

Nota

La teologia spirituale e Teresa di Gesù Bambino (e) del Volto Santo¹

Consideriamo, qui, il rapporto tra la teologia spirituale e la figura e l'opera di Teresa di Lisieux a procedere dall'ipotesi che possano reciprocamente istruirsi la comprensione della specificità di una disciplina di cui non è scontato lo statuto propriamente teologico e la considerazione dell'originalità di una effettiva esperienza che certamente sporge non solo nell'epoca contemporanea, ma nel panorama dell'intera tradizione spirituale.

Per introdurci alla riflessione prendiamo avvio a procedere da due spunti che riguardano – rispettivamente – la spiritualità, e perciò insieme la specificità e il compito della teologia spirituale, e un aspetto determinato, ma non secondario, della singolarità della “piccola” Teresa, come voleva essere o come prevede che sarebbe stata chiamata.

Il primo spunto è un passaggio di un'opera di H.U. von Balthasar: «I santi nella Chiesa sono il commento più importante del Vangelo, perché sono l'interpretazione incarnata della parola incarnata di Dio e quindi realmente una via di accesso a Dio»².

Il secondo spunto riguarda la circostanza, degna di nota, per cui, tra le poche delle molte opere caratterizzanti la vita e il pontificato di Giovanni Paolo II che il *Rogito*, collocato nella prima bara accanto al suo corpo, ha potuto e voluto richiamare, si ricorda che egli «ha proclamato Dottore della Chiesa Santa Teresa di Gesù Bambino», di fatto riconoscendo e sanzionando ciò che essa stessa pensava di sé e quella che sentiva essere la sua vocazione: «Mi sento la vocazione di Dottore» (Ms B, 2v).

Si tratta di due spunti che non si riferiscono soltanto ai due aspetti del titolo della nostra riflessione – la teologia spirituale, da un lato, e Teresa di Lisieux, dall'altro –, ma che ci permettono di articularli e di considerarli insieme, nella loro inseparabilità e nell'incremento che rappresentano l'uno per l'altro; consideriamo, infatti, la figura e l'opera di una santa e dottore della Chiesa, nell'ottica della teologia spirituale, cioè della santità/dei santi. Non si comprende che cosa sia la spiritualità, nel suo rapporto e nella sua distinzione rispetto alla teologia spirituale, senza riferirsi alla effettività dell'esistenza e dell'esperienza dei santi; e non si è in grado di restituire l'originalità del san-

¹ Il testo riprende un contributo proposto dall'autore all'edizione 2010 della “Scuola di Mistica” dei Carmelitani Scalzi di Venezia, di cui si è conservato, anche nel testo scritto, il tono e l'approccio. Per le citazioni di Teresa di Lisieux ci si riferisce al volume SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Scritti e ultime parole*, LEV,

Città del Vaticano 1997 (d'ora in poi OC) e alle sigle in esso contenute.

² H.U. VON BALTHASAR, *Züganze zu Jesus Christus*, in J. SAUER (ed.), *Wer ist Jesus Christus?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, 21 (cfr. E. GUERRIERO, *Introduzione*, a P. MANNS, *I Santi. I. Dagli apostoli al medioevo*, Jaca Book, Milano 1987, 12).

to/dei santi se non con una comprensione e una riflessione che restituisca la qualità teologica, cioè cristiana, della loro esperienza, come è proprio della teologia contribuire a produrre o piuttosto a mostrare. Non è il santo, infatti, a risultare interessante se ritrascrive o ridice in modo originale le idee teologiche; sono invece le affermazioni della teologia che risultano più o meno pertinenti in funzione della loro capacità di ridare e di giustificare l'unicità del santo.

A ciò rispondono sia la teologia spirituale, sia il riconoscimento autorevole da parte della Chiesa non soltanto della santità esemplare, ma anche dell'originalità dell'insegnamento autentico presente nell'opera e nella vicenda di Teresa di Gesù Bambino e del Santo Volto.

La nostra riflessione si occuperà perciò di considerare la piccola Teresa, che può essere letta e compresa da molti punti di vista – storico, testuale, letterario, teologico –, nell'ottica specifica della teologia e della teologia spirituale in specie.

Non è scontato che il punto di vista o l'approccio teologico-spirituale sia il più adeguato per considerare un "oggetto" che può e deve essere sottoposto anche ad altri punti di vista di indagine. Si tratta cioè di un approccio teologico ad un'esperienza e ad un'opera che, per un aspetto, può e deve essere anche letta e interpretata in altri modi. Per un altro aspetto, non si può comprendere la piccola Teresa e la sua esperienza se non teologicamente; questo dice il suo dottorato.

Non si tratta perciò di passare in rassegna e di considerare semplicemente uno o più temi spirituali presenti nella sua opera, ma di offrirne una lettura o un'interpretazione sintetica, che sia in grado di restituire una visione comprensiva della sua teologia e della sua spiritualità.

Ci si chiede come il teologo legga Teresa, o come la teologia riconosca nella sua esperienza e nella sua opera un inveramento unico del sapere della fede e in che modo la teologia può concorrere a ri-dire o a restituire l'originalità di una biografia e di un pensiero come quelli di Teresa³. Occorrerà, per questo, fare economia di citazioni, per altro abbondantemente presenti in tutta la letteratura dedicata, a favore piuttosto della delineazione di uno schema se non addirittura di un modello teorico, che è essa stessa ad offrirci. Anche in ciò Teresa è dottore: in quanto suggerisce e offre in modo originale un percorso suscettibile di divenire propriamente un modello anche sotto il profilo specifico dell'intelligenza teologica propria della teologia spirituale⁴. Questo, così come quello autenticamente biblico, è tale – cioè un modello –, non se il metodo si sostituisce alla cosa, ma se permette di elaborare una teoria e dispone le condizioni di un sapere per il quale soltanto l'accadere effettivo dischiude le possibilità in esso contenute, cioè di riconoscere il rilievo e la consistenza di ciò che precede l'evento e in cui l'evento si è anticipato.

L'interesse di un'interrogazione che consideri la piccola Teresa nell'ottica specifica della teologia spirituale consiste nella possibilità che la teologia spirituale offra il criterio per intendere la prospettiva singolare di Teresa e il suo contributo alla spiritualità e alla teologia; e – correlativamente – che la particolarità Teresa – anche nel suo essere dottore della Chiesa – concorra in mo-

³ Da questo punto di vista, si è potuto parlare di una seconda fase nella ricezione di Teresa, che dopo la restituzione della verità storica dell'esperienza e della "lettera" di Teresa, ne indaga la verità teologica in senso proprio: B. BRO, *Il mormorio e l'uragano. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2001.

⁴ Sarebbe questo il senso vero di una lettura che interpreti complessivamente in senso mistagogico anche la sua biografia: A. WOLLBOLD, *Teresa di Lisieux. Interpretazione mistagogica della sua Biografia*, LEV, Città del Vaticano 1997.

do originale al chiarimento circa lo statuto proprio della teologia spirituale e più in generale della fede e della spiritualità.

1. *La teologia spirituale*

Si tratta innanzitutto di precisare che cosa sia la teologia spirituale.

La teologia, nel suo aspetto o nel suo compito fondamentale, si occupa di ciò che nella fede ha carattere di fondamento, cioè dell'inseparabilità della rivelazione e della fede, di Dio e dell'uomo, e del duplice approccio – filosofico e teologico – a questa reciprocità. Si tratta del problema epistemologico – il rapporto tra filosofia e teologia – e del livello ontologico o contenutistico – il rapporto tra l'uomo e Dio, tra l'interrogazione antropologica a riguardo dell'uomo e quella propriamente teologica a proposito di Dio –; ma soprattutto si tratta della correlazione a entrambi i livelli.

Ora, per intendere che cosa sia la teologia e la teologia spirituale in particolare, occorre riferirsi, seppure brevemente e soltanto allusivamente, a due tendenziali separazioni, che talora divengono persino opposizioni, che coinvolgono e contraddicono o compromettono precisamente quella correlazione in entrambi i suoi aspetti – disciplinare e contenutistico –, e che perdurano nella comprensione diffusa – popolare, ma anche dotta – a proposito della teologia e della spiritualità: la separazione/contrapposizione tra fede e spiritualità e la separazione/contrapposizione tra teologia e spiritualità.

Queste separazioni hanno radici storiche e teoriche/concettuali inseparabilmente.

Per quanto riguarda la prima, è facile riferirsi alle molte contrapposizioni che assegnano il primato alla fede e/o alla spiritualità, in ogni caso intendendo l'una come superamento/inveramento dell'altra o invece come sua ipoteca o tradimento.

Per quanto riguarda la contrapposizione tra teologia e spiritualità, essa si alimenta alla vicenda moderna e contemporanea della teologia, la quale ci consegna una separazione non soltanto tra una ragione separata/esterna e la fede, ma anche tra l'aspetto dogmatico/contenutistico della fede e il suo aspetto spirituale/contemplativo, ma anche pratico/morale.

La storia della teologia e della spiritualità moderne prima e contemporanee poi ci consegna una scissione o molte scissioni – tra il soggetto credente e l'autorità ecclesiale, tra qualità personale della fede e referenza istituzionale, tra dimensione soggettiva dell'esperienza spirituale e le formulazioni normative e i dati oggettivi della dogmatica –, che pone o pongono in modo nuovo la questione fondamentale, la quale identifica in modo proprio il compito della teologia.

In ordine al superamento di queste contrapposizioni e al ritrovamento dell'unità che si cerca, è necessario restituire il carattere di relazione proprio della fede e la reciprocità tra il momento teologico e quello antropologico come costitutiva.

L'interrogazione non riguarda solamente la necessità di articolare la dimensione soggettiva/individuale e quella istituzionale della fede o della esperienza spirituale, ma investe e converge con l'interrogazione a riguardo della referenza cristologica – intesa in senso propriamente spirituale –, costitutiva del rilievo vero di entrambe – della dimensione personale e della dimensione istituzionale della fede.

In ciò il compito della teologia spirituale appare decisamente moderno e attuale, in quanto assume la questione tipicamente moderna del soggetto – dell'uomo – e – conformemente alla sensibilità tipicamente post-moderna – riconosce e afferma l'irriducibilità tanto del soggetto quanto della verità alla sola ragione, ponendosi il problema di legittimare la fede nel contesto contemporaneo.

Si devono comprendere in quest'ottica sia il riferimento privilegiato nell'ambito della teologia contemporanea e della teologia spirituale all'esperienza, sia il riferimento precisivo della teologia spirituale in specie alle forme o alle figure determinate in cui essa si media.

Si adopera la nozione di "figura" come più adeguata rispetto alla stessa categoria di vissuto, cui spesso la teologia spirituale viene ricondotta, per evitare il rischio, cui il riferimento al vissuto non si sottrae, di una riduzione autoreferenziale della spiritualità, se non indica la necessità dell'autoappropriazione di ciò che la fede riconosce, nella sua propria differenza, come fondamento di sé.

La teologia spirituale accorda un privilegio decisivo al momento antropologico, il cui significato originariamente teologico è compito della teologia fondamentale o dell'aspetto fondamentale della teologia giustificare. Alla teologia spirituale compete, cioè, l'articolazione tra ciò che nell'intelligenza della fede ha carattere di fondamento e il suo darsi sempre nuovamente e in modo singolarmente mediato.

Ciò non è possibile se non con un rigoroso cristocentrismo, cioè con un riferimento all'evento cristologico e alla singolarità di Gesù come costitutivo della correlazione tra unicità e universalità, tra la verità e il senso, senza confonderli e senza funzionalizzare l'uno all'altro, sia sul piano cristologico sia su quello antropologico.

In ultima istanza, il problema della teologia spirituale riguarda in modo specifico un problema teologico di fondo: quello del nesso tra antropologia e cristologia, in entrambe le quali è in questione l'unicità e/o la relazione con Dio.

Si suggerisce che proprio in ciò consista la genialità e l'attualità di Teresa di Lisieux, così come il problema che pone il suo dottorato.

Nel riferimento normativo all'esperienza, la teologia spirituale si occupa non soltanto della coerenza e della compatibilità delle singole figure con la figura cristologica – dice Giovanni della Croce: «Sai che la sofferenza d'amore non si cura se non con la presenza della sua figura» –, ma anche – reciprocamente – dell'incremento o della novità che queste rappresentano rispetto all'evento stesso; novità che è l'evento stesso a suscitare – dopo e prima dell'evento stesso – come momento di sé.

È in questo senso che deve essere apprezzata quella che è stata definita come la "esistenza teologica" di Teresa⁵, ma che in fondo deve essere riconosciuto di ogni autentica esperienza cristiana e spirituale che sia tale.

2. Teresa di Gesù Bambino del Volto santo, dottore della Chiesa

Le riflessioni a proposito della specificità e dello statuto della spiritualità e della teologia spirituale ci aiutano a comprendere sinteticamente la prospettiva di Teresa di Gesù Bambino e del Santo Volto.

L'equivoco possibile o la sottodeterminazione del dottorato conferito o riconosciuto a Teresa è, infatti, conseguente ad una comprensione ancora univocamente dottrinale o dogmatica della teologia, oltre che della fede stessa, che inevitabilmente ritaglia poi per la spiritualità uno spazio di pura esteriorità, secondo una deriva mistica nella quale la correlazione è pregiudizialmente compromessa, riconducendo la spiritualità e la mistica stessa o ad un

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1974, 49-67.

raddoppio inutile della fede ovvero ad una sua forma spuria, ultimamente esoterica.

La “teologia” di Teresa consente di superare entrambi questi rischi e nello stesso tempo di assumere entrambe le istanze che essi segnalano percorrendole equivocamente: quello del carattere propriamente teologico e dottrinale della fede e quello della qualità assolutamente singolare della sua attuazione.

Vi è, infatti, un ruolo insostituibile del dogma/del magistero e della teologia ma essi – diversamente – hanno il compito di propiziare e di favorire, senza poterlo sostituire o adeguare, un atto sempre singolare, nella cui indeducibilità consiste la qualità spirituale della fede.

Detto diversamente, il magistero indica un’istanza o segnala un problema inerente alla verità della fede, della cui soluzione si occupa la teologia e della cui elusione si rende responsabile l’eresia. Ma la sua attuazione compete unicamente alla fede.

Sottolineiamo, per mostrarlo, i due aspetti – centrali – che sono in grado di offrire la base per un’interpretazione comprensiva di Teresa di Lisieux: la piccola via e l’amore misericordioso. Si tratta non di due aspetti fra i tanti, ma delle due dimensioni fondamentali, non soltanto sotto l’aspetto formale, della sua “dottrina”, capaci di significare i due poli della relazione nella quale consiste la fede e/o l’esperienza spirituale, facendo intervenire sempre, su entrambi i piani, la loro correlazione come costitutiva.

Molti termini possono significare quella che lei stessa chiama la sua piccola via – infanzia spirituale, scienza dell’amore, povertà, piccolezza, fiducia/confiance –, i quali non sono immediatamente sovrapponibili, ma indicano tutti scansioni diverse – che come tali andrebbero o potrebbero essere indagate analiticamente – dell’unica prospettiva o dottrina spirituale e proprio così teologica, che può essere designata in tanti modi e che sinteticamente chiamiamo la dottrina della piccola via, la quale, concordemente e autorevolmente è indicata come la motivazione specifica del suo dottorato.

Durante i processi di beatificazione e di canonizzazione – secondo la testimonianza delle sorelle Celina/suor Genoveffa e Paolina/suor Agnese – i giudici, e in particolare il promotore della fede, segnarono la pericolosità del riferimento ad una “via”, che avrebbe potuto compromettere se non addirittura arrestare l’intero processo⁶.

È interessante interrogarsi sulla ragione del sospetto nei confronti della definizione della vita e della dottrina spirituale come di una “via”. Per un verso ciò attiene alla consapevolezza del carattere teologico, in senso specificamente dottrinale, che fa intervenire la comprensione della propria esperienza spirituale come di una via – letteralmente *odos*, metodo –, che verrebbe così a proporsi non soltanto come un’esperienza particolare, e perciò per certi versi irripetibile seppure esemplare, come è proprio del santo, bensì come una dottrina, universalmente disponibile. Per un altro verso, ciò riguarda la comprensione della stessa vita spirituale e in particolare della perfezione come di qualcosa che non può e non deve semplicemente essere “raggiunta” attraverso un cammino, ma soltanto ricevuta. Si tratta di una concezione statico/dottrinale ed essenzialistica della vita spirituale, per la quale, in ipotesi, la vita cristiana è presunta e nota a monte rispetto alla effettività dell’esperienza; e soprattutto perché parlare di via sembrerebbe suggerire e propiziare la necessità di un riferimento o di un passaggio a qualcosa di ulteriore e di esteriore, rispetto all’interiorità o alla intimità, alla quale ultimamente si riduce la comprensione tipicamente moderna della spiritualità, segnata da una concezione autoreferenziale del soggetto.

⁶ TERESA DI LISIEUX, *Consigli e ricordi*, Città Nuova, Roma 1973, 39.

La vita cristiana sarebbe, in quest'ottica, da sempre postulata e nello stesso tempo sempre sfuggente. Ciò che è universalmente accessibile e proponibile lo sarebbe nello stesso tempo immediatamente, a procedere dalla sua declinazione concettuale e perciò dottrinale, e nello stesso tempo sempre da perseguire come crescente interiorizzazione. In ogni caso non come una via determinata e sempre particolare e come tale sottratta alla necessità di un'evidenza disponibile⁷.

Precisamente al superamento di queste contrapposizioni si è applicato il percorso della teologia spirituale nel suo modo specifico di ritrovare la correlazione fondamentale.

Non è un caso, che la prospettiva e/o la dottrina che ha meritato alla piccola Teresa il riconoscimento del dottorato sia stata autorevolmente riconosciuta come "sapienziale" proprio in quanto "piccola" dottrina, come lei stessa la definisce (Ms B 1, v 39).

Designarla come via significa assumere l'istanza tradizionale che dal medioevo e da Tommaso (II^a, II^{ae} 24, 9; 183, 4) in poi designerà il cammino spirituale nei termini di un passaggio da *incipientes* a *proficientes* a *perfecti*; e che può corrispondere allo schema formalizzato da Bonaventura della triplice via purgativa, illuminativa, unitiva, ma conferendo ad esso il carattere fortemente unitario dell'atto che ne realizza la sintesi.

Essa è piccola anche o innanzitutto perché congiunge praticamente i tre momenti dell'inizio, del cammino e della perfezione dell'unico processo o dello stesso atto. In ciò la prospettiva di Teresa appare non soltanto rigorosamente cristologica, perché ritrova Gesù all'origine, nell'attuazione e nel compimento o nel fine, ma anche e proprio così profondamente biblica. Il modello biblico del senso, anche nella configurazione propriamente scritturistica che il testo dispone, configura la dinamica della rivelazione e della fede, predisponendo per la sua propria lettura e per la sua attuazione la correlazione delle tre scritture – Legge, Profezia, Sapienza –, eseguendo così una teoria antropologia della fede nella dinamica di anticipazione, atto e compimento, di cui la persona e la vicenda di Gesù costituiscono il fondamento o il compimento che in esse realmente si anticipa; e che suscita tante riprese quante sono le persone o – con Teresa – le piccole anime che prima e dopo di lui consentono all'attuazione ogni volta nuova della sua stessa evidenza.

Si tratta della anteriorità, dell'attualità e della permanenza dello stesso atto, o della verità di Dio e dell'uomo che fa la qualità propriamente spirituale dell'esperienza.

Si deve anche notare che nelle tre scritture dell'Antico o del primo Testamento quella che occupa lo spazio proprio della riflessione che in un senso specifico può anche essere detta "filosofica" e nello stesso tempo significa la qualità teologica dell'antropologia, svolgendo e congiungendo i due ruoli, è precisamente la Sapienza. La connotazione della prospettiva di Teresa come dottrina "sapienziale" vi ravvisa la stessa sintesi, nella quale l'uomo risulta determinante in ordine al darsi effettivo di Dio.

La "piccola" via – «una piccola via bella diritta, molto corta, una piccola via tutta nuova» (Ms C 2v) – va dunque compresa non in quanto contrapposta ad una via in ipotesi "grande", ma in quanto propizia le condizioni dell'atto totalizzante il sé, o riconosce il loro carattere necessitante, che solo l'atto realizza come tali.

La via è piccola perché è "mia", sempre appropriata e sempre bisognosa di appropriazione, perché semplice, perché immediata, perché faticosa in quanto si identifica – attraversandola – con la porta stretta del vangelo, che in

⁷ *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?*, Glossa, Milano 2001.

ultima istanza implica e coinvolge la libertà e coincide con la necessità/indecidibilità della decisione. Proprio così essa identifica e realizza una perfezione possibile e universalmente accessibile.

Essa coincide con l'infanzia spirituale (OC 1159) perché l'infanzia identifica la relazione a Dio come quella di un bambino che è ciò che deve diventare e diventa ciò che è nella relazione di abbandono/fiducia in colui che riconosce come il fondamento e il compimento di sé⁸.

Non si tratta soltanto, come è stato detto, del primato accordato all'oggetto teologico rispetto al soggetto credente⁹, ma della loro correlazione e del carattere sempre pratico, cioè attuale – in atto – della loro reciprocità o correlazione.

L'esperienza/dottrina di Teresa mostra che la fede non chiede l'impossibile, ma indica Dio come l'Unico e perciò lo ottiene, perché essa consiste nell'atto che lo produce: «I bambini saranno portati in braccio» – dice un testo finale di *Isaia* (Is 66,12) che Teresa fa suo. Ma anche il vangelo (Mt 17,20; Lc 17,7) parla dell'avere fede quanto un granellino di senapa, attraverso un'immagine utilizzata da Gesù anche per l'evidenza propria della rivelazione e la non funzionalità ad altro che la fede stessa, che la assomiglia alla inutilità del servo che non si prefigge altro se non di servire (Lc 17,10).

Essa dice il carattere realistico della verità determinata e proprio così esemplare, per la quale il santo, come prima e più ancora Gesù, non chiede di ripeterlo e non può essere ripetuto¹⁰.

La questione è fondamentale precisamente sul piano teologico spirituale, perché riguarda, sul piano formale e su quello della effettività, il rapporto tra l'universalità e la singolarità, tra l'unicità dell'evento di Gesù e la sua ripresa sempre determinata.

Espresso nei termini propri della teologia spirituale, si tratta della dialettica e della dinamica propriamente spirituale, nel senso detto, del rapporto tra imitazione e sequela, tra immagine e somiglianza, cioè tra unicità e singolarità, che fa dire a Teresa: «*Jésus fait que je vous rassemble*».

La teologia spirituale si occupa dell'articolazione o della sintesi tra imitazione e sequela a partire dalle e nelle figure sempre determinate in cui quella sintesi si dà come sintesi propriamente spirituale.

Essa è spirituale perché riguarda e attua la correlazione ogni volta unica tra l'unicità di Gesù, che è unicamente unico, e la necessità dell'appropriazione. L'identificazione di Gesù è inseparabile dalla identificazione di sé con e in lui.

La prospettiva di Teresa è interamente cristocentrica – così come quella di Elisabetta di Digione è trinitaria –, non solamente sotto il profilo formale o nominale – negli scritti di Teresa ricorre 1600 volte il nome di Gesù, solamente 800 volte il nome di Dio, spesso ancora per designare Gesù e poche volte il riferimento al Padre e allo Spirito¹¹ –, ma per il rilievo che assume la consistenza dell'umano come ciò in cui la rivelazione di Dio si dà per il tramite dell'atto dell'uomo perfettamente identico con lui; dove la vicenda di Gesù e la sua propria storicità non sono superabili in ordine al riconoscimento e alla attestazione di Dio come tale, per il tramite dell'atto dell'uomo che vi acconsente.

⁸ C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux, dinamica della fiducia. Genesi e struttura della "via dell'infanzia spirituale"*, San Paolo, Roma 1996.

⁹ B. BRO, *Il mormorio e l'uragano. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, 103-122.

¹⁰ P. BEAUCHAMP, *Jésus-Christ n'est pas seul. L'accomplissement des Écritures dans la Croix*, in Id., *Le récit, la lettre*

et le corps. Essais bibliques, Cerf, Paris 1992, 71-105; Id., *L'Esprit-Saint et l'Écriture biblique*, ivt, 129-154.

¹¹ F.-M. LÉTHEL, *Lo sviluppo umano di Teresa di Lisieux nell'amore di Gesù*, in L.-J. GONZALES (ed.), *Mistica carmelitana. Sviluppo umano in Dio*, OCD, Roma Morena 2006, 161-173; Id., *L'amour de Jésus. La christologie de Sainte Thérèse de l'enfant-Jésus*, Desclée, Paris 1997.

È precisamente in ciò che il riferimento all'amore di Gesù diviene il criterio e il fondamento della consistenza vera dell'atto di Teresa, cioè dell'uomo.

L'amore misericordioso è, infatti, l'aspetto teologico dello stesso atto; esso designa sul piano propriamente teologico la stessa correlazione già guadagnata sul piano antropologico. In realtà, il "passaggio" al momento anche formalmente teologico, designato come amore e come amore misericordioso, produce un ribaltamento o un raddoppio della reciprocità, perché identifica nell'evento di Gesù, cioè nel suo amore misericordioso, il fondamento della consistenza di sé e del suo carattere originariamente teologale.

La misericordia per un verso coincide e si identifica con l'amore, per un altro lo precisa e lo determina, in quanto si intenziona all'uomo effettivo nell'atto/evento in cui lo perdona, cioè colma la distanza patologica dello scarto, costituita dal peccato, restituendo il significato positivo e non patologico dello stesso scarto. La stessa Teresa dice di voler mangiare il cibo e di non voler alzarsi dalla tavola dei peccatori, non semplicemente di sedervi; di nuovo segnalando la necessità e la decisività dell'atto rispetto e a partire dalle sue condizioni, alle quali l'atto rimane irriducibile¹². Teresa parlerà di perfetta letizia, a questo riguardo, ma – come per Gesù – non è il fatto o la condizione come tale ad essere causa o fonte di gioia, ma il fatto che essa possa essere salvifica nella decisione di abbandonarsi anche in quella situazione e di non voler offendere Dio (Ms C 5v 6r).

L'amore consiste nel rapportarsi con un atto definitivo al proprio altro da sé come a sé stesso. Ci si chiede in che modo parlare di Dio/Gesù come misericordia dice qualcosa di singolare e di necessario in ordine alla comprensione di Dio come amore e perciò anche alla qualità teologica dell'atto dell'uomo.

Vi è un apriori, o una precedenza di Dio, che identifica Dio come amore, come relazione di amore, la quale non si dà che nell'atto; perciò egli deve "passare" dall'amore dell'uomo, che costituisce l'anticipazione – che in realtà è forma del fondamento – dell'evento unico in cui egli lo ama effettivamente, rapportandosi storicamente a lui fino alla morte, ossia fino alla Pasqua, cioè alla effettività/storicità dell'evento che è il fondamento di questo amore.

Il primo momento o il primo polo è il rilievo della creazione, cioè dell'uomo, considerato qui dal punto di vista di Dio, come atto di amore e di misericordia – è il momento più propriamente teologico –; il secondo momento o polo è la rivelazione/l'incarnazione/la Pasqua nella sua specifica necessità – è il realismo o la consistenza propria dell'antropologico di Dio, che è Gesù –. Ciò non può essere detto se non a procedere dall'aposteriori di Dio, che è l'evento cristologico assolutamente ed effettivamente identico con lui, proprio in quanto origina l'umano come novità di Dio¹³.

È l'effettività che comanda tutto il processo, ma in base alla reciprocità: la donazione di Dio non diviene effettiva se non nella risposta e ad entrambe pertiene in un modo ogni volta unico il nome di amore. È l'amore che suscita la risposta e all'amore si può/si deve rispondere solo con l'amore (Ms B 4r).

«Madre non credo più in Dio» – afferma Teresa nel corso della "prova" – e, nello stesso tempo, «Gesù mio io ti amo».

Teresa, che nel suo atto di offerta di sé all'Amore misericordioso (Pr 6) parla di desideri infiniti¹⁴, è stata emendata e corretta dai suoi detrattori ed ha accettato la correzione scrivendo "immensi", piuttosto che infiniti¹⁵. Ma nel

¹² B. BRO, *Il mormorio e l'uragano. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, 83; 137-139.

¹³ Si può ravvisare in ciò l'aspetto positivamente dialettico delle due encicliche – rispettivamente – di Benedetto XVI e di Giovanni Paolo II – la *Deus Caritas Est* e la *Dives in misericordia*.

¹⁴ Si veda anche LT 107.

¹⁵ B. BRO, *Il mormorio e l'uragano. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, 115. 120; C. DOBNER, *Rapida come volo di colomba. La simbolica in Teresa di Lisieux*, OCD, Roma 2003, 137.

biglietto per la sua professione (Pr 2) lascia intendere che l'infinito cui pensa non è quello generico e indeterminato della metafisica, ma coincide con la persona e con l'evento di Gesù: il desiderio di lui è un atto di Dio nell'uomo e tramite l'uomo, per cui non si deve volere meno che la verità stessa di Gesù, il quale costituisce il fondamento e il limite anche del desiderio vero dell'uomo ed egli lo attira/lo attrae¹⁶ e dà all'uomo ciò che desidera dandogli di desiderare ciò che vuole dargli¹⁷.

Dio non è diverso dalla sua propria rivelazione, ma non se ne attesta l'evidenza se non nell'atto della coscienza che vi corrisponde. Perciò anche per Teresa amare Gesù e farlo amare divengono la stessa cosa: «Se il Signore mi prende presto con Lui, le chiedo di continuare ogni giorno la stessa breve preghiera, perché in Cielo desidererò la stessa cosa che in terra: amare Gesù e farlo amare» (LT 220).

La fede/amore in questo senso non porta semplicemente alla perfezione o alla relazione con Dio/Gesù, ma costituisce e consiste essa stessa in questa relazione. Questo permette a Teresa di affermare una identità tra la vita e la morte e una continuità nella distinzione tra l'anticipazione e il compimento; ed è proprio così, ossia nella dialettica tra anticipazione e compimento, che la fede realizza il suo carattere di sapere o di scienza dell'amore: «Dopo tutto, vivere o morire per me è la stessa cosa. Non vedo proprio cosa avrei di più dopo la morte, che non abbia già in questa vita. Vedrò il buon Dio, è vero! Ma per essere con lui, lo sono già del tutto sulla terra» (UC 15 maggio, 7).

Ciò di cui si tratta in Teresa di Lisieux e che rende la sua prospettiva autenticamente teologica proprio in quanto spirituale non è solamente e/o innanzitutto la conformità o la coerenza con un contenuto teologico adeguatamente espresso o riespresso; si tratta, invece, di una prospettiva sintetica che, in quanto tale e in quanto centrata sull'atto, è in grado di valere come un autentico modello per l'intelligenza della fede. Non si tratta nemmeno soltanto del ritrovamento dell'"oggetto" teologico rispetto al soggettivismo tipicamente moderno, ma della consistenza vera dell'io, cioè dell'uomo, per Dio, a procedere dalla reciprocità nella quale consiste l'amore.

Se si può parlare di reciprocità, di amore e di singolarità come elementi caratterizzanti la sua "dottrina" spirituale¹⁸, questi non devono essere intesi come momenti di una scansione, ma come aspetti di una sintesi irriducibile a ciascuno di essi compreso separatamente.

Inoltre, in un senso specifico anche metodologicamente, vi è il rilievo della ripresa mediante la scrittura o della riconversione attraverso di essa non soltanto di esperienze obiettivamente marginali – come la stessa notte di Natale del 1886 o la "vocazione" a scegliere tutto, riconosciuta nell'episodio del cestino di Paolina –, ma della intera sua esperienza spirituale o cristiana; ripresa o riconversione necessaria affinché si tratti propriamente di esperienza e in ordine alla sua attestazione. Ciò la approssima e la assimila alla forma biblica di costituzione del senso, per la quale il testo è inseparabile da una teoria della fede.

Salvo errore, non ci sono nel panorama filosofico, non soltanto contemporaneo, opere o pensieri che si occupino filosoficamente dell'infanzia e della misericordia – i due aspetti fondamentali evidenziati in Teresa –, eccetto il contributo – rispettivamente – di Gustav Siewerth¹⁹ e di Simone Weil²⁰. Ma

¹⁶ Un verbo che ricorre in Teresa 32 volte.

¹⁷ Si veda Ms C 31r.

¹⁸ B. BRO, *Il mormorio e l'uragano. Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa*, 103-141.

¹⁹ G. SIEWERTH, *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance*, Parole et Silence, Paris 2001.

²⁰ Nel caso di Simone Weil, considerata nell'ottica della misericordia, se ne dovrebbe citare l'intera opera, ma si può vedere anche soltanto S. WEIL, *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979.

l'originalità consiste soprattutto nel considerare i due aspetti insieme, come momenti necessari e irriducibili della correlazione fondamentale.

Anche se questo aprirebbe un *dossier* che eccede lo spazio e le possibilità di questa riflessione, anche in ciò l'apporto di Teresa di Lisieux risulta, forse oltre le sue stesse intenzioni, fondamentale, in quanto, di fatto e coerentemente con tutta la sua prospettiva, mostra anche la necessità di una diversa filosofia o ontologia, capace di predisporre nella sua autonomia lo spazio specifico della concettualità teologica e la specifica necessità della teologia.

Una sottolineatura particolare merita anche il fatto che ciò non possa essere espresso se non con un linguaggio simbolico, che come è stato notato, costituisce un altro aspetto della originalità della prospettiva di Teresa che concorre a chiarire lo specifico della teologia spirituale²¹.

Il superamento del "divorzio" tra lettura teologica e lettura spirituale è collegato e subordinato al superamento dello statuto concettualistico della teologia; al fatto, cioè, che la teologia non si ponga come il raddoppio teorico o il sostituto del linguaggio biblico, ma come la teoria che ne mostra l'insuperabilità. Da un lato, il concetto è assolutamente necessario; ma, dall'altro, esso non può essere inteso come doppio del linguaggio simbolico, che è il "luogo" proprio della Bibbia. D'altronde non si deve ricadere nella reificazione del linguaggio simbolico, perché l'insostituibilità del linguaggio simbolico è relativa all'accesso alla realtà, non al simbolo soltanto; esso è e rimane insostituibile perché restituisce e propizia l'accesso alla realtà, che è la reciprocità fra l'autocomunicazione di Dio, ossia la rivelazione, e l'atto dell'uomo, cioè la fede.

In questo senso, il simbolico andrebbe inteso come il linguaggio più adeguato a restituire quella unità o correlazione per la quale, come dice la Sapienza parlando del fuoco e dell'acqua che si alimentano reciprocamente (*Sap* 19,20), ma anche come sottolinea Teresa d'Avila nel *Cammino di perfezione*, nell'impossibile unione dei contrari sorge la presenza di Dio alla sua creatura.

Si può comprendere così anche l'originalità del nome di Teresa di Gesù Bambino/del Volto Santo, da lei scelto per sé in occasione della professione religiosa, che unisce le due "devozioni" – tradizionali e consuete nella sua epoca – a Gesù Bambino e al Santo Volto.

Ciò che è originale in Teresa è l'unità che lei sceglie tra le due figure o dimensioni, che, considerate insieme, tracciano il percorso di Gesù dall'una all'altra – dall'infanzia alla passione –, ma designano anche Teresa – il bambino – e Gesù – il Santo Volto – ossia – rispettivamente – il senso dell'uomo e la verità di Dio. Questi due aspetti devono essere tenuti presenti entrambi e considerati insieme: la Croce come compimento di Gesù Bambino e la dimensione/atteggiamento del bambino come verità nascosta della passione. Essi possono anche fornire la traccia per una riflessione o per una lettura propriamente spirituale dei testi di Teresa a riguardo della sofferenza e del male, che, da questo punto di vista, può essere assunta come chiave di lettura unitaria della sua intera vicenda e dottrina.

3. Per una conclusione

Ci si può chiedere – per concludere – se ed eventualmente in che modo la piccola Teresa e la sua prospettiva possano considerarsi mistiche.

Quella della mistica è una questione che, non meno di quella più generale di che cosa sia e di come debba intendersi la spiritualità, si presta ad una duplice deriva, che, per un lato, la identifica con la fede, sopprimendone l'ori-

²¹ C. DOBNER, *Rapida come volo di colomba. La simbolica in Teresa di Lisieux*.

ginalità, per un altro, la ritiene meramente ulteriore o esteriore ad essa, e perciò in qualche modo inutile se non addirittura dannosa. Entrambe queste prospettive unilaterali, mentre affermano in modo univoco delle istanze pertinenti, mancano di considerare ciò che costituisce il proprio della mistica, ossia la dimensione sempre singolare e umanamente determinata della relazione totalizzante con Dio, nella quale l'io è compreso, o ri-compreso, come determinante. Se si sopprime la consistenza dell'umano è sottratta l'evidenza propria di Dio; ciò non può essere affermato e riconosciuto se non si procede dall'evento unico di Gesù, che realizza storicamente la verità trinitaria di Dio, che è amore. Ma in e con lui ciò deve essere detto di ogni uomo, in questo senso di ogni piccolo che viene al mondo.

Sotto questo profilo, precisamente secondo la "lezione" della piccola Teresa e d'altra parte conformemente a quanto riconosciuto anche da Teresa di Gesù o Teresa d'Avila, ciò che è possibile per qualcuno lo è per tutti, anche se non è detto che tutti effettivamente ne dispongano. Anche in ciò si conferma ad un tempo la singolarità e l'universalità della piccola via, nella quale l'umano nella sua specificità costituisce la novità di Dio che egli, in Gesù, ascrive a sé stesso tramite l'uomo. L'aspetto teologico o il miracolo di Dio, non si aggiunge come ulteriore rispetto alla vita morale o all'esperienza spirituale, ma è l'espressione concreta nell'identità e nella differenza di sé che Cristo adduce nel santo. La santità costituisce la relazione effettiva che lo Spirito, il mistero di Dio cui appartiene l'uomo, realizza in noi con il Crocifisso risorto.

Le considerazioni svolte ci permettono di riprendere, in conclusione, lo spunto iniziale offerto da von Balthasar, che ravvisa nei santi l'interpretazione incarnata della parola incarnata di Dio, tenendo conto dell'esortazione apostolica di Benedetto XVI – *Verbum Domini* – che fa seguito al Sinodo dei vescovi su *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa* (2008).

A questo proposito, ci si deve chiedere in che senso la rivelazione di Dio, cioè la relazione che Dio stabilisce con l'uomo, possa e debba essere espressa in termini di Parola di Dio, come fanno, diversamente, la *Dei Verbum*, che ritrova il carattere storico/cristocentrico della rivelazione, e la *Verbum Domini*, che ribadisce il rilievo della fede in ordine alla comprensione adeguata delle Scritture.

La pertinenza del riferimento alla "parola" come categoria adeguata per designare insieme la rivelazione di Dio, la persona e la vicenda di Gesù e le Scritture, consiste nel carattere interlocutorio, sul piano teologico/cristologico e antropologico, per cui l'umano riguarda originariamente Dio e l'amore è la forma adeguata della libertà a causa e sul fondamento dell'identità di Dio con l'amore.

Sul piano proprio del metodo teologico, questo coinvolge il problema del rapporto tra esegesi e teologia e/o, più profondamente, del rapporto tra Bibbia e teologia, cioè tra l'istanza esegetica e l'istanza teologica che coinvolge la fede/amore come determinante.

Anche sotto questo profilo, Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo²² offre un esempio originale non soltanto di ricomprensione della dottrina e della tradizione della Chiesa, ma anche di lettura spirituale della Sacra Scrittura, se con ciò si intende, come si deve fare, una lettura o un'intelligenza/comprendimento della verità delle Scritture la quale non si aggiunge come un genere ulteriore di lettura rispetto ad altri approcci più specifici, ma come l'effettività della fede, che coinvolge e costituisce l'uomo, spirituale e che non si dà se non come atto di lettura della vicenda di Dio con l'uomo, attestata dalla Scrittura; cioè come lettura spirituale in quanto propriamente antropologica/cristologica e proprio e solamente così autenticamente teologica.

I due aspetti non possono essere separati, ma nemmeno devono essere immediatamente identificati o riassorbiti l'uno nell'altro. La lettura spirituale si colloca in quella tradizione che esiste nella Chiesa e che privilegia una lettura che sottolinea di più la risonanza personale. Ad un livello ulteriore e più fondamentale occorre dire che non vi sono una lettura "sistematica" e una "spirituale", la quale si occuperebbe solo della risonanza, poiché quest'ultima è essenziale per ogni lettura. E insieme, tuttavia, occorre anche ribadire la loro relativa autonomia per non riassorbire le due e per ritrovare la consistenza della tradizione, la quale ci consegna storicamente la loro articolazione.

In questa tradizione si inserisce autorevolmente e in modo originale anche la piccola Teresa.

GIOVANNI TRABUCCO

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.