

Esperienza e fede secondo Teresa di Lisieux. Una rilettura dell'interpretazione di von Balthasar

Karin Heller

Facoltà di Teologia (Lugano)

L'interesse che ha suscitato presso i teologi la persona e l'opera di Teresa di Lisieux, non inizia dal giorno in cui Teresa stessa è stata dichiarata dottore della Chiesa da Papa Giovanni Paolo II (19 ottobre 1997). I teologi hanno cominciato a interessarsi agli scritti di Teresa meno di 30 anni dopo la prima pubblicazione di *Storia di un'anima* nel 1898. Un recente colloquio organizzato dall'Istituto cattolico di Toulouse ha reso conto di questo fatto dando al colloquio il titolo eloquente: *Teresa e i suoi teologi*¹.

¹ *Thérèse et ses théologiens*. Colloque organisé par l'Institut Catholique de Toulouse et les Carmes de Toulouse sous la direction du Père Joseph Baudry (17-19 novembre 1997), Ed. du Carmel, Toulouse 1998.

Inoltre, dagli anni Cinquanta si è iniziato a sostenere tesi di dottorato in teologia a partire dagli scritti di Teresa².

Tra tutti coloro che hanno scoperto nell'opera di Teresa un contributo autentico alla ricerca teologica proseguita dalla Chiesa lungo i secoli, c'è anche Hans Urs von Balthasar. Consacriamo la nostra riflessione alla sua interpretazione molto personale. Nell'introduzione collochiamo l'interpretazione di Balthasar nel suo contesto storico.

Nelle quattro parti successive, esamineremo l'articolazione tra esperienza e fede in quattro temi teresini che hanno la peculiarità di aver colpito molti teologi, tra cui Balthasar³. Si tratta dei seguenti temi: 1. il ritorno alla Scrittura, 2. la chiamata universale alla santità per mezzo della "piccola via dell'infanzia spirituale", 3. la misericordia di Dio nel suo rapporto tra Creatore-creatura, 4. la speranza come dimensione escatologica. L'esposizione sarà seguita da una breve conclusione sull'argomento della difficoltà propria al teologo che desidera interpretare gli scritti di un santo.

1. IL CONTESTO STORICO DELL'INTERPRETAZIONE DI TERESA DI LISIEUX DA PARTE DI BALTHASAR: CONSEGUENZE PER LA SUA LETTURA TEOLOGICA

Nell'interesse che Balthasar manifesta a Teresa di Lisieux, si possono distinguere tre fasi d'elaborazione. La prima si colloca nel 1950, anno in cui è pubblicato l'opera di Balthasar *Thérèse von Lisieux. Geschichte einer Sendung*⁴. La seconda fase corrisponde agli anni 1972-1973, durante i quali il teologo svizzero pubblica una serie di articoli in occasione del centenario della nascita di Teresa⁵. La terza fase concerne la costituzione di un "corpo teresino" all'interno dell'opera teologica di Balthasar.

² Si veda la lista delle tesi universitarie in: L. DE SAINT CHAMAS, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Dieu à l'oeuvre*. Éd. du Carmel, Venasque 1997, pp. 519-521. Tra queste tesi segnaliamo due che concernono in particolare l'interpretazione di Balthasar: M. OUELLET, *L'existence comme mission. L'anthropologie de Hans Urs von Balthasar*, Université Pontificale Grégorienne, Rome 1983. L'autore riserva un capitolo della sua tesi all'interpretazione di Teresa di Lisieux da parte di Balthasar sotto il titolo: *Thérèse de Lisieux: une théologie de l'enfance et de l'espérance*. Questo capitolo è stato pubblicato in "Supplément trimestriel aux Annales de Sainte Thérèse, Vie thérésienne" (4/1990), 209-219. V. AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenologia teologica segun H.U. von Balthasar*, Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires 1997.

³ A riguardo delle profondità teresine che hanno colpito i teologi e i maestri spirituali, si veda C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la "voie d'enfance spirituelle" chez Ste Thérèse de Lisieux*. Cerf, Paris 1969, p. 24.

⁴ Hegner-Bücherei, Köln-Olten, p. 344. Tradotto in inglese (1954) e in spagnolo (1957).

⁵ 1. *Ein Herz, das aus Liebe brennt*. Zum 100. Geburtstag der Thérèse von Lisieux am 2. Januar, "Konradblatt" 56, Nr. 52 (24. Dezember 1972) 10-11 e "Vaterland" Nr. 103, (30 Dezember 1972); 2. *Thérèse von Lisieux*. Vortrag an der Katholischen Akademie Bayern, München, in *Zur Debatte*, Themen der Katholischen Akademie in Bayern 3, Nr. 1/2, 10-12; 3. *Actualité de Lisieux*. Conférence à Notre Dame, Paris, in *Thérèse de Lisieux. Conférences du centenaire 1873-1973*. Numéro spécial des *Nouvelles de l'Institut Catholique*, mai 1973, pp. 107-123.

sar. Si tratta di un insieme di riferimenti che il teologo svizzero riserva agli scritti di Teresa nelle sue diverse opere pubblicate tra il 1950 e il 1988. Nel presente contributo ci limitiamo soltanto all'esame di qualche tematica del libro *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*.

1.1. L'opera di Balthasar in rapporto alle fonti

Balthasar colloca la pubblicazione di *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung* nel 1950 nella linea della riflessione intrapresa dai Padri domenicani Hyacinthe Petitot e Marie-Michel Philipon i quali cercano di afferrare l'esperienza spirituale di Teresa per mezzo di uno studio dottrinale⁶. Nel contempo Balthasar intende presentare «un complemento e una puntualizzazione da parte della teologia» in risposta agli eccessi di lettura della vita e dell'opera di Teresa prodotti dal «metodo psicologico». Balthasar mira in particolare all'opera di Ida Frederika Görres, *Das verborgene Antlitz*⁷. A questo sviluppo biografico-psicologico «dal basso», il teologo svizzero vuole rispondere «partendo dall'alto» grazie a «una specie di fenomenologia soprannaturale»⁸. Con questo, Balthasar intende afferrare l'esistenza di Teresa come «un fenomeno teologico che contiene una dottrina viva, donata dallo Spirito Santo,... adeguata ai tempi, feconda». I santi costituiscono per lui «una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte»⁹.

Uno dei meriti di Balthasar è certamente di aver riconosciuto nella vita dei santi un principio d'interpretazione teologico, che nel contempo chiarisce e stimola la ricerca teologica. Balthasar condivide questa preoccupazione con altri teologi della sua epoca come Yves Congar¹⁰, Jean Daniélou¹¹, Louis Bouyer¹² ed altri. Il teologo svizzero colloca se stesso nella linea di p. Philipon di cui cita il passaggio seguente: «Il compito del teologo, ... non si limita all'analisi ed alla sintesi dei principali misteri della nostra fede, ma deve seguire dettagliatamente il lungo cammino della Rivelazione attraverso la storia, e darci la comprensione integrale del piano di Dio non soltanto nel governo esteriore del mondo, ma nella più segreta guida delle anime. Tale

⁶ H. PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux, Une renaissance spirituelle*, Éd. de la Revue des Jeunes, Deslée et Cie., Paris 1925 (*S. Teresa di Lisieux ossia una rinascita spirituale*, tr. it., Libreria editrice del Sacro Cuore, Torino 1938); Marie-Michel Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux*, Desclée, Paris 1946 (*Santa Teresa di Lisieux "Una vita nuova"*, Morcelliana, Brescia 1950). Cfr. *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, tradotto da Giorgio Mion, Jaca Book, Milano 1974, pp. 28ss. Citiamo secondo questa traduzione italiana.

⁷ *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux*, Herder, Freiburg 1944.

⁸ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 22.

⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰ Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Cerf, Paris 1954*. Vedi in particolare il capitolo IX: *Le problème moderne de la sainteté laïque et Principales valeurs d'une sanctification dans le monde*, pp. 561-629.

¹¹ Cfr. J. DANIELOU, *Sainteté et action temporelle*, Desclée, Tournai 1955.

¹² Cfr. L. BOUYER, *Saint Philippe Néri*, Albin Michel, Paris, 1946 e *Id., Figures mystiques féminines*, Cerf, Paris 1989.

compito si estende dunque a tutta la storia della vita della grazia nella Chiesa e nel corpo mistico del Cristo»¹³.

Nella citazione di Philipon, due elementi ci sembrano fondamentali: una lettura propriamente teologica è inscindibile da una ricerca minuziosa rispetto il lungo cammino della rivelazione **attraverso la storia** e di una **comprensione integrale** del piano di Dio nella guida dei santi. Quest'osservazione ci rinvia a un'esigenza essenziale per ogni ricerca che riguarda gli scritti di Teresa di Lisieux. Si tratta dell'accesso ai testi autentici o autobiografici della santa. Nell'epoca in cui Balthasar scrive e pubblica la sua *Geschichte einer Sendung*, è scoppiata una vera battaglia a proposito di questi scritti. Essa si conclude con la pubblicazione nel 1956 dei *Manoscritti autobiografici* a cura di P. François de Sainte-Marie o.c.d. Si può affermare che già con l'opera di p. Petitot nel 1925, si verifica la necessità dell'accesso ai testi autobiografici, particolarmente in vista di una ricerca teologica che desidera afferrare «la verità storica di Teresa»¹⁴; con gli anni questa necessità va crescendo¹⁵.

Quando nel 1950, Balthasar pubblica la sua *Geschichte einer Sendung*, si riferisce soprattutto ad una traduzione tedesca di *Storia di un'anima*¹⁶, alle *Lettere di Santa Teresa del Bambin' Gesù* pubblicate da André Combes, e alle *Novissima Verba*; si poteva acquistare queste due ultime opere all'*Office central de Lisieux* nelle edizioni del 1948. Nel 1970, che vede la seconda edizione del libro di Balthasar sotto il titolo *Sorelle nello spirito*, i testi autobiografici erano largamente diffusi. Tuttavia, in questa seconda edizione, il testo di Balthasar corrisponde quasi rigorosamente a quello dell'edizione del 1950¹⁷. In una nota che riguarda i *Manoscritti autobiografici*, Balthasar dice di non più ritrovare «alcune espressioni disseminate» le quali danno tuttavia a Balthasar l'impressione d'essere autentiche. Per il teologo svizzero «questo materiale non completamente accertato si unisce senza difficoltà a quello sicuro, senza aggiungere nulla di veramente nuovo»¹⁸. Nell'edizione del 1970 continua quindi a cita-

¹³ Cfr. *ivi*, p. 9. Citato da Balthasar in *Sorelle nello spirito*, p. 29. Citiamo il testo secondo la traduzione italiana dell'opera di Philipon.

¹⁴ L'espressione è quella del Padre C. DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, in *Thérèse et ses théologiens*, p. 80.

¹⁵ Vedi al riguardo C. LANGLOIS, *L'Abbé A. Combes (1899-1969), théologien et historien de Thérèse*, in *Thérèse et ses théologiens*, pp. 133-160.

¹⁶ Cfr. *Geschichte einer Seele. Ratschläge und Erinnerungen, Gebete, Briefe. In einer neuen Übertragung von Adrienne von Speyr*, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1947.

¹⁷ Abbiamo paragonato paragrafo dopo paragrafo le edizioni del 1950 e quella del 1970. L'ultima si distingue per la divisione in paragrafi particolarmente lunghi; si rileva l'aggiunta di qualche termine per passare da un paragrafo all'altro.

¹⁸ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 32, nota 20. È interessante sentire a questo proposito la voce di Louis Bouyer. Scrive: «Quando si sono paragonati i testi autentici di Teresa con gli accomodamenti lessoviani, si può essere tentati da qualche astio nei confronti dell'onesta famiglia Martin che ha colonizzato il troppo famoso carmelo. Per tornare però a viste non soltanto più misericordiose, ma semplicemente più realiste, bisogna soltanto affondare sia nelle immaginazioni intemperanti di tale romanziere o di tal altro, sia, ciò che è peggio, nei fantasmi di qualche psicanalista di sacristia» (*Figures mystiques féminines*, Cerf, Paris 1989, pp. 124-125).

re secondo la traduzione del 1947, riservando ad alcuni passaggi la traduzione tedesca dei *Manoscritti autobiografici* pubblicata nel 1958¹⁹.

Per farsi un'idea di ciò che separa le edizioni dei testi di Teresa prima e dopo la pubblicazione dei *Manoscritti autobiografici*, ricorriamo alle indicazioni di p. Conrad de Meester. Si tratta di 7000 correzioni del testo pubblicato dopo la scomparsa di Teresa e di un quarto del testo originale reso pubblico allo stesso tempo. «In generale», nota p. de Meester, «molti recensori pensavano che né la persona, né la dottrina di Teresa furono sfigurate dalla censura fraterna che i suoi scritti autobiografici hanno subito. Ma basta percorrere la lunga lista ancora incompiuta stabilita da p. François de Sainte Marie dei passaggi *omessi* - senza parlare delle parole *cambiate* - per rendersi conto della ricchezza dei dettagli storici, psicologici e talvolta dottrinali rimasta nell'ombra»²⁰. A dispetto delle conseguenze inerenti all'assenza di uno sguardo critico sulla debolezza delle fonti disponibili nel 1950, l'opera di Balthasar rimane interessante a motivo della sua ispirazione e del suo orientamento. Nondimeno il modo in cui Balthasar si colloca nei confronti delle sue fonti e il testo quasi identico del 1950 e del 1970, suscitano da parte nostra due osservazioni seguite da una nota metodologica.

1.2. Balthasar, interprete di Teresa e il suo ambiente teologico

Prima osservazione: la lettura intrapresa da Balthasar non accorda un interesse decisivo alla ricerca storica e ai suoi metodi. Questo fatto lo conduce ad occultare certi elementi fondamentali della figura teresina. Tra questi si nota il poco interesse che Balthasar accorda all'ambiente di vita in cui Teresa si muove prima e dopo la sua entrata nel Carmelo²¹. Si è colpiti dall'immagine idealizzata che propone della vita familiare, e il poco interesse che testimonia alla madre della santa. In questo modo, Balthasar priva se stesso e priva nel contempo anche i suoi lettori di una **comprensione integrale** della guida di Dio nell'esperienza e nella fede di Teresa. Questo atteggiamento di tenersi in disparte rispetto alle scienze umane e ai suoi metodi, ci fa condividere la posizione di Virginia Azcuy quando scrive: «la lettura fatta dall'autore (Balthasar) deriva più dall'intuizione e dal carisma che dal metodo e dalla scienza, anche se, nella sua introduzione a *Storia di una missione*, si coglie l'impressione di un metodo nettamente articolato e definito»²².

Seconda osservazione: la tendenza di Balthasar a favorire una lettura più dominata dall'intuizione personale che dal rigore inerente ai metodi scientifici, non gli permette di scoprire negli scritti di Teresa una vera fonte per la propria *démarche* teologi-

¹⁹ *Selbstbiographische Schriften*. Authentischer Text nach der von P. François de Sainte-Marie besorgten und kommentierten Ausgabe, ins Deutsche übertragen von Dr. O. Iserland und C. Capol, Johannesverlag, Einsiedeln 1958.

²⁰ Cfr. C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*, pp. 18-19.

²¹ Questo scoglio è già stato sottolineato da Padre F. WULF, *Literaturbericht*. *Noch einmal Theresia von Lisieux*, "Geist und Leben" (24/1951), 464.

²² V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux*. *Interprétation et réception dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar*, in *Thérèse et ses théologiens*, p. 216.

ca. In altre parole: non è la dimensione teologica degli scritti di Teresa che arricchisce o riorienta le sue opinioni teologiche, ma ha tendenza a tirare i detti di Teresa verso i suoi. Si produce allora ciò che Virginia Azcuy esprime in modo seguente: «si potrebbe dire che nella *Storia di una missione* parla tanto di se stesso quanto della santa di Lisieux»²³.

Tutto ciò ci conduce alla nota metodologica seguente: all'inizio di un discorso teologico, i ricercatori di ogni epoca si trovano confrontati a "modelli", "bozzetti", "schemi" stabiliti da coloro che li hanno preceduti. Chiamati ad ascoltare ed ad affermare la parola e l'opera di Dio, devono anche anticipare, immaginare tal significato o tal altro nella spontaneità del sentimento e a partire dalle realtà delle persone incontrate. Balthasar, come ogni teologo, non scappa a questa regola. La sua *démarche* teologica è marcata dalla propria intuizione e dai modelli teologici ricevuti nel momento della sua formazione ed incontrati lungo la sua esistenza. Una valutazione giusta della sua interpretazione deve tenere conto di questo fatto.

Tra tutti gli elementi che costituiscono l'*environnement* teologico di Balthasar, conviene sottolinearne uno che determina particolarmente la sua lettura degli scritti di Teresa. Il teologo svizzero manifesta in modo permanente la sua preoccupazione di preservare la trascendenza divina. Senza dubbio, nell'epoca di Balthasar, gli effetti della crisi modernista sono sempre presenti nelle menti degli studiosi²⁴. Nelle opere del teologo svizzero, l'affermazione della trascendenza è quindi avanzata con una relativa omissione che concerne l'immanenza. Le cautele per mantenere la distinzione ferma tra natura-sopranatura, grazia creata-grazia increata, libertà dell'uomo-libertà di Dio, sono frequenti. A questo si aggiunge una certa riserva riguardo tutti i temi di comunità di beni e di comunione, di comunità d'esistenza tra Cristo e la Chiesa, Dio e il suo popolo²⁵.

Nell'opera che prendiamo in esame, questa difficoltà appare in particolare nel modo in cui Balthasar percepisce la contemplazione di Teresa. Per il teologo svizzero, questa realtà della vita della carmelitana lessovina costituisce da sola la ragione per

²³ Cfr. V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux*, p. 216.

²⁴ Ricordiamo che a Lyon-Fourvière, i professori sottomettevano i loro corsi alla censura romana. Ci si può fare un'idea dei primi anni di formazione ricevuta da Balthasar a partire da ciò che ne dice Padre Joseph Moingt nell'introduzione alla sua opera *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, pp. 7-10. Balthasar, nato nel 1905, e Padre Moingt, nato nel 1915, hanno conosciuto a Lyon-Fourvière lo stesso tipo di formazione.

²⁵ Citiamo ad esempio un passo tratto da *La preghiera contemplativa* per far vedere in che modo il teologo svizzero è portato a mantenere Dio nella sua trascendenza: «La chiesa, che va incontro alla parola di Dio, è l'una ed unica sposa. Essa è dunque essenzialmente sola. Essa ha come chiesa, un unico Tu: Dio. Non esiste in questo colloquio ancora un altro partner, per esempio l'umanità non credente. Su di questa si può parlare, ma essa stessa non parla insieme. L'esclusività superiore a ogni altra, in cui si adempie l'incontro tra lo sposo e la sposa, è la rivelazione della solitudine di Dio. Il lato incomparabile dell'essenza divina, che la isola all'infinito al di sopra di ogni molteplice,... questo incomparabile si volge verso fuori nell'esclusività dell'amore eleggente» (*La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano 1982, p. 105s). Questa visione della trascendenza non conviene piuttosto al Bene di Platone che al Dio della Bibbia che promette a suo popolo la fecondità, una terra ed una discendenza? Inoltre, il modo in cui definisce il rapporto tra gli esseri molteplici e Dio, dà alla creazione il posto che gli spetta? Sant'Agostino ad esempio afferma permanentemente che la trascendenza si esprime anche nell'immanenza (cfr. *Confessioni*, X, 6-8).

la quale spetta a Teresa «un posto preciso nella storia della teologia» (p. 141). Ciò che è nuovo nella contemplazione teresina «è l'intuizione della sua efficacia, una visione ecclesiologica e soteriologica» che «schiaccia dalla contemplazione gli ultimi resti dell'interpretazione neoplatonica» (*ibidem*). Andando avanti nell'analisi di Balthasar, il lettore si vede tuttavia confrontato ad un'altra constatazione: mentre Teresa definisce la contemplazione a partire da un contenuto e un interlocutore **divini** che agiscono **in lei**, Balthasar rimane allo studio di atteggiamenti ed azioni da parte dell'**essere umano** percepito «a distanza» da Dio e dalla sua Parola. Questa difficoltà è già stata fortemente sottolineata nel 1951 da p. Friedrich Wulf.

Questo gesuita tedesco scrive: «Certo, Balthasar desidera evitare in modo esplicito ogni sovrannaturalismo, ogni dualismo (cfr. p. 155), ma in realtà non scappa da loro. Nel modo in cui egli lo vuole, non si compie niente "totalmente ed esclusivamente all'interno dei rapporti tra la guida e l'insegnamento sovrannaturali" (159), perché egli non integra mai seriamente l'uomo intero con tutte le sue relazioni naturali in questa guida e quest'insegnamento sovrannaturali». La conclusione di p. Wulf è particolarmente severa: «Infine si trova nel retroterra di queste opinioni un platonismo non cristiano, il quale non è totalmente sovrasto anche nel sia-sia agostiniano tra *caritas* e *cupiditas* (212)»²⁶. È ciò che costituisce per p. Wulf il rimprovero principale rispetto l'opera di Balthasar, opera che tuttavia considera come preziosa da molti punti di vista²⁷.

Con il suo sforzo di afferrare innanzitutto la missione teologica di Teresa, Balthasar ha senza dubbio aperto una via per una lettura teologica dell'esistenza dei santi. Ma la sua tendenza di leggere la vita e gli scritti di Teresa soprattutto per mezzo di criteri personali, non gli ha probabilmente permesso di evitare qualche scoglio. Torneremo su quest'argomento proseguendo con la nostra analisi.

2. ESPERIENZA E FEDE A PROPOSITO DEL RICORSO ALLA SACRA SCRITTURA DA PARTE DI TERESA

I teologi sono generalmente d'accordo per sottolineare il dato eccezionale del ricorso alla Sacra Scrittura da parte di Teresa. Tuttavia con questa constatazione non è stato ancora chiarito **in che modo** Teresa vi faccia questo ricorso. Come la carmelitana lessoviniana lega la sua esperienza alla Scrittura oppure, al contrario, come lega la Scrittura all'esperienza della sua vita? È a questa domanda che Balthasar tenta di rispondere nelle pp. 61-71 della sua opera.

2.1. La posizione di Balthasar

Per Balthasar, tutte le citazioni scritturistiche di Teresa possono essere classificate in tre categorie. La prima, che è anche la più voluminosa, è costituita da citazio-

²⁶ F. WULF, *Noch einmal Theresia von Lisieux*, p. 469.

²⁷ Cfr. *ibidem*.

ni dove Teresa riferisce una parola della Scrittura a se stessa. La seconda concerne la dottrina della “via dell’infanzia spirituale”, e la terza è costituita da parole della Scrittura che Teresa usa come fondamento ad una riflessione personale più sviluppata²⁸. L’analisi conduce Balthasar alla conclusione che Teresa ha lasciato agire la Scrittura «su di sé quasi esclusivamente alla luce della sua vita e della sua missione personale»²⁹. Da questa constatazione consegue per il teologo svizzero l’affermazione che Teresa non «abbia conosciuto una vera contemplazione della Scrittura»³⁰.

Quest’interpretazione di Balthasar è dominata da un lato dalla sua concezione peculiare di ciò che chiama la “soggettività” e “l’oggettività”; dall’altro, tiene alla sua percezione personale della contemplazione teresina. Per capire meglio la sua posizione, sentiamo Balthasar stesso: «Essenza della contemplazione propriamente detta è prendere se stessi nell’oggettività della parola divina rivelata, rinunciando a tutte le scelte personali e alle categorie concettuali, per lasciarsi prendere da tutta la grandezza e profondità di significato della parola. Nella contemplazione vera e propria la parola di Dio deve risuonare *così com’è*, e non come io desidererei sentirla o come immagino che sia *per me*. La vera contemplazione è scuola di spersonalizzazione; qui l’anima allarga se stessa in Dio e nella Chiesa, nella Scrittura e nella tradizione»³¹.

La propensione di Balthasar è quindi di rigettare dalla contemplazione ciò che andrebbe nel senso di un “per sé”: questo “per sé” è percepito come opposto all’oggettività richiamata dalla contemplazione. Di conseguenza, il primato dell’oggettività riconduce alla soggettività del soggetto che contempla: «solo l’anima che si è così allargata nell’oggettività riuscirà a “trarre frutto” dalla realtà contemplata, a giungere a un’applicazione personale, più vicina però all’assimilazione dell’Io alla parola, che non della parola all’Io»³².

Balthasar distingue quindi due fasi; nella prima il soggetto che contempla deve presentarsi senza *a priori* davanti alla Scrittura, considerandola in se stessa, in modo disinteressato per ricevere dalla sua verità oggettiva una dilatazione. Nella seconda, il soggetto può trarne “un frutto”, cioè applicare a se stesso questa verità oggettiva, opera che è più un adattamento dell’Io alla parola divina che il contrario. In questa visione, l’espressione “verità oggettiva” sembra supporre che la verità esista al di fuori e indipendentemente da colui che la contempla. In questo modo, Balthasar si interessa molto più al soggetto di fronte a questa verità oggettiva che al rapporto che va dalla verità oggettiva verso il soggetto. È la Parola che è contemplata; come tale, la Parola si presenta in maniera statica, intatta. La fonte del movimento di adattamento si trova in colui che contempla; è lui solo che compie quest’atto. L’analisi molto completa di p. Loys de Saint Chamas dimostra che Balthasar non arriva a passare «dall’azione dell’uomo a quella di Dio» e stabilisce la tendenza di Balthasar «a ritenere della testimo-

²⁸ Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 65-68.

²⁹ *Ivi*, pp. 68-69.

³⁰ *Ivi*, p. 69.

³¹ *Ivi*, p. 69.

³² *Ibidem*.

nianza di Teresa soltanto ciò che conviene alla sua interpretazione e soprattutto al suo punto di vista»³³.

2.2. Il lettore e il testo: risposta a Balthasar

La concezione di Balthasar può essere commentata dal punto di vista filosofico, biblico e teologico. Iniziamo con il punto di vista filosofico fondando la nostra riflessione su uno dei più eminenti rappresentanti dell'ermeneutica moderna, cioè: Hans Georg Gadamer. Questo filosofo tedesco ricorda che «chi si mette a interpretare un testo, attua sempre un progetto. Sulla base del più immediato senso che il testo gli esibisce, egli abbozza preliminarmente un significato del tutto... Compito permanente della comprensione è l'elaborazione e l'articolazione dei progetti correnti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazione che possono solo convalidarsi in rapporto all'oggetto. L'unica obiettività qui è la conferma che una pre-supposizione può ricevere attraverso l'elaborazione... C'è dunque un senso positivo nel dire che l'interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle presupposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l'origine e la validità, di tali presupposizioni»³⁴.

Per Gadamer, l'interazione tra il testo e il lettore, il lettore e il testo, è fondamentale nell'atto ermeneutico. Ciò esige semplicemente dal lettore «che sia aperto alla opinione dell'altro o al contenuto del testo. Tale apertura implica però sempre che l'opinione dell'altro venga messa in rapporto con la totalità delle proprie opinioni, o che ci si metta in rapporto con essa». Da ciò deriva una conseguenza importante: «Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità", né un'oblio di se stessi, ma implica una precisa presa di coscienza (*Aneignung*) delle proprie presupposizioni e dei propri pregiudizi. Bisogna esser consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete»³⁵.

³³ Cfr. L. DE SAINT CHAMAS, *Vous ferez mes oeuvres. Étude d'exégèse de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, 3 voll., Università di Friburgo (Svizzera) 1996, vol. I, pp. 129 ss.

³⁴ Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, tr. it., Bompiani, Milano 1994, p. 314.

³⁵ *Ivi*, p. 316. La nostra riflessione a partire da Gadamer è stata la parte più discussa durante il Colloquio. Non neghiamo che Balthasar possa non essere d'accordo con Gadamer. Lo testimonia in particolare un riferimento che fa nella *Teodrammatica*. In quel contesto, Balthasar parla del mondo del teatro in modo seguente: «L'assistenza del pubblico è... tutto il contrario che passiva; essa dev'essere, se la rappresentazione ha da riuscire, una disponibilità attiva che cammina di pari passo». Per descrivere questo rapporto tra il pubblico e gli attori, Balthasar cita nel testo principale l'attore francese Jean Louis Barrault e quello tedesco Reinhold Schneider. Nella nota 4 rinvia a Gadamer che «sottolinea l'essenziale appartenenza dello spettatore all'opera» (*Introduzione al dramma. Volume uno di Teodrammatica*, tr. it., Jaca Book, Milano 1987, p. 296). Il *proprium* del discorso di Balthasar è di procedere per mezzo dell'esposizione di opinioni diverse, che comprende, nel caso presente, attori di cultura diversa, filosofi, ed altra gente del mondo dell'arte. La rassegna di questi detti diversi **non implica** una presa di posizione **chiara e ferma** da parte di Balthasar. È quindi più difficile dire con chi Balthasar non è d'accordo o da chi prende le distanze che affermare con chi sembra essere o è d'accordo. La difficoltà dell'interpretazione dell'opera di Balthasar sta in questa "fluidità" del discorso. Di conseguenza, rimane il problema dell'**applicazione**

Per quanto riguarda il rapporto tra il lettore e il testo, troviamo una posizione simile in Lévinas. Parlando dello "statuto" della Rivelazione, - Lévinas intende qui i testi del Primo Testamento -, definisce questo statuto come «allo stesso tempo, parola che viene d'altrove - dal di fuori - e che abita in colui che l'accoglie. L'essere umano non fosse più che uditore, anche il 'terreno' unico in cui l'esteriorità arriva a manifestarsi? Il personale - cioè il "di sé" unico - non è necessario all'apertura (*percée*) e alla manifestazione che si opera dal di fuori?... Questo contributo dei lettori, degli uditori e degli alunni all'opera iniziata dalla Rivelazione è tanto essenziale a quest'ultima, ... che anche la minima domanda che un'alunno del primo anno può porre al suo maestro di scuola, costituisce un'articolazione ineluttabile della rivelazione sentita sul Sinai»³⁶.

Per Gadamer come per Lévinas, il testo è quindi fondamentalmente **attivo**; esso ha una funzione **rivelante** la quale non può essere esercitata senza il concorso del lettore. Il testo non è fossilizzato nella sua verità oggettiva. Per Lévinas in particolare, la verità non si fa «in modo anonimo nella storia» all'interno della quale «troverebbe *tifosi*... perché la totalità del vero è costituita dal contributo di molteplici persone:... che la parola del Dio vivente possa essere intesa in modo diverso, non significa soltanto che la rivelazione si mette alla misura di coloro che l'ascoltano, ma che questa misura la misura: la molteplicità delle persone irriducibili è necessaria alle dimensioni del senso»³⁷.

Con Lévinas, siamo passati nel campo biblico. Nella linea di ciò che è stato detto precedentemente, ci limitiamo ad una citazione di Paolo ai Tessalonicesi. Scrive: «anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete» (1Ts 2,13). La portata di questa frase si iscrive nella linea di ciò che è stato enunciata da Gadamer e Lévinas. La parola non è fossilizzata nella sua esteriorità, ma, per mezzo della predicazione di Paolo, essa **si dà** ai cristiani di Tessalonica; essi l'accolgono, non come una parola di uomini, «ma, **come è veramente**, quale parola di Dio». Questi cristiani sono quindi «il terreno propizio» che permette alla Parola d'essere riconosciuta **per ciò che è veramente**: parola divina. Infine, Paolo sottolinea che la Parola rimane **attiva**, «opera in voi che credete»³⁸.

dei principi gadameriani nell'atto dell'interpretazione compiuto da Balthasar. Sosteniamo che nella sua interpretazione di Teresa di Lisieux non applica questi principi a motivo di un modello teologico proprio della sua epoca, che ha tendenza a mantenere Dio nella trascendenza con una relativa omissione della sua immanenza.

³⁶ E. LÉVINAS, *La révélation dans la tradition juive*, in *La révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles 1984, pp. 59-61.

³⁷ *Ivi*, p. 60. Cfr. anche A. CHIAPPINI, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Editrice Giuntina, Firenze 1999 (in particolare il capitolo III intitolato *Al di là del versetto*, pp. 61-105).

³⁸ A quel punto, è interessante sentire Balthasar quando commenta 1Ts 2,13 in *Thessalonicher-und Pastorbrieve des Heiligen Paulus. Für das betrachtende Gebet erschlossen von H.U. v. Balthasar*, Johannesverlag, Einsiedeln 1992, pp. 26-27. La sua interpretazione si articola in tre punti: 1. insiste sull'unità

Il rapporto tra la Parola di Dio e i fedeli è quindi costituito da **attività** diverse degli uni e degli altri. Ciò che importa non è soltanto ciò che è detto, ma colui che lo dice. Ciò che è contemplato non è una «parola oggettiva», ma **un soggetto che si dà** per mezzo della sua parola a colui che contempla e che diventa in lui fonte dinamica di una contemplazione la quale è vita e azione a favore della vita. Così, Teresa non è la prima ad aver espresso «una visione ecclesiologica e soteriologica» della contemplazione e di aver schiacciato, come afferma Balthasar, «gli ultimi resti dell'interpretazione neoplatonica»³⁹. Questa realtà è largamente espressa nella teologia paolina. Difatti per Paolo, questo tesoro del Vangelo, cioè il mistero della morte e della risurrezione di Cristo che i predicatori portano in vasi di creta, «è per voi, perché la grazia, ancora **più abbondante** ad opera in **un maggior numero, moltiplichi** l'inno di lode alla gloria di Dio» (2Cor 4,7-15 e in particolare il v. 15).

Con questa riflessione paolina siamo arrivati all'aspetto teologico del rapporto tra la Scrittura e il fedele. Mentre Balthasar ha in permanenza la tendenza a mantenere i due termini a distanza, Paolo e Teresa percepiscono questo rapporto essendo loro stessi collocati **nel mistero**.

2.3. Teresa di Lisieux, interprete della Scrittura

Per Balthasar, Teresa «trova ciò che cerca. E cerca la conferma di ciò che vuole (*was sie weiß*)»⁴⁰; ella prende le mosse dai suoi desideri e dalle sue aspirazioni personali⁴¹. «Teresa legge la Scrittura alla luce della propria missione»⁴². Per riprendere le parole di Anne-Marie Pelletier, Balthasar scopre in Teresa «una lettura che rischia

tra la predicazione ecclesiale e la rivelazione divina. Per Balthasar, la parola di Paolo «non è "parola umana"; è soltanto tale come rivestimento, mentre il nucleo, la "verità" (*alethôs*) è "parola di Dio"»; 2. la parola di Dio agisce nei credenti, i quali devono permettere e non impedire l'azione divina; 3. il ringraziamento permanente della Chiesa è dedicato al processo di ricezione della Parola nella fede. Al fedele spetta solo di acconsentire a questo ringraziamento della Chiesa. L'interpretazione di Balthasar tende a una presentazione della parola ecclesiale come "parola divina" senza nessun riferimento all'insegnamento classico sui gradi di certezza teologica (cfr. B. BARTMANN, *Précis de Théologie dogmatique*, Salvator, Mulhouse 1944, pp. 60ss.); l'azione del singolo fedele è presentata come un "permettere", "non impedire", "acconsentire a". L'impressione di un certo atteggiamento passivo non può essere scartata. Sorge la domanda della pertinenza di una tale visione in confronto all'affermazione teologica classica della fede come atto dell'intelligenza e della volontà che implica sempre una vita pratica, cioè la carità effettiva (cfr. *ivi*, pp. 66-70). L'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943) e la Costituzione conciliare *Dei Verbum* (1965) hanno dimostrato che la teologia della parola supera largamente l'immagine del rivestimento (parte umana) e del nucleo (parte divina) per esprimere il mistero della Parola divina che parla umanamente. Di nuovo, si può dire che l'interpretazione di Balthasar veicola una visione personale in quanto non si riferisce esplicitamente a criteri esegetici e teologici. Come l'indica il titolo dell'opera, il commento di Balthasar si intende nel senso di un'apertura alla la preghiera contemplativa. La sua interpretazione deriva più dall'intuizione carismatica che da un'investigazione per mezzo delle scienze teologiche ed esegetiche.

³⁹ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 141.

⁴⁰ *Ivi*, p. 63.

⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 64.

di sottomettere il testo all'esperienza del suo lettore piuttosto che d'indurre ed arricchire quest'esperienza»⁴³.

È proprio a questa problematica delicata del rapporto tra Teresa e la Scrittura che tenta di rispondere il contributo di Anne-Marie Pelletier al Colloquio di teologia di Friburgo (Svizzera) svoltosi dal 26 al 28 novembre 1998. L'autrice sottolinea dapprima con quanta risolutezza Teresa «si appoggia sulla Parola di Dio, a tal punto che, se si sottrasse questo riferimento nei testi dei Manoscritti e delle Lettere - per parlare soltanto di questa parte del corpo teresino - questo si svuoterebbe, esangue, non esisterebbe più. Teresa **nella sua fede, nella sua carità, e nella sua speranza**, non esisterebbe senza le parole d'Isaia dalle quali ha ricevuto la **rivelazione del mistero** della sfigurazione del servo con tanta intensità che ella volesse che sia iscritto nel nome che porta»⁴⁴.

Per l'autrice, la fiducia conservata nella Scrittura in un tempo tormentato intorno al testo biblico in questa fine del Novecento, «è una prima grande testimonianza da accogliere»⁴⁵. Anne-Marie Pelletier si appoggia su ciò che è stato ricordato anche da Louis Bouyer, cioè: nel Novecento, la lettura della Bibbia conservata fedelmente dal popolo protestante ha permesso al protestantesimo di non affondare nelle strade senza uscita dell'esegesi liberale⁴⁶. Anne-Marie Pelletier ritrova senza difficoltà l'origine dinamica della lettura della Scrittura da parte di Teresa: «È perché per ella, con una buona logica cristiana, "vivere è Cristo", ogni istante della sua vita la riconduce alle Scritture, nelle quali "Cristo è sparso"»⁴⁷. È proprio questa realtà che permette a Anne-Marie Pelletier di arrivare ad una conclusione opposta a quella di Balthasar. Scrive: «Ciò che è essenziale di vedere è che se viene (Teresa) alle Scritture con le sue domande, **non vi viene con le sue risposte**. In altri termini, ciò che precede il testo nella lettura di Teresa, sono le sue domande e non le sue risposte che vorrebbe soltanto validare sottomettendo la Parola di Dio al suo sentimento o ai suoi desideri. Teresa non mette la parola di Dio a suo servizio. È ella che si sottomette alla Scrittura»⁴⁸.

L'autrice dimostra in seguito «questa logica del "cercare-trovare"» negli scritti di Teresa per concludere in modo seguente: «Tutta la logica della lettura teresina sta in questo slancio del "cercare", pieno di fiducia che la risposta **non gli può mancare**, che il testo contiene ciò che ella chiama il "cercare". Difatti, Teresa trova, il testo par-

⁴³ A.-M. PELLETIER, *À celui qui a, il sera donné. Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'interprétation des Écritures*, in: *L'apport théologique de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, docteur de l'Église*, Éditions du Carmel, Toulouse 2000, p. 145.

⁴⁴ *Ivi*, p. 149 (il grassetto è opera nostra).

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ A.-M. PELLETIER, *À celui qui a, il sera donné*, p. 149. Scrive L. Bouyer: «Là dove la Bibbia si è trovata letta direttamente, senza pregiudizio, là dove si è affondati in essa con la fede che prega, non soltanto i dogmi fondamentali della trinità, dell'Incarnazione redentrice del Figlio, della vita tutta sovranaturale comunicata dallo Spirito sono sopravvissuti, ma hanno ripreso vita in "svegliate" molteplici, producendo verdura a divizia» (L. BOUYER, *Gnôsis, La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988, p. 12).

⁴⁷ A.-M. PELLETIER, *À celui qui a, il sera donné*, p. 152.

⁴⁸ *Ivi*, p. 153.

la, gli apre i tesori della rivelazione, che si identificano con quelli del cuore di Gesù... Ella legge chiedendo e cercando come l'amata del Cantico: "Avete visto l'amato del mio cuore?", che vuole essere là dove è Gesù. È con queste disposizioni che frequenta le Scritture. E un tale lettore non legge per argomentare, né verificare, ma per conoscere l'amore: "abbiamo riconosciuto l'amore che Dio ha per noi e noi abbiamo creduto"⁴⁹.

3. ESPERIENZA E FEDE A PROPOSITO DELLA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITÀ PER MEZZO DELLA PICCOLA VIA DELL'INFANZIA SPIRITUALE

La chiamata universale alla santità propria di Teresa è legata in modo inscindibile a ciò che conviene chiamare con p. de Meester "la piccola via dell'infanzia spirituale"⁵⁰. Vediamo come Teresa esprime qualche mese prima della sua morte quest'appello universale alla santità: «Sento di avviarmi al riposo. Ma soprattutto sento che la mia missione sta per cominciare: la mia missione di fare amare il Signore come io l'amo, e dare alle anime la mia piccola via. Se Dio misericordioso esaudisce i miei desideri, il mio paradiso trascorrerà sulla terra fino alla fine del mondo. Sì voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra»⁵¹.

3.1. La posizione di Balthasar

Balthasar ha consacrato a quest'appello universale alla santità una parte notevole che copre le pagine 169-215 nella terza parte della sua opera. Pensiamo con p. Conrad de Meester che la lettura della "piccola via dell'infanzia" da parte del teologo svizzero è inseparabile da ciò che Balthasar chiama le "ombre" dell'esistenza teresiana⁵². Per il teologo svizzero, queste ombre si presentano nel modo seguente.

La prima è la necessità per Teresa di «svolgere la parte della piccola miracolata» dopo la sua visione della Vergine⁵³; «senza volerlo essa deve fare la parte della santa» e «dimostrare con la propria vita, con la propria esperienza che l'apparizione era vera»⁵⁴. Secondo Balthasar, «non si riesce più a eliminare la piega», anche «nel suo periodo più maturo»; le rimane sempre «l'abitudine di porsi come esempio agli altri»⁵⁵. La seconda ombra è la coscienza che Teresa ha della sua «impeccabilità» in seguito ad una dichiarazione del suo confessore che le afferma il non aver mai commesso un peccato mortale. Questa dichiarazione conduce Balthasar a supporre che il

⁴⁹ *Ivi*, pp. 154-155.158.

⁵⁰ Cfr. C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*, p. 58.

⁵¹ *Novissima Verba*, 17 luglio 1897.

⁵² Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 73-84.

⁵³ *Ivi*, p. 75.

⁵⁴ *Ivi*, p. 76.

⁵⁵ *Ivi*, p. 77.

confessore di Teresa non abbia detto «peccato mortale», ma peccato *tout court*⁵⁶. In seguito, come sottolinea giustamente p. de Meester «quest'ipotesi diventa praticamente una tesi - essa peserà su tutta l'opera del teologo - e, per mezzo di essa, Teresa è dichiarata libera della sua coscienza di peccato; ormai parlerà soltanto di "imperfezioni", ella è sottratta dalla comunione con i peccatori, è separata da loro, è relegata "definitivamente nell'isolamento della santità"»⁵⁷.

La lettura peculiare di questi due eventi nella vita di Teresa, incita il teologo svizzero a considerare la "piccola via dell'infanzia spirituale" sotto forma di una "demolizione" e di una "costruzione". Teresa dovrà mandare in frantumi la maschera di gesso della «artificiosa fama di santa»⁵⁸ che si sente obbligata a portare dal momento in cui ha visto la Vergine. Deve impegnarsi in una lotta «senza speranze di riuscita, perché quanto più Teresa combatte per distogliere da sé il malinteso della santità, tanto più le altre ammirano la sua "umiltà", la sua "perfezione"»⁵⁹. A tutto ciò si aggiunge secondo Balthasar una «mentalità dell'«acquistare meriti»», una volontà di pervenire alla perfezione mediante le opere⁶⁰. Per Teresa quindi, il «progresso non può consistere nel guadagnare qualcosa, ma nel perdere tutto, non nel salire, ma nel discendere»⁶¹.

La difficoltà si presenta in modo simile per quanto riguarda ciò che Balthasar chiama il «problema della Maddalena»⁶². Si tratta del problema seguente: poiché Teresa è stata esclusa dalla comunione con i peccatori per mezzo di una dichiarazione maldestra da parte del suo confessore, dovrà combattere tutta la sua vita per sentirsi infine peccatrice nel momento della recita del *Confiteor* qualche mese prima della sua morte⁶³. Le «ombre balthasariane» sono quindi all'origine della scoperta di Teresa che «il merito non consiste nel compiere o nel regalare molto, ma nel ricevere e nell'«amare molto»»⁶⁴. Per Balthasar, Teresa «pone tutto l'accento sull'amore, che deve essere dimostrato, non sull'azione in se stessa... Ma a questo punto Dio interviene e trasforma l'inconsapevolezza dell'opera come Teresa la vuole, in un'insensibilità data per grazia»⁶⁵.

Per quanto riguarda la «costruzione» della «piccola via», Balthasar la vede «nel rinunciare progressivamente a tutto quello che fa apparire l'amore cristiano come grande, forte, glorioso, affinché nella sua debolezza esso esperimenti la forza dell'amore divino e sotto le specie della piccolezza e dell'oscurità rappresenti la grandezza e la santità dell'amore divino». Perciò «la costruzione della piccola via si realizza

⁵⁶ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 79.

⁵⁷ C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, p. 286.

⁵⁸ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 76.

⁵⁹ *Ivi*, p. 176.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, pp. 83.176.

⁶¹ *Ivi*, p. 177.

⁶² *Ivi*, p. 247.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 253.

⁶⁴ *Ivi*, p. 180.

⁶⁵ *Ibidem*.

dunque principalmente attraverso continue rinunce», compreso «la rinuncia al godimento dell'amore, alla gioia dell'esperienza personale»⁶⁶. In questo modo, la debolezza che caratterizza la "piccola via" si trova **alla fine** di un'attività di demolizione eroica. Questa debolezza è un effetto voluto.

Inoltre: secondo Balthasar, Teresa con il suo insegnamento della "piccola via" «parte da un presupposto, che è proprio quello di una **santa**, dalla convinzione cioè che la vita non ha altro senso che quello di essere al servizio dell'amore di Dio»⁶⁷. Di conseguenza, se si segue l'interpretazione di Balthasar fin in fondo, è ormai difficile parlare ancora di una «chiamata **universale** alla santità» per mezzo della "piccola via". La "piccola via" è quella di un'élite, cioè di coloro che hanno già «compiuto il primo passo dell'assoluta dedizione nel servire l'amore di Dio»; ne consegue per Balthasar che «la sua piccola via è in modo particolare una via per religiosi, che hanno già fatto il passo dell'abbandono totale»⁶⁸.

3.2. Esperienza di vita ed espressione teologica

Le tesi di Balthasar a proposito delle due "ombre" nella vita di Teresa sono già state respinte da p. Boniface Honings dopo la prima edizione nel 1950⁶⁹. La pubblicazione dei *Manoscritti autobiografici* ha soltanto confermato gli scogli di Balthasar i quali sono discussi ed analizzati con grande finezza nell'opera magistrale di p. Conrad de Meester⁷⁰. La difficoltà della lettura di Balthasar sta certamente in parte nelle fonti di cui dispone, ciò che non manca di sottolineare p. Conrad de Meester⁷¹. Essa sta però anche nel metodo e nei mezzi con i quali Balthasar tenta di esprimere l'esperienza di Teresa che percorre dapprima per se stessa la sua "piccola via" prima di farne dono a tutti e a ognuno.

Nella sua riflessione sulla "piccola via", il teologo svizzero è rimasto a schemi molto classici propri della sua epoca quando cerca di esprimere la santità. Per convincersi basta percorrere l'indice delle materie del libro di p. Hyacinthe Petitot citato in modo esplicito da Balthasar⁷². L'opera si divide in due parti. La prima è intitolata *Vita ascetica e mistica. I quattro caratteri negativi*. La seconda è intitolata *Eroismo e santità. Le tre antinomie positive*. L'esposizione di p. Petitot è fondata sulla «tesi eminentemente tomista e pascaliana della connessione necessaria delle virtù contrarie o complementari» le quali «si conciliano in modo sovranaturale in una sintesi superiore», per costituire un «insieme armonioso» in cui «le virtù sono immanenti o più semplicemente interiori gli uni agli altri»⁷³.

⁶⁶ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 195.

⁶⁷ *Ivi*, p. 213.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ B. HONINGS, *Therese von Lisieux als Lebenstheologe*, "Ephemerides Carmeliticae" (7/1956), 290.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 285-289.

⁷¹ *Ivi*, p. 286. Vedi anche la nota 15 della sua opera.

⁷² *Ivi*, p. 28.

⁷³ C. DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, in *Thérèse et ses théologiens*, p. 74. Cfr. anche la citazione di Pascal e di San Tommaso nel preambolo alla seconda parte del

Lo schema adottato da p. Petitot è certamente legittimo, ma come ogni schema comporta anche debolezze. p. Conrad de Meester ne ha dimostrato alcune⁷⁴. Noi cogliamo innanzitutto dalla lettura di questo contributo di p. de Meester e da quella del libro di p. Petitot la convinzione dell'insufficienza dello schema rispetto l'oggetto da studiare. Condividiamo quindi senza riserva questa riflessione nella conclusione di p. de Meester: «In questo modo, egli (p. Petitot) ha abbozzato un approccio mistico di Teresa, ma quest'abbozzo, secondo il nostro parere, è lontano da uno studio approfondito»⁷⁵.

L'osservazione a proposito del libro di p. Petitot vale anche per quello di Balthasar. La sua visione della santità di Teresa è, anch'essa, dominata da opposti. Abbiamo già visto quello della "demolizione" e della "costruzione". Si possono aggiungere quelli dell' "etica basata sulle opere" e della "rinuncia"⁷⁶, del "merito" e del "puro sentimento d'amore"⁷⁷, del "Dio della giustizia dell' Antica Alleanza" e del "Dio dell'amore pienamente rivelato nella Nuova Alleanza"⁷⁸. Per Balthasar, Teresa «relega decisamente la giustizia punitiva di Dio entro l'orizzonte **temporale e finito** dell'economia della salvezza, mentre pone il regno dell'amore misericordioso... nell'**eternità definitiva**»⁷⁹. Di fronte a questi opposti, la tendenza del teologo svizzero è di designare la posizione di Teresa come quella di un «punto di passaggio»⁸⁰, quando non la scopre "al di là" degli opposti, come è ad esempio il caso per l'opposizione fra contemplazione ed azione. Si tratta allora di un "trascendente punto d'unità" che «è l'ultima intuizione concessa a Teresa»⁸¹.

Prima di riprendere la nostra riflessione sulla "piccola via" vissuta ed espressa da Teresa stessa, vorremmo aggiungere qualche osservazione che concerne il tipo di discorso proprio a Balthasar. Può essere caratterizzato in modo seguente: a monte dello studio che conduce, possiede un'idea organizzata della problematica. Quest'idea non è mai messa fra parentesi in presenza della possibilità d'una rivelazione **diversa**. Le oscurità e le evidenze contenute in "questo modello" intervengono, si combinano, si chiariscono, aggregano e organizzano l'informazione e la riflessione che ne prosegue. In ogni istante,

libro di Padre Petitot, p. 165. Dall'introduzione alla sua opera scrive: «la vita eroica e la santità suppongono essenzialmente delle virtù contrarie, ossia complementari... e sono proprio queste virtù opposte, equilibrate, che formano tutta l'economia della santità. Se mai vi furono eroi che seppero unire in una sintesi armoniosa le virtù contrarie o complementari, questi sono certamente gli eroi, i santi del cristianesimo». Poi qualche riga più in avanti, Padre Petitot presenta l'antinomia positiva come «l'opposizione di certe virtù apparentemente incompatibili, ma che in realtà, si conciliano in un principio superiore» Questo principio superiore che opera la sintesi di queste antinomie sono i dono dello Spirito Santo, in particolare i doni della sapienza e della forza, e infine il dono dello Spirito stesso, cioè la carità» (H. PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux*, pp. 17-18).

⁷⁴ C. DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, pp. 77-79.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 80.

⁷⁶ Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 192-195.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, pp. 180.183.185.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, pp. 185-186.

⁷⁹ *Ivi*, p. 189.

⁸⁰ *Ivi*, p. 186.

⁸¹ *Ivi*, p. 143.

il sistema funziona e il sistema produce più la sua conferma che la sua smentita o la sua ri-formazione grazie ad una ri-scoperta dei diversi elementi del soggetto che studia.

Balthasar presenta o prende volentieri sul suo conto definizioni ed opinioni diverse; abbastanza frequentemente conserva i termini per il proprio uso, ma li scarta secondo l'uso e la problematica propri all'autore d'origine. Questo è tutto sommato accettabile, poiché l'opera di Balthasar non è uno studio d'erudizione, ma un pensiero interamente personale⁸². L'unico problema è di sapere in ogni caso se si appoggia sull'autorità della sua fonte o no.

Per Balthasar stesso il senso non sembra particolarmente dato in tale o tal altro momento preciso dello sviluppo, ma piuttosto in quest'evocazione successiva di un massimo di "figure". Così Balthasar opera una rassegna di "detti" e di "apparizioni", ciò che egli stesso afferma d'altronde quando designa il suo studio su Teresa di Lisieux come «un tentativo di fenomenologia teologica»⁸³. È però sempre in grado di distinguere tra "apparire-apparenza" e "apparire-apparizione", tra "dire-certezza" e "dire-opinione"? È conscio di questa difficoltà? Niente è meno sicuro. Balthasar certo, subissa la carmelitana lessovina di complimenti; e i "teresiologi" non mancano senz'altro di sottolinearlo⁸⁴. Tutto questo però non impedisce che Balthasar infine, come lo dice p. Loys de Saint Chamas, rimane «nello stupore e nell'ammirazione davanti a Teresa, ma manca nel darci una luce benefica»⁸⁵.

4. ESPERIENZA E FEDE A PROPOSITO DELLA MISERICORDIA DI DIO NEL SUO RAPPORTO DI CREATORE-CREATURA

4.1. *Fondamenti della "piccola via dell'infanzia spirituale"* *secondo Teresa di Lisieux*

Lungo la sua vita, Teresa ha una coscienza viva della sua debolezza. Questa coscienza, e soprattutto il suo modo d'essere debole, non è il risultato **finale** di un com-

⁸² Cfr. a riguardo quando scrive alla p. 69: «Le "meditazioni" di Teresa restano, come ha convincentemente dimostrato l'abbé Combes, a un livello veramente modesto». Dopo quest'affermazione, Balthasar non si dà neppure la pena di indicare al lettore un riferimento nell'opera di 471 pagine (tr. it.) dell'Abbé Combes. Quando si leggono le pagine in questione nel libro stesso dell'Abbé Combes, possono essere rievocate in modo diverso da quello di Balthasar. L'autore, certo, scrive: «Si tratta dunque d'una lettura per la meditazione, per conseguenza d'un certo metodo assai umile di orazione» (p. 230). Ma occorre notare la differenza enorme: quando l'Abbé Combes parla di **metodo**, Balthasar parla di **meditazioni**. In seguito, l'Abbé Combes viene a dire che «l'orazione teresina non ha dunque mai cessato di essere una lettura meditata della Scrittura e particolarmente del Vangelo» (p. 231) e infine giunge a quest'elogio: «Così Teresa trova nel suo penetrante e pieghevole genio il segreto tutto paolino di fare della propria miseria il principio della sua grandezza» (p. 239). Cfr. A. COMBES, *Introduction à la Spiritualité de S. Theresa del Bambin Gesù*, Edizioni Libreria Fiorentina, Firenze 1949.

⁸³ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 31.

⁸⁴ Cfr. ad esempio A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 21.24. Si veda anche C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, pp. 17.23. L'autore fa precedere al suo libro una citazione di Balthasar.

⁸⁵ Cfr. L. DE SAINT CHAMAS, *Vous ferez mes oeuvres*, vol. I, p. 130.

battimento arduo come pensa Balthasar, ma fonda la vita stessa di Teresa. È appunto quest'esperienza che favorisce la scoperta della sua "piccola via". Parlando del suo desiderio di diventare "una grande santa", che l'afferra quando legge (verso 12 anni) i racconti delle eroine di Francia, in particolare quelle della Venerabile Giovanna d'Arco, Teresa scrive: «Questo desiderio potrà sembrar temerario se si considera quanto **ero debole** e imperfetta, e quanto **lo sono ancora** dopo sette anni passati in religione». La coscienza che ha della sua debolezza non è per Teresa acquisita, né prima, né dopo la sua entrata nel Carmelo; non è neppure il frutto di una serie di rinunce fino all'oblio di se stessa. Difatti, Teresa, prosegue la sua frase dicendo: «tuttavia sento ancora la stessa fiducia ardita di diventare una grande santa, perché non conto sui meriti miei *non avendone alcuno*, ma spero in colui che è la Virtù, la Santità stessa. Lui solo, contentandosi dei miei deboli sforzi, mi eleverà fino a sé e, coprendomi dei suoi meriti infiniti, mi farà *santa*»⁸⁶.

Solo in questa citazione, il lettore può già riconoscere la maggior parte degli elementi propri alla "piccola via" com'è vissuta e insegnata da Teresa. Il punto di partenza è la sua debolezza per arrivare alla santità con i propri mezzi; ella sa che solo la fiducia audace, cioè la **fede**, le fa **sperare** in colui che è la Santità stessa. È nel momento in cui la sua debolezza incrocia la sua fede intesa come virtù teologale, che Teresa incontra la misericordia divina. Parlando di Gesù scrive: «Gesù che ai tempi della sua vita terrena, esclamava in un impeto di gioia: "Padre mio, ti benedico perché hai nascosto queste cose ai saggi e ai potenti, e le hai rivelate ai più piccoli!", voleva far riflettere in me la sua misericordia; perché ero piccola e debole si abbassava verso di me, m'istruiva in segreto delle *cose del suo amore*»⁸⁷.

Il tema della misericordia è essenziale per comprendere la dinamica stessa che anima la "piccola via". Questa dinamica non è quella di una "demolizione" e di una "costruzione" operate da Teresa, ma l'opera della Misericordia divina stessa. Teresa la scopre **all'inizio e lungo** la sua vita. Quando si mette a scrivere la prima pagina del suo Manoscritto A, apre il Santo Vangelo, e dice: «lo sguardo è caduto su alcune parole: "Gesù salì sovra una montagna, e chiamò a sé quelli che *volle*: e andarono a lui" (Mc 3,13). Questo, proprio questo il mistero della mia vocazione, della **mia vita tutta**, e in particolare il mistero dei privilegi di Gesù sull'anima mia... Gesù non chiama quelli che sono degni, bensì chi vuole lui, o, come dice San Paolo: "Dio ha pietà di chi vuole lui, ed usa misericordia a chi vuole lui. Non è dunque opera di chi voglia né di chi corra, bensì di Dio che usa misericordia" (Rm 9,15-16)»⁸⁸.

⁸⁶ Ms A 32^o (§ 99). Quando Teresa sottolinea particolarmente proprie parole, le scriviamo in corsivo, quando ne sottolineiamo noi, le scriviamo in grassetto. Per la traduzione italiana, cfr. S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1970. Quando citiamo secondo quest'edizione, riprendiamo il riferimento del paragrafo. Nel contempo rinviamo al testo francese pubblicato sotto il titolo: SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Oeuvres complètes*, Cerf, Paris, 1998.

⁸⁷ Ms A 49^o (§ 141).

⁸⁸ Ms A 2^o (§§ 2-3).

Si può difficilmente dire con più chiarezza quanto i desideri di Teresa non possono essere assimilati a una «mentalità di acquistare meriti ed opere». L'opera principale di Teresa è di **volere** ciò che Dio vuole, di **voler** amare come Dio ama. Parlando della sua grazia di Natale, ella dice: «Gesù la fece contentandosi della mia buona volontà che non mi mancò mai»⁸⁹. Diventata maestra delle novizie, ella insegna: «il Buon Dio chiede soltanto la buona volontà»⁹⁰. E se Teresa vuole ciò che Dio vuole, se ama come Dio ama, è perché Dio l'ha colmata della sua misericordia, cioè del suo amore: «Il fiore che racconta qui la sua storia si rallegra perché farà conoscere le premure tutte gratuite di Gesù; non ha niente lui - e lo sa bene - che possa attrarre lo sguardo di Dio, ed anche sa che **la sola misericordia divina ha fatto tutto il buono esistente in lui**. - Sì, lo sento, quando sono caritatevole **è Gesù solo che agisce in me**, più sono unita con lui, più amo anche tutte le mie sorelle»⁹¹.

Il proprio di Teresa è di aver riconosciuto l'azione misericordiosa di Dio dalla sua prima infanzia e lungo la sua vita: «Per tutta la mia vita è piaciuto a Dio circondarmi d'amore,... ma, se egli mi aveva messo intorno tanto amore, me ne aveva posto anche nel cuore, creandolo amante e sensibile»⁹². Quest'esperienza dell'epoca dei primi ricordi, la conduce dapprima a vivere, poi a formulare la sua esperienza nella dottrina seguente: «Gesù, lo so bene, l'amore si paga soltanto con l'amore, perciò ho cercato, ho trovato sollievo rendendoti amore per amore»⁹³.

L'attività che consiste nel «rendere amore per amore» non è data per scontato. La bambina, l'adolescente, la religiosa lo sa e si esercita quindi ad amare. Significa per Teresa combattere il suo «grande amor proprio»; implica mortificazioni che «consistevano nel rompere la mia volontà, sempre pronta ad imporsi, nel trattenere una battuta di risposta, nel rendere servizietti senza farli valere» e a vivere il sacrificio di separazione con la sua famiglia. Questi sacrifici e rinunce non sono allo scopo di pervenire a uno stato di debolezza e d'impotenza, di mandare in frantumi la maschera di una falsa santa o di ritrovare una comunione con i peccatori dalla quale sarebbe esclusa, come lo pensa Balthasar, ma mirano a **una comunione** sempre più profonda **con Gesù**: «Fu per mezzo di questi *nonnulla* che mi preparai a diventare la **fidanzata di Gesù**»⁹⁴.

Una cosa simile può essere espressa riguardo ciò che Balthasar chiama «il problema della Maddalena». Teresa ovviamente non conosce un problema di questo genere quando scrive: «Ebbene io sono quel figlio, oggetto dell'*amore providente* di un padre il quale non ha mandato il Verbo a riscattare i giusti, bensì i peccatori. Vuole

⁸⁹ Ms A 45 r° (§ 143).

⁹⁰ *Testimonianza di Suor Maria della Trinità nel momento del Processo apostolico*, in C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, p. 329.

⁹¹ Ms A 3v° (§ 11) e Ms C 12v° (§ 290).

⁹² Cf. Ms A 4v° (§ 14).

⁹³ Ms B 4r° (§ 256).

⁹⁴ Ms A 68v° (§ 190). Occorre vedere come Teresa attraversa le prove dall'epoca della sua vestizione fino alla professione solenne in vista di questo «giorno bello delle mie nozze». (Ms A 72r°-76v° [§§ 202-217]).

che io lo *ami* perché mi ha *rimesso* non già *molto*, bensì *tutto*. Non ha atteso che io lo *amassi molto*, come santa Maddalena, ma ha voluto che io *sappia* com'egli mi ha amata d'un amore d'*ineffabile provvidenza*, affinché ora io ami lui alla *folia*. Ho inteso dire che non si è mai incontrata un'anima pura la quale ami più di un'anima penitente; ah! come vorrei smentire questa parola!»⁹⁵.

Teresa fa quindi ben l'esperienza della remissione dei suoi peccati, di **tutti** i suoi peccati, inteso in quel senso in cui si produce con ogni confessione⁹⁶. A quest'effetto, Dio non aspetta che ella lo ama preliminarmente, ma Dio le rimette tutto in anticipo. Quest'amore preveniente di Dio, la misericordia divina, suscita in Teresa "un amore che risponde all'amore", più grande di quello di un'anima sul cammino di un pentimento progressivo, e quindi di un amore, anche lui progressivo. Si può soltanto esprimere il rammarico che Balthasar abbia accordato pochissima importanza all'esperienza sponsale della santa⁹⁷. La sua tendenza a «fossilizzare Teresa di Lisieux nel suo rapporto filiale»⁹⁸, l'ha senz'altro privato di una chiave di lettura per comprendere gli scritti della santa nell'ottica di Teresa stessa.

4.2. Il tema della misericordia divina visto da Balthasar

Balthasar non ha consacrato nella sua opera un capitolo o un paragrafo intero al tema della misericordia nella teologia di Teresa. È certamente peccato, perché questa tematica è un tema-chiave per capire l'integralità della vita e degli scritti della santa di Lisieux. Ella stessa dice all'inizio del manoscritto A: «faccio una cosa sola: comincio a cantare quello che debbo ripetere eternamente: "Le misericordie del Signore!"»⁹⁹. Conviene quindi leggere in questa prospettiva, almeno tutto il Manoscritto A, se si desidera comprendere il testo nell'ottica di Teresa.

Quanto a Balthasar, introduce il tema della misericordia nella parte che chiama "la demolizione". Il tema è trattato in un clima d'opposizione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, tra la giustizia e la misericordia, tra la legge di timore e la legge dell'amore. Scrive: «Demolendo il concetto di giustizia, intesa come qualcosa che si contrappone all'amore e lo limita, l'audacia teologica di Teresa raggiunge il suo punto culminante». In questa linea, Balthasar attribuisce a Teresa il rifiuto «di stabilire fra giustizia e carità divina la stessa tensione che c'è fra Antico e Nuovo Testamento, fra timore e amore»¹⁰⁰.

Nella sua esposizione, il rapporto fra giustizia e misericordia nel pensiero di Teresa è dominato dall'idea di una "grande via" della giustizia delle penitenze straor-

⁹⁵ Ms A 39r° (§ 120).

⁹⁶ «Si quis negaverit, **ad integram et perfectam** peccatorum remissionem requiri tres actus» (Concilio di Trento, DZ 1704).

⁹⁷ Le stesse riserve sono anche state espresse da V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux*, p. 219.

⁹⁸ Vedi anche a riguardo *ivi*, p. 219.

⁹⁹ Ms A 2r° (§ 1).

¹⁰⁰ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 188.

dinarie che la carmelitana demolisce a favore della “piccola via” della “grazia del Nuovo Testamento”. A questo scopo, Teresa deve dapprima prendere la via delle rinunce per arrivare a questa visione della giustizia divina che è una con la sua misericordia. «Teresa comincia fin dall’inizio a non aver paura, per fare spazio in sé all’amore perfetto»¹⁰¹. Favorita dalla grazia «deve ordinare tutta la sua vita e tutti i suoi pensieri secondo la legge dell’amore, del non giudizio»¹⁰². Nel contempo, la “piccola via” diventa un’opera particolarmente esigente. Scrive Balthasar: «ella stessa ha sperimentato fin troppo bene quanto impegno (*Leistung*) essa richieda, perché non coinvolge la singola opera, ma tutto l’essere»¹⁰³. È perché Teresa ha infine «eliminato dalla sua anima ogni preoccupazione per la propria perfezione e le proprie opere»¹⁰⁴ che si apre a lei il mistero della misericordia. E questo la conduce all’atto d’offerta alla misericordia divina nella festa della Santa Trinità il 9 giugno 1895.

Per Balthasar, questa scoperta del mistero della misericordia conduce a una conseguenza che espone nell’ultimo paragrafo della sua opera, intitolato *Mistica*. Tale conseguenza può essere riassunta in questo modo: l’esperienza della misericordia divina di Teresa fa che «mai si è incontrata con il Dio della giustizia punitrice»¹⁰⁵. Così, per Balthasar, «il mondo di Teresa non viene mai a contatto diretto con la realtà del male radicale (*Urböse*)»¹⁰⁶, compreso l’inferno. Scrive: «Preservata com’è dal peccato, ella non ha alcun rapporto con l’inferno»¹⁰⁷. A motivo della sua lettura particolare «dell’impeccabilità di Teresa», non può di conseguenza riconoscere nella notte teresina una notte totale; si tratta di una «specie di seminotte»¹⁰⁸. Torneremo su queste affermazioni.

4.3. Orientamenti di lettura per leggere Teresa nell’ottica di Teresa

In questo momento, le riflessioni di Balthasar ci fanno tornare al problema dell’interpretazione degli scritti teresini. Nel caso presente, faremo due osservazioni. Prima osservazione: Teresa non è preoccupata dai problemi teologici ed esegetici che scuotono l’epoca di Balthasar. L’intenzione di Tersa non è di rifiutare una mentalità delle opere veterotestamentaria, di rinunciare a un concetto di giustizia che sarebbe propria dell’Antica Alleanza, né di stabilire o no una tensione tra l’Antico e il Nuovo Testamento. Il discorso di Tersa non è quello di un teologo. Ella non scrive allo scopo di confermare o di smentire un’opinione teologica. Non conviene quindi attribuire ai suoi scritti una tale funzione senza rischiare di farle dire ciò che non ha voluto esprimere. In ogni caso, non è in questo senso che intendiamo gli scritti di un santo come «una nuova spiegazione della Rivelazione»¹⁰⁹.

¹⁰¹ *Sorelle nello spirito*, p. 190.

¹⁰² *Ivi*, p. 191.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 194.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 253.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 255.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 254.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 345.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 21.

Seconda osservazione: con la canonizzazione di Teresa il 17 maggio 1925, la Chiesa ha riconosciuto l'esenzione di errori dottrinali nei suoi scritti (*nil censura dignum*). Questa realtà ci pare essere un criterio notevole per la lettura e l'interpretazione degli scritti teresini. Evidentemente non intendiamo con questo cedere alla tentazione che consiste nel confondere la canonizzazione della santa con quella dei suoi scritti, tentazione nella quale è caduto l'Abbé Combes¹¹⁰. Ma secondo il criterio del *nil censura dignum*, sarebbe stupefacente che i giudici ecclesiastici, in funzione prima che Balthasar scrivesse la sua opera, avrebbero accettato negli scritti di Teresa le idee di «un'autocanonizzazione»¹¹¹ o dell'«impeccabilità», se ne avessero trovato una traccia¹¹². Balthasar che insiste tanto sulla spersonalizzazione per allargarsi alle viste della Chiesa, avrebbe certamente guadagnato se avesse applicato qualche volta questo criterio di lettura, tanto più che questo criterio non impedisce affatto di aver ricorso all'intuizione e al carisma proprio a ogni teologo. Il *nil censura dignum* non canonizza gli scritti di un santo, ma stimola per scoprire l'equilibrio dottrinale del suo discorso studiando l'integralità della sua dottrina nel contesto e anche nel quadro teologico proprio della sua epoca.

La peculiarità della visione di Balthasar è di collocare la missione di Teresa nella categoria delle missioni «che piombano sulla chiesa come dei fulmini celesti». Per il teologo svizzero «Teresa di Lisieux possiede senza dubbio una missione da Dio donata direttamente alla chiesa»¹¹³. Di conseguenza, Balthasar non cerca di comprendere la dottrina della santa di Lisieux né nel suo sviluppo progressivo integrale, né nel contesto teologico proprio alla sua epoca. Tenta di afferrarla in uno spazio e un tempo sovranaturali¹¹⁴. È ciò che dà alla sua esposizione il suo tenore peculiare che p. Wulf caratterizza in modo seguente: «molto ci suona... sovraccitato (*übersteigernd*), aldilà delle forze (*überfordernd*), quasi surriscaldato (*überheizt*) e di conseguenza irrealizzabile (*unvollziehbar*)»¹¹⁵. Con il suo metodo, Balthasar presenta la sua visione tutta personale. Ciò è perfettamente legittimo, ma nel contempo ci si può domandare in che cosa infine il teologo svizzero ha contribuito a una conoscenza più approfondita di Teresa e della sua dottrina della «piccola via dell'infanzia spirituale»?

¹¹⁰ Cfr. C. LANGLOIS, *L'abbé Combes, théologien et historien de Thérèse*, in *Thérèse et ses théologiens*, pp. 141-142. E prima di lui è la sorella di Teresa, Celina, diventata Suor Genoveva, che è caduta in questo stesso scoglio durante il processo di beatificazione e di canonizzazione della carmelita di Lisieux. Secondo la sua testimonianza, i giudici furono spaventati dalla sua dichiarazione che la causa di Suor Teresa non l'interessava, a meno che non diventasse la causa della «piccola via». Di conseguenza, il promotore gli ripeté più volte che se avesse continuato parlare della «piccola via», avrebbe fatto fallire la causa. Citato in A.M. SICARI, *La teologia di S. Teresa di Lisieux*, p. 18, nota 8.

¹¹¹ Balthasar scrive: «Ma come potrebbe Teresa, che sa di essere una santa, entrare in un'incondizionata comunione con i peccatori?... La sua missione carmelitana esige una comunione intima con i peccatori, mentre la consapevolezza della propria santità glielo impedisce... Teresa non è una peccatrice. Glielo si è detto, e deve crederci, cercando di conciliare questa fede con la Scrittura e con l'umiltà da questa richiesta» (p. 246).

¹¹² Il processo diocesano ha avuto luogo nel 1910 e il processo apostolico nel 1915.

¹¹³ Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 20.23.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

¹¹⁵ F. WULF, *Literaturbericht. Noch einmal Theresia von Lisieux*, p. 469.

5. ESPERIENZA E FEDE A PROPOSITO DELLA SPERANZA COME DIMENSIONE ESCATOLOGICA

5.1. *Incompiutezza e misericordia divina secondo Teresa*

Secondo l'analisi di p. de Meester, Teresa inizia a formulare la dottrina della sua "piccola via" nel periodo che va dal 14 settembre 1894 all'inizio del 1895¹¹⁶. Teresa morirà il 30 settembre 1897. La santa di Lisieux metterà quindi meno di tre anni ad esprimere la sua dottrina, anni dai quali i due ultimi corrispondono al progresso folgorante della tubercolosi che porterà alla morte Teresa a soli 24 anni. La certezza della sua morte prossima è donata alla carmelitana lessovina nel momento della sua prima emottisi durante la notte del 2 al 3 aprile 1896 e il sogno del 10 maggio dello stesso anno in cui Madre Anna di Gesù, la fondatrice del Carmelo in Francia, le afferma che il buon Dio verrà a prenderla presto.¹¹⁷

Queste realtà storiche conferiscono alla dottrina teresiana una dimensione escatologica che non si può negare. Essa non è nell'ordine di una fede accordata in modo teorico agli articoli che concernono i fini ultimi espressi in un catechismo qualsiasi. Ma questa dimensione escatologica si radica nel modo in cui Teresa percepisce e vive la sua esistenza come **incompiuta**. Dalla fine dell'anno 1894, Teresa vede nella "piccola via dell'infanzia spirituale" l'unico mezzo per diventare santa. In seguito, l'esperienza di Teresa si rivela essere la seguente: rimane sempre **al di sotto** di tutto ciò che può desiderare; ogni amore con il quale vuole rispondere all'amore rimane necessariamente incompiuto in questo mondo. «Il tuo amore mi ha prevenuta fin dall'infanzia, è cresciuto con me, ed ora è un abisso il quale non posso scandagliare la profondità. L'amore attira l'amore, così Gesù mio, il mio si slancia verso di te, vorrebbe colmare l'abisso che l'attira, ma ahimè! è meno che una goccia di rugiada perduta nell'oceano! Per amarti come tu mi ami, mi è necessario far mio il tuo stesso amore, soltanto allora trovo il riposo»¹¹⁸. In questa situazione rimane a Teresa soltanto la fiducia che Dio stesso colmerà questa distanza.

Confrontata alla sua morte prossima, si svilupperà in Teresa tutto insieme un'intensificazione del riconoscimento della propria incompiutezza e della sua fiducia nella misericordia divina. Nei confronti della sua malattia, Teresa si sente «così miserabile», ma la sua fiducia «non è diminuita»¹¹⁹. In mezzo alla prova della sofferenza Teresa sperimenta la solidità della sua "piccola via dell'infanzia spirituale". In nessun altro periodo della sua vita, Teresa scopre con tanta profondità ciò che significa la consegna filiale totale al Padre in unione con il Figlio. È quest'esperienza vissuta che gli permette cinque giorni prima della morte di pronunciare questa frase stupenda: «Lo sento bene, ciò che ho detto e scritto è soprattutto vero»¹²⁰.

¹¹⁶ Cfr. C. DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, pp. 84-85.

¹¹⁷ Cfr. Ms B 2^o et C 4^{vo}-5^o (§§ 247-248; 275 sg.).

¹¹⁸ Ms C 35^o (§ 336).

¹¹⁹ *Novissima Verba*, 12 agosto, p. 358.

¹²⁰ Cfr. *Novissima Verba*, 25 settembre, p. 373.

Questo periodo in cui Teresa sta verificando la verità della sua dottrina con la sua esistenza vissuta, comporta un'esperienza condivisa da altri maestri spirituali come San Giovanni della Croce, un'esperienza che non ha mancato suscitare riflessioni d'ordine dottrinale. Si tratta dell'entrata in una notte spirituale in cui si produce non la perdita, ma un oscuramento della fede. «Nei giorni tanto gioiosi della Pasqua, Gesù... ha permesso che l'anima mia fosse invasa dalle tenebre più fitte e, che il pensiero del Cielo, dolcissimo per me, non fosse più se non lotta e tormento». È in questo punto in cui «le tenebre non hanno capito che quel Re divino era la luce del mondo», che Teresa «sta per comprendere "la luce divina" e chiede perdono per i suoi fratelli»¹²¹

È in fondo alla sua malattia e alla sua sofferenza che Teresa esercita il suo ministero di compassione. La distanza tra lei e Dio diventa la distanza tra «coloro i quali non sono illuminati dalla fiaccola limpida della fede» e il Dio della misericordia. Assillata da quest'oscuramento della fede, Teresa dice: «corro verso il mio Gesù, gli dico che sono pronta a versar fino all'ultima stilla di sangue per testimoniare che esiste un Cielo. Gli dico che sono felice di non godere di quel bel Cielo qui, sulla terra, affinché egli l'apra per l'eternità ai poveri increduli... Quando canto la felicità del Cielo, il possesso eterno di Dio, non provo gioia alcuna, perché canto semplicemente ciò che *voglio credere*». E dallo sfondo delle tenebre più folte ancora a motivo del ricordo di questo raggio, Teresa continua ad affermare: «Madre mia, non ho mai sentito come ora quanto il Signore è dolce e misericordioso: mi ha mandato questa prova soltanto quando ho avuto la forza di sopportarla... Ora essa toglie qualsiasi soddisfazione naturale che io avrei potuto trovare nel desiderio del Cielo... non ho più grandi desideri, se non quello di amare sino a morire di amore»¹²². La "piccola via" è quindi pensata da Teresa nella prospettiva precisa del suo incontro escatologico con il Dio della misericordia fino a comprendere sua compassione esercitata con e per i peccatori nelle tenebre più fitte.

5.2. *Lettura di Balthasar della speranza teresina e risposta di Louis Bouyer*

Nella sua interpretazione, Balthasar ha totalmente distaccato l'esperienza di "tempo ed eternità" (per riprendere i suoi termini), dalla "piccola via dell'infanzia spirituale". La sua riflessione su "tempo ed eternità" conclude la seconda parte della sua opera nella quale determina "il luogo spirituale" di Teresa¹²³. Dimostra dapprima come Teresa acconsente alla rinuncia di se stessa per mezzo della regola monastica, del ministero che esercita come maestra delle novizie e della scoperta della sua missione ecclesiale. In questo modo, essendo morta per Cristo, esiliata dal mondo, e incorporata nella Chiesa, Teresa occupa adesso il suo posto spirituale tra tempo ed eternità. Per Balthasar, i santi sono «coloro che nutrono il fuoco della loro missione terrena con l'eterna vita celeste interamente vissuta eppure così dolorosamente sottratta. Sono appesi in croce fra l'aldiqua e l'aldilà; esiliati dalla terra e non ancora accolti in cielo»¹²⁴.

¹²¹ Cfr. Ms C 5v° (§§ 276 e 277)

¹²² Cfr. Ms C 7r° et v° (§§ 279 e 280).

¹²³ Cfr. *Sorelle nello spirito*, pp. 153-166.

¹²⁴ *Ivi*, p. 154.

Vale lo stesso per Teresa. «Quanto più arriva, tanto più aspetta nel buio»¹²⁵. In seguito, Balthasar descrive ciò che designa come «il singolare gioco di visione e non visione, di alzare e abbassare le palpebre» di Teresa¹²⁶. La luce divina consuma Teresa a tal punto che «le tenebre devono nuovamente scendere, affinché non si spezzi la stessa vita terrena»¹²⁷. Per Balthasar, «Teresa si avvolge riconoscente nel mantello della notte della fede, che le impedisce di dissolversi nella contemplazione come carta al fuoco»¹²⁸. Il mistero della gloria di Dio nella notte della fede si condensa per Teresa nella venerazione del Santo Volto. Questo mistero esprime e riassume sempre più la sua situazione concreta: guardare Dio, il Dio dell'amore estremo che tutto insieme si nasconde e si svela nelle palpebre abbassate. Teresa segue senza cessare questo sguardo abbassato di Cristo e può soltanto rispondere a questo sguardo abbassando, anch'essa, i suoi occhi. Ella «sa che un simile sguardo l'ucciderebbe»¹²⁹.

Non proseguiamo questa presentazione di Balthasar nella quale tutto suona particolarmente, come direbbe P. Wulf, sovraccitato (*übersteigernd*) e surriscaldato (*überheizt*). Si rimane perplessi davanti al fatto che Balthasar non abbia rilevato in questo paragrafo la comunione nella quale Teresa entra con coloro che «per l'abuso delle grazie hanno perduto questo tesoro immenso» della fede¹³⁰. Parlando di Teresa «che è giunta ad una comunione con coloro che si designerebbero come dannati anticipati» e che li raggiunge «là dove Gesù li ha raggiunti, nella pienezza dell'amore divino incarnato nella carne stessa del peccato», Louis Bouyer constata: «È singolare che questa dottrina indubitabile (e dapprima quest'esperienza) di Teresa abbia potuto sconcertare un teologo tanto profondo e quanto fine qual'è Hans Urs von Balthasar. Non è proprio esattamente ciò che egli stesso ha potuto presentare, seguendo in questo la Signora von Speyr, come il senso della discesa agli inferi del sabato santo?»¹³¹.

Per Louis Bouyer, Balthasar «non può riconoscere in Teresa che soffre e sta per morire, desolata ma fedele fino in fondo nel seguire Cristo dappertutto dov'è andato quaggiù, questo senso sì positivo infine della notte sanjuanista»¹³². In ciò, sempre secondo Louis Bouyer, Balthasar ha nello stesso tempo torto e ragione. Ha ragione, perché con quest'esperienza di Teresa si sta «al di là dell'esperienza mistica pura considerata da Giovanni della Croce». Difatti, la prova di Teresa è prolungata «fin all'istante ultimo della sua agonia dalla quale sembra essere soltanto uscita quando esce dalla vita presente, nel fulmine di un'illuminazione suprema che coincide con la mor-

¹²⁵ *Sorelle nello spirito*, p. 159.

¹²⁶ *Ivi*, p. 162.

¹²⁷ *Ivi*, p. 159.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 161-163.

¹³⁰ Cfr. Ms C 5v° (§ 276).

¹³¹ L. BOUYER, *Figures mystiques féminines*, pp. 134-135.

¹³² *Ivi*, p. 135.

te consumata»¹³³. In altre parole: si è davanti ad un'esperienza che non può essere afferrata, poiché coincide con la morte fisica consumata di Teresa.

Allo stesso tempo, Balthasar ha torto, perché, dice Louis Bouyer «non sembra aver visto che quest'esperienza è superata com'esperienza mistica nel senso abituale del termine, nella soggettività individuale: essa si apre, essa si allarga al di là di ogni limite, alle dimensioni di questa comunione, che fu quella di Cristo in croce, all'oscurità stessa del peccato. Ne consegue ciò che si può chiamare un'esperienza propriamente salvatrice, un'esperienza dell'amore umiliato in quanto salvatore. Se il termine di "co-redenzione" può aver un senso, è soltanto se esiste per il cristiano una tale possibilità di unirsi in questo modo a Cristo fin da questa vita terrena... Ma si tratta qui appunto di una realizzazione eminente di questa "vita comune", nel senso in cui la intendeva Ruusbroec, che supera, che apre la contemplazione stessa a un'immersione totale del fedele nella carità salvatrice del salvatore»¹³⁴.

Louis Bouyer non lo dice *expressis verbis*, ma la sua intenzione è chiara: Balthasar non può riconoscere l'esperienza di Teresa, perché non può prendere in considerazione per Teresa quaggiù una tale realizzazione di **vita comune** tra il fedele e la carità del Dio che lo salva. Ed è appunto l'impressione che Balthasar dà quando afferma: «Il mondo di Teresa non viene mai a contatto diretto con la realtà del male radicale. Ciò conferma ancora una volta che la sua notte spirituale non ha mai raggiunto la notte totale della croce... Con la sua piccola via Teresa resta in un certo senso all'inizio della passione, nell'orto degli ulivi»¹³⁵.

6. CONCLUSIONE

La lettura di un testo è sempre una sfida. È vero per il testo di un teologo come per quello di un santo, poiché, secondo la profonda convinzione che condividiamo con Gadamer, «chi si mette a interpretare un testo, attua sempre un progetto»¹³⁶. Attraverso la lettura dell'interpretazione degli scritti di Teresa di Lisieux da parte di Balthasar, il nostro "progetto" era di presentare qualche punto-chiave di quest'interpretazione. Nel contempo abbiamo cercato di confrontare la lettura di Balthasar insieme con i testi autobiografici di Teresa e con qualche interpretazione da parte di teologi e, in particolare, di specialisti confermati.

Questo tipo di lettura ha permesso di far apparire la peculiarità dell'interpretazione del teologo svizzero. Nella storia delle interpretazioni della vita e degli scritti di Teresa, intraprese da teologi fin dall'opera di p. Petitot (1925), si deve riconoscere che

¹³³ Cfr. al riguardo: G. GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1972². Per la sua interpretazione, Louis Bouyer si appoggia in modo esplicito su questo magistrale studio (cfr. *Figures mystiques féminines*, p. 133).

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 255.

¹³⁶ H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, p. 287.

la lettura nell'ottica di una "fenomenologia teologica" come tentato da Balthasar, è rimasta unica nel suo genere. Se "teresiologi" tanto eminenti come Conrad de Meester, Guy Gaucher o Antonio Maria Sicari non mancano di salutare l'interesse che Balthasar accorda a Teresa fino a sostenere arduamente la causa del suo dottorato¹³⁷, non lo citano tuttavia come una fonte autorizzata.

Questi teologi e specialisti di grande fama e noi stessi, non abbiamo nessuna difficoltà a condividere quest'opinione di Balthasar quando cita Teresa tra «i personaggi ecclesiali marcanti, che ... hanno contribuito a determinare la cristianità ben al di là della loro epoca»¹³⁸. Come Balthasar, siamo anche noi persuasi che la vita di Teresa «è piena di germi di dottrina, che la teologia ha solo da sviluppare per rimanere arricchita e fecondata»¹³⁹. Ciò implica per il teologo di ogni epoca di studiare la vita e gli scritti di Teresa alla luce delle avanzate, ma anche dei limiti dell'espressione teologica del suo tempo. Balthasar ha certamente cercato di contribuire a questo sforzo per la sua epoca.

In ogni epoca, il compito del teologo che desidera interessarsi a Teresa di Lisieux, si pone quindi in modo nuovo. Si pone con tutte le esigenze proprie a uno studio teologico degno di questo nome. «Tutti coloro che esercitano il mestiere di scrivere» dice p. Joseph Moingt che ha condiviso con Balthasar la stessa formazione a Lyon-Fourvière, «sanno quale prova temibile è l'elaborazione di un discorso; la chiarezza delle idee passa attraverso la chiarificazione del discorso, ma essa si fa quando si mettono in dubbio le chiarezze troppo precoci che si pensava definitivamente acquisite»¹⁴⁰.

A questa difficoltà propria al teologo se ne aggiunge un'altra non meno e forse più temibile ancora, cioè l'interpretazione del discorso di un santo. Questa difficoltà che tocca ogni teologo che desidera interpretare gli scritti di un santo, l'esprimiamo in conclusione con le parole stesse di Teresa di Lisieux la quale, in quest'occasione, non manca di ricordare ai sapienti di ogni tempo, l'episodio di Gesù dodicenne che insegna nel Tempio di Gerusalemme circondato dai teologi della sua epoca. Scrive Teresa: «Ah, se i sapienti, dopo aver passato la loro vita negli studi, fossero venuti a interrogarmi, senza dubbio sarebbero rimasti meravigliati vedendo una fanciulla di quattordici anni capire i segreti della perfezione, segreti che tutta la loro scienza non può scoprire, poiché per possederli bisogna essere poveri di spirito!»¹⁴¹.

¹³⁷ Cfr. V. AZCUY, *La théologie vécue de Thérèse de Lisieux*, pp. 224-225.

¹³⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église*, "Concilium" 9 (1965), 23.

¹³⁹ Cfr. *Sorelle nello spirito*, p. 111.

¹⁴⁰ Cfr. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 10.

¹⁴¹ Cfr. Ms A 49r^o (§ 144).

Riassunto

Uno dei meriti di Balthasar è certamente di aver riconosciuto nella vita dei santi un principio d'interpretazione teologico, che nel contempo chiarisce e stimola la ricerca teologica. Il presente contributo è consacrato all'interpretazione di Balthasar della vita e degli scritti di Teresa di Lisieux nell'ottica di una "fenomenologia teologica". Nell'introduzione l'opera di Balthasar è collocato nel suo contesto storico. Si presenta poi qualche punto-chiave di quest'interpretazione a partire dall'articolazione tra esperienza e fede in quattro temi teresiani: 1. il ritorno alla Scrittura, 2. la chiamata universale alla santità per mezzo della "piccola via dell'infanzia spirituale", 3. la misericordia di Dio nel suo rapporto tra Creatore-creatura, 4. la speranza come dimensione escatologica. L'esposizione è seguita da una breve conclusione sull'argomento della difficoltà propria al teologo che desidera interpretare gli scritti di un santo. La tendenza di Balthasar che consiste nel favorire una lettura più dominata dall'intuizione personale che dal rigore inerente ai metodi scientifici, non gli ha probabilmente permesso di evitare qualche scoglio. Il contributo cerca di confrontare la lettura di Balthasar insieme con i testi autobiografici di Teresa e con qualche interpretazione da parte di teologi e, in particolare, di specialisti confermati.

Summary

One of Balthasar's merits is undoubtedly the fact of having recognized in the life of the Saints a principle of theological interpretation that makes clear and encourages theological research. The present contribution is dedicated to Balthasar's interpretation of the life and writings of Therese of Lisieux seen as a "theological phenomenology". In the introduction Balthasar's work is placed in its historical context. Then some key-points of this interpretation are presented, deriving from the articulation between experience and faith in four thersian themes: 1. Return to the Holy Scriptures, 2. Universal call to holiness through the "small path of spiritual infancy", 3. God's mercy in its relationship between Creator and creature, 4. Hope as eschatological dimension. The exposition is followed by a short conclusion on the topic of the difficulty of a theologian who wants to interpretate a Saint's writings. Balthasar's tendency favouring a reading mastered rather by personal intuition than by rigorous scientific methods, has probably not permitted to avoid some difficulties. The contribution tries to confront Balthasar's reading with Therese's autobiographical texts and with some interpretation of theologians or those of confirmed specialists.