – che si registra fra gli anni '20 e '60 del Novecento, alcuni dei quali mettono in discussione l'appartenenza all'opera cateriniana, di alcune o di parti di

³⁹⁹ Cavallini G., *op. cit.*, (2007), cit. p. 37.

⁴⁰⁰ Vanni T., *Caterina da Siena*, Edizioni Cateriniane, Roma 1975, cit. p. 85.

⁴⁰¹ Per notizie dettagliate in merito si rimanda a: Cavallini G., *op. cit.*, (1978), pp. IX-X, note 1 e 2.

esse, adducendo ragioni che non trovano riscontro nelle fonti che ce le hanno tramandate, risultando pertanto infondate e del tutto arbitrarie⁴⁰².

I testi compiuti delle 26 *Orazioni* di cui oggi possiamo disporre – e che gli studiosi ormai pacificamente hanno convenuto di doversi attribuire a Caterina – sono il frutto del meticoloso e attento lavoro di ricostruzione fatto da Giuliana Cavallini mettendo a confronto le due raccolte – una in latino e l'altra in italiano o volgare – contenute nei codici attraverso i quali esse ci sono pervenute.

La raccolta latina conta 22 Orazioni e viene riportata da tre codici: il XIV.24 (R), dell'Archivio della Curia Generalizia dei Domenicani di S. Sabina a Roma (dalla Or. n. I alla n. XXII); il T.II.7 (S1), della Biblioteca Comunale degli Intronati di Siena, (dalla Or. n. I alla n. XXI); il XIV.B.40 (N), della Biblioteca Nazionale di Napoli (dalla Or. n. I alla n. XI, e una parte della n. XII).

La raccolta italiana conta invece 17 Orazioni⁴⁰³ e si trova nel già menzionato codice T.II.7 (S1). A questi codici si devono aggiungere: il codice I.VI.14 (S2) della Biblioteca Comunale di Siena e il 3514 (V) della Biblioteca Nazionale di Vienna, in cui sono riportate, 6 Orazioni, in latino e in

⁴⁰² Sull'argomento: Fawtier R., *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources. Les oeuvres de Sainte Catherine de Sienne*, E. De Boccard Editeur, Paris 1930, pp. 358-359; Grion A., *S. Caterina da Siena, Dottrina e Fonti*, Morcelliana, Cremona 1953, pp. 174-178.

⁴⁰³ Mancano in questa raccolta rispetto alla serie latina le Or.: III, V, VI, XII, XIII, XIV; mentre c'è in più l'Or. XXIV.

italiano⁴⁰⁴; e i codici T.I.2 (S3) e 1574 (B), rispettivamente della Biblioteca Comunale di Siena e di quella Universitaria di Bologna, collegati al *Libellus de Supplemento* del Caffarini⁴⁰⁵.

Nel codice conservato presso l'archivio dei Padri domenicani di S. Sabina si trovano inoltre riferimenti ad una raccolta mista latino-volgare, menzionata con il nome di *Epitaphius* e attribuita a Stefano Maconi.

4.1.1 Il linguaggio e i temi

Ancora una volta, posto davanti al testo cateriniano, il lettore viene immediatamente attratto dallo stile personalissimo della sua autrice. Ritroviamo infatti anche nelle *Orazioni*, il linguaggio figurativo del *Dialogo* e che ritorna assiduamente anche nelle *Lettere*, alimentato, come sempre, dal ricorso alle strategie retoriche – metafore e allegorie soprattutto – con cui Caterina ripropone i temi del Cristo crocifisso, del vero conoscimento di sé e della dottrina dell'anima.

Cristo, definito il «*tramezzatore*», colui che trasforma in «*grande pace*» la «*grande guerra*»⁴⁰⁶, diventa qui la «*porta*» per

⁴⁰⁴ Sono qui contenute le Or.: XXIII, XXV e XXVI, non presente nelle raccolte latina e italiana. Cfr. Cavallini G., *op. cit.*, (1978), Tav. 3, p. XXV.

⁴⁰⁵ *Ivi*, cfr. pp. IX-X e XIII-XVIII.

⁴⁰⁶ «*E tu Iesu Cristo, reconciliatore e riformatore e redentore nostro, se' fatto tramezzatore, verbo amore, e della grande guerra che l'uomo aveva con Dio hai fatta la grande pace [...]*».Or. I, 36-39.

la quale è necessario passare per entrare nella vita eterna⁴⁰⁷, ma anche – con frequente parafrasi del testo evangelico – la «*via*» sulla quale ad ogni uomo conviene mettersi in cammino⁴⁰⁸, l'unica «*strada*» per arrivare al Padre⁴⁰⁹.

L'esperienza dell'anima che si risveglia alla verità viene raccontata attraverso il ricorso alle cosiddette metafore domestiche, per cui il lume è paragonato alla luce che inonda la casa le cui finestre sono spalancate⁴¹⁰. L'immagine dell'albero viene contestualmente utilizzata: per riferire della condizione mortale dell'uomo in conseguenza del peccato – l'«*arbore di morte*»⁴¹¹ –; per descrivere la strutturazione dell'anima creata ad immagine della Trinità, cosicché i rami

⁴⁰⁷ «*Tu sei posto per nostra regola e sei porta per la quale n'è di bisogno passare [...]*». Or. III, 35-36.

⁴⁰⁸ «*O Padre onnipotente, Dio eterno, o inestimabile e dolcissima carità, io vedo in te e tengo nel core che tu sei la via, la verità e la vita, per la quale bisogna che vada ogni uomo che è per venire a te [...]*». *Ivi*, 1-4. E ancora: «*Se noi vogliamo seguitare la pietà tua, ci conviene di debito andare per quella via che tu andasti di grazia*». Or. VIII, 139-141.

⁴⁰⁹ «*O verità eterna, quale è la dottrina tua e quale è la via per la quale tu vuoi e ci conviene andare al Padre? Non ci so vedere altra strada se non quella che tu hai lastricata con le vere e reali virtù del fuoco della carità tua; tu, Verbo eterno, l'hai battuta col sangue tuo: questa è la via adunque*». Or. XIX, 35-40.

⁴¹⁰ «*[...] se ella [la creatura] apre l'occhio de l'intelletto con volontà di cognoscere te ella ti cognosce, però che il lume tuo entra in ciascuna anima che apre la porta della volontà, perché egli sta all'uscio de l'anima, e subito che gli è aperto entra dentro, sì come el sole che percuote nella finestra chiusa e come ella è aperta entra in casa. Così si conviene che l'anima abbi volontà di cognoscere, con la quale volontà apra l'occhio de l'intelletto e allora tu, vero sole, entri ne l'anima e illuminila di te*». Or. VIII, 65-73.

⁴¹¹ «*Alta ed eterna Trinità, o Trinità, eterna deità, amore, noi siamo arbori di morte e tu se' arbore di vita*». Or. X, 1-2.

dell'albero sono le potenze dell'anima⁴¹²; e per spiegare il motivo dell'incarnazione del Verbo (l'«*arbore della santissima Croce*»)⁴¹³.

A fare da contrappeso a questa ricchezza espressiva, un ritmo di “narrazione” che incede impetuoso, sotto la spinta soprattutto di una ridondanza dottrinale rispetto alla quale Caterina dà quasi l'impressione di non voler prendere fiato, tanto che «[...] *talvolta le idee si accavallano, quasi che la lingua stentasse a seguire il corso impetuoso della mente, e i periodi si complicano di motti incisi*»⁴¹⁴.

Si prenda a titolo esemplificativo l'Orazione XIII – *Cristo resurrezione nostra* –, nella quale l'invocazione alla Trinità costituisce il filo conduttore di un'esposizione in cui si intrecciano i temi: dell'antropo-teologia, suggellata già sin dall'*incipit* da quel «*perché tu sei quello che sei ma io son quella che non sono*», che a più riprese ritorna nel testo sotto altre

⁴¹² «[...] *l'arbore puro della tua creatura la quale tu hai tratta di te [...] E l'hai unita e piantata ne l'umanità, la quale tu formasti del limo della terra. Hai fatto questo arbore libero; tu hai dato e rami a questo arbore, ciò sonno le potenzie de l'anima, la memoria, lo 'ntelletto e la volontà. Che frutto hai posto nella memoria? Di ritenere. Ne l'intelletto? Frutto di discernere. E nella volontà? Frutto d'amare*». *Ivi*, 4-11.

⁴¹³ «[...] o *Verbo unigenito Figliuolo di Dio, il quale per lo smisurato amore e carità che avesti a noi t'innestasti sì come frutto in due arbori: in prima a la natura umana acciò che manifestassi a noi la verità invisibile del Padre eterno, la quale verità tu esso se'; el secondo innesto facesti del corpo tuo in su l'arbore della santissima croce, in sul quale arbore non ti tennero chiavelli né alcuna altra cosa se non l'amore smisurato che avesti a noi*». Or. XVIII, 12-21.

⁴¹⁴ Cavallini G., *op. cit.*, (2007), cit. p. 38.

guise⁴¹⁵; della carità quale virtù che «è *operatrice di tutti i beni*» e della missione salvifica di Cristo (16-25); della Trinità (26-36); della creazione dell'uomo (37-38); delle potenze dell'anima (39-52); della caduta e della redenzione (53-70).

In un gioco di immagini della terra e del mare, la Trinità viene presentata come il «*sommo et eterno giardino*» in cui sono «*rinchiusi gli fiori e gli frutti*»⁴¹⁶; e al contempo un «*fiore di gloria*»⁴¹⁷ e un «*frutto*»⁴¹⁸. E anche l'uomo è a sua volta un «*fiore*», seppur distinto dal fiore della Trinità⁴¹⁹; così come l'anima è una «*pianta*» nella quale germoglia il «*fiore*» che dà il «*frutto*» delle virtù⁴²⁰; e la grazia è il «*fiore*» che l'uomo ha perso in conseguenza del peccato⁴²¹, ma che può riottenere grazie alla mediazione del Cristo «*ortolano*»⁴²², e che una volta

⁴¹⁵ Per esempio: «[...] ogni virtù spirituale e temporale che consiste nell'uomo esce da te». 23-24; «[...] gli frutti che rende a te la tua creatura sonno da te, e da te riceve unde possa rendere». 35-36.

⁴¹⁶ 26-28.

⁴¹⁷ «[...] perché tu sei fiore di gloria il quale rendi gloria a te medesimo, rendi frutto a te medesimo, unde non puoi ricevere questo da neuno altro, perché se 'l potessi ricevere da qualcuno altro già non parerebbe che fussi eterno e onnipotente Dio [...]». 28-32.

⁴¹⁸ «Ma, come detto è, tu sei gloria e frutto a te stesso [...]». 34.

⁴¹⁹ «Nel giardino del seno tuo era rinchiuso l'uomo, o Padre eterno: tu el traesti de la santa mente tua come un fiore distinto [...]». 37-39.

⁴²⁰ L'anima possiede tre potenze «[...] e in ciascuna hai posta la pianta a ciò che potessimo fruttificare [...] a ciò che germinasse fiore di gloria e da poi frutto di virtute». 39-40 e 49-50.

⁴²¹ «[...] l'uomo ha perduto questo fiore, ciò è la grazia, per la colpa commessa [...]». 53-55.

⁴²² «O dolce portinaio, o umile agnello, tu sei quello ortolano il quale, avendo aperte le porte del giardino celestiale, ciò è del paradiso, porgi a noi i fiori e i frutti della Deità eterna». 71-74.

riavuto fa sì che «*l'anima sta come il pesce nel mare e il mare nel pesce*»⁴²³.

La preoccupazione è costantemente per l'infelice condizione umana, resa attraverso il tono greve di una dialettica degli opposti che si articola nell'avvicendamento speculare fra: ignoranza e sapienza, morte e vita, tenebre e luce, finito e infinito, bassezza e altezza, malattia e medicina, fragilità e forza, disobbedienza e obbedienza, umanità e deità.

Questo modo di procedere fa sì che Caterina non cada mai nel riduttivismo di un'antropologia che prenda in considerazione l'esistenza umana secondo il modesto criterio dell'immanenza. La sua è infatti un'antropo-teologia, che guarda all'uomo non nell'ottica «[...] *deformata né mortificata dallo stretto orizzonte dell'antropocentrismo, ma [...] vista realisticamente sulla prospettiva della trascendenza divina*»⁴²⁴.

Da qui l'importanza centrale che la Santa attribuisce alla preghiera nella vita dell'uomo, considerandola un «*rimedio*»⁴²⁵, appositamente donatogli da Dio per fronteggiare la debolezza, e che se fatta nel modo giusto ne “ingrassa l'anima” di virtù. E il “desiderio” che anche gli altri possano vivere del suo stesso “desiderio”; che possano avere, al pari di lei, continua sete di Dio, diventa proprio il motore di tutte le sue *Orazioni*, tanto da arrivare ad elevarsi così tanto fino a

⁴²³ 43-44.

⁴²⁴ Cavallini G., *op. cit.*, (2007), cit. p. 49.

⁴²⁵ «*O dolcissimo amore, tu vedesti in te la necessità della santa chiesa e il rimedio che le bisogna, e ha'lele dato, cioè l'orazione de' servi tuoi, de' quali tu vuoi che si faccia uno muro col quale s'appoggi el muro della santa chiesa, a' quali servi la clemencia tua dello Spirito santo ministra gli affocati desideri della reformacione d'essa*». Or. VII, 30-35.

stridere forte come un “grido”. Caterina così òra con la forza virile del suo «*Io grido a te*», con cui impetra a Dio la preghiera di grazia: per l'umanità intera, per il Pontefice, per l'episcopato, per i suoi discepoli⁴²⁶. Ma domanda anche misericordia per se stessa, per il mondo e per tutta la Chiesa⁴²⁷.

La coscienza dolorosa della miseria in cui versa l'uomo che le è contemporaneo, e non solo l'uomo della strada, ma anche il vicario di Cristo e le sue «*colonne*»; la difficile condizione di una cristianità dilaniata dalla meschine complicità faziose; alimenta il “desiderio”, senza che esso declini mai verso lo sconforto, ma trasformandosi al contrario in abbandono fiducioso ed incondizionato⁴²⁸ a Colui a cui Caterina si prostra con l'umile preghiera: «[...] *non riguardare a li peccati nostri per li quali me cognosco indegna [di] pregare a te*»⁴²⁹.

⁴²⁶ «[...] *io grido a te per tutto el mondo, in specialità grido per lo vicario tuo e per le colonne sue, e per tutti quegli che tu m'hai dati ch'io ami di singulare amore: ben che io sia inferma io gli voglio vedere sani, e ben che io sia imperfetta per li miei difetti voglio vedere loro perfetti, e per che io sia morta voglio vedere loro vivi nella grazia tua*». Or. XX, 60-66. E ancora per papa Urbano: «*Io grido oggi a te, amore mio Dio eterno, che facci misericordia a questo mondo, e che tu gli dia il lume a cognoscere esso tuo vicario con la purità della fede, de la qual ti prego che tu gli vesti, Dio mio, e dagli il lume che tutto il mondo il seguiti*». Or. XIV, 39-43.

⁴²⁷ «[...] *dàcci la voce a ciò che gridiamo a te con la voce tua misericordia per lo mondo e per la reformatione della santa Chiesa, e ode la voce tua con la quale gridiamo a te*». Or. XX, 57-60.

⁴²⁸ «*Io confesso che tu hai promesso che adempirai presto i desideri miei, adunque con maggiore fiducia ti prego che non tardi più di adempire le promesse, o Dio mio*». Or. VI, 32-35.

⁴²⁹ Or. V, 13-15.

4.1.2 La struttura

Fatta eccezione per alcune di esse, le *Orazioni* presentano tutte più o meno il medesimo schema strutturale. Divergono dal modello: l'Orazione XII – *Virtù della Passione* – fra tutte la più lunga constando di ben 205 versetti; l'Orazione XXII – *Il fuoco divino dell'anima umana* –; le Orazioni XXIV e XXV, che si distinguono per brevità, essendo costituite da 24 versetti la prima e da 5 o da 7 la seconda, in base alla versione che si voglia considerare.

Su quest'ultima mi soffermerò per analizzarne i tratti peculiari concernenti le dimensioni, la modalità espositiva dei contenuti e i contenuti stessi, nel *prosieguo* del presente capitolo. La forte divergenza che essa presenta rispetto alla tipologia ordinaria dell'orazione cateriniana, è stata infatti all'origine della controversia sull'autenticità che agli inizi del Novecento ha visto confrontarsi, con posizioni spesso poco solidamente giustificate, alcuni studiosi della Santa.

L'Orazione XII più che distaccarsi dalla formula delle altre Orazioni, presenta rispetto ad esse un *quid plus*⁴³⁰. Tra l'invocazione e la petizione, che costituiscono i momenti ricorrenti e immancabili di ogni preghiera di Caterina, si inserisce infatti una *quaestio*⁴³¹, incastonata fra alcuni versetti

⁴³⁰ Ugualmente per Or. XXII.

⁴³¹ «O deità, amor mio, una cosa ti dimando: nel tempo che il mondo giaceva infermo tu li mandasti il tuo unigenito Figliuolo come medico, la qual cosa so che facesti per amore. Mo veggio il mondo totalmente giacere nella morte, e in sì grande che l'anima mia manca in questa visione. Che modo li sarà, mo, a resuscitare un'altra volta questo morto, essendo tu Dio impassibile, e che sei per venire non più a recomperare il mondo, ma a giudicarlo? A che modo adunque si renderà la vita a questo morto?». 147-156.

di lode e di supplica (138-146 e 156-162), e seguita dalla *responsio* della Santa che, alla maniera del *Dialogo*, dopo aver ascoltato la parola divina la riporta (163-178).

Seguono: una petizione (179-186); la preghiera di ringraziamento, anche qui come in tutte le altre Orazioni introdotta dall'espressione «*Peccavi, Domine miserere mei*» (187-193); ed infine un'esortazione a crescere nella fede e nell'amore, che Caterina rivolge a se stessa (194-204), chiusa dalla reiterazione del «*Peccavi, Domine, miserere mei*», accompagnato come sempre dall'«*Amen*» (205).

Il tratto distintivo dell'Orazione XXIV, è invece rinvenibile nella brevità del testo e nell'assenza di espressioni che normalmente si ripetono negli altri testi, come per esempio il «*Peccavi, Domine miserere mei*». Per contro essa ripropone, in forma sintetica, la strutturazione ordinaria, e si caratterizza per il tono forte con cui Caterina formula la sua petizione, dove il «*ti adimando*» solitamente usato, lascia il posto alle più solenni espressioni del «*ti costringo*»⁴³² e «*non voglio*»⁴³³. La conclusione è affidata invece che all'«*amen*» – come di norma – alla formula «*Iesu dolce, Iesu amore*».

Tutte le altre *Orazioni* – ivi compresa la XI indirizzata a Maria⁴³⁴, nella quale non mancano neanche il «*Peccavi*

⁴³² «*Adunque ti costringo, poi che tu sai e puoi e vuoi, la potencia di te, Padre eterno, la sapienzia dell'unigenito tuo Figliuolo per lo prezioso sangue suo, e la clemencia dello Spirito santo, fuoco e abisso di carità che tenne esso tuo Figliuolo confitto e chiavellato in croce, che tu facci misericordia al mondo e renda il calore della carità con pace e unione nella santa chiesa*». 15-21.

⁴³³ «*Doimè, io non voglio che t'indugi più: pregoti che la infinita tua bontà ti costringa a non chiudere l'occhio della tua misericordia*». 21-23.

⁴³⁴ *Nel giorno dell'annunciazione*.

Domino» che anzi qui viene reso con il rafforzativo «*tutto il tempo della vita mia, peccavi Domino*» (158-159), e la richiesta di perdono⁴³⁵ – si sviluppano secondo un medesimo schema che propone, seppur non sempre nello stesso ordine di successione, i seguenti momenti: 1. invocazione; 2. lode; 3. petizione/impetrazione; 4. ringraziamento.

Nell'invocazione a Dio, Caterina ricorre ad una serie variegata di appellativi: «*ineffabile deità*» e «*somma bontà*» (Or. I); «*eterna deità*» (Or. II); «*Padre onnipotente*», «*Dio eterno*» e «*inestimabile e dolcissima carità*» (Or. III); «*alta eterna Trinità*» e «*amore inestimabile*» (Or. IV); «*vero amore*» (Or. V); «*medico celestiale*» (Or. VI); «*Trinità eterna*» (Or. IX); «*amore*» (Or. X); «*alta ed eterna grandezza*» (Or. XII); «*resurrezione nostra*» (Or. XIII); «*summo Idio*» e «*fuoco eterno*» (Or. XIV); «*Verità*» (Or. XV); «*incomprendibile amore*» (Or. XVII); «*amore dolce*» (Or. XIX); «*abisso di carità*» (Or. XX); «*sommo ed eterno Padre*» e «*fuoco che sempre ardi*» (Or. XXII); «*Trinità eterna una Deità*» (Or. XXIII); «*maestro buono*» (Or. XXVI).

All'invocazione fanno di solito eco i temi trinitari e cristologici, utilizzati sempre per porre l'accento sulla miseria della condizione umana. Si prenda a titolo esemplificativo l'Orazione I – *La missione del Verbo* –, dove il tema della creazione dell'uomo affrontato attraverso l'analogia anima-Trinità (1-26), sfocia in quello della caduta (26-32), per poi introdurre la missione di Gesù Cristo «*riconciliatore, riformatore e redentore nostro*» (32-44). L'invocazione culmina poi nella contrizione per la colpa e nella richiesta di perdono

⁴³⁵ «[...] *miserere mei, dolcissimo ed inestimabile amore*». 159-160.

suggellata dal «*Peccavi domino, miserere mei*», che fa anche da introduzione al successivo momento di lode.

L'apologia della bontà divina serve per giustificare l'affidamento a Dio della creatura che, pur nella consapevolezza della sua indegnità all'amore, sa comunque di potersi affidare all'ineffabile amore di Dio e, secondo l'evangelico «*Chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto*»⁴³⁶, si prepara così ad innalzare la sua petizione.

Una ripetizione del «*peccavi Domino, miserere mei*», ha la funzione di sottolineare l'interiore disposizione con la quale la creatura deve prostrarsi al cospetto di Dio, e che Caterina qualifica nella sostanza antepoendo sempre alla sua richiesta espressioni come: «*Non riguardare, eterna bontà, alle nostre miserie*»⁴³⁷; «*non riguardare alla moltitudine delle miei iniquità*»⁴³⁸; «*non guardare a li peccati miei*»⁴³⁹. Si tratta di quella preghiera umile che la Santa raccomanda ai destinatari delle sue *Lettere*, e di cui lei stessa si fa ora modello. Da orante perfetta Caterina formula sempre la sua domanda a Dio avendo cura di farlo «*umilmente e supplice*»⁴⁴⁰, e l'espressione «*io supplico a te umilmente*»⁴⁴¹ diventa pertanto il proemio di ogni sua preghiera. Quest'ultima è elevata unicamente col tono dell'umiltà.

Ecco come Caterina eleva le sue richieste a Dio nell'Orazione VII, *La fortezza della volontà*:

⁴³⁶ Mt 7, 7.

⁴³⁷ Or. I, 73.

⁴³⁸ Or. II, 22-23.

⁴³⁹ Or. III, 76.

⁴⁴⁰ Or. XIV, 68-69.

⁴⁴¹ Or. XXI, 142.

«Supplico adunque che, poi che tu spiri nelle menti de' servi tuoi gli anxietati e affocati desideri per la reformatione della sposa tua e fagli gridare con continua oracione, che tu exaudisca el grido loro. Conserva e cresce la buona volontà del vicario tuo, e adempisi in lui la vera perfectione, sì come tu gli richiedi. Questo medesimo t'adimando per tutte le creature che hanno in loro ragione, e maximamente per quelli che tu hai posti sopra le spalle mie; e quali io sì come debile e insufficiente rendo a te. Non voglio che i peccati miei gli impediscano, ché sempre ho seguitata la perversa legge; ma io desidero e pregoti che seguitino te con perfectione, acciò che meritino d'essere exauditi de' preghi che ti fanno e debbono fare per tutto el mondo e per la santa chiesa»⁴⁴².

Ed è con la stessa grande umiltà del vero servo di Cristo, che Caterina innalza la preghiera con la quale da «*miserabile*» rende il suo grazie a Colui che è «*summa bontà*» e «*incomprehensibile maiestà*»⁴⁴³.

4.1.3 Per chi prega Caterina

L'orazione poc'anzi citata è già di per sé sufficiente a rendere l'ampiezza di respiro della preghiera cateriniana. Nello spazio di poche parole il “desiderio” della Santa riesce infatti ad essere per “tutte le creature che hanno in loro

⁴⁴² 110-123.

⁴⁴³ «[...] io miserabile rendo grazia a te, summa bontà, vero Dio. Amen». Or. V, 62-63.

ragione”, e non fa nessuna differenza che esse si trovino nello stato di religiosi o di secolari, poiché tutti, anche il «vicario» di Cristo, hanno necessità di giungere a «vera perfezione». Caterina prega infatti «[...] *che seguitino* [...] [Dio] *con perfezione*»⁴⁴⁴, e perché ciò possa accadere rivolge, per loro al Signore, delle richieste ben precise:

*«fagli gridare con continua orazione»*⁴⁴⁵; *«exaudisca el grido loro»*⁴⁴⁶; *«che meritino d'essere exauditi de' preghi che ti fanno e debbono fare per tutto el mondo e per la santa chiesa»*⁴⁴⁷.

Ella dunque prega Dio affinché l'umanità intera possa apprendere la regola della vera e autentica preghiera, unica via, come Cristo le ha insegnato, attraverso cui giungere gradualmente alla salvezza.

Il pensiero di Caterina orante segue però anche in questo un ordine, poiché, se la preghiera è il compito di ogni cristiano, lo è a maggior ragione per coloro che hanno scelto di farsi «*servi di Cristo*». È innanzitutto per loro quindi, che Caterina impetra le sue preghiere, indotta dalle dolorose vicissitudini che stanno mettendo a dura prova lo stato maggiore della Chiesa del tempo, e dal dilagare in maniera esponenziale, dei vizi propri del mondo secolare fra quei fratelli che dovrebbero invece essere consacrati, con cuore indiviso, a Dio.

⁴⁴⁴ Or. VII, 121.

⁴⁴⁵ *Ivi*, 112-113.

⁴⁴⁶ *Ivi*, 113.

⁴⁴⁷ *Ivi*, 122-123.

La Chiesa e i suoi ministri rappresentano dunque la preoccupazione principale di Caterina, ed è per loro che, pronta anche ad immolare se stessa, così parla al Signore:

«Pregoti che dirizi in te el cuore e la volontà de' ministri della santa chiesa sposa tua, che seguitino te, agnello svenato poverello, umile e mansueto, per la via della santissima croce, a tuo modo e non a modo loro; e siano creature angelice, angeli terrestri in questa vita, però che hanno a ministrare el corpo e 'l sangue dell'unigenito tuo Figliuolo, agnello immacolato, e non siano animali bruti, però che gli animali non hanno in loro ragione e questi cotali non ne sono degni. Or unisceli e bagnali, divina pietà, nel tranquillo mare della tua bontà, sì che non aspettino più tempo perdendo quello ch'egli hanno per quello che non hanno»⁴⁴⁸.

L'attenzione della Santa è concentrata soprattutto sul ruolo fondamentale del Pontefice. Poiché Cristo – dice Caterina – non ha voluto *«lasciarci orfani»*, ha stabilito il suo vicario in terra, conferendogli il potere di amministrarci il suo sangue⁴⁴⁹. Per lui dunque ella chiede a Dio:

«Fa' dunque, pietà eterna, che 'l tuo vicario sia mangiatore de le anime, ardendo di santo desiderio del tuo onore e accostandosi a te solo, perché tu sei alta ed eterna

⁴⁴⁸ Or. II, 23-35.

⁴⁴⁹ Cfr. Or. III, 79-84.

bontà. Netta per esso le infirmitate nostre, reintegra la tua sposa col suo salutare consiglio e opere virtuose [...]»⁴⁵⁰.

E nuovamente in questa circostanza la sua preghiera si fa premurosa per tutti i ministri della Chiesa:

«[...] Dio eterno, reforma la vita di questi tuoi servi astanti, che seguitino te, solo Idio, con semplice cuore e perfetta volontà, e non guardare a la mia miseria, che te prego per loro, ma piantali nel giardino de la tua volontà»⁴⁵¹.

La preghiera per il Papa affiora dalla consapevolezza delle difficoltà del mondo, che necessita di un sostegno saldo e di una guida sicura. Il vicario di Cristo deve dunque avere la forza e la pazienza di portare degnamente avanti il compito che gli è stato affidato. Caterina sente così il bisogno di pregare anche per quanti, tra i ministri della Chiesa, sono preposti a suoi consiglieri:

«Amore inestimabile, tu dimostri in te la necessità del mondo e massimamente della santa chiesa, e l'amore che tu l'hai, perché ella è fondata nel sangue del tuo Figliuolo, e in essa è riposto. Anco manifesti l'amore che tu hai al vicario tuo, avendolo fatto ministro di questo sangue. però io raguardarò me in te a ciò ch'io diventi pura, e così purificata gridarò dinanzi alla misericordia tua a ciò che tu volla l'occhio della pietà sopra la necessità della sposa

⁴⁵⁰ *Ivi*, 89-94.

⁴⁵¹ *Ivi*, 94-98.

tua, e illumini e fortifichi el vicario tuo. Illumina ancora perfettissimamente i servi tuoi, che essi el consiglino drittamente e schiettamente, e dispone lui a seguitare el lume che tu infonderai in loro»⁴⁵².

Nel periodo duro e doloroso delle contrapposizioni papali Caterina prega anche per gli avversari del Papa:

«Illumina [...] li avversarii suoi, li quali con li cuori incirconcisi fanno resistenza a lo Spirito santo e sonno contrarii a la tua onnipotenza, bussando a la porta dell'anime loro, perché non possono essere salvati senza te. E a ciò che sieno convertiti a te, Dio mio, invita, eccitali, o amore inestimabile; e la tua carità ti costringa in questo dì de le grazie che sia morta la loro durezza. Sano adunque reducti a te acciò che non periscano. E perché hanno offeso te, Dio di somma clemenzia, punisce gli peccati loro in me. Ecco adunque il corpo mio, il quale recognosco da te, e te l'offerisco: diventi ancodine per essi, a ciò che le loro colpe siano contrite»⁴⁵³.

E per far sì che le sue preghiere per la Chiesa e per il mondo vengano esaudite, Caterina si dice pronta anche ad immolarsi. Con questo anelito eleva allora una preghiera anche per se stessa:

«Ma oggi grido dinanzi a la misericordia tua che tu mi dia a seguitare la verità tua con cuore schietto; dammi

⁴⁵² Or. XXII, 79-91.

⁴⁵³ Or. XIV, 55-66.

fuoco et abisso di carità; dammi continua fame di portare per te pene e tormenti; dà, Padre eterno, a gli occhi miei fonte di lacrime, con le quali io inchini la misericordia tua sopra tutto quanto il mondo, e singolarmente sopra la sposa tua»⁴⁵⁴.

E ancora:

«[...] domando questo a te: che tu svisceri l'anima mia per la salute di tutto el mondo»⁴⁵⁵.

Da “dolce mamma” qual è, a Maria infine si rivolge per chiederle di avere cura dei suoi discepoli:

«[...] ti prego per quelli che tu hai messi nel desiderio mio con singulare amore, che tu arda e cuori loro sì che sieno carboni none spenti ma accesi ed affocati nella carità tua e del proximo, sì che nel tempo del bisogno essi abbino le navicelle loro ben fornite per loro e per altrui. Io ti prego per quelli e quali tu m'hai dati, benché io non lo' sia cagione di veruno bene, ma sempre di male, perché io lo' so' none specchio di virtù ma di molta ignorancia e di negligencia»⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Or. XIX, 44-50.

⁴⁵⁵ Or. XIII, 11-12.

⁴⁵⁶ Or. XI, 145-153.

4.2 L'Orazione XXV e la controversia sull'autenticità

Intitolata *Allo Spirito Santo*, l'Orazione XXV costituisce, fra le preghiere di Caterina, quella su cui si sono concentrate le attenzioni particolari di alcuni studiosi.

A muovere questo interesse hanno contribuito una serie di fattori concomitanti. *In primis* l'esiguo numero di versi che la compongono, appena cinque per la versione in volgare, che diventano sette per quella latina. In secondo luogo il modo della sua "stesura", non "ricolta" come le altre, ma "scritta di propria mano col cinabro"⁴⁵⁷ da Caterina dopo aver ricevuto, per Provvidenza divina, nell'autunno del 1377, «*l'attitudine dello scrivere*», come lei stessa peraltro dichiara in una lunga lettera indirizzata al suo confessore⁴⁵⁸. Infine la distanza che – a parere di alcuni studiosi che ne hanno impugnato l'autenticità – separerebbe questa Orazione dalle altre invocazioni trinitarie, in ragione di una "anomalia" relativa all'ordine di invocazione delle tre Persone divine e agli attributi alle stesse dispensati.

Quest'ultimo aspetto ha costituito il terreno su cui si è andata innestando, a partire dal secondo decennio del

⁴⁵⁷ Gigli G., *Vocabolario Cateriniano*, a cura di G. Mattarucco, Accademia della Crusca, Firenze 2008, p. vij.

⁴⁵⁸ «*Questa lettera, e un'altra ch'io vi mandai, ho scritte di mia mano in su l'Isola della Rocca, con molti sospiri e abondanza di lagrime; in tento che l'occhio, vedendo, non vedeva; ma piena di ammirazione ero di me medesima, e della bontà di Dio, considerando la sua misericordia verso le creature che hanno in loro ragione, e la sua Provvidenzia; la quale abondava verso di me, che per refrigerio, essendo privata della consolazione, la quale per mia ignoranzia io non cognobbi, m'aveva dato, e proveduto con darmi l'attitudine dello scrivere [...]*». L. 272, p. 1164.

Novecento, una *querelle* sull'autenticità, sollevata inizialmente da R. Fawtier, che alla materia ha dedicato ampio spazio nel suo saggio sulle fonti cateriniane⁴⁵⁹; e che ha più tardi trovato manforte nelle tesi di A. Grion che, in uno studio del 1953, non solo convalida le posizioni del suo predecessore⁴⁶⁰, ma prova anche a rafforzarle adducendo nuovi e, secondo il suo punto di vista inattaccabili dati, che lo portano a concludere che sia «[...] *legittimo eliminare la detta laude dalle autentiche preghiere della Senese*»⁴⁶¹.

Ripresa con toni di minor intensità anche da altri studiosi, la questione non è mai di fatto assurda a tema di centralità all'interno del dibattito cateriniano, ed è andata via via dissolvendosi. Oggi infatti quello dell'attribuzione dell'Or. XXV non è più un problema, in quanto non è più posto da nessuno. Si deve però tenere presente, se non altro per correttezza intellettuale, che questo silenzio è frutto di un accomodamento per desuetudine, consegue cioè da un graduale indebolimento dell'interesse verso la questione, e non dal fatto che sulla stessa sia intervenuta una parola definitiva atta a legittimarne il "pro" o il "contro" sulla base di informazioni fondate e dati fattualmente riscontrabili.

A G. Cavallini va comunque il merito di aver riportato la controversia nell'alveo della fondatezza documentale e storica, confutando – come si avrà modo di vedere – la fallace analisi delle fonti su cui si fondavano le "ragioni escludenti"

⁴⁵⁹ Fawtier R., *Sainte Catherine de Sienna. Essai de critique des Sources. Les sources hagiographique*, E. De Boccard Editeur, Paris 1921; e *op. cit.*, (1930).

⁴⁶⁰ Grion A., *op. cit.*, (1953), cfr. pp. 174-178.

⁴⁶¹ *Ivi*, cit. p. 177.

del Fawtier e l'arbitrarietà delle ipotesi avanzate dal Grion. Tuttavia, prima di passare alla disamina delle tesi di questi autori, è opportuno avere chiaro quale sia, per così dire, l'oggetto della polemica, e da dove nascono i motivi del disaccordo.

Della *preghiera scritta col cinabro* – così titolava un bell'articolo di Timoteo Centi uscito negli anni '60 del secolo scorso sulla rivista «S. Caterina da Siena»⁴⁶² – parla Tommaso «Caffarini» nel *Libellus de Supplemento* e nella deposizione resa al *Processo Castellano*, raccontando che dopo aver miracolosamente imparato a leggere e a scrivere, Caterina trovò un vasetto di inchiostro rosso, prese la penna e un foglio di carta e cominciò a scrivere una preghiera in volgare. Dopo la morte della Santa questo foglio – sempre stando alla testimonianza del Caffarini – sarebbe stato affidato come reliquia a fra Gerolamo da Siena degli eremitani di S. Agostino che, recatosi in seguito a predicare nella città di Venezia lo avrebbe dato ad un certo don Leonardo Pisani. Quest'ultimo lo avrebbe a sua volta donato al Caffarini dalle cui mani sarebbe poi stato dato in custodia alle Sorelle della Penitenza di Venezia⁴⁶³.

Sia nel *Libellus de Supplemento* che nei documenti del *Processo Castellano*, l'Or. XXV viene riportata nella traduzione in latino fatta dal Caffarini. Questa la versione:

⁴⁶² Centi T., *La preghiera scritta col cinabro*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XVIII, 1967, n. 4, p. 29.

⁴⁶³ Thomas Antonii de Senis «Caffarini», *Libellus de Supplemento. Legende Prolixae Virginis Beate Catherine de Senis*, Edizioni Cateriniane, Roma 1974, cfr. Pars I, Tractatus I, Item octavo, pp. 16-17. Centi T.S., Belloni A., *Il Processo Castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al processo di canonizzazione di Venezia*, Nerbini, Firenze 2009, cfr. pp.73-74.

«Spiritus Sancte, veni in cor meum, per tuam potentiam illud trahas ad te Deum et michi concede caritatem cum timore. Custodi me, Christe, ab omni mala cogitatione. Me recalescas et me reflammes tuo dulcissimo amore, ita quod omnis pena michi levis videatur. Sancte mi pater et mi dulcis dominator, or me iuvate in omni mea necessitate. Christus amor, Christus amor»⁴⁶⁴.

Oltre che nei documenti del Caffarini l'Or. XXV si trova riportata in volgare nel codice della Biblioteca Comunale di Siena (S2) e in quello della Biblioteca Nazionale di Vienna (V); mentre del testo latino si trova traccia solo nel Codice della Biblioteca Comunale di Siena (S3) e in quello della Biblioteca Universitaria di Bologna (B)⁴⁶⁵. Di seguito la versione contenuta nel codice senese (S2):

«Spirito Sancto vieni nel mio cuore et per la tua potentia el trae ad te et damme carità con timore. Guardami Cristo da ogni male pensiero et riscaldami del tuo sanctissimo amore. Sancto el mio Padre et dolce el mio Signore aitami in ogni mio misterio»⁴⁶⁶.

L'invocazione compare infine nell'edizione aldina delle *Epistole devotissime* del 1500, trascritta nella seguente versione:

⁴⁶⁴ ILS 1, 8, p. 17.

⁴⁶⁵ Cavallini G., *op. cit.*, (1978), cfr. p. XXV, Tav. 3.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 278.

«O Spirito Santo vieni nel mio cuore; per la tua potenza trailo a te Dio, e concedimi carità con timore. Custodimi Cristo da ogni mal pensiero; riscaldami, e rinfiammami del tuo dolcissimo amore; sicché ogni pena mi paja leggiera. Santo mio Padre, e dolce mio Signore, ora ajutami in ogni mio Ministero. Cristo Amore, Cristo Amore. amen»⁴⁶⁷.

4.2.1 Le ragioni escludenti l'attribuzione cateriniana secondo A. Grion

Con la pubblicazione nel 1921 del primo volume dell'*Essais de critique des sources*, R. Fawtier è da considerarsi a tutti gli effetti l'iniziatore degli studi cateriniani sul piano critico. Ma, accanto a questo merito, a lui va anche un altro primato, quello di avere creato le condizioni a partire dalle quali si è innescata, nel secolo scorso, la polemica sull'autenticità dell'Or. XXV, che ha visto schierarsi su due fronti opposti, e senza via di mediazione: da un canto coloro che ne hanno escluso la possibilità di attribuzione alla Santa in ragione di "strane" lacune documentali (Fawtier; Taurisano) o di una «non conformità [...] con la dottrina cateriniana sulla Trinità»⁴⁶⁸ (Grion); e dall'altro chi ha invece ritenuto che l'Or. *Allo Spirito Santo* dovesse ricomprendersi nel novero delle Orazioni autentiche (Tim. Centi; Cavallini).

Nel secondo volume del suo studio (1930), esaminando le fonti delle *Orazioni*, Fawtier fa riferimento ad alcuni dei

⁴⁶⁷ Gigli G., *op. cit.*, pp. vij-viiij.

⁴⁶⁸ Grion A., *op. cit.*, (1953), cit. p. 177.

manoscritti che le hanno tramandate, menzionando fra questi il senese I.VI.14 (S2) e il XIV.24 (R) dell'Archivio domenicano di S. Sabina, che indica come «*manuscrit X.2.003*»⁴⁶⁹. A conclusione di una disamina condotta rapportando a tale dato ciascuna *Orazione* – nell'ordine dalla n. I alla n. XXVI – egli arriva ad affermare in relazione all'Or. XXV, che «[...] *l'authehenticité est plus que suspecte*»⁴⁷⁰, non essendo essa contenuta nei manoscritti in cui sono conservate le raccolte delle *Orazioni*. Ora, le ragioni, anzi la ragione avanzata dal Fawtier è palesemente inidonea a legittimarne le sue conclusioni detrattorie, in quanto in evidente contraddizione con i contenuti delle fonti di documentazione da lui stesso chiamate in causa. Tra i manoscritti che egli cita come fonti delle *Orazioni*, figura infatti il senese I.VI.14 (S2) che, come si è visto, è proprio uno dei due codici che conservano l'Or. XXV. Sulla base di questa semplice evidenza, e senza la necessità di dover ricorrere a chissà quali forbite argomentazioni, l'affermazione del Fawtier dunque non solo è facilmente sconfessabile, ma appare anche alquanto “strana”, come rileva G. Cavallini affrontando la questione nell'edizione critica delle *Orazioni*⁴⁷¹.

Ciò nonostante le sue convinzioni trovano successivamente eco nell'opera di A. Grion che in uno studio sulla dottrina e sulle fonti cateriniane del 1953, trattando delle *Orazioni* dichiara di considerare il Fawtier la sua “fonte storica”⁴⁷², a cui riconosce evidentemente un elevato grado di attendibilità

⁴⁶⁹ Fawtier R., *op. cit.*, (1930), cfr. pp. 352-357.

⁴⁷⁰ *Ivi*, cit. p. 359.

⁴⁷¹ Cavallini G., *op. cit.*, (1978), cfr. p. 276.

⁴⁷² Grion A., *op. cit.*, (1953), cfr. p. 174, note 1 e 2.

visto che sin da subito, cominciando a trattare delle *Orazioni*, dopo aver affermato che il testo di esse è conservato in cinque manoscritti da cui se ne possono desumere 26, si preoccupa di sottolineare con convinzione che «[...] *se ne riconoscono autentiche solo 25*», e che quella da escludere «[...] *sarebbe la preghiera (forse meglio laude) scritta come si vuole da Caterina stessa, con il cinabro, nel 1377*»⁴⁷³.

Andando ad individuare i fattori che giustificerebbero tale esclusione, Grion parla, nell'ordine: di «*prova estrinseca*», riferendosi con questa espressione a quegli elementi esterni, cioè avulsi dall'Or. in causa, o meglio dalla sua forma e dal suo contenuto, che ne determinerebbero, a suo dire, la non autenticità; e di «*motivi interni*».

Nel parlare della «*prova estrinseca*», egli stila altresì una sorta di gerarchia visto che, fa menzione di una «*prova estrinseca più forte*»⁴⁷⁴, lasciandone in questo modo intuire l'esistenza di una seconda. La “prova estrinseca più forte” è per lo studioso «*l'incertezza dei testi*» che riferiscono l'Or. XXV, in merito ai quali egli si pone in linea con le tesi del Fawtier. Nell'enumerare i manoscritti che conservano le raccolte delle *Orazioni*, cita infatti solo il codice viennese 3514 (V), e non anche il senese I.VI.14 (S2) che pur ha già menzionato in precedenza. Prendendo in considerazione la possibilità di altre fonti stabilisce inoltre che l'Or. XXV «[...] *doveva probabilmente essere trascritta nel codice utilizzato da Aldo Manuzio per la sua edizione del 1500*» e che «*Non la si trova in altri documenti: neppure nell'Epitaffio del Maconi*»⁴⁷⁵.

⁴⁷³ *Ivi*, op. cit., cit. p. 174.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

Per individuare la seconda “prova estrinseca” Grion riprende apertamente Fawtier riportando come lui, quale dato significativo, il fatto che fra Giovanni da Siena, al *Processo Castellano* interpellato sull’Or. *Allo Spirito Santo* non abbia voluto avallarla nella propria deposizione⁴⁷⁶.

Passando poi ai cosiddetti «*motivi estrinseci*», lo studioso parla di «*motivi interni assai gravi*» che costituirebbero un palese impedimento all’ammissione della preghiera in questione «*nel novero delle autentiche di Caterina*»⁴⁷⁷. Li individua in un’attribuzione insolita – rispetto al costume della Santa – delle “prerogative” delle tre Persone divine, non lasciando a tale riguardo spazio alla possibilità di una giustificazione “alternativa” – come la lettura storico-psicologica del momento in cui Caterina scrive la preghiera, che ne fa G. Cavallini – che possa averla indotta a derogare involontariamente alla «*costanza impressionante*» con cui nei suoi Scritti usa parlare di: potenza del Padre; sapienza del Figlio e clemenza dello Spirito Santo.

Per avvalorare questa tesi Grion propone una rassegna di testi della Santa, anche precedenti al 1377 – anno in cui si presume sia stata scritta l’Or. XXV – in cui il conferimento delle appropriazioni trinitarie è esposto secondo l’ordine propriamente cateriniano.

La conclusione a cui egli giunge è che l’autenticità dell’Or. XXV sia da escludere in quanto «*Non si trova tra le Orazioni di Caterina una preghiera così imprecisa nella terminologia e nelle appropriazioni alle Persone della Trinità*»⁴⁷⁸, ipotizzando

⁴⁷⁶ *Ivi*, cfr. p. 175.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ *Ivi*, cit. p. 177.

altresì che l'autore possa essere un discepolo della Santa o addirittura qualcuno proveniente dall'ambiente della letteratura provenzale⁴⁷⁹.

4.2.2 La difesa dell'autenticità di G. Cavallini

Giuliana Cavallini, autrice dell'Edizione critica delle *Orazioni* di S. Caterina da Siena (1978), ha sempre sconfessato le tesi sulla non autenticità dell'Or. XXV circolate nel secolo scorso, ritenendo insufficienti ed arbitrari gli argomenti che le sostenevano. Non ha mai inoltre nascosto un certo dispiacere per quelli che considerava «*attacchi duri e, forse, sproporzionati*»⁴⁸⁰ per un testo così breve e, per questo, si è spesso premurata di fare un cenno alla questione negli scritti in cui ha trattato di questa *Orazione*⁴⁸¹, evitando però sempre di fomentare o dare risalto al dibattito.

Tuttavia nel testo del 1978, avvertendo evidentemente il bisogno di intervenire sulla vicenda, decide di esporre il suo personale punto di vista, non risparmiando critiche delicatamente pungenti a coloro che sul tema l'avevano preceduta. E lo fa richiamando i termini della *querelle* nella breve quanto dettagliata e precisa introduzione che antepone al testo dell'Or. XXV.

⁴⁷⁹ *Ivi*, nota 2.

⁴⁸⁰ Cavallini G., *op. cit.*, (1978), cit. p. 275.

⁴⁸¹ Oltre che nell'Edizione critica delle *Orazioni* del 1978, fa un accenno all'argomento anche nell'"edizione di ampia divulgazione": Cavallini G. (a cura di), *Le Orazioni di S. Caterina da Siena*, Edizioni Cantagalli, Siena 2005, cfr. p. 25.

Qui la studiosa passa innanzitutto al vaglio le posizioni del Fawtier, ed etichetta come “strana” la sua messa in dubbio dell'autenticità della suddetta Orazione sulla base del fatto che «*aucun des manuscrits qui nous ont conservé le texte des oraisons ne contient celle-ci*»⁴⁸², osservando che nell'*Essai de critique des sources*, egli fa menzione del codice senese (S2) in cui l'Or. XXV è riportata.

In seconda battuta la Cavallini esprime le sue ragioni di dissenso rispetto alla tesi dei «*motivi interni assai gravi*» del Grion, proponendo, in risposta alle accuse da lui mosse, di imprecisione terminologica e nelle appropriazioni trinitarie, la lettura storico-psicologica del contesto in cui l'Or. XXV prende forma. L'autunno del 1377 – questo il periodo di datazione della preghiera – coincide infatti per Caterina con un momento emotivamente intenso, tanto per la sua vita privata che pubblica. È impegnata in una missione che la vede ospite dei Salimbeni presso la Rocca di Tentennano e deve sopportare il dolore di essere mal vista dai suoi concittadini, senza peraltro poter contare sul sostegno spirituale del suo confessore che si trova momentaneamente a Roma e che la informa di circostanze che le procurano forte dispiacere.

Per la Cavallini sarebbe stata proprio questa situazione, vissuta dalla Santa alla stregua di una “minaccia” alla «[...] *sua volontà di amare sempre tutti, malgrado tutto [...]*»⁴⁸³, ad indurla, con slancio “naturale” a «[...] *rivolgersi in primo luogo allo Spirito di amore perché l'attraiga a Sé e le doni amore*

⁴⁸² Cavallini G., *op. cit.*, (1978), cit. p. 276.

⁴⁸³ *Ivi*, cit. p. 277.

e timore, quindi al Cristo perché custodisca la sua mente, e al Padre perché l'aiuti nell'operare»⁴⁸⁴.

Procedendo secondo questo ragionamento, la studiosa giunge così alla conclusione che «*Anche se l'ordine è invertito, gli attributi delle tre divine Persone sono impliciti nelle domande rivolte a ciascuna di esse*»⁴⁸⁵, per cui nulla vi sarebbe di dissonante rispetto al modo in cui Caterina è solita invocare la Trinità.

Sebbene gli studi successivi sulle *Orazioni* non si siano preoccupati di confermare o meno queste posizioni, non essendosi interessati nemmeno *en passant* alla questione, ritengo che l'errore di valutazione dei manoscritti di riferimento da parte del Fawtier prima e del Grion poi, debba inevitabilmente far propendere per un giudizio di maggiore accreditamento verso la tesi della Cavallini che, a legittimazione dell'autenticità cateriniana dell'Or. XXV, pone il duplice sostegno della corretta analisi comparativa delle fonti di documentazione della stessa e una lettura veridica dei fatti storici e psicologici in cui deve collocarsi la sui generis.

Al di sopra di tutto rimane comunque la certezza di un testo da cui traspare senza macchia l'emozione autentica di un'anima che si abbandona fiduciosa e senza riserve alla "prima dolce Verità".

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

⁴⁸⁵ *Ibidem.*

Bibliografia

Fonti e Scritti cateriniani

S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, a cura di T.S. Centi, Edizioni Cantagalli, Siena 2001.

S. Caterina da Siena, *Il Dialogo*, a cura di G. Cavallini, Edizioni Cantagalli, Siena 1995.

S. Caterina da Siena, *Le Lettere*, a cura di U. Meattini, Edizioni Paoline, Milano 1987.

S. Caterina da Siena, *Le Orazioni*, a cura di G. Cavallini, Edizioni Cateriniane, Roma 1978.

Raimondo da Capua, *S. Caterina da Siena. Legenda Maior*, traduzione di G. Tinagli, Edizioni Cantagalli, Siena 2011.

Tommaso da Siena detto «Il Caffarini», *S. Caterina da Siena. Legenda Minor*, traduzione di B. Ancilli, Edizioni Cantagalli, Siena 1998.

Centi T.S., Belloni A., *Il Processo Castellano. Santa Caterina da Siena nelle testimonianze al processo di canonizzazione di Venezia*, Nerbini, Firenze 2009.

Studi sulle opere e la dottrina di S. Caterina da Siena

Libri

Aresu E., *L'orazione in S. Caterina da Siena. Schedario di base con indici*, Edizioni «La Scala», Putignano 1976.

AA. VV., *Saggi e studi sulla spiritualità di S. Caterina da Siena*, Edizioni di «Vita Cristiana», Firenze 1947.

Belloni A., *L'arte della preghiera secondo santa Caterina da Siena e santa Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 2008.

Cavallini G. (a cura di), *Caterina da Siena. La verità dell'amore*, Città Nuova, Roma 2007.

Fawtier R., *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des Sources. Sources Hagiographiques*, E. De Boccard Editeur, Paris 1921.

Fawtier R., *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des Sources. Les oeuvres de Sainte Catherine de Sienne*, E. De Boccard Editeur, Paris 1930.

Fortuna M.M., *Io Caterina, confesso: «la Verità sua dice la Verità» ovvero trilogia cateriniana: Anima, Preghiera, Escatologia*, Edizioni PAMI, Soriano Calabro 2001.

Grión A., *Santa Caterina da Siena. Dottrina e Fonti*, Morcelliana, Cremona 1953.

Vanni T., *Caterina da Siena*, Edizioni Cateriniane, Roma 1975.

Scritti

Abbrescia D.M., *Lineamenti cateriniani per una vita secondo lo Spirito*, in «Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani nel VI Centenario della morte di S. Caterina da Siena (1380-1980)», (Siena-Roma, 24-29 aprile 1980), Curia Generalizia O.P., 1981, pp. 266-296.

Alvarez T., *Sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse d'Avila*, in «La vie spirituelle», 718, 1996, pp. 6-15.

Cartotti Oddasso A., *L'anima orante di S. Caterina*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XV, n. 2, pp. 9-10.

Cavallini G., *L'orazione di S. Caterina da Siena sulla Passione di Cristo*, in «Fonti vive. Rivista della Passione», XVII, 1971, n. 3, pp. 161-183.

Centi T., *La preghiera scritta col cinabro*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XVIII, 1967, n. 4, p. 29.

De Clermont-Tonnerre E., “*Tu seras l'oeuvre de mes mains faite pour être belle*”, in «La vie spirituelle», *Catherine de Sienne*, Revue bimestrielle, Tome 134, nn. 640-641, (septembre-décembre 1980), Editions Du Cerf, Paris, pp. 707-719.

De Couesnongle V., *Actualité de Catherine de Sienne*, in «La vie spirituelle», *Catherine de Sienne*, Revue bimestrielle, Tome 134, nn. 640-641, (septembre-décembre 1980), Editions Du Cerf, Paris, pp. 676-690.

D'Urso G., *L'orazione come forza*, in «S. Caterina da Siena», n. s., XX, 1969, pp. 1-14.

D'Urso G., *Nozione teologale dell'orazione secondo S. Caterina*, in «S. Caterina da Siena», n. 1, Anno XVI, 1965, pp. 31-36.

Fabro C., *Il primato della libertà in S. Caterina da Siena*, «Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani nel VI Centenario della morte di S. Caterina da Siena (1380-1980)», (Siena-Roma, 24-29 aprile 1980), Curia Generalizia O.P., 1981, pp. 145-162.

Floris A., *Il metodo di Orazione in S. Caterina. Il problema della orazione*, in «Spiritualità cateriniana. Saggi e studi sulla spiritualità di S. Caterina da Siena», Libreria Editrice Vaticana, Roma 1947, pp. 111-129.

Mongillo A.D., *Le cantique du désir: les Oraisons de Sainte Catherine de Sienne*, in Lacelle E.J. (sous la direction), *Catherine de Sienne (1347-1380): «ne dormons plus, il est temps de se lever»*, Cerf-Fides, Paris-Montréal 1998, pp. 79-104.

Mongillo A.D., *La dottrina del desiderio nelle «Orazioni» di S. Caterina*, in «Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani nel VI Centenario della morte di S. Caterina da Siena (1380-1980)», (Siena-Roma, 24-29 aprile 1980), Curia Generalizia O.P., 1981, pp. 297-315.

Morganti M., *S. Caterina da Siena e l'orazione*, in «S. Caterina da Siena», n. s., IV, 1952, n. 1-2, pp. 45-51.

Paci I., *Spunti di teologia cateriniana. La Dottrina dell'Orazione*, in «S. Caterina da Siena», rivista di studi cateriniani, nel V Centenario della canonizzazione, Siena, n. 5, ottobre 1961, pp. 18-19.

Romano V., *L'umanesimo dialettico di Santa Caterina da Siena*, in «Atti del Congresso Internazionale di Studi Cateriniani nel VI Centenario della morte di S. Caterina da Siena (1380-1980)», (Siena-Roma, 24-29 aprile 1980), Curia Generalizia O.P., 1981, pp. 234-255.

Rossi E., *La spiritualità di S. Caterina da Siena nel "Dialogo della Divina provvidenza"*, in «Sacra Doctrina», 6, 1999, pp. 7-76.

Sinaldi S., *La preghiera di S. Caterina da Siena per l'Annunciazione*, in «L'Osservatore Romano», 22 marzo 1972, p. 6.

Studi generali e opere di teologia spirituale

Alberigo G. (a cura di), *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, Vol. XIV/1, Editrice S.A.I.E., Torino 1967.

Baffoy T., Delestre A., Sauzet J.P., *Les Naufragés de l'Esprit: Des sectes dans l'Eglise catholique*, Seuil, Paris 1996.

Ballestrero A., *Dio, l'uomo e la preghiera*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.

Bianchi E., *Cristiani nella società*, BUR, Milano 2003.

Castiglioni C., *Storia dei Papi. Vol. II. Da Bonifacio VIII a Paolo VI*, UTET, Torino 1996.

Fabro C., *Dio. Introduzione al problema teologico*, EDIVI, Roma 2007.

Fabro C., *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, Roma 2004.

Fabro C., *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983.

Gatto Trocchi C., *Nomadi spirituali: Mappa dei culti del nuovo millennio*, Mondadori, Milano 1998.

Gori N., *Umanità condivisa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

Knowles M.D., Obolensky D., *Nuova Storia della Chiesa. Il Medio Evo*, Vol. 2, Marietti, Genova 1994.

Leclercq J., *La figura della donna nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1994.

Le Goff J., *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino 1999.

Martelli S., *La religione nella «società postmoderna» tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990.

Origene, *De Oratione*, in Rouët de Journel M.J., Dutilleul J., «Enchiridion Asceticum», n. 870, Herder 1964.

Rahner K., *Necessità e benedizione della preghiera*, Queriniana, Brescia 1994.

S. Nilo, *De Oratione*, in Rouët de Journel M.J., Dutilleul J., «Enchiridion Asceticum», n. 870, Herder 1964.

S. Teresa d'Avila, *Il Castello Interiore*, a cura di Giovanna della Croce, traduzione di L. Falzone, Paoline, Milano 2013.

S. Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione Leonina, ESD, Bologna 1984.

Secondin B., *Malaise religieux et tâches de la spiritualité chrétienne*, in «*INTAMS review*», Rivista dell'International Academy for Marital Spirituality, Vol. 9, n. 2, 2003, pp. 202-215.

Simoni S. (a cura di), *Mistici del XIV secolo. Imitazione di Cristo. Tauler. Ruysbroek*, Collana di Classici delle Religioni, Sezione Quarta, *La Religione Cattolica*, diretta da P. Rossana, UTET, Torino 1972.

Tanqueray A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Desclée & Co., Paris 1928.

Vernette J., *Nouvelles spiritualités, nouvelles sagesse*, Le Centurion, Paris 1999.

Strumenti

Badellino O. (a cura di), *Dizionario della lingua latina*, Rosenberg & Sellier, Torino 1981.

Barbaglio G., Dianich S. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, Voce «*Preghiera*».

Battaglia S., Grande Dizionario della lingua italiana, XIV, PRA-PY, Voce «*Preghiera*»; XII, ORAD-PERE, Voce «*Orazione*», UTET, Torino 2004.

Carli E. (a cura di), Voce «*Caterina da Siena, santa*», in *Enciclopedia Cattolica*, Vol. 3, Sansoni, Firenze 1949, pp. 1151-1158.

Cavallini G., Voce «*Caterina da Siena*», in *Enciclopedia dei Santi. Bibliotheca Sanctorum*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 263-267.

Centro Internazionale di Studi Cateriniani, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 2001-2010*, Domograf, Roma 2013.

Gerhards A., Voce «*Laics*», in *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux*, Fayard, Poitiers 1998, pp. 355-358.

Gigli G., *Vocabolario Cateriniano*, a cura di G. Mattarucco, Accademia della Crusca, Firenze 2008.

Montagna D.M., Voce «*Mantellate (Ammantellate)*», in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da Pelliccia G., Rocca G., Vol. V, Edizioni Paoline, 1978, pp. 890-891.

Paterna M.C., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1991-2000*, CNCS, Roma 2003.

Paterna M.C., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1986-1990*, CNCS, Roma 2000.

Paterna M.C., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1976-1985*, CNCS, Roma 1989.

Wulf F., Voce «*Preghiera*», in *Dizionario Teologico*, Vol. II, Queriniana, Brescia 1967, pp. 709-723.

Zanini L., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1951-1975*, Edizioni Cateriniane, Roma 1985.

Zanini L., *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena 1901-1950*, Edizioni Cateriniane, Roma 1971.

Indice

Prefazione di P. Ciro Bova O.P.	5
Premessa	
S. Caterina da Siena voce dirimente fra deriva psicologica e soprannaturalità dell' <i>actus orandi</i>	11
Abbreviazioni bibliografiche	41
Avvertenze	43
Introduzione	45
CAPITOLO I	51
La dottrina dell'orazione nella letteratura cateriniana	
1.1 L'orazione come <i>minor quaestio</i> degli studi cateriniani	51
1.1.1 Le problematicità nell'approccio al tema	56
1.2 La <i>Legenda Maior</i> come fonte di cognizione della dottrina dell'orazione cateriniana	68
1.2.1 La preghiera del voto di verginità: 1LM 3, 35	70
1.2.2 Il Testamento Spirituale: 3LM 4, 360	78
CAPITOLO II	85
S. Caterina e l'orazione	
2.1 Funzione <i>versus</i> definizione: l'opzione terminologica cateriniana	85
2.2 “ <i>Modi</i> ” o “ <i>sorti</i> ” dell'orazione	93

2.2.1 L'orazione continua o di desiderio	100
2.2.2 L'orazione vocale	117
2.2.3 L'orazione mentale	124
2.3 Orare è correre per il ponte della dottrina di Cristo	
Crocifisso	131
CAPITOLO III	143
L'ambiente dell'orazione	
3.1 <i>Locus e tempus</i> dell'orazione	143
3.2 Il vero conoscenza di sé	151
3.3 Le vere e reali virtù	160
CAPITOLO IV	167
S. Caterina in orazione	
4.1 Le Orazioni	167
4.1.1 Il linguaggio e i temi	171
4.1.2 La struttura	177
4.1.3 Per chi prega Caterina	181
4.2 L'Orazione XXV e la controversia sull'autenticità	187
4.2.1 Le ragioni escludenti l'attribuzione cateriniana	
secondo A. Grion	191
4.2.2 La difesa dell'autenticità di G. Cavallini	195
Bibliografia	199
Indice	209

Finito nel mese di aprile 2015 per Drengo Srl - Roma

La Collana *Femininum Ingenium*, nella sua sezione monografica, si propone di offrire al più vasto pubblico la ricostruzione biografica di donne del passato e del presente, delle loro idee, delle loro proposte, della loro arte, del loro contributo, manifestato attraverso le più diverse espressioni, alla formazione del pensiero occidentale e non solo.

Già dal titolo, *Affinché l'anima diventi cielo. L'orazione secondo S. Caterina da Siena*, questa consapevolezza si attesta quale filo conduttore della presente opera con la quale, l'Autrice, ripercorrendo i sentieri della dottrina spirituale della Santa senese, non solo mette nella disponibilità dello studioso quasi un manuale su un tema – quello dell'orazione – tutt'oggi scarsamente preso in considerazione nell'ambito degli studi cateriniani; ma offre al semplice "uomo della strada" una parola sicura, quale quella di Caterina da Siena, a cui affidarsi e in cui poter trovare consiglio e conforto lungo il cammino impegnativo verso l'incontro con la «*prima dolce Verità*».

Dalla Prefazione di P. Ciro Bova, O.P.

ROSITA CASA. Laureata in Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali presso la Seconda Università degli Studi di Napoli e in International Legal Affairs (Giurisprudenza) presso la Link Campus University of Malta, ha conseguito il Baccalaureato in Scienze Religiose e la Laurea Magistrale con specializzazione teologico-ecumenica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Mater Ecclesiae" della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino di Roma, dove si è anche Licenziata in Teologia. E' Dottoranda di Ricerca in Teologia Spirituale e Mistica. Studiosa appassionata di Caterina da Siena, tiene conferenze e lezioni, e partecipa all'organizzazione di attività finalizzate a divulgarne la conoscenza della figura e della dottrina. Fra queste, quelle del *Comitato Promotore iniziative in attuazione della Legge 10 febbraio 2005, n. 24*, di cui fa parte e per il quale è autrice del Percorso Didattico Modulare *Io CATERINA scrivo a VOI* (Roma, 2012) e ha curato la realizzazione del Sussidio Didattico Interattivo *A scuola con i Santi Patroni per la pace la fraternità il dialogo* (Roma, 2013). Esperta di Comunicazione istituzionale svolge attività di consulenza. Dal 2011 è Consigliere e Segretario del Centro Internazionale di Studi Cateriniani.

ISBN 978-88-88812-52-6



9 788888 812526 >

Euro 20,00

Femininum Ingenium, Collana di Studi sul Genio Femminile nasce come nuova iniziativa editoriale del Centro Studi Femininum Ingenium.

I primi cinque numeri intendono riproporre le pubblicazioni scaturite dalla fervente attività culturale e scientifica del sito web femininumingenium.it, attività che diede vita alle interessanti esperienze della *Collana di Studi e Ricerche. Storia e Teorie* e della *Rivista di Studi sul Genio Femminile*, edite dalla dismessa casa editrice Drengo.

La nuova Collana di Studi, dunque, riconoscendo il valore ideale di quella precedente attività e facendo proprio il prezioso patrimonio culturale che tali esperienze rappresentano, si arricchisce dei contributi offerti nel tempo dalle studiose e dagli studiosi del settore, riscoprendoli quanto mai attuali nel panorama della ricerca scientifica e della riflessione contemporanea.

La Collana proseguirà la sua attività proponendo nuovi numeri e contributi, con la costante ambizione di perseguire un alto livello scientifico e culturale e con il proposito di offrire le proprie riflessioni, interrogandosi in modo critico rispetto alle sollecitazioni che giungono dalla realtà odierna, che non smette mai di sollecitare l'interesse speculativo e stimolare argomentazioni alternative alle proposte più diffuse.



CSFI

Centro Studi Femininum Ingenium

Inserito in Collana
nel marzo 2020