

VISSUTO CRISTIANO E SENSO DELL'ESSERE PECCATORI. IL « CASO » DI TERESA DI LISIEUX

I - RIFLESSIONI INTRODUTTIVE

1. Non solo si dà una interpretazione cristiana del « peccato » dell'uomo e del suo essere-peccatore; ma — correlativamente — si dà un senso cristiano *vissuto* dell'essere-peccatori.

E tale senso non rappresenta semplicemente una premessa o un punto di partenza destinato gradualmente a superarsi e come ad obliterarsi: mano a mano che il soggetto vive, cioè assume e personalizza, autenticamente l'oggettivo cristiano della propria fede (« fides quae »), lasciandosene globalmente formare ai diversi livelli della sua personalità. Al contrario: non solo il senso generale (secondo un'articolazione complessa, eppure specifica: quella proposta dalla Rivelazione, quindi da Gesù Cristo) che l'umano è « peccatore »; ma il senso che precisamente quell'individuo umano, che sono io, è un individuo « peccatore », rappresentano una delle linee caratterizzanti, e quindi una dimensione dell'esperienza cristiana autentica.

2. L'ovvietà, almeno in prima approssimazione, di questi enunciati generali, non rende certo inutile né lo sforzo di configurare e collocare, entro la complessiva *figura* del cristiano, il senso dell'essere-peccatore (il suo sorgere e il suo giustificarsi; il suo caratterizzarsi ed il suo eventuale evolversi ed autenticarsi), né di precisare — nel quadro vasto della storia del « vissuto » cristiano — eventuali tipologie omogenee di questa fondamentale linea della personalità cristiana.

Ora, nella prima direzione — che equivale in fondo a delimitare lo spazio fenomenologico proprio del senso cristiano del peccato e dell'essere-peccatori ⁽¹⁾ — si dovrà anzitutto mettere in valore che tale senso prende la propria origine e specificità dal senso stesso dell'Alleanza: in quanto essa riveste per il cristiano i tratti di una « misericor-

(1) Parliamo dunque di « figura », sia del cristiano sia di questo aspetto o di questa dimensione del cristiano, in un senso abbastanza descrittivo. Essere cristiano o avere il senso cristiano dell'essere-peccatore significa realizzare una particolare « figura » fenomenologica, in quanto essa ha dei contorni specifici, non riducibili né ad una indeterminatezza né ad una genericità più o meno fondamentalistica. Questi contorni possono anche essere considerati (o devono esserlo) come linee di forza o di tendenza, aventi un proprio centro di coesione o di senso, da cui acquistano la propria interna coerenza.

dia » culminante nella solidarietà di Gesù di Nazareth — il Figlio unigenito crocifisso e risorto — « *con* i peccatori » e « *per* i peccatori ».

Mai un cristiano potrebbe lasciar « formare » la propria realtà personale complessiva, e quindi anche la propria esperienza credente, da un orizzonte divergente, od anche solo diverso da questo: e, pertanto, mai la sua esperienza di comunione con Dio potrebbe non assumere, in qualche modo ma in ogni caso costantemente, i caratteri propri dell'essere-in-comunione di chi « è perdonato »; di chi è stato fatto « ritornare » ed è effettivamente — per grazia — « ritornato »; di chi ha avuto bisogno e continua ad avere bisogno di « perdono » e di « ritorno ». Anzi: è la comunione stessa che concretamente è « perdono » e « ritorno », realizzati *nell'uomo* posto in comunione. Per questo, il senso autentico della comunione di Alleanza ed eventualmente l'esperienza che se ne può avere, nella prospettiva cristiana, non potrebbero mai disgiungersi dal riferimento al « perdono » ed all'« essere perdonati », in virtù della Pasqua di Cristo; e, quindi, dal richiamo alla condizione dei « peccatori ».

E non si tratta del richiamo ad una indeterminatezza. Anzitutto perché la condizione di « peccatore » non si identifica per il cristiano né con l'essere-creatura, né con l'essere-limitato dell'uomo; e non ne è un suo costitutivo né essenziale, né ontico. Diversamente, l'Alleanza in quanto include il perdono del peccato, postulerebbe non la consistenza, ma la consunzione dell'umano; oppure — dove lo mantenesse — si porrebbe di necessità come una sovrastruttura dualistica. Di dualismo antropologico, invece, non potrebbe trattarsi in nessun senso: neppure ad un livello meno profondo, quello che pur non identificando essere-finito ed essere-peccatore, mantenesse tuttavia che l'uomo peccatore, *restando tale*, fosse nondimeno accolto nella comunione con Dio; ed il « perdono » o la « misericordia » pertanto non fossero creatori della « novità » dell'uomo, *nell'uomo* stesso.

Che significa, dunque, che di fronte all'Alleanza *misericordiosa* e quindi al Cristo morto per i peccatori, il cristiano riconosce se stesso e l'uomo come un peccatore? Certamente, significa che egli riconosce di aver compiuto o di compiere dei gesti che sono « peccato »: cioè sono delle devianze, liberamente poste, non tanto nei confronti del costume, o della « cultura », o del contesto, ma del riferimento assolutamente normativo dell'esistenza, che è Gesù Cristo.

Un comportamento di libero rifiuto di Gesù, come assoluto concreto e quindi come « verità » dell'umano, e perciò la scelta di costruire o di diventare altrimenti la propria « verità »: ecco il senso o la logica obiettivamente assurdi (e perciò il non-senso e la illogicità obiettivi) del gesto di « peccare », secondo la prospettiva cristiana. Ogni rifiuto personale dell'Alleanza, e quindi ogni rifiuto personale di Gesù Cristo come assoluto e come verità dell'uomo e del discepolo, sia esso globale o settoriale, è « peccato »: quale che sia il modo in cui tutto ciò viene sentito nel soggetto; o contestualmente.

Di fronte all'atto del peccare, il senso cristiano dell'essere-peccatore non si configura dunque come reazione ad una pressione né psicologica né contestuale, ma come valutazione di un gesto, secondo un preciso parametro di « verità » e di « valore »: il parametro dell'umano di

Gesú Cristo, assunto come criterio ultimativo, assoluto di verità e di valore del *proprio* umano, e *dell'umano* (?).

Il cristiano, infatti, non può mai non sentirsi « situato », non tanto nei confronti di un sistema di valori, quanto di fronte ad una persona concretamente *avvenuta*: la persona di Gesù di Nazareth. Ma quando, di fronte a questo riferimento preciso che misura la verità ed il valore dell'umano storico dei diversi « tempi » secondo il disegno di Dio, il cristiano riconosce di aver commesso « peccato », egli sa di aver optato concretamente nella direzione di un altro riferimento: il riferimento a quello che la Bibbia chiama « Adamo », il « primo » Adamo, l'Adamo della disobbedienza e del rifiuto. Riferimento esso pure « storico » ⁽³⁾: poiché è riferimento ad un « avvenimento » a suo modo fondativo, un avvenimento « protologico » di rifiuto dell'Alleanza e quindi di rifiuto della verità dell'uomo in Cristo. « Peccare » è — per il cristiano — scegliere nel senso di « Adamo », cioè di quell'avvenimento di rifiuto.

La profondità e la solidità del riferimento a Cristo e ad « Adamo » non sono tuttavia raggiunte da letture puramente « imitazionistiche » del comportamento di libertà: quasicché — sempre in prospettiva cristiana — l'individuo umano fosse ipotizzabile in una sorta di zona neutrale, da cui la libertà lo traesse facendogli imitare o Adamo o Cristo.

Poiché il riferimento a Cristo per quanto liberamente posto nel disegno divino, si dà al modo di un *originario*, e pertanto come il senso obiettivo dell'umano storico e concreto; quindi, si dà come misura precedente della « verità » del libero comportamento dell'uomo. Ma anche il riferimento ad « Adamo » ha una propria obiettività: in quanto, appunto in ragione di esso, il rapporto originario positivo con Cristo di ogni singolo *esistente* umano storico non può rendersi attuale se non in forza di un'iniziativa che assume i connotati del « perdono », e come tale toglie una « difformità » e ricostituisce una « conformità »; e ciò a prescindere, o « prima » del comportamento della libertà personale.

È dunque il riferimento ad Adamo che, come sarebbe per sé capace di costituire ogni singolo esistente umano in situazione obiettiva di radicale difformità o di distanza da Cristo e quindi di non-verità, così dà la ragione radicale o primaria per cui la carità del Dio dell'Alleanza non può non porsi, nei confronti dell'uomo e di ogni singolo uomo, non solo come « gratuità » e « dono », ma come « misericordia ». È il riferimento obiettivo all'avvenimento di « Adamo », che spiega che l'uomo storicamente esistente non possa essere « in Cristo » se non come un « perdonato », prima ancora ed anche a prescindere dal suo comportamento personale di « peccato ».

Il disegno originario in Cristo non viene così vanificato, e rimane come possibilità ancora aperta, attuale, effettiva per ogni individuo uma-

(2) Tocchiamo qui, sotto il profilo del rapporto tra cristologia ed antropologia, il discorso assolutamente fondamentale della « singolarità » di Gesù. Non è questo, evidentemente, il luogo per affrontarlo o almeno preciserlo direttamente. Anche se, in parte, esso verrà riconsiderato nella nostra ripresa conclusiva.

(3) È evidente che tutto il discorso che qui facciamo sul rapporto tra peccato personale, riferimento ad « Adamo » peccatore ed a Cristo, andrà collegato con il discorso svolto da S. UBBIALI in questo stesso Dossier.

no: ma ciò per la forza di una « misericordia » che instaura un nuovo tipo di solidarietà con l'uomo e a vantaggio dell'uomo, posto in situazione di « difformità » rispetto al proprio riferimento originario. Prima ancora che io agisca o mi decida, l'amore di Dio non può riferirsi a me se non « misericordiosamente »: e, per quanto dipende da lui, questo avvicinamento per l'incontro « misericordioso » è un « già dato » nell'avvenimento di Cristo, morto e risorto. Esso non *accadrà* finalmente nella mia vita, non diventerà attuale per me se non come un avvenimento che include anche la mia libertà, e quindi la mia fede: ma se la mia libertà dovesse definitivamente rifiutarsi, ciò significherebbe che essa ratifica il mio riferimento ad « Adamo » e fa diventare come mia definitiva situazione quella della « difformità » del riferimento originario.

A tutto questo sinteticamente si allude, in linguaggio cristiano, quando si parla di « peccato originale »: e costituisce certo la dimensione più radicale del senso cristiano dell'essere-peccatori.

Anzi, alla luce dell'obiettivo riferimento all'avvenimento di « Adamo » peccatore, il cristiano ha imparato ad interpretare l'ambiguità sia del morire dell'uomo, sia dell'esperienza della propria divisione interiore. Né l'uno né l'altra, sono per sé « peccato »: e tuttavia, così come si danno, devono essere concretamente situati essi pure nei confronti di « Adamo » peccatore. Non esprimono l'uomo « in Cristo », se non in quanto divengono anch'essi punti di applicazione della solidarietà misericordiosa e liberatrice di Dio in Cristo e quindi anche divengono, a loro modo, dei contenuti di questa medesima liberazione. Così, nonostante il riferimento al « Adamo », l'uomo *può ancora* morire « in Cristo » e « come Cristo » in vista della risurrezione in lui e come lui; e il dato doloroso della divisione interiore, minaccia permanente alla libera decisione di svolgersi « secondo Cristo », *può* divenire il luogo della partecipazione interiore vissuta del discepolo alla « croce » o alla morte di Cristo, e quindi — correlativamente — alla sua « vita » o « risurrezione ». In tal modo, né la « morte *del peccatore* » (definitivizzazione della « difformità » da Cristo, e quindi della separazione dal Dio dell'Alleanza), né il « cuore maligno » rappresentano l'unico itinerario e destino concreti dell'uomo: e l'appello sia alla « risurrezione » o al vivere definitivamente « con Dio », sia al cuore « nuovo » o totalmente « secondo l'Agape », non diventa illusorio. *Sempre nel Cristo Gesù*: datoci « prima » e perciò senza pentimento, nonostante il « peccato » dei « peccatori ».

Ciò che del « peccato » il cristiano legge nel *proprio* umano, egli lo legge evidentemente anche attorno a sé, nel contesto o nei contesti diversi dell'esperienza storica dell'uomo. Le tensioni e lo scontro storici, reali della « sapienza » della croce con altre « sapienze » (a livello sia di « interpretazione » che di azione e di costume), e quindi la consistenza di un « mondo », inteso come espressione della libertà e del concreto porsi dell'uomo in estraneità e in contraddizione con il Dio dell'Alleanza e quindi con l'uomo secondo l'Alleanza, sono pure un richiamo che « il mondo è posto nel maligno » e che vi è nel mondo una dimensione di « peccato », obiettivamente e di fatto anche efficacemente, operante per il peccato.

Certo, il « mondo » e la sua « consistenza » non sono solo peccato: sono anche e anzitutto « luogo » e quindi possibilità di Alleanza, appunto come lo stesso umano storico. Ma nel « mondo » vi è del « peccato »: e pertanto non si può né leggerlo, né situarvi senza tener conto di ciò. Certo, ancora, il fatto che nel mondo vi sia del « peccato » non basta in nessun modo a fare di me un « peccatore »: né in quanto il riferimento al « mondo » equivalga al mio riferimento all'evento di « Adamo »; né in quanto la dimensione di « peccato » riscontrabile ed operante nel « mondo » diventi automaticamente e contraddittoriamente un fatto di libertà personale.

Mi si svela tuttavia, una zona ulteriore di minaccia agli effetti del mio diventare effettivamente peccatore: per la complicità che si può stabilire tra il « mondo » peccatore e la mia divisione interiore, e la mia libertà finalmente assai fragile. È la possibilità di diventare solidale con i « peccatori », ma appunto ratificando personalmente il « peccato », perché io stesso divento peccatore. Tuttavia non è questa l'unica possibilità per il mio essere-nel-mondo-« peccatore »: l'agape misericordiosa che si è già espressa e definitivamente espressa nella croce e nella risurrezione di Cristo « per la vita del mondo », rende infatti possibile una presenza tra i peccatori e una solidarietà con i peccatori, che è partecipazione a quella stessa del Signore. È uno spazio o una specificazione dell'associazione dell'uomo, del cristiano alla croce del Signore in vista della risurrezione: non solo per sé, ma — appunto — *per il « mondo », per i « peccatori »*.

3. Il passaggio dalla individuazione delle linee fondamentali secondo cui si configura il senso cristiano del « peccato » e dello « essere-peccatori », ad una eventuale tipologia fondamentale secondo cui codesta configurazione si esprime autenticamente nella storia dell'esperienza o del vissuto cristiani, è certamente più complesso ⁽⁴⁾.

Infatti, una « storia » delle linee di tendenza secondo cui il senso cristiano dell'essere peccatori viene cristianamente personalizzato non è, a nostro avviso, ancora disponibile ⁽⁵⁾. Forse una rilettura, in questo senso preciso, del grande tema spirituale della « compunzione » o della penitenza-pentimento, sarebbe necessaria: e, in ogni caso, questo dovrebbe essere, secondo noi, il luogo privilegiato di analisi e di riflessione ⁽⁶⁾.

Soprattutto con attinenza al mondo cattolico occidentale, ci sembra che i parametri tipologici fondamentali dovrebbero essere due. Vi è il parametro antropologico, anzitutto, con una sua indubbia prevalenza: si svolga esso come analisi del « cuore », più o meno chiaramente collo-

(4) Ne tenteremo una ripresa di taglio teoretico nella parte conclusiva. La difficoltà qui viene rilevata più sotto il profilo della storia della spiritualità.

(5) Se ne veda una riprova nei due recenti Dizionari di Spiritualità: B. ZOMPARELLI, *Peccato*: Diz. Enc. di Spiritualità II (Roma 1975) 1414-1421; T. GOFFI, *Peccato e penitenza in odierna acculturazione*: Nuovo Dizionario di Spiritualità (Roma 1978), 1175-1183; O. BERNASCONI, *Peccatore/peccato*: ib. 1183-1205.

(6) Il saggio più ampio e significativo, in proposito, ci sembra debba essere ancora considerato quello di I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944.

cata entro la prospettiva del ritorno all'immagine ed al « paradiso » ⁽⁷⁾; oppure si svolga entro il quadro della tensione tra amore « interessato » e amore « puro » ⁽⁸⁾, più e meno strettamente collegato con il quadro tematico dei rapporti tra « natura » e « soprannatura », e quindi con una interpretazione più o meno pessimistica della prima, a cui si ispira una prassi ascetica o almeno un orientamento pratico conseguenti. Né manca, nell'una e nell'altra direzione, la presenza effettiva di un « riflesso » che — al di là e nonostante le precise sconfessioni sul piano dogmatico e di confessione della fede — collega il senso dell'essere peccatore con la tensione corpo-anima: trasferendo in maniera irriflessa la tematica biblica della « carne » nella tematica del « corpo » che non si sottomette all'« anima » ⁽⁹⁾.

Accanto al fondamentale parametro antropologico, ne andrà individuato un secondo, di struttura prevalentemente cristologica.

Come il rapporto tra il peccato e Cristo ha potuto essere sempre più universalmente concepito, in Occidente, come prioritario, e si è potuto quindi guardare a Cristo stesso in funzione prevalentemente sanante, così è da Cristo, e in particolare dal Cristo morto in croce per i nostri peccati, che un grande filone di spiritualità ha preso le mosse per dare forma al senso dell'essere-peccatore.

L'allusione evidente è qui al mondo medievale e post-medievale da un lato; e, dall'altro, a quello della Contro-riforma e che dalla Contro-riforma ha immediatamente ereditato. Si potrà così rilevare come da un senso globale e « compuntivo » del Cristo della passione e della croce, che tende ad essere vissuto in maniera emotiva e drammatizzata dal medievale ⁽¹⁰⁾, si passi ad una visione più analitica, effettivamente drammatica, e perfino traumatizzante da parte dell'uomo erede delle tensioni della Controriforma. Il senso dell'essere peccatori, ricavato dal Cristo della Croce, è infatti per questo tipo di cristiano quello che ne analizza o comunque ne considera la psicologia, onde sottolinearvi il paradossale sen-

(7) La bibliografia, considerevole, andrà soprattutto ricercata nell'ambito degli studi sulla tradizione monastica, in particolare dei secc. XI-XII. Evagrio, Diadoco, Cassiano restano punti fondamentali di riferimento, anzi di partenza per l'attenzione e l'analisi dei « pensieri » o del « cuore ». Quanto al quadro antropologico generale, basterà qui il riferimento alle voci *Homme*, *Homme Interieur*; *Image et ressemblance* del Dict. de Sp.: rispettivamente VII/1, 617-674 e VII/2, 1401-1472.

(8) Il discorso che, a partire dalla controversia baiana e dall'agostinismo giansenista, attraversa tutto il secolo XVII e anche il secolo XVIII, dovrebbe trovare i suoi riferimenti bibliografici specifici, sia nella direzione appunto della controversia sull'amore « puro », e sulla speranza (l'episodio clamoroso è la condanna delle « *Maximes des Saints* » di Fénelon; da mantenere, tuttavia, nei suoi antecedenti, partendo da Francesco di Sales, e nei suoi succedanei: si pensi da un lato a De Caussade; e, per l'ambiente italiano del '700, all'episodio di Bolgeni) sia nella direzione, per noi in un certo senso più interessante, delle controversie sulla contrizione-attrizione, con le incidenze pastorali sull'amministrazione del sacramento della penitenza e dell'eucaristia. Due letture introduttive ancora fondamentali: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au M.A.*, Paris 1908; A. NYGREN, *Eros e Agape*, tr. it., Bologna 1971. Anche la lettura dei due voll. della *Métaphysique des Saints* nella grande *Histoire* di BREMOND restano tuttora istruttivi.

(9) Veloci indicazioni in M. VILLER - J. BONSIIVEN, *Chair*: D. Sp. II/1, 439-449.

(10) Rilievi puntuali in J. HOURLIER e A. RAYEZ, *Humanité du Christ* (dévotion et contemplation): D. Sp. VII/1, 1053-1096.

so dell'abbandono di Dio ⁽¹¹⁾; oppure, in termini più « obiettivi », interpreta la morte in croce come un rivelarsi della giustizia vendicativa divina, che — realizzatasi — può lasciare « giustamente » corso alla misericordia per noi ⁽¹²⁾. Così le esperienze sia dell'aridità della fede sia delle purificazioni mistiche trovano un loro paradigma ed una loro giustificazione: potendo — soprattutto le ultime — apparire, per esprimerci secondo il linguaggio della « scuola francese », come delle « vie di rigore » che « onorano » la « penitenza » dello stesso Figlio di Dio. Più in generale, la stessa dimensione dell'esistenza cristiana come associazione alla croce di Cristo, ne riceverà un'interpretazione più o meno profondamente « vittimalistica », sia sotto il profilo personale che sotto il profilo della solidarietà per « i peccatori ».

4. Il quadro tipologico, necessariamente allusivo e sommario che, come ipotesi, è stato qui presentato, non sarà tuttavia né messo a tema né illustrato nel presente studio. Fornirà al più le prime generiche coordinate per la comprensione di un aspetto della sola esperienza spirituale di Teresa Lisieux. Si tratta, infatti — com'è noto — di un'esperienza che per molti versi può essere considerata emblematica, in rapporto a « tempi spirituali » a noi ancora abbastanza vicini. Per questa ragione cogliere in essa il costituirsi autentico di un senso cristiano del peccato e dell'essere-peccatori, dovrebbe acquistare a priori un notevole interesse.

D'altra parte, si è potuto restare dubbiosi proprio di fronte a questo aspetto della sua personalità cristiana: quasicché essa fosse più sensibile al peccato dei peccatori che non al senso di doversi riconoscere « peccatrice » nei confronti dell'amore misericordioso di Dio. Prendere contatto con la difficoltà, cercare di ridiscuterla, per giungere — così — a delineare il modo proprio con cui Teresa vive il senso cristiano dell'essere-peccatori costituirà pertanto la trama del lavoro ⁽¹³⁾. Se ne trarranno conclusioni critiche circa il discernimento dell'autentico senso cristiano del peccato e dell'essere-peccatori, ed i criteri che vi dovrebbero presiedere.

(11) A questo genere di attenzione non sono estranei, com'è noto, né un Giovanni della Croce (*Subida* II, 7), né un Francesco di Sales (*Traité*, X, 17; XII, 13). Ma l'opera classica, nel contesto del secolo XVII, è quella di L. CHARDON, *La croix de Jésus*: éd. Florand, Paris 1937.

(12) Qualche riferimento per la documentazione: J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris 1914, 227-240; PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *La rédémption par le sang*, Paris 1959.

(13) I due punti più stimolanti e specifici di riferimento sono rappresentati, crediamo tuttora, dagli studi di M. MORÉ (*Crime et sainteté. A propos d'ouvrages récents concernant Thérèse de l'Enfant-Jésus*: Dieu Vivant, 14, 1949, 39-71; e *La table des pécheurs*, ib. 24, 1953, 15-103) e dalla monografia di H. U. von BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito - Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, tr. it., Milano 1973 (la traduzione è dalla 2 ediz. tedesca, 1971. La prima edizione è del 1950).

II - IL « CASO » DI TERESA DI LISIEUX

1. *L'interpretazione di H. U. von Balthasar*

L'interesse della monografia che von Balthasar ha dedicato a Teresa di Lisieux non ha bisogno di essere ancora una volta messo in risalto. Il progetto di riconciliare teologia e santità, facendo ritrovare alla teologia la santità cristiana come « luogo » teologico, e quindi sottraendo il genere agiografico all'ambito non solo edificante, ma puramente storico-psicologico, per ridurlo ad un'impresa di « fenomenologia teologica », poteva trovare proprio in Teresa di Lisieux un punto di applicazione singolarmente privilegiato: in quanto in lei la dottrina, o la teologia, sembrano identificarsi con la storia della sua stessa esistenza; e la « teologia vivente », che è Teresa stessa, viene a identificarsi con la sua « missione » ⁽¹⁴⁾. Così, scrivendo di Teresa di Lisieux, Balthasar intende scrivere la storia di una missione, che non è tanto un « compito » che Teresa è stata chiamata a realizzare, e che può essere considerata quasi come un fatto a sé stante. Piuttosto, la « missione » è il suo stesso costituirsi e presentarsi, è il suo stesso itinerario spirituale in quanto diviene consapevolmente una proposta. La fattualità di Teresa, in quanto Teresa Martin, perde dunque di mordente ⁽¹⁵⁾: ciò che si deve cogliere in lei è un'esistenza di cristiana in quanto si fa dottrina e missione; dunque in quanto diviene un « fenomeno teologico ». Solo il teologo è in grado di interpretare e di valutare adeguatamente tale fenomeno (come, del resto, ogni fenomeno di esistenza « santa »): la comprensione del fenomeno della santità cade infatti, nella sua specificità, in maniera privilegiata entro lo spazio del rapporto tra rivelazione e fede, quindi dell'esistenza che prende forma dalla « figura » e nella « figura » di rivelazione, divenendone a suo modo l'esegesi.

È sul presupposto di queste prospettive che Balthasar si rende particolarmente attento, tra l'altro, ad un problema come quello del senso del peccato e dell'essere-peccatore in Teresa di Lisieux. Ed è particolarmente qui che egli scopre il limite della sua figura spirituale, cioè la non perfetta adeguazione tra dottrina e vita, o la non perfetta realizzazione dell'esistenza di Teresa come « fenomeno teologico ».

Balthasar, infatti, ritiene che Teresa di Lisieux, pur realizzando a suo modo in se stessa e proponendo una visione della realtà centrata sulla tensione tra Dio come « misericordia » e l'uomo come termine dell'amore misericordioso e perdonante di Dio, non è di fatto mai riuscita a « realizzare » esperienzialmente la drammaticità propria del rapporto tra iniziativa misericordiosa e peccato (e peccatori). Non vi è riuscita perché non è mai giunta a sentirsi peccatrice, e quindi a sentirsi in vera so-

(14) L'importanza e l'interesse teoretico dell'Introduzione non dovranno essere sottovalutati. Per il rapporto tra Teologia e Santità, riferirsi pure a *Teologia e Santità: Verbum Caro*, tr. it., Brescia 1968, 200-214.

(15) Emblematica, in proposito, diventa la collocazione dei cenni biografici all'inizio e come al di fuori della « lettura » che viene data del « fenomeno » teresiano, per coglierli lo strutturarsi di un'esistenza « teologica ». Cfr. ediz. citata, p. 14-15.

lidarietà con i peccatori. Anche giungendo a interpretare la realtà, e particolarmente l'umano, a partire dalla misericordia divina, Teresa ha sempre dovuto distinguere un modo di esercitarsi della iniziativa misericordiosa nei confronti di lei, e di quanti eventualmente fossero come lei; e nei confronti dei « peccatori », che cioè — come Agostino, la Maddalena, il pubblicano — effettivamente sperimentano il peccato. La misericordia di Dio — secondo la lettura balthasariana di Teresa di Lisieux — farebbe sia l'innocenza intesa come assoluta preservazione dal peccato; sia l'amore penitente, quello che Teresa ama considerare in Maddalena, con la quale pure vorrebbe identificarsi. Egli commenta:

« Sembra che Teresa guardi con attenzione particolare alla peccatrice, per studiare con il suo aiuto l'amore: l'amore suo e del Signore. Tutto ciò che ella fa e realizza, deve poterlo compiere anche lei; solo deve imparare a trasferirlo nella sua diversa situazione personale... Teresa dunque scopre che il suo amore... può essere perfetto anche senza il pentimento. Infatti, ambedue le forme di amore sono amore per la misericordia divina; tutte e due, la peccatrice e la vergine, sono vittime della medesima misericordia. Questa misericordia, così come ora Teresa la concepisce, è una proprietà tanto immanente a Dio, che è immensamente grande, assoluta e adorabile, anche se non si manifesta nella materia del peccato. Da questa assoluta misericordia di Dio, dunque, tutte e due, la peccatrice e l'innocente, sono egualmente preferite » ⁽¹⁶⁾.

Svolto in rapporto all'esperienza spirituale di Teresa di Lisieux, ciò comporta agli occhi di Balthasar una triplice conseguenza: tre aspetti particolarmente rilevanti di incompiutezza o di insufficienza cristiana — sotto il profilo obiettivo — dell'esistenza teologica della carmelitana di Lisieux. Il primo di questi aspetti è che « Teresa non ha mai avuto — almeno fino ai suoi ultimi mesi — un'idea concreta ed esistenziale della realtà del peccato originale e delle sue conseguenze, in coloro che ne sono stati vittime. Anche se è ben lontana dal paragonarsi alla pura madre del Signore, non riesce a valutare esattamente l'abisso che la separa da lei... Anche ammesso che ella non abbia mai volontariamente offeso Dio, la riflessione di un cristiano dovrebbe tendere a dimenticare il più possibile ciò che nel passato può apparire come non-peccato, al fine di entrare in profonda, insolubile solidarietà con tutti i peccatori del mondo » ⁽¹⁷⁾. « È convinta di essere l'innocenza... È immersa in una luce che isola sempre più dalla tanto desiderata comunità dei peccatori » ⁽¹⁸⁾. « Il mondo di Teresa non viene mai a contatto diretto con la realtà del male radicale » ⁽¹⁹⁾.

Conseguentemente, o come per contraccolpo, Teresa di Lisieux non riesce a vivere ed a mostrare, nella sua esperienza spirituale, la partecipazione totale al mistero della solidarietà del Cristo che muore con i peccatori: forse anche nei mesi della grande prova della fede. « La sua note spirituale — scrive Balthasar — non ha mai raggiunto quel punto

(16) *Sorelle nello Spirito* cit., 250-251.

(17) *Ib.*, 249.

(18) *Ib.*, 251.

(19) *Ib.*, 255.

estremo di sofferenza in cui il Figlio, abbandonato dal Padre, si trova nella situazione disperata del peccatore abbandonato da Dio. Con la sua piccola via, Teresa resta in un certo senso all'inizio della passione, nell'orto degli ulivi. Questo è il suo mistero, che ella ama, adora con venerazione e che, secondo lei, costituisce l'essenza e il centro della sua devozione. È difficile dire se negli ultimi giorni e settimane le sia stato concesso di compiere qualche passo più in là e quale posto nella via della passione occupi la terribile agonia che ella dovette affrontare... » (20).

In ogni caso, « si sente come in purgatorio »: poiché forse neppure allora « si è incontrata con il Dio della giustizia punitrice... Si può perciò dire che nella sua esistenziale concezione della realtà l'inferno non ha alcun posto. Esso può senz'altro rientrare nel suo credo... ma non rappresenta per lei una realtà vissuta, realizzata. Preservata com'è dal peccato, ella non ha alcun rapporto con l'inferno » (21).

Di qui, infine, il carattere non veramente radicale della « notte » che Teresa sperimenta nella sua vita. « Non è neppure difficile — scrive Balthasar — trovare il motivo per cui l'oscuramento della fede in Teresa non avrebbe potuto giungere alla notte piena. Per farla arrivare a tanto, Dio avrebbe dovuto quasi forzarla, violentarla, strapparla con forza da quella situazione, in cui ella si era arroccata fin dal tempo del « grande miracolo » (= il sorriso della Vergine). La notte totale è la piena comunione con i peccatori e i perduti, è identificazione con la loro sorte, fino alla completa assunzione del loro destino.... » (22). Ora, Teresa — anche nell'esperienza dello « estremo oscuramento » e dell'ultima prova — non rivive in realtà la « notte oscura » di Giovanni della Croce. « Teresa è privata di ogni gioia, di ogni certezza *sensibile*, ma non della fede. Ciò che ella prova è una estrema « aridità », che non conosce alcun aiuto, nessun conforto o incoraggiamento da parte di Dio e che apparentemente abbandona l'anima agli sforzi disperati delle sue povere forze... In qualunque modo si voglia considerare e definire questo stato, non sembra possibile farlo sullo stesso piano della vera « notte », in cui non rimane alcuno spazio per queste sia pure non sentite gioie, certezze, speranze... La notte veramente buia, descritta da Giovanni della Croce ed altri, non lascia posto a *toutes les délices de la Trinité*. La notte di Teresa resta una specie di quella « seminotte » che c'è nel « passaggio sotterraneo » in cui il sole non splende » (23).

Alla radice dell'incompleto senso del peccato o dell'incompleta esperienza dell'esser-peccatrice di Teresa di Lisieux, Balthasar scopre l'incidenza determinante di due momenti dell'esistenza della santa. Dapprima la pressione dell'ambiente familiare che, a partire dal miracolo della « Vergine del sorriso », agisce nel senso di creare una coscienza da « predestinata », da « piccola santa », da cui non poté difendersi se non faticosamente, e mai in maniera del tutto compiuta. Anche nelle ultime fasi della sua maturazione spirituale, quando « ormai troppo forte e ro-

(20) *Ib.*, 255.

(21) *Ib.*, 253.

(22) *Ib.*, 246.

(23) *Ib.*, 244-246.

busta per cedere alla tentazione, essa combatte in tutti i modi contro il falso ideale di santità che le era stato accolto », Balthasar rileva tuttavia che « da una simile avventura, le è rimasto qualcosa, che non riesce a cambiare neppure nel suo periodo più maturo: l'abitudine di porsi come esempio degli altri » ⁽²⁴⁾.

Ma assai più grave e determinante appare agli occhi del teologo svizzero un altro fatto: l'errore che egli rileva nella guida del gesuita A. Pichon, quando nei confronti di Teresa appena entrata in Carmelo, egli « diede lo sfortunato pronunciamento circa l'assenza di ogni peccato mortale nella vita precedente della carmelitana, invitandola a ringraziare il buon Dio di ciò che fa per lei, perché, se l'abbandonasse, invece di essere un piccolo angelo, lei diverrebbe un piccolo demonio » ⁽²⁵⁾. Il commento di Balthasar a questa pedagogia sbagliata è tagliente: « Il danno era stato compiuto. Chi aveva parlato era il confessore, la più alta autorità per una monaca... Tenendo conto dell'atteggiamento di Teresa, ci si può addirittura domandare se il confessore non le abbia praticamente assicurato che ella non aveva mai commesso un peccato. Infatti d'ora innanzi, obbediente com'è, Teresa non parla più di peccato, ma solo di "imperfezioni". La coscienza del peccato è stata in lei uccisa. Con gravi conseguenze per la sua missione, la si è sradicata in un punto essenziale dalla comunità dei peccatori, relegandola definitivamente nell'isolamento della santità. Per uscire da questa gabbia ella compirà sforzi sovrumani; ma non vi riuscirà mai completamente, perché a imprigionarla era stata l'obbedienza » ⁽²⁶⁾.

Le due spinte ricordate, e soprattutto la seconda, agiscono anche sulla vita sacramentale di Teresa: il sacramento della penitenza si sarebbe ridotto (ma l'illazione qui sembra addirittura sorprendente) non ad una « esperienza elementare » bensì ad una « specie di benedizione, di conferma della sua via » ⁽²⁷⁾. E ancora una volta le conseguenze saranno che così « dalla sua teologia restano esclusi dei misteri centrali: il mistero della sopportazione del peccato e della solidarietà in esso, quello della conciliabilità fra carità e coscienza del peccato, soprattutto il mistero della confessione... Una comprensione esistenziale, una riscoperta vitale del senso della confessione non sarebbe rientrato nella sfera della sua missione » ⁽²⁸⁾.

In sostanza, e oggettivamente, anche se su piani diversi, ciò che nei due episodi traumatici è venuto a mancare — secondo Balthasar — è un adeguato « rapporto tra Teresa ed il ministero ecclesiastico » ⁽²⁹⁾: è mancato nel caso del miracolo della Vergine, perché Teresa si è confidata con la sorella, e non con un confessore; è mancato, nel caso della direzione del P. Pichon, perché il suo comportamento non risulterebbe obiettivo; sarebbe anzi stato indiscreto ⁽³⁰⁾. Nel primo caso, l'errore fu di Te-

(24) *Ib.*, 77.

(25) *Ib.*, 78-79.

(26) *Ib.*, 79.

(27) *Ib.*, 79.

(28) *Ib.*, 80-81.

(29) *Ib.*, 83.

(30) *Ib.*, 83.

resa; nel secondo fu nell'esercizio stesso del ministero ecclesiastico. Ne risultano delle « ombre »: che se non hanno impedito a Teresa di realizzarsi finalmente come cristiana, non glielo hanno reso possibile se non sulla base di queste false partenze, e incidendo in ogni caso sulla universalità stessa effettiva del suo messaggio e della sua missione.

2. Elementi di discussione

Balthasar ha certamente avuto il merito di porre in termini molto netti il problema della struttura del senso del peccato in Teresa di Lisieux, e di stimolare ad una più meticolosa e « teologica » attenzione a questo problema nodale gli studiosi della Santa carmelitana. Le sue domande saranno pertanto anche le nostre.

Teresa di Lisieux ha veramente « realizzato » la solidarietà storica con i peccatori? Teresa di Lisieux è riuscita veramente a « realizzare » che anch'essa era personalmente peccatrice? Di conseguenza, la « piccola via » potrà ritenersi una sintesi compiuta di cristianesimo, o non dovrà piuttosto ritenersi un progetto obiettivamente non compiuto, anche se aperto o apribile o in tensione verso l'ultimo suo approfondimento?

Noi crediamo che su questo punto, come su ogni aspetto della vicenda-dottrina di Teresa di Lisieux, la realtà della Santa (quindi anche i discorsi ad essa relativi) si presenta sempre molto mobile ed articolata. Ci si imbatte insomma sempre con una sorta di complessità e di inafferrabilità con cui bisogna fare i conti, e che costituisce indubbiamente l'aspetto più profondo di quello che si è talvolta chiamato il « mistero » teresiano ⁽³¹⁾. Così, anche la ripresa adeguata delle domande di Balthasar dovrebbe obbligare ad un ripercorrimiento analitico molto attento e paziente dell'intero cammino di Teresa di Lisieux ⁽³²⁾: ovviamente privilegiando gli anni della maturazione decisiva, in quanto solo essi forniscono il punto retrospettivo adeguato ⁽³³⁾.

(31) Ancora recentemente J. F. SIX, *Thérèse de Lisieux au Carmel*, Paris 1973, 16-17: « Au terme de ces deux ouvrages, de ce long cheminement de quinze années avec Thérèse, c'est, plus encore, le sentiment de côtoyer une personnalité originale, indéfinissable... le mystère lui paraît plus profond que jamais ».

(32) Due letture critiche introduttive: B. HONINGS, *Therese von Lisieux als Lebenstheologe*: Eph. carm. 7 (1956), 285-303; M. LABOURDETTE, *S. Thérèse de l'Enfant-Jésus*: Rev. Thom. 74 (1974), 118-125.

(33) Edizioni di riferimento abituale. Per i Manoscritti A, B, C (parte sostanziale delle diverse edizioni della *Histoire d'une âme*), ci rifaremo evidentemente alla edizione curata da FRANÇOIS DE S.TE MARIE, *Manuscrits Autobiographiques de S. Thérèse de l'Enfant-Jésus* (riproduzione fototipica, Introduzione, Note e Indici, Indice analitico delle citazioni: Carmel di Lisieux, 1956). Citato: MA. I « *Derniers Entretiens* » (DE) e la « *Correspondance Générale* » (CG) saranno citati secondo l'edizione critica del centenario: DE, Paris 1971; CT, t. I-II, Paris 1972-1973. Per le *Poesie* (P) utilizziamo il testo francese come viene riprodotto nella recente edizione italiana: *Poesie di S. Teresa di Lisieux*, Traduz. in lasse prosastiche di C. BETOCCHI, Milano 1968.

Quanto alla periodizzazione dell'itinerario spirituale teresiano, punti di riferimento per lo studio saranno: A. COMBES, *S. Thérèse de Lisieux et sa mission. Les grandes lois de la spiritualité thérésienne*, Paris 1954 e *De doctrina spirituali S. Theresiae a Jesu Infante*, Romae 1967; S. PIAT, *S. Thérèse de Lisieux à la*

Quanto a noi, risulterà sufficiente allo scopo che ci proponiamo, individuare e percorrere a grandi tratti alcune piste convergenti, che ci sembrano fondamentali. Così, muovendoci anzitutto nella direzione della coscienza del peccato *personale* in Teresa di Lisieux, vorremmo mettere in evidenza sia la struttura della lunga fase di angoscia nei confronti del peccato mortale; sia la struttura della coscienza di « imperfezione »; sia il senso del passaggio dall'uno all'altro livello. Riflettendo, invece, nella direzione della solidarietà « realizzata » con i peccatori, l'attenzione cadrà piuttosto su come Teresa abbia intuito e vissuto un livello più radicale del senso dell'essere peccatori, e quale significato abbia avuto in proposito la « grande prova » nella fede.

Come convergenza interna delle due precedenti piste di ricerca, ne verrà emergendo una terza: quella della dimensione propriamente teologica del senso teresiano del peccato. Come Teresa ha letto il rapporto tra Amore misericordioso e peccato? Lo ha letto attraverso la croce di Cristo? E, così facendo, ha letto anche cristicamente la propria solidarietà con i peccatori? Qual è, in particolare, la densità teologica della « prova » della fede?

a. Teresa di Lisieux e il senso del peccato personale

Con il ritiro di preparazione alla seconda Comunione solenne (17-21 maggio 1885), Teresa di Lisieux comincia a vivere con alterne vicende il problema dello scrupolo e dell'angoscia nei confronti del peccato mortale ⁽³⁴⁾. La cosa avrà una notevole durata: è infatti certamente databile ancora per i primi mesi del 1893 ⁽³⁵⁾. Crisi ricorrenti di angoscia dovute

découverte de la voie d'enfance, Paris 1964; C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance. Génèse et structure de la « voie d'enfance spirituelle » chez S. Thérèse de Lisieux*, Paris 1969; A. PATFOORT, « Voie d'enfance spirituelle » et message de Thérèse de Lisieux: Angelicum 47 (1970), 64. E evidente che non ci è possibile impegnarci, in questa sede, sullo specifico problema. Per esprimere sinteticamente il nostro pensiero, diremo che secondo noi le date periodizzanti l'itinerario spirituale di Teresa sono tre: la notte di Natale del 1886; ultimi mesi del 1894 (dopo il 14 settembre, con l'ingresso di Celina al Carmelo e la presa di conoscenza dei passi biblici sull'amore misericordioso di Dio); primavera-estate 1896 (pienezza della dimensione « apostolica », che nei suoi diversi aspetti è la comprensione della « carità »). La « novità » vera si situa all'altezza dell'autunno-inverno 1894: da allora uno sviluppo omogeneo si instaura, dove anche l'oblatività caritativo-apostolica appare totalmente assunta nella logica della grande « scoperta ». La « piccola via », appunto.

(34) Cfr. Ms. A 39,r (da confrontare con le due esperienze gioiose della confessione, di cui ib. 16,v e 34,v). FRANÇOIS DE S. MARIE illustra la notizia fornita da Teresa riportando il riassunto, fatto da Teresa stessa, di una predica sul peccato mortale tenuta in quel medesimo ritiro: « Ce que M. l'abbé nous a dit était très effrayant. Il nous a parlé du péché mortel; il nous a dépeint l'état de l'âme en péché en (?) et combien Dieu la hait. Il l'a comparée à une petite colombe que l'on trempe dans la boue et qui ne peut plus voler à cause de cela. Nous sommes la même chose quand nous sommes en état de péché mortel, et que nous ne pouvons non plus élever notre âme vers Dieu » (MA, II, 26-27).

(35) Riferimento ad una lettera del Padre A. Pichon, datata il 20 gennaio 1893: « Chère Enfant de mon âme, écoutez bien ce que je vais vous dire au nom et de la part de N.S.: Non, non vous n'avez pas fait de péchés mortels. Je le jure. A votre Mère, S. Thérèse... N.S. répondit: Ma fille, on ne se perd pas sans le

sia alla presa in considerazione o comunque all'affiorare della eventualità di un peccato mortale; sia alla impossibilità di chiarire a se stessa se tale eventualità si fosse già verificata o si verificasse tuttora nella sua vita; Teresa teme il peccato mortale; e teme di essere effettivamente, per la vita passata e per il presente, in peccato mortale.

Le motivazioni esplicite di questo timore non sono tanto nella direzione di dover difendere la consapevolezza di essere santa. Esse stanno piuttosto simultaneamente nella percezione acuta che il peccato mortale è la negazione dell'amore per Dio, per Gesù (*non amare veramente Dio; non poter più amare veramente Dio; essere respinta da Dio*); e nella difficoltà a raggiungere la propria « verità » nel giudizio di coscienza. Teresa viene infatti a trovarsi, da un lato di fronte alla coscienza spontanea di non avere mai voluto veramente un'offesa di Dio fino a quel punto; e, dall'altro, di fronte alla impossibilità di coordinare questo giudizio spontaneo con un senso di colpa che non rimane solo generico, ma viene sempre abbastanza precisato nei suoi contenuti (mancanze concrete; e percezione di un « naturale » non « comodo », e realmente capace di movimenti primi e di tendenze, a loro modo essi pure indizi di negatività morale) ⁽³⁶⁾ e per il quale il parametro di valutazione di cui Teresa è portata immediatamente a disporre, non è altro che quello appunto del « peccato mortale ».

È in questo contesto che andranno collocati e compresi gli interventi ripetuti del P. Pichon, tesi a far ritrovare a Teresa la propria interiore « verità »: ciò che essa ritiene peccato mortale, non è peccato mortale; non c'è dunque nessun motivo perché Teresa si senta respinta dall'amore di Dio. Ed in tal senso ancora sembra debba essere interpretata la risposta celebre del P. Prou sulle « mancanze che non offendono il buon Dio » ⁽³⁷⁾. Ma aiutare Teresa a giudicare oggettivamente, senza maggio-

savoir parfaitement. Bannissez donc vos inquiétudes » (CG II, 677). La nota e) (p. 678) apre sul medesimo problema forse per lo stesso anno 1893, o anche per l'anno precedente. Teresa trascrive la risposta del confessore straordinario: « Si vous n'agissez pas contre votre conscience quand même il y aurait péché, vous ne péchez pas ». La data del biglietto è congetturale e andrebbe collocata appunto nel periodo indicato. Per il 1891, si rimanderà a Ms. A, 80r-v (esercizi predicati dal P. Prou, nei giorni 8-15 ottobre, con la celebre risposta, di cui ancora dovremo parlare); e per il 1889 ci si riferirà a CG. I, 497 (biglietto a Sr. Agnese di Gesù) e 502 (risposta del P. Pichon: « Je vous défends au nom de Dieu de mettre en question votre état de grâce... Croyez obstinément que Jésus vous aime »). L'episodio del 1888 (dichiarazione solenne del P. Pichon a Teresa appena entrata in Carmelo) ha, dunque, difficilmente il senso di difendere una coscienza di santità. Certo, di capitale importanza sarebbe stato per noi poter disporre delle lettere che Teresa indirizzava al Gesuita: ma si sa che esse non furono da lui conservate. Elementi di puntualizzazione soprattutto in C. DE MEESTER, *La dynamique de la confiance* cit., 168-173 e 407-411.

(36) Ci esimiamo, evidentemente, dal ricostruire in modo analitico tutto questo « mondo » di imperfezioni: si raccoglieranno elementi, ad esempio, in E. RIDEAU, *Thérèse de Lisieux. La nature et la grâce* (Paris 1973), 95-98. Assolutamente emblematica, invece, dal nostro punto di vista ci sembra la lettera-confessione del 28 maggio 1897 a Sr. Agnese di Gesù, che sarà da noi successivamente ripresa (cfr. CG II, 990-991).

(37) « Ordinairement les retraites prêchées me sont encore plus douloureuses que celles que je fais toute seule, mais cette année-là il en fut autrement... J'avais alors de grandes épreuves intérieures de toutes sortes (jusqu'à me demander parfois

razioni indebite, il proprio vissuto, non significava e non ha di fatto significato per nulla che essa non percepisse più né la possibilità del peccato mortale, né la propria attualità peccatrice. Questa consapevolezza non è stata tolta di fatto, e non è stata perduta da Teresa di Lisieux: è stata piuttosto da lei conglobata in una visione molto seria e personale della « imperfezione » ⁽³⁸⁾, dove le colpe (« fautes »), se non sono più « peccati mortali », bastano nondimeno a giustificare la permanenza di un bisogno non generico ma puntuale di perdono; e di una contrizione-conversione, essa pure relativa e a partire da concreti punti di applicazione ⁽³⁹⁾.

Teresa riconoscerà dunque, finalmente, delle « colpe » che sono « imperfezioni »: e il termine non avrà evidentemente alcuna valenza sistematica, classica in una certa Teologia Morale. Ne avrà piuttosto una vitale, al di qua della soglia di ciò che altrettanto vitalmente essa avvertiva (e continuava ad avvertire, pur non ravvisandovi il proprio caso) come « peccato mortale ». Ma poi, o nel contempo, le « imperfezioni » attuali diventano l'indice o la verifica, se non l'inveramento, di una « imperfezio-

s'il y avait un ciel)... Après avoir dit peu de mots, je fus comprise d'une façon merveilleuse et même devinée... Il me dit que *mes fautes ne faisaient pas de peine au Bon Dieu, que tenant sa place il me disait de sa part qu'il était très content de moi... Je sentais bien au fond de mon coeur que c'était vrai* car le Bon Dieu est plus tendre qu'une Mère... » (Ms. A, 80r-v). Utile il riferimento a CG II, 641, testo e nota h): soprattutto per illustrare la seconda parte della risposta del francescano (Teresa scrive « nul ne sait si il est juste ou pécheur, mais, Céline, Jésus nous fait sentir au fond de notre coeur que nous aimerions mieux mourir que de l'offenser »); e sullo sfondo sta probabilmente il richiamo alla frase « nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine »).

(38) Tutto questo è stato molto bene visto e descritto da C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance* cit., 281-299. Per conto nostro, come diciamo nel testo, avremmo maggiormente insistito sul senso della dimensione assiologicamente negativa dell'« imperfezione » radicale; non poter essere ciò che si *deve* in quanto rappresenta la propria autenticità e verità, secondo il disegno di Dio.

(39) Riprendiamo parzialmente il testo emblematico, già ricordato, del biglietto del 28 maggio 1897 a M. Agnese. « Votre petite fille a encore versé... des larmes de repentir mais encore plus de reconnaissance et d'amour... Ah! ce soir, je vous ai montré ma vertu, mes trésors de patience!... E moi qui prêche si bien les autres! (quindici punti esclamativi nell'originale). Je suis contente que vous ayez vu mon imperfection » (spaziatura nostra: CG II, 990-991). L'imperfezione è concretamente una reazione di impazienza, anche se rimanda all'« imperfezione » globale di cui pure parleremo. Teresa continua: « Ah que cela me fait de bien d'avoir été méchante! », e davanti a due testimoni: M. Agnese (« l'image de la miséricorde du bon Dieu »), e Suor S. Giovanni-Battista (*ordinairement l'image de la sévérité du Bon Dieu*). Da nessuna venne il rimprovero: la stessa « severità » era stata buona (« et moi bien méchante »). Il riflesso del pentimento era stato immediato: « Moi qui sentais, en mon coeur la contrition parfaite, je n'en revenais pas, qu'elle ne me fasse aucun reproche ». Secondo il procedimento « interrogativo », abituale in Teresa, il fatto « dà a pensare »: evoca una profondità, è allusivo della realtà profonda e del suo senso, ultimamente e con sicurezza svelato dalla parola biblica. « En rentrant dans notre cellule, je me demandais ce que Jésus pensait de moi, aussitôt je me suis rappelé ces paroles qu'il adressa un jour à la femme adultère: Quelqu'un t'a-t-il condamnée?... Et moi les larmes aux yeux je lui ai répondu: — Personne, Seigneur... Ni ma petite Mère image de votre tendresse, ni ma Sr. St. Jean B. image de votre justice et je sens bien que je puis aller en paix, car vous ne me condamnerez pas non plus ». E aggiunge: « Je suis plus heureuse d'avoir été imparfaite que si soutenue par la grâce j'avais été un modèle de douceur ».

ne » che non è solo lo stato di fatto della non-perfezione, ma denota l'impotenza stessa obiettiva a raggiungere la « perfezione »⁽⁴⁰⁾. Questa « impotenza » o questa « debolezza » profonda, non è semplicemente sinonimo di « limite » dell'esistenza umana: perché la « perfezione » (o la « santità ») resta, agli occhi di Teresa il dover-essere o la « verità » fondamentale di se stessa (e dell'uomo)⁽⁴¹⁾. Anche questa « imperfezione », dunque, come le « imperfezioni » che la manifestano è, assiologicamente parlando, negativa: e l'antinomia che essa pone, e che fa apparire in prima istanza la perfezione-santità come una sorta di « necessità impossibile »⁽⁴²⁾, non viene finalmente risolta e non è vista risolvibile se non nella prospettiva della iniziativa misericordiosa⁽⁴³⁾ a cui assoluta-

(40) Le pagine classiche restano, in proposito, quelle del Ms. B, 4-5.

(41) Il rapporto tra « le vrai de la vie » e la gloria che consiste « à devenir une grande Sainte » è posto da Teresa stessa in Ms. A, 31v-32r, e può considerarsi uno dei fili conduttori nella trama della sua esistenza. L'equazione non sarà mai posta in dubbio: si relativizzerà l'idea della « grande santità », in quanto identificata col modello dei « grandi santi »; e in quanto affidata a delle « opere » di virtù, considerate come degli assoluti, non relativizzate cioè esse pure all'opera fondamentale della « confiante », la quale — sola — rispetta il primato della iniziativa misericordiosa divinizzatrice. Ma ciò non farà che permettere la risposta vera al problema del « vrai de la vie ».

(42) Per le ragioni, di cui alla nota 38, preferiamo questa formula di sapore blondeliano, per esprimere quanto scrive DE MEESTER, *op. cit.*, 285: « La petite voie qu'elle (= Térèse) conçoit aura pour but d'achever l'inachevable ».

(43) Teresa non ha trascurato, in un primo momento, di considerare la risolvibilità di principio dell'antinomia della santità come « necessità impossibile », nella direzione del « comandamento » divino, che non può essere illusorio. Lo scrisse a Celina, nel maggio 1890: « Pour moi je... (te dirai) d'être parfaite comme ton Père céleste est parfait!... Ah! Céline nos *désirs infinis* ne sont donc ni des rêves ni des chimères puisque Jésus nous a lui même fait ce *commandement!* » (CG I, 532-533). Che agli occhi di Teresa la realizzazione di questo « comandamento » comportasse, almeno al livello escatologico e quindi come eterna ricompensa, una intimità di partecipazione alla realtà stessa di Dio, è documentabile. Teresa è fortemente segnata nel suo itinerario spirituale dalla lettura del libro di C. ARMINGON, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, 1882 (soprattutto la conferenza sul « Cielo ») e le lettere a Celina tra il luglio del 1888 e l'agosto del 1894 ne danno riprova (cfr. CG I, 386 e 494-495; II, 746). Ma una lettera, del 13 agosto 1893, sempre a Celina, mostra l'inizio di un cambiamento di prospettiva: la santità comincia ad essere vista come un'azione di Gesù che dal di dentro mette fin d'ora in fermento la profondità del nostro essere (« L'essence de leur être travaille en secret. Jésus forme en elles le germe qui doit se développer là haut dans les célestes jardins des Cieux »: CG II, 720). Comandamento e grazia si avviano dunque ad identificarsi in profondità? Sarà ad ogni modo questa la linea che andrà emergendo con sicurezza dalla seconda metà del 1895 (offerta all'Amore misericordioso) e troverà la sua più appassionata formulazione nella parte finale del Ms. B e in quella probabilmente più matura del Ms. C, 34-35. In questo medesimo documento, si vedranno particolarmente le pp. 11v-12v a proposito del « comandamento nuovo ». Se in un primo tempo il « come io ho amato voi » pareva letto in chiave di imitazione (12r: « Comment Jésus a-t-il aimé ses disciples et pourquoi les a-t-il aimé? » ecc.), lo sviluppo successivo raggiunge le cose alla loro effettiva profondità: « Seigneur, je sais que vous ne *commandez* rien d'impossible, vous connaissez mieux que moi ma *faiblesse*, mon *imperfection*, vous savez que jamais je ne pourrais aimer mes soeurs comme vous les aimez, si vous-même [...] ne les *aimiez* encore en moi. C'est parce-que vous *vouliez m'accorder cette grâce* que vous avez fait un *commandement nouveau*. Ah! que je l'aime puisqu'il me donne l'assurance que

mente ci si può e ci si deve affidare (⁴⁴). Un'iniziativa che non teme di « discendere » per sollevare fino a sé.

Se di fronte *alle* « imperfezioni » il senso dell'Amore misericordioso sostiene e giustifica il pentimento, la confessione, la conversione; di fronte *alla* « imperfezione », particolarmente, esso conduce a scoprire il valore dell'« essere piccoli ». « Piccolo » infatti sarà finalmente, per Teresa, sinonimo di colui che non « può » crescere e, in un certo senso, deve rinunciare a « crescere »: se « crescita » significa il rifiuto di essere la « non-perfezione », e quindi comporta la non-accettazione di riferire continuamente questa situazione « imperfetta » all'iniziativa risolutiva dell'Amore misericordioso (⁴⁵).

Si vede dunque come « peccato mortale » e « imperfezione » non sono, nell'esperienza di Teresa di Lisieux dei puri simboli psicologici, aven-

votre volonté est d'aimer en moi tous ceux que vous me commandez d'aimer! » (Ms C, 12v).

(44) Tutto il grande capitolo della « confiante », come Teresa la intende, dovrebbe essere qui richiamato, almeno per grandi linee. « Confiance » non è, evidentemente, in alcun modo una opzione volontaristica nel senso della « speranza ». In Teresa, l'atteggiamento globale ma non indefinito che riceve il nome di « confiante », suppone infatti il proprio fondamento (ed è pertanto derivato rispetto ad esso) nell'Amore misericordioso. È un « restare offerta » all'Amore misericordioso: che non è ambivalente o ambiguo nei miei confronti, e non è illusorio. Non mi illude e non mi illudo: sono nella verità. È univoco: non v'è dunque imprevisto, non v'è angoscia, non v'è insicurezza e paura. Di qui deriva che la « confiante » nell'Amore misericordioso è insieme « confiante » in Qualcuno che ama (Gesù, Dio) e « confiante » che l'amore (in Teresa, nell'uomo) è possibile. È possibile amare, comunicare, possedere, essere trasformati nell'Amore; qualunque sia la « posizione » o l'esperienza: appunto perché « prima » si dà e sta l'Amore Misericordioso, l'Amore che discende. In concreto, per Teresa la « confiante » dovrà trionfare, e finirà per trionfare, sia nei confronti dell'esperienza della « imperfezione », sia nei confronti della esperienza di presenza-assenza del Grande, Assoluto Interlocutore. L'uno e l'altro aspetto saranno la riprova della situazione non definitiva, di rimando, di non-compimento, di non-possesto in cui vive l'Amore. Per questo, esso non può vivere, agli occhi di Teresa, se non a condizione di poter « confidare ». D'altra parte, il cammino della « confiante », a misura che trova nell'Amore misericordioso la propria assoluta giustificazione, diviene un cammino di « povertà » interiore, per una radicale conversione della « magnanimità » che confida in se stessa, ed è come tale aggressiva. Di qui il distacco dal proprio progetto di vita e di santità; di qui l'abbandono delle speranze e dei desideri all'unica speranza; di qui l'assumere come unico punto di appoggio non se stessi o le proprie opere o i propri meriti, ma l'iniziativa dell'Amore misericordioso. Il rimando fondamentale, per la documentazione, sarà evidentemente al Ms B con le due lettere a Sr. Maria del S. Cuore del 13 e del 17 settembre 1896 (CG II, 889-897). Dello stesso anno è la Preghiera al Volto Santo: essa può essere qui riportata a documentazione del rapporto tra « confiante » ed esperienza di « assenza » dell'Interlocutore: « O Face adorable de Jésus, seule beauté qui ravit mon coeur, daigne imprimer en moi ta divine ressemblance, afin que tu ne puisses regarder l'âme de ta petite épouse sans te contempler toi-même. O mon Bien-Aimé, pour ton amour, j'accepte de ne pas voir ici-bas la douceur de ton regard, de ne pas sentir l'inexprimable baiser de ta bouche, mais je te supplie de m'embrasser de ton amour, afin qu'il me consume rapidement et fasse bientôt paraître devant toi » (*Histoire d'un Ame*, Lisieux-Bar le Duc 1913, 310). La piena misura di questo medesimo rapporto tra « confiante-amour » ed esperienza di « assenza » sarà documentata dal DE.

(45) Alcuni riferimenti: Ms B, 4v-5v e la lettera a Maria del S. Cuore del 17 settembre 1896, già cit.; Ms C, 2r-3r e 36r-v. Vi si potrà aggiungere, ad esempio, il biglietto del 7 giugno 1897 a Sr. Genoveffa (Celina): CG II, 1009-1010.

ti comunque il significato emotivo del passaggio da un modo angosciato ad un modo non-angosciato di vivere la propria realtà. In particolare, per quanto riguarda le imperfezioni e « l'imperfezione » si vede che, al di là della prima impressione che la terminologia può lasciare, il discorso non assume affatto il senso di edulcorare la visione del « peccato » e della sua serietà. Il problema, vissuto da Teresa anche come problema di pacificazione psicologica, mantiene immediatamente — lo ripetiamo — una valenza assiologica ed etica: sia nei suoi termini obiettivi (non ogni negatività morale, pur riconosciuta tale, è « peccato mortale »), sia nei suoi termini personali (problema morale della valutazione veritiera del proprio vissuto). Ma l'interrogativo più vero, e quindi la prospettiva adeguata di riferimento, rimangono teo-logici. In definitiva la questione etica del peccato e dell'imperfezione non è « interessante », e non è risolta in se stessa e per se stessa. Ciò che veramente resta « interessante » per Teresa è l'amore e l'unione con Gesù, con Dio; di conseguenza, ciò che veramente è risolutivo è sapere secondo la fede come Gesù, come Dio si pongano ed aprano eventualmente una via di uscita al « peccatore »: sia che egli abbia commesso dei « peccati mortali », sia che — come Teresa stessa — egli commetta « imperfezioni » e sia comunque nella « imperfezione ».

In concreto, pertanto, l'itinerario della pacificazione profonda si compirà quando il mistero di Dio sarà decisamente e vitalmente colto come mistero dell'Amore misericordioso: il quale, in sé, è veramente ed assolutamente tale per tutti i peccatori; ed è assolutamente capace di « bruciare » e purificare tutte le dimensioni del peccato e dell'imperfezione ⁽⁴⁶⁾.

b. *Teresa di Lisieux e il senso della solidarietà con i « peccatori »*

Anche questo è un punto di arrivo: sulla base di una « partenza » che — ancora una volta — non riteniamo ravvisabile nella coscienza falsa di essere santa, artificialmente indotta in Teresa, e in maniera spontanea da lei condivisa.

La partenza in questione ci sembra piuttosto da individuare ad un livello più generale e più vasto: quello di un « riflesso » sostanzialmente sociologico, che Teresa ed il suo ambiente condividono, e secondo il quale la realtà umana viene concepita come distinta in due emisferi: dei buoni cristiani o dei buoni cattolici da un lato, e dei « peccatori » da un altro (dove si incontrano « criminali » come Pranzini; apostati, come Loyson; increduli e profittatori come Diana Vaughan, alias Léo Taxil; i « materialisti » ecc.). È una distinzione che — sempre nel contesto religioso di Teresa — l'idea « riparatrice » cerca a suo modo di superare: secondo un modello tuttavia che la carmelitana non riuscirà ad accettare ⁽⁴⁷⁾. In ogni caso, se Teresa un giorno ha infranto d'istinto —

(46) Si dovrebbe collocare qui il discorso teresiano sul purgatorio: che Teresa propriamente non reinterpreta, ma pensa che possa essere realizzato nell'esistenza attuale dal parteciparsi dell'Amore misericordioso, per la effettiva sua capacità di « trasformare » in sé. Si veda Ms A, 84r-v e le due lettere a Roulland del 19 marzo e 9 maggio 1897 (CG II, 964 e 983-984).

(47) I richiami sono ormai divenuti correnti nella bibliografia teresiana. Senza preoccupazioni di completezza, citiamo in ordine cronologico: A. COMBES, *Note*

a cominciare dal caso Pranzini ⁽⁴⁸⁾ — la barriera tra i due mondi, non sarà nondimeno condotta a porsi fino in fondo il senso non solo della « intercessione » per i peccatori ⁽⁴⁹⁾ ma della solidarietà con i peccatori, se non nel contesto della scoperta di Dio come Amore misericordioso.

In questo contesto — il medesimo in cui essa supera un certo tipo di angoscia del peccato mortale — il cammino è solo virtualmente intuito quando Dio è visto come misericordia, e — quindi — perfino la sua giustizia appare quasi come funzione della stessa misericordia ⁽⁵⁰⁾. Due difficoltà devono infatti ancora vitalmente essere risolte. La prima si collega col problema della « verità » etica di Teresa: nella sua vita non vi è stato effettivamente posto per dei peccati « mortali »; essa non può dunque, se non a prezzo di misconoscere la verità, identificarsi con nessun « grande » peccatore, e neppure con nessuno dei santi considerati come « grandi » convertiti. L'altra difficoltà si collega con l'assoluta impossibilità etica e quindi con il rifiuto reale di commettere un « peccato mortale » o di diventare « grande » peccatrice, per poter solidarizzare coi « peccatori ».

Alla luce del senso ormai definitivamente raggiunto della misericordia di Dio, Teresa cercherà una risposta alla prima antinomia, anzitutto nella celebre parabola della misericordia perdonante e della misericordia preveniente ⁽⁵¹⁾: ma la grande finale del Manoscritto C mostrerà

sur la signification historique de l'offrande thérésienne à l'Amour miséricordieux: RAM 25 (1949), 492-505 (Mél M. Viller); M. MORÉ, *Crime et sainteté e La table des pécheurs* cit. (nota 13); J. F. SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, Paris 1971 e *Thérèse de Lisieux au Carmel*, Paris 1973; E. RIDEAU, *Thérèse de Lisieux. La nature et la grâce*, Paris 1973; J. F. SIX, *Vie de Thérèse de Lisieux*, Paris 1975.

(48) Ms A, 45v-46v. Per il caso Loyson, cfr. lettera a Celina del 26 aprile e dell'8 luglio 1891 (CG II, 636-643). Per il caso infine di Léo Taxil, si veda ora *Le triomphe de l'humilité. Thérèse mystifiée (1896-1897). L'affaire Léo Taxil et le manuscrit B* (Poésies et récréations pieuses de Thérèse de Lisieux, Paris 1975).

(49) Cfr. ancora per gli anni 1895-1896: Offerta all'Amore misericordioso (« en sauvant les âmes qui sont sur la terre et en délivrant celles qui souffrent dans le Purgatoire... dans l'unique but de vous faire plaisir, de consoler votre Cœur sacré, et de sauver des âmes... Je voudrais vous consoler de l'ingratitude des méchants »): *Histoire d'une âme* cit., 305-306); « Vivre d'amour » (26 febbraio 1895: « Vivre d'amour, c'est essuyer ta Face / C'est obtenir des pécheurs le pardon / O Dieu d'amour! qu'ils bénissent ton Nom! / Jusqu'à mon cœur retentit le blasphème; / Pour l'effacer je redis chaque jour: / O Nom sacré! je t'adore et je t'aime, / Je vis d'amour! ». Ediz. cit., 58); Consacrazione al S. Volto (« Les larmes qui voilent votre divin regard nous apparaissent comme des diamants précieux que nous voulons recueillir, afin d'acheter, avec leur valeur infini, les âmes de nos frères... Des âmes, Seigneur, il nous faut des âmes! surtout des âmes d'apôtres et de martyrs; afin que, par elles, nous embrasions de votre amour la multitude des pauvres pécheurs »): *Histoire d'une âme* cit., 308).

(50) Vogliamo dire, riprendendo quanto abbiamo appena richiamato nel testo e nella nota 48, anzitutto che la scoperta dell'iniziativa dell'Amore misericordioso che, discendendo, si partecipa purifica e trasforma, non farà apparire a Teresa immediatamente la dimensione *teologica* generale della solidarietà misericordiosa. La prospettiva secondo cui consideriamo qui l'itinerario di Teresa diviene pertanto ristretta e interlocutoria, rispetto a quanto in seguito diremo.

(51) Ms A, 38v-39r: è la parabola dello « habile docteur » che riesce non solo a guarire, ma a prevenire la caduta pericolosa del figlio. Il contesto in cui sta collocata è il seguente: « Je reconnais que, sans Lui, j'aurais pu tomber aussi bas que Sainte Madeleine et la profonde parole de Notre Seigneur à Simon retentit

che anche questa risposta è stata definitivamente relativizzata ⁽⁵²⁾. In tutto questo processo, Teresa non ha letto volontaristicamente la misericordia divina, facendone una sorta di attributo assoluto che è sempre se stesso (nominalisticamente) comunque si manifesti. Piuttosto, essa è venuta cogliendo il senso dell'« imperfezione » come punto effettivo di applicazione della « misericordia »; e quindi come il referente antropologico universale della sua « verità », anche nei confronti di colei che, pur doverosamente, non poteva attribuirsi dei « grandi » peccati. E se i « grandi » convertiti — la Maddalena, Agostino — le insegneranno non genericamente l'amore, ma l'amore confidente che può implicare e implica la contrizione ⁽⁵³⁾, Teresa viene sempre meglio sapendo che questo atteggiamento è giustificato e vero anche per lei stessa: non solo perché

avec une grande douceur dans mon âme... Je le sais "celui à qui on remet moins aime moins" mais je sais aussi que Jésus m'a plus remis qu'à S.te Madeleine, puisqu'il ma remis d'avance, m'empêchant de tomber... Il n'a pas voulu attendre que je l'aime beaucoup comme S.te Madeleine, mais il a voulu que je sache comment il m'avait aimée d'un amour d'ineffable prévoyance, afin que maintenant je l'aime à la folie! ». La collocazione logica più ampia di questo discorso è evidentemente fornita dal Prologo del medesimo Manoscritto; e dalle pagine finali (83v-84v).

(52) 36v-37r: « Puisque Jésus est remonté au Ciel, je ne puis le suivre que aux traces qu'il a laissé... Je n'ai qu'à jeter les yeux dans le St. Evangile aussitôt je respire les parfums de la vie de Jésus et je sais de quel côté courir... Ce n'est pas à la première place mais à la dernière que je m'élance; au lieu de m'avancer avec le pharisien je repète remplie de confiance l'humble prière du publicain, mais surtout j'imité la conduite de Madeleine, son étonnante ou plutôt son amoureuse audace qui charme le Coeur de Jésus et séduit le mien. Qui, je le sens quand même j'aurais sur la conscience tous les péchés qui se peuvent commettre, j'irais *le coeur brisé de repentir* me jeter dans les bras de Jésus. Je sais combien il chérit l'enfant prodigue qui revient à lui. *Ce n'est parce que le bon Dieu dans sa prévenante miséricorde a préservé mon âme du péché mortel que je m'élève à Lui par confiance et l'amour* ».

(53) Al testo appena citato del Ms C se ne aggiungeranno due altri. In una lettera a Bellière, del 21 giugno dello stesso 1897, Teresa scrive: « Ne croyez pas m'effrayer en me parlant "de vos belles années gaspillées". Moi je remercie Jésus qui vous a regardé d'un *regard d'amour*, comme autre fois le jeune homme de l'Evangile... Vous aimez St. Augustin S.te Madeleine ces âmes auxquelles beaucoup de péchés ont été remis parcequ'elles ont beaucoup aimé. Moi aussi je les aime, j'aime *leur repentir*, et surtout... leur amoureuse audace! Lorsque je vois Madeleine s'avancer devant les nombreux convives... je sens que *son coeur* a compris les abîmes d'amour et de miséricorde *du Coeur de Jésus* et que toute pécheresse qu'elle est ce Coeur d'amour est non seulement disposé à lui pardonner, mais encore à lui prodiguer les bienfaits de son intimité divine... Depuis qu'il m'a été donné de comprendre aussi l'amour du Coeur de Jésus, je vous avoue qu'il a chassé de mon coeur toute crainte. *Le souvenir de mes fautes m'humilie, me porte à ne jamais m'appuyer sur ma force qui n'est que faiblesse, mais plus encore ce souvenir me parle de miséricorde et d'amour* » (CG II, 1020-1021. Ci si richiami al biglietto a M. Agnese, già citato e commentato, del 28 maggio 1897). L'altro testo è recensito, nel « Cahier Jaune » di M. Agnese, alla data dell'11 luglio: « On pourrait croire que c'est parce que je n'ai pas péché que j'ai une confiance si grande dans le bon Dieu. Dites bien, ma Mère, que, si j'avais commis tous les crimes possibles, j'aurais toujours la même confiance, je sens que toute cette multitude d'offenses serait comme une goutte d'eau jétée dans un brasier ardent. Vous raconterez ensuite l'histoire de la pécheresse convertie qui est morte d'amour... » (DE, 254).

la Chiesa lo insegna a tutti i cristiani, ma perché l'«imperfezione» gliene può mostrare la legittimità e il valore nei confronti dell'amore misericordioso ⁽⁵⁴⁾. Certo, la «contrizione», per Teresa, è come assunta nella «confianza»; il polo traente non è sul versante, né del «peccato» né della imperfezione; bensì sul versante dell'Amore misericordioso e delle sue infinite possibilità di salvezza.

Si potrebbe e si dovrebbe dunque dire che, agli occhi di Teresa, «vera» è la misericordia di cui ella stessa è fatta oggetto, e «vera» è quella che vorremmo chiamare «contrition-confiance», perché «vera» è la sua «imperfezione». In tal senso, la finale del Ms C non dovrebbe essere letta, secondo noi, nel senso che Teresa si eleva verso Dio «con la confiance e con l'amore» perché egli è il Misericordioso *comunque*, ma nel senso dell'affermazione paolina: «concluit omnia incredulitate ut omnium misereatur» (Rom. 11,32).

Se tutto ciò è plausibile, si vede da sé come vi sia virtualmente contenuta una prospettiva sulla «verità» anche della solidarietà di Teresa coi peccatori ⁽⁵⁵⁾: solidarietà quanto al bisogno di perdono-abbassamento della Misericordia che raccoglie e solleva, «bruciando» il peccato e l'imperfezione ed effondendosi-comunicandosi; solidarietà nell'esperienza della contrizione «confidente».

D'altra parte, questa profonda percezione spirituale non va disgiun-

(54) «Ce matin, au moment où le prêtre a commencé le Confiteor avant de me donner la Communion... je voyais-là le bon Jésus tout près de se donner à moi, et cette confession me paraissait une humiliation si nécessaire. ... Je me sentais *comme le publicain, une grande pécheresse*... Que c'est extraordinaire d'avoir éprouvé cela au Confiteor!... Je me sens si misérable! Ma confiance n'est pas diminuée, au contraire, et le mot «miserable» n'est pas juste, car je suis riche de tous les trésors divins; mais c'est justement pour cela que je m'humilie davantage... Je crois que les larmes que j'ai versées ce matin étaient des larmes de contrition parfaite» (12 agosto 1897: DE, 318). Si confronterà spontaneamente con la lettera a Bellière del 25 aprile dello stesso anno: parlando di S. Margherita M. Alacoque che si qualificava «une pauvre pécheresse», Teresa spiega: «les paroles... que la sainte Amante de son Cœur lui adressait par *humilité*, je les lui répète moi en toute vérité; aussi j'espère que ses richesses infinies suppléeront à tout ce qui me manque pour accomplir l'oeuvre qu'il me confie» (CG II, 975).

(55) Diciamo «virtualmente»: riferendoci sia alla sommaria documentazione della nota 49, sia ad esempio, ad una sorprendente espressione che leggiamo nella già citata lettera a Bellière del 21 giugno 1897 (contemporanea dunque alle grandi pagine del Ms C, che stiamo per commentare). Teresa scrive: «Comment lorsqu'on jette ses fautes avec une confiance toute filiale dans le brasier dévorant de l'Amour comment ne seraient-elles pas consumées sans retour? Je sais qu'il y a des saints qui passèrent leur vie à pratiquer d'étonnantes mortifications pour expier leurs péchés; mais que voulez-vous "il y a plusieurs demeurs dans la maison du Père Céleste". Jésus l'a dit et c'est pour cela que je suis la voie qu'il me trace. Je tache de ne plus m'occuper de moi-même en rien et ce que Jésus daigne opérer en mon âme je le lui abandonne, car je n'ai pas choisi une vie *austère pour expier mes fautes, mais celles des autres*. Je viens de relire mon petit mot et je me demande si vous allez me comprendre, car je me suis très mal expliquée. *Ne croyez pas que je blâme le repentir que vous avez de vos fautes, et votre désir de les expier*. Oh non! j'en suis bien loin, mais vous savez, maintenant nous sommes *deux*, l'ouvrage se fera plus vite (et moi avec *ma manière* je ferai plus de besogne que vous) aussi j'espère qu'un jour Jésus vous fera marcher par la même voie que moi» (CG II, 1021). Poste in questo contesto le parole sorprendenti (je

ta da quanto Teresa, in questo medesimo tempo sta dolorosamente vivendo: è la grande « prova » della fede ⁽⁵⁶⁾.

Permettendo a Teresa di « realizzare » la posizione dell'incredulo (« materialista »), pur nell'unico elemento di incommensurabile distanza personale da essa, rappresentato dalla propria assoluta, indefettibile volontà di credere ciò che la Chiesa crede, quella caratteristica notte darà infatti alla carmelitana, e in maniera acutissima, il senso di come dolorosamente si possa essere « coi » peccatori, pur non volendo, anzi *perché* non si vuole condividerne il peccato ⁽⁵⁷⁾.

Per Teresa, questo è dunque il modo di essere solidale con il peccato del mondo: in quanto peccato « epocale » del suo contesto storico, personificato certo particolarmente dai « materialisti » e, forse, emblematicamente riassunto come in un suo caso-limite, nella ignobile mistificazione messa in atto da Léo Taxil. La « mensa insudiciata » dei peccatori, che Teresa accetta di condividere implorando pietà « *per noi* poveri peccatori » richiama, con un senso di orrore quasi fisico, tutto ciò.

n'ai pas choisi...) non vogliono essere tanto una dichiarazione farisaica di santità, ma l'affermazione un po' maldestra della distinzione di due vie: la via della « espiazione austera » e la via della « confiance ». È la distinzione che passa tra l'atteggiamento spirituale di offerta come vittima alla giustizia e quello di offerta all'Amore misericordioso; e tra l'interpretazione « espiazionista » (penale) della morte di Cristo e della penitenza, e l'interpretazione che mette in primo piano l'amore, sia in Cristo che « espia » sia nella penitenza del cristiano. Teresa, come si vede dal testo e come abbiamo detto, riconosce di essersi espressa in modo infelice. Che significa « je n'ai pas choisi une vie austère pour *expier* mes fautes, mais celle des autres »? È un puro richiamo storico, alle motivazioni che l'hanno condotta al Carmelo? In tal caso, Teresa ci riporterebbe alla fase ancora iniziale del suo itinerario. È anche una presa di distanza, pur nell'accettazione dell'austerità del Carmelo, dal modo con cui essa viene interpretata, e quindi dal modo con cui viene intesa la riparazione « espiatrice »? Si veda, in merito, quanto sarà riportato alla nota 70. Ad ogni modo, non si potrà trascurare di collocare questa espressione nel contesto preciso della maturazione del senso di solidarietà con i peccatori che emerge, come abbiamo detto, in questo medesimo contesto spirituale.

(56) Due monografie specifiche: G. GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux*, 3 ed., Paris 1973; E. RENAULT, *L'épreuve de la foi. Le combat de Thérèse de Lisieux*, Paris 1974.

(57) Il testo fondamentale è evidentemente Ms C, 4v-7v. DE costituiscono un importante riscontro e un eventuale complemento. Ritrascriviamo alcuni tratti da Ms C: « Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi, qui par l'abus des grâces perdent ce précieux trésor... Mais, Seigneur, votre enfant l'a comprise votre divine lumière, elle vous *demande pardon pour ses frères*, elle accepte de manger aussi longtemps que vous le voudrez le pain de la douleur et ne veut point se lever de cette table remplie d'amertume où mangent les pauvres pécheurs, avant le jour que vous avez marqué... Mais aussi ne peut-elle pas dire *en son nom, au nom de ses frères*: Ayez pitié de nous Seigneur, car nous sommes de pauvres pécheurs!... Oh! Seigneur renvoyez-nous justifiés... Que tous ceux qui ne sont point éclairés du lumineux flambeau de la Foi la voient luire enfin... O Jésus s'il faut que la table souillée par eux soit purifiée par une âme qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve... La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser!... Je crois avoir fait plus d'actes de foi depuis un an que pendant toute ma vie... je lui (Gesù) dis être prête à verser jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour confesser qu'il y a un Ciel... je chante simplement ce que je *veux croire* ».

Ma Teresa, a questo punto, può ormai dire « noi »: questa affermazione è, a suo modo, « vera » per lei. Il rifiuto del peccato, pur nella particolare forma « storicizzata » dell'incredulità epocale, continua a rimanere assoluto e proprio per questo, come si è detto, diviene principio di indicibile sofferenza, nell'atto stesso in cui la condizione di chi respinge la fede sembra essersi in lei personalmente « realizzata ».

In quel « noi », detto con la convinzione di chi percepisce una « verità », vive una dimensione insospettata dell'imperfezione-debolezza-fragilità, sotto il modo della tentazione radicale, della spinta al limite verso il rifiuto della fede ⁽⁵⁸⁾; e, simultaneamente, il nuovo volto dell'angoscia di Teresa di fronte al peccato mortale. Nuovo, perché ora la divisione interiore ha evidentemente una tutt'altra struttura: quella della coesistenza del rifiuto chiaro e fermo del peccato della incredulità, e del « realizzare » — nondimeno — la situazione del peccatore. Non solo: perché l'angoscia radicale, quella del non-senso della fede e quindi di una esistenza gettata interamente sulla fede, è ora vissuta nell'abbandono non solo al volere ma alla *misericordia* dell'Amore divino; ed in coesistenza con un senso talmente vivo e intenso della carità, della sua forza unificante ed espansiva, da far porre l'interrogativo di come l'una e l'altra cosa potessero sintetizzarsi nella medesima esperienza ⁽⁵⁹⁾.

D'altra parte, al di fuori di un rifiuto totale del peccato, di un totale abbandono all'iniziativa misericordiosa di Dio, e di un senso autenticamente profondo della carità, l'esperienza della solidarietà coi peccatori non avrebbe potuto essere cristiana, e — in particolare — non avrebbe potuto essere in alcun modo vissuta « per » i peccatori.

c. Dimensione teo-logica

L'essenziale è già stato allusivamente richiamato. La fenomenologia del senso cristiano del peccato in Teresa di Lisieux non può essere descritta adeguatamente e interpretata se non in stretta correlazione alla fenomenologia del suo senso di Dio. Non solo perché la serietà del peccato e dell'essere-peccatori si commisura genericamente sulla serietà e sul realismo con cui viene considerato il rapporto di Teresa, anzi dell'uomo con Dio; ma perché la comprensione vissuta dell'una e dell'altra cosa procedono al modo con cui una domanda, individuando la prospettiva « vera » della risposta, torna essa stessa a riformularsi, cioè a ricomprendersi, per diventare e ridiventare, a sua volta, « vera » ⁽⁶⁰⁾.

Certo, questa specie di struttura fondamentale, secondo cui ci sembra

(58) Due richiami illustrativi. Ms C, 6v: « les ténèbres empruntant la voix des pécheurs me disent en se moquant de moi: Tu rêves la lumière... tu crois sortir un jour des bouillards qui t'entourent! Avance, avance, rejouis-toi de la mort qui te donnera... une nuit plus profonde encore, la nuit du néant ». La deposizione di Sr. Teresa di S. Agostino al Processo Ordinario: « Si vous saviez... Je ne crois pas à la vie éternelle; il me semble qu'après cette vie mortelle, il n'y a plus rien... » (cit. da E. RENAULT, *op. cit.*, 43).

(59) E quanto risulta dal Ms B, dall'ultima parte del Ms C, e dalle lettere degli ultimi mesi ai suoi « fratelli » missionari.

(60) Ma la risposta non è mai preconstituita: al massimo è presentita, anticipativamente. Così, in definitiva, il primato, l'iniziativa, l'assolutezza, il carattere fondativo restano di Dio, di come egli è; non della creatura. E, tuttavia, il « luogo »

procedere del resto l'intera esistenza di Teresa di Lisieux, esige proprio anche nei confronti di un capitolo come il nostro — di non essere assunta in maniera eccessivamente semplificata. Ciò accadrebbe, ad esempio, qualora si pensasse che il senso di Dio come misericordia emergesse all'orizzonte di Teresa come una specie di novità assoluta, lungamente « ricercata » e trovata solo a partire da un certo momento, e per antitesi ad una visione precedente ad essa opposta (un Dio di « giustizia », rigorosa o vendicatrice).

In realtà, Teresa è sempre vissuta — personalmente e, sembra, contestualmente — in un clima spirituale dominato dal senso dell'amore per Iddio e di Dio, per Gesù e di Gesù: anche se ha potuto incontrare e ha dovuto superare, a suo modo, una visione della « giustizia » di Dio, intesa come giustizia di « rigore ».

La maturazione più vera, in Teresa, del senso di Dio come amore, consiste nell'individuare la « misericordia » come punto prospettico: ma in quanto la santa vi vedrà il gratuito e libero abbassarsi dell'amore e scoprirà — correlativamente — che in lei, e nella creatura, il *primato è del « ricevere » sul « dare »*. Tanto più, quanto il senso non solo della distanza ma della imperfezione-debolezza le daranno l'intuizione chiara dell'assoluta impotenza ad ogni autonoma iniziativa. Il « dare » a Dio, a Gesù, non può essere in sostanza che un « restituire » ciò che l'Amore misericordioso — effondendosi, cioè abbassandosi per trasformare-configurare, secondo la *sua* misura — ha reso possibile ⁽⁶¹⁾.

È in questo quadro che il problema della santità-perfezione, come « necessità impossibile », troverà la definitiva soluzione; e aprirà le ultime prospettive anche sul peccato e sull'imperfezione, come pure sulla solidarietà coi peccatori.

Così, proprio per queste ragioni diventerebbe ingiustificato interpretare il primo tipo di angoscia di Teresa nei confronti del « peccato mortale », quasi fosse una sorta di contraccolpo del senso oppressivo della « giustizia » di Dio. La dimensione di tale angoscia non suppone in Teresa una contraddittoria immagine di Dio: proprio perché Dio, Gesù, sono il riferimento assoluto, amato, realizzato di Teresa, proprio per questo può diventare in lei talmente angosciante il pensiero del « peccato mortale », la paura di esservi incorsa, il non sapere « se si è degni di odio o di amore ».

Quanto all'ultima grande prova della fede, è evidente che essa non è stata vissuta da Teresa se non nel quadro e quindi nella logica dell'esperienza e dell'offerta all'Amore misericordioso ⁽⁶²⁾. Ma Teresa ha vera-

fondamentale della « questione » è, nell'itinerario di Teresa, lei stessa. Un itinerario di « pazienza », o come ella stessa dirà, di « confiance »: dove le risposte decisive vengono per riferimento alla parola biblica e alla Chiesa, e mediante questa, a Gesù. Il criterio dell'autenticità non è nel fatto che qualcosa viene « presentato ».

(61) È appena da rilevare come proprio in questa direzione debba essere individuata l'influenza in profondità della lettura di Giovanni della Croce.

(62) Non si deve cioè dimenticare né che cosa ha rappresentato per Teresa l'anno 1895; né l'esperienza da essa soltanto allusivamente fatta intravedere in Ms A, 84r-v e riportata poi da M. Agnese in DE 241, il 14 luglio 1897. L'esperienza è del 14 giugno 1895: « Je commençai mon Chemin de Croix, et voilà que

ma », e « si abbassa » penetrando di sé e così trasformando ed effondendosi, è l'amore del Crocifisso per i nostri peccati? La sua interpretazione teo-logica della solidarietà con i peccatori e per i peccatori, ha dunque potuto rivestire ai suoi stessi occhi il senso di una partecipazione al dramma incomprensibile (cristologico-trinitario) della discesa della Misericordia verso il peccato? Oppure, Teresa ha vissuto la solidarietà con i peccatori e per i peccatori sostanzialmente come *proprio* dramma, certo nel riferimento, e quindi nell'abbandono, ad un Dio di Misericordia, perché se ne servisse per la misericordia?

Ciò a cui bisognerebbe fare attenzione, per rispondere, è anzitutto il ricordo che Teresa stessa stabilisce non solo tra l'Amore misericordioso e Gesù ⁽⁶³⁾, ma tra la passione e la croce di Gesù e l'Amore misericordioso. L'episodio della domenica d'estate del 1887, quando Teresa guardando una riproduzione-immagine del Crocifisso vi coglie il senso del sangue sparso per i peccatori e la sete bruciante della loro salvezza ⁽⁶⁴⁾, non è certo un dato che rimanga isolato. A partire dal periodo del suo postulato in Carmelo, il Cristo della passione diverrà infatti sempre più caratteristicamente una presenza e un riferimento costante nella vita di Teresa; essa lo guarderà sotto l'angolatura precisa del Volto Santo e, almeno dal 1890, associerà il Volto Santo al carne isaiano del Servo ⁽⁶⁵⁾. Il testo di Isaia 53 — Teresa stessa lo dirà sul letto di morte — verrà costituendo da allora « le fond de tout ma piété ». La situazione di declino del padre, e la sofferenza conseguentemente risentita; ma anche il suo stesso itinerario spirituale con quello che di sofferenza, di aridità, di umiliazione, di nascostezza, di « piccolezza » esso era andato e andava via via comportando, sono così potuti apparire a Teresa più che come un'imitazione, come un riflesso-partecipazione vissuto al mistero del Volto Santo, il Volto del Servo sofferente. Anche l'ultima prova, oltre che l'ultima malattia, saranno sentite e vissute nel medesimo modo. In tal senso,

tout-à-coup, j'ai été prise d'un si violent amour pour le bon Dieu... comme si on m'avait plongée toute entière dans le feu. ... Je brûlai d'amour et je sentais qu'une minute, une seconde de plus, je n'aurais pu supporter cette ardeur sans mourir. ... Dès l'âge de 14 ans, j'avais bien aussi des assauts d'amour: ah! que j'aimais le bon Dieu! Ma cette n'était pas du tout comme après mon offrande à l'Amour, ce n'était pas une vrai flamme qui me brûlait ». Ci si riferirà pure a Ms C, 1-5v, per la comprensione del clima spirituale precedente la prova. È evidente che Teresa rimane profondamente segnata dall'esperienza del 14 giugno: e che non se ne deve prescindere quando si cercasse di « realizzare » che cosa ha potuto rappresentare per lei l'esperienza della « prova » della fede.

(63) Questa identificazione trova l'espressione più esplicita e più alta, com'è noto, in Ms B.

(64) Ms A, 45v.

(65) Pagine introduttive in G. GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux* cit., 195-213. Per la documentazione si veda: Ms A, 71r e il biglietto del 10 gennaio 1889 (inizio della « devozione »); lettera a Celina del 18 luglio 1890 (trascrizione del testo di Is. 53): CG I, 539-543. La fondamentale importanza della pagina isaiana è documentata dal Cahier di M. Agnese, per il 5 agosto 1897: « Ces paroles d'Isaie... ont fait tout le fond de ma dévotion à la Sainte Face, ou, pour mieux dire, le fond de toute ma piété » (DE 305).

si può dire che Teresa vede « cristicamente » la propria intera esistenza, e la « logica » che vi presiede. È la logica del « Volto Santo ».

Il significato « apostolico » della vocazione a partecipare al mistero del Volto Santo, è indubbio: sia come « riparazione », sia come « intercessione » per i peccatori ⁽⁶⁶⁾. La linea iniziata nell'estate del 1887 continua dunque ad essere percorsa, fino agli ultimi tempi. Ma ciò che ci si attenderebbe di vedere più esplicitamente è la ripercussione che il tema del « Servo » sofferente « per le nostre iniquità » ha avuto nello spirito di Teresa: agli effetti di aprire in questa medesima direzione cristologica la sua solidarietà con i peccatori. Più compiutamente: agli effetti di una lettura, in Cristo stesso servitore sofferente, del rapporto tra la Misericordia ed il peccato; e, conseguentemente, di un rapporto tra il Volto Santo e la misericordia verso Teresa, e la sua vocazione ad essere posta « misericordiosamente » « coi » peccatori, « per » i peccatori.

Ma il discorso, secondo tutte le sue virtualità, non sembra effettivamente svolto: o, più esattamente, non sembra raggiungere una particolare lucidità sintetica, ed una caratteristica incidenza vissuta in Teresa di Lisieux ⁽⁶⁷⁾. Il senso « cristico » della sua ultima « passione », che essa continua a ritrovare nel riferimento al Volto Santo, comporta certo delle prospettive sia sul mistero dell'agonia del Gethsemani ⁽⁶⁸⁾ sia — soprattutto — sul mistero della « morte d'amore » di Cristo, così diversa da quella che Teresa aveva ipotizzato e desiderato per sé, nella linea di alcune pagine di Giovanni della Croce ⁽⁶⁹⁾. Ma in ogni caso, sembre-

(66) Cfr. i testi citati alla nota 48.

(67) Un richiamo virtualmente significativo dalle evidenti armoniche giovanee (prologo del Vangelo) si legge tuttavia in Ms C, 5v-6r: « Je suppose que je suis née dans un pays environné d'un épais brouillard... dès mon enfance il est vrai... je sais que le pays où je suis n'est pas ma patrie qu'il en est un autre vers le quel je dois sans cesse espérer. Ce n'est pas une histoire inventée par un habitant du triste pays où je suis, c'est une réalité certaine car le Roi de la patrie au brillant soleil est venu vivre 33 ans dans le pays des ténèbres. Hélas! les ténèbres n'ont point compris que ce Divin Roi était la lumière du monde... Mais Seigneur votre enfant l'a comprise votre divine lumière, elle vous demande pardon pour ses frères etc. ». La venuta di Gesù come luce tra le tenebre, ha in qualche modo un prolungamento nella condizione di Teresa alla mensa dei peccatori? La risposta affermativa parrebbe plausibile e tanto più lo sarebbe se lo stesso divenire commensale dei peccatori contenesse un richiamo evangelico (ad es. Mc. 2,16: Gesù che siede a mensa coi pubblicani e i peccatori). Ma Teresa non vi insiste: né sul piano formalmente cristologico, né sul piano dei rapporti tra la propria « prova » e il mistero della « kenosi » di Cristo tra i peccatori.

(68) DE, 6 luglio: « Notre Seigneur au Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même » (239). Il pensiero di riferimento, secondo un'analisi classica nella cristologia scolastica, è tratto dalle « Reflexions sur l'Imitation » di Lamennais.

(69) La morte d'amore oggetto dei desideri di Teresa è quella ipotizzata da Giovanni della Croce nella « Llama ». Ma essa la considera diversamente negli ultimi mesi della sua malattia: perché la morte d'amore per eccellenza è appunto quella di Cristo in croce. Due momenti di questa svolta, spiritualmente significa-

rebbe a prima vista che si tratti, più che altro, di un punto di partenza, il quale spiega un'iniziativa svolta nei confronti di lei, Teresa, e le dà il senso: essere associata alla « passione » di Cristo, *credendosi* amata ed amandolo precisamente perché si accetta di essere associati con lui e di dividerne la « passione ». E così vivere una cooperazione salvifica: che dunque è « a vantaggio », e lascia nella « solidarietà » ⁽⁷⁰⁾. D'altra parte, la densità propria di questa specie di notte, in cui Teresa « realizza » l'incredulità senza divenire mai essa stessa incredula, non incide soltanto nella direzione — già considerata — della tensione interiore tra la percezione di trovarsi posta a condividere la situazione del rifiuto delle fede, e la coscienza di non volere in alcun modo tale rifiuto. Essa incide nella direzione stessa del rapporto con l'Amore misericordioso, con il Volto Santo. Ciò infatti che la rende ancora più dolorosa, anzi indicibilmente tale, è appunto il senso del nascondimento, della distanza, della irrealtà del termine di questo rapporto e quindi del rapporto stesso: resta una sorta di fede sperimentata come senza oggetto, anzi senza sostanza. Anche in questa direzione Teresa di Lisieux ha dunque vissuto il mistero della solidarietà con i peccatori: mistero della lontananza da Dio a cui essa dà continuamente e faticosamente il senso scoperto nel « Volto Santo » e nella sua « morte d'amore » sulla croce, e che cerca di vivere guardando continuamente a questo Volto e a questa Croce, nonostante il sentimento del nascondimento e della distanza di Colui che continua ad essere indefettibilmente amato e cercato.

Se questa descrizione corrisponde al vero, non si potrà essere troppo drastici nel semplificare il dato e il senso della grande prova della fede vissuta da Teresa di Lisieux. Certo, la sua cristologia vissuta della passione non ha alcun tratto di vertigine o non si lascia afferrare dalla vertigine religiosa nei confronti del Cristo « fatto peccato per noi », del Cristo che sperimenta l'abbandono di Dio ⁽⁷¹⁾. Essa vive sinteticamente,

tiva, si esprimono il 4 giugno e il 4 luglio 1897. Alle sorelle Teresa dice: « Ne vous faites pas de peine mes petites sœurs... si vous ne voyez pas en moi, comme je vous l'ai déjà dit, aucun signe de bonheur au moment de ma mort. Notre Seigneur est bien mort victime d'Amour, et voyez quelle a été son agonie!... Tout cela ne dit rien » (DE, 219). E il 4 luglio a M. Agnese: « Notre Seigneur est mort sur la croix, dans les angoisses, et voilà pourtant la plus belle mort d'amour. C'est la seule qu'on ait vue, on n'a pas vu celle de la Sainte Vierge. Mourir d'amour, ce n'est pas mourir dans les transports. Je vous l'avoue franchement, il me semble que c'est ce que j'éprouve » (DE, 236-237). Tuttavia il desiderio che almeno l'aspetto di « rottura » della « tutela della vita » le fosse riservato, ritorna il 27 luglio (DE, 282-283). Ma anche questo sarà relativizzato: l'agonia sarà tanto lucida quanto lenta e progressiva.

(70) Giustamente G. GAUCHER (*La passion de Thérèse de Lisieux* cit., 207 e 211-213) ha sottolineato l'importanza che assume, in questo modo di far prendere senso alla propria passione per riferimento alla passione di Gesù, l'appropriazione da parte di Teresa del discorso di Gesù dopo la Cena (cfr. ultima parte del Ms C). Ma la prospettiva di riferimento alla solidarietà con i peccatori non è qui evidentemente in primo piano, nonostante il richiamo « à ceux que vous m'avez donnés ».

(71) Si è visto, infatti, come i tratti di richiamo siano assolutamente sobri ed allusivi. L'esperienza di Teresa non è del tipo di quella vissuta — almeno in un

sobriamente, si direbbe allusivamente, tutto ciò: il Volto Santo, il Gethsemani, la morte d'amore sulla croce sono in sostanza dei punti sintetici, sinteticamente assunti. Ma, nondimeno, ciò che Teresa vive, lo vive come « cristico »: abbia esso i tratti dell'umiliazione, della sofferenza, dell'angoscia mortale; o abbia i tratti della solidarietà condivisa per amore; o abbia i tratti della fede che vive nella sensazione dell'abbandono e dell'irrealtà del proprio oggetto, per quanto tale oggetto sia l'unico amore e l'unico senso dell'esistenza. L'intuizione cristologica sintetica, trova *qui* la propria espansione analitica: nello stesso vissuto di Teresa, che essa non può assumere se non appunto in riferimento e in partecipazione al Cristo della passione e della croce.

Si potrà dire pertanto che Teresa di Lisieux vive a suo modo un « cristocentrismo » della Croce, nella linea di un Giovanni della Croce.

La struttura di questo « cristocentrismo » è infatti quella che assume vitalmente, prima e più che a livello di dottrina, la complessa, faticosa, dolorosa, perfino annichilante esperienza della fede e la legge come « croce » perché la fa per così dire ritornare, come al suo principio, al Cristo crocifisso, e si interpreta in lui: avvenga ciò al livello fenomenologico proprio di un cammino « ascetico », od a quello proprio della passività mistica, od a quello — infine — della dottrina spirituale ⁽⁷²⁾.

Ciò non significa che la « notte » di Teresa di Lisieux, e quella di un Giovanni della Croce (o anche di un Paolo della Croce) si presentino con una identica fenomenologia o rivestano — personalmente e conte-

periodo della sua esistenza — dalla fondatrice del Carmelo di Lisieux, Genoveffa di S. Teresa, e da essa interpretata in chiave di « giustizia » divina (« Je demeurai toute la nuit dans une angoisse mortelle, sous le coup de la justice divine prête à me précipiter aux abîmes » (citiamo da J. F. SIX, *Thérèse de Lisieux au Carmel*, 24-25). E per parte sua, la « via » da lei praticata non assimila la figura ideale della Carmelitana descritta dal *Trésor du Carmel*: « La fin de l'Ordre du Carmel est d'honorer l'Incarnation et les anéantissemens du Sauveur, de s'unir plus étroitement au Verbe fait chair, et de glorifier Dieu par l'imitation de sa vie cachée, souffrante et immolée. C'est encore de prier pour les pécheurs, de s'offrir pour eux à la justice divine et de suppléer par les rigueurs d'une vie austère et crucifiée à la pénitence qu'ils ne font pas; en sorte qu'une carmélite est chargée de continuer et de compléter en quelque sorte l'œuvre de médiation de Jésus-Christ... Cet ordre demande donc des âmes... qui... se substituent courageusement à la place de notre divin Maître devenue impassible, pour être immolées comme Lui à la gloire de son Père et au salut des âmes » (ancora da J. F. SIX, 25). Il tono berulliano e condreniano di un testo come quello citato è lampante: e permette di vedere quanto più profondamente carmelitano (sangiovannista) è invece il discorso che emerge dall'itinerario di Teresa di Lisieux. Fosse stata in grado di leggere e di assumere secondo la sua « nuova » chiave interpretativa la ricca indicazione cristologica proveniente dalla scuola francese, avrebbe probabilmente realizzato una sintesi ancora più originale e significativa. Ad ogni modo, le dimensioni universali del messaggio teresiano — se rapportate al contesto immediato di Teresa — non significano meno anche una proposta al Carmelo (francese) di ritrovamento della propria autenticità spirituale.

(72) Ci si permetta di non insistere: e di rimandare, per ora, al quadro pure allusivo che ne abbiamo tracciato in *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (Roma 1979), 361-362 (voce *Cristocentrismo*).

stualmente — il medesimo significato ⁽⁷³⁾. Ma l'errore, o perlomeno la partenza discutibile, non sta forse nell'assumere la « misura » obiettivamente critica di ogni esperienza ed esistenza cristiana, come *uniformante* non solo le linee generali di struttura, ma il modo stesso di personalizzare, in un vissuto concreto, la « misura »?

III - RIPRESA FINALE

1. L'attenzione da noi riservata, sotto lo stimolo della lettura balthasariana, al cammino personale di Teresa di Lisieux, ci permette di puntualizzare, in riferimento ma anche al di là del problema di Teresa stessa, il più generale discorso sui rapporti tra figura normativa del senso cristiano dell'essere-peccatori, e varietà di forme concrete e di modelli di personalizzazione di quella medesima figura.

2. Che si dia effettivamente uno scarto tra i due livelli, non ci pare in alcun modo discutibile: se è vero che si possono ipotizzare tipologie diverse del « vissuto » o dell'esperienza cristiana. Tipologie che evidentemente, in tanto possono essere individuate e proposte in quanto si fondano sul supporto di un dato storico effettivo, quello della varietà delle traduzioni « esperienziali » della medesima figura.

Che, poi, il darsi dello scarto in parola non sia necessariamente e sempre espressione di ricchezza in positivo, senza che — per riprendere l'espressione di Balthasar — ciò non comporti come postulato o come fatto la presenza di « ombre » che tolgono nitidezza e luminosità all'esprimersi obiettivo e completo della figura pur nella « frammentarietà » dell'individuale e del concreto, sarà egualmente un dato su cui è possibile in linea di massima convenire.

In linea di massima: in quanto non si dovrebbe trascurare — secondo noi — di interrogarsi — in proposito — se il passare della figura nella personalizzazione o nella concretizzazione individuale e puntuale, possa darsi altrimenti che al modo di un « discernimento »: *relativamente*, quindi ed *entro* una « partenza » e un contesto, una struttura personale, ambientale, culturale, epocale, e facendosi, *appunto e solo in quanto discernimento*, espressivo della « verità » della figura.

Il peso, la consistenza e insieme la inevitabilità del doversi esprimere soggettivamente e oggettivamente quale « discernimento », segna dunque ogni esperienza cristiana: ne è una fondamentale « condizione ». Come tale, non se ne può svincolare: soltanto all'interno di essa, invece, l'esperienza cristiana può realizzare la propria « verità ».

3. Si potrebbe anche, e giustamente, dire: l'esprimersi della « verità »

(73) Così, non comprendiamo bene neppure perché ci si debba eccessivamente preoccupare di sapere se la « prova della fede » vissuta da Teresa di Lisieux coincida o meno con la « notte » (passiva) di cui parla Giovanni della Croce. Vi vediamo una preoccupazione « sistematica » non giustificata.

della figura, attraverso e come « discernimento », traduce a suo modo — nella direzione cioè del « vissuto » cristiano — il rapporto tra la « verità » e la « storia », A patto però che, nel contempo, si accetti che la « verità » e la « storia », per un cristiano, pienamente coincidano non nei termini generali, ma nell'avvenimento concreto e singolare di Gesù di Nazareth.

Ciò significa che il darsi della « verità » come « discernimento » e nel « discernimento », trova solo in lui il carattere della normatività ultima concreta. Egli è — obiettivamente e soggettivamente — *il discernimento normativo*, ultimo, universale; pur essendo — in quanto *questo determinato avvenimento* di « discernimento » — egli pure relativo ad un « mondo », ad un « tempo » ecc. È infatti nella figura di valore del « giusto » secondo l'Alleanza che Gesù si è espresso, ha vissuto ed è morto; ed è come ebreo del suo tempo, ed entro una precisa situazione storica, che egli ha espresso questa figura: tuttavia secondo una « novità » ed una eccedenza assolute, proprie di colui nel quale il Regno « s'è fatto presente ed è qui », perché egli solo è il Figlio (74). Ogni « discernimento » cristiano, che traduce la figura del cristiano e del suo « vissuto », è dunque relativo al « discernimento » che è Gesù stesso: e non ne ha, quindi, i medesimi caratteri di absolutezza, di ultimità, di universalità, in quanto a Gesù derivanti dalla sua stessa costituzione, cioè dal suo essere il Figlio nella carne.

4. Si dà, pertanto, una effettiva e non riducibile distanza tra il « discernimento-verità » che è Gesù di Nazareth, il Figlio unico; e i discernimenti « secondo verità » (cioè secondo Gesù di Nazareth) o « relativi alla verità » (cioè relativi a Gesù di Nazareth) che eventualmente si realizzano nelle singole autentiche esistenze cristiane.

Né si tratta di distanza interpretabile puramente sul piano della gradualità o intensità; e neppure semplicemente si tratta della distanza in generale che passa tra il « peccatore » e l'« innocente ».

Poiché, nel caso di Gesù, essere-innocente non esprimerà solo una generale o formale antitesi all'essere-peccatore. Esprime propriamente il « *non-poter-essere-peccatore in assoluto* » (e perciò anche in nessuna delle direzioni storiche dell'essere-peccatori da noi considerate) di un umano « vero » e « singolare », come solo può essere l'umano del Figlio di Dio. Non è questione di un umano « altro » dal nostro: diversamente di tale nostro umano esso non potrebbe essere in alcun modo la « verità ». E, nondimeno, nell'innocenza singolare, anzi *assoluta*, di questo umano, si esprime, *anche* secondo tale direzione, la libertà e la trascendenza del Figlio che, avvenendo storicamente nella storia, pone egli stesso le condizioni della propria concreta storicità: le condizioni per cui il divino non può farsi veramente vicino e solidale — tanto meno con il peccatore — se non della distanza.

Così, in quanto « innocente », ma dell'innocenza assoluta propria di

(74) Ci esprimiamo con minore allusività nella nostra *Cristologia. Proposta sistematica* (pro-manuscripto, Milano 1978), 157-159 e 215-222.

chi è il Figlio, si potrà dire che Gesù è il « discernimento », e che « discerne » in assoluta distanza dal « peccato », pur nella « consostanzialità » con l'umano storico concreto che è peccatore: consostanzialità non puramente obiettiva, ma vissuta e condivisa secondo l'innocenza della carità.

Come questa paradossale situazione di vicinanza-lontananza si sia ripercossa e sia stata sperimentata personalmente da Gesù di Nazareth, in sintesi con la propria coscienza-esperienza di essere il Figlio in rimando radicale e in comunione indissolubile col Padre, è cosa che la teologia ha non di rado amato esplorare: non senza rischio di assolutizzare degli schemi interpretativi precostituiti o non talmente giustificati ⁽⁷⁵⁾. D'altra parte, né la preghiera del Gethsemani, né il grido di abbandono sulla croce, che pure pongono acutamente l'esigenza di cogliere e di rispettare le condizioni cristologiche della loro verità, permettono di procedere molto oltre, nel senso dell'analisi e della comprensione dell'esperienza del « Christus patiens et moriens ». In se stessa questa esperienza non ci è descritta dalla Bibbia: e, pertanto, non crediamo che sia teologicamente descrivibile ⁽⁷⁶⁾.

5. Tutto quanto siamo venuti fin qui dicendo sulla distanza tra il tradursi-come-discernimento della figura del cristiano nelle singole esistenze-esperienze cristiane, e il discernimento-verità (e innocenza) che è Gesù di Nazareth, dovrebbe far concludere facilmente nel senso che le due situazioni devono per principio essere rapportate tra loro solo secondo proporzionalità. Quanto un cristiano può realizzare autenticamente la propria figura, tanto può dire di realizzare il proprio vissuto (*antropologico, non cristologico*) secondo la verità di Gesù Cristo. In tal senso, e solo in tal senso, la proporzionalità cristologica può essere ritrovata in un'esperienza-discernimento concreta. Ma per la medesima ragione, non potrà, invece essere, a priori, cristologicamente dedotta. Ciò varrà anche (o in particolare) per il caso tipico dell'esperienza dell'essere-peccatori.

La figura oggettiva del senso *cristiano* dell'essere-peccatori non è per identità la figura *cristologica* del senso del peccato; così neppure l'esperienza, per noi indescrivibile, della solidarietà-nella-distanza che il Cristo — in particolare il Cristo della passione — ha vissuto tra e per i peccatori, è formalmente come tale la norma dell'esperienza cristiana dell'essere peccatori. Norma di questa esperienza, e quindi misura della sua verità, è direttamente e immediatamente — secondo noi — la coerenza

(75) È, in particolare, lo schema interpretativo delle tre « scienze », e della coesistenza della « scientia visionis » con l'esperienza del dolore, limitata alla « scientia experimentalis » e localizzata non nell'« apice » dell'anima di Cristo, ma nei livelli « inferiori ». La rimediazione attuale del « Christus viator et patiens » e il recupero della « fides Christi » ridimensionando l'affermazione scolastica della « visio beata » ci sembra, in merito, un autentico guadagno. Pur nella diversità di impostazione, i nomi di RAHNER e di VON BALTHASAR devono essere in proposito particolarmente ricordati.

(76) L. CHARDON, autore già ricordato di *La Croix de Jésus* ci ha tuttavia dato probabilmente uno dei saggi più rigorosi e teologicamente validi in questa pur discutibile direzione.

con la figura *cristiana* del senso del peccato; non — lo ripetiamo — con la figura formalmente *cristologica* di tale senso.

A tanto, tra l'altro, noi crediamo debba condurre l'affermazione della « singolarità » di Gesù e l'accettazione della sua incidenza nel modo di concepire tra cristologia ed antropologia. L'umano « antropologico » — se sta la singolarità di Gesù — non potrà mai adeguare il « cristologico », pur trovando in esso — nell'umano « singolare » di Gesù — la propria « verità ». La trova nella misura in cui, lasciandosi normare da Gesù, esso diventa « *umano secondo Gesù Cristo* »: ma non propriamente « *cristologico* »; né l'antropologia diventa cristologia ⁽⁷⁷⁾.

GIOVANNI MOIOLI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(77) In questo modo, noi prenderemmo in particolare le distanze sia nei confronti di ogni tentativo di assolutizzare, come specifico dell'esperienza mistica cristiana (o dell'esperienza cristiana in genere), l'esperienza della distanza o della assenza, in quanto cristologicamente deducibile. Una tendenza di questo genere ci è parsa rilevabile appunto nel VON BALTHASAR di « Teresa di Lisieux », e di « Triduum paschale ». Ridimensionato è invece quanto leggiamo in *La Percezione della Forma* (« Gloria » I, tr. it., Milano 1971), 381 e in *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana* (« Lo Spirito e l'Istituzione »: Saggi teologici IV, tr. it. Brescia 1979), 268-271. Ma mentre egli, parlando di esperienza mistica cristiana, mette totalmente — ci sembra — in vigore « l'obbedienza » che la caratterizza di fronte al primato oggettivo e dinamico dell'iniziativa del Mistero che relativizza ogni schematismo, noi vorremmo sottolineare che la « singolarità » di Cristo giustifica e fonda una « proporzionalità » nel « discernimento » (che è personale e situazionale). Ci sembra, questa, la condizione per salvare la storicità o l'antropologicità storica non solo dell'esperienza mistica del cristiano, ma dell'esperienza cristiana autentica in genere. Ciò non toglie che debba essere valorizzato al massimo, soprattutto nel caso dell'esperienza mistica, l'aspetto di « passività » (obiettiva e soggettiva), nel suo realizzarsi come conformazione autentica alla « figura » del cristiano, e quindi alla « figura » di Cristo. Ma ne mantiene, in quanto antropologicamente fondata, la non univocità di realizzazione.