SANTITÀ COME ESEGESI (*)

HANS URS VON BALTHASAR

Secondo le parole di san Paolo la Chiesa di Cristo è fondata sugli « apostoli e profeti » (Ef 1,20), cioè sulla gerarchia e sui carismi, anzi più esattamente, poiché neppure la gerarchia deve essere senza carismi, sui carismi oggettivi e soggettivi, sulla santità oggettiva e soggettiva. Il fatto che la Chiesa abbia ricevuto nella sua istituzione e tradizione, nella sua gerarchia, nei suoi sacramenti e nelle sue forme, la promessa di una santità oggettiva, inespugnabile per le potenze dell'inferno, garantisce la continuità della sua missione divina sino alla fine dei tempi; però non la dispensa in nessun modo dal perseguire una santità soggettiva e personale; anzi tutto ciò che è istituzionale e oggettivo esiste solo in funzione di questa santità di vita. L'ufficio del sacerdote esiste per la comunità, le fonti di grazia dei sacramenti esistono per coloro che vi si accostano, la parola di Dio esiste per chi l'ascolta. E quanto più una persona, come sacerdote, come membro d'un ordine religioso o come depositario d'una grazia sacramentale, è vicina alle fonti della santità oggettiva della Chiesa, tanto più è obbligato ad aprire e adeguare la propria vita alla santità oggettiva che egli serve e custodisce.

Però vale anche il contrario. Se è vero che la santificazione soggettiva dei membri della Chiesa è lo scopo della sua istitu-

(*) Le pagine di questo articolo costituiscono l'introduzione (pp. 17-32) alla prima parte del libro: *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, pubblicato a Milano nel 1974 dalla casa editrice Jaka Book che vivamente ringraziano. Il titolo è nostro e alcune delle sono state abbreviate (N.d.R.),

zione, è altrettanto vero che questo scopo non si raggiunge che nella Chiesa; in questa Chiesa e per questa Chiesa, che esiste a sua volta per il mondo. La Chiesa infatti è il corpo di Cristo per tutti, e questo corpo si va costituendo mediante l'attuazione in tutti i fedeli dello spirito di Cristo, dell'amore per Dio e per gli uomini fino al perfetto rinnegamento di se stessi. « Da questo abbiamo conosciuto che cos'è l'amore: dall'aver Cristo data la sua vita per noi! Noi pure perciò dobbiamo spendere la vita per i nostri fratelli » (1 Gv 3,16). Cristo santifica se stesso solo « affinché essi pure siano santificati nella verità » (Gv 17,19). La santità, soggettivamente intesa, si identifica con l'amore, che preferisce Dio e gli uomini a se stesso, che cioè vive per la comunità della Chiesa. « La carità non cerca il proprio interesse » (1 Cor 13,5). Una santità che cercasse se stessa, che cioè prendesse se stessa come meta ultima, sarebbe una contraddizione in termini. Non è però lasciato al singolo membro della Chiesa decidere il modo con cui donarsi a tutta la comunità; altrimenti sorgerebbe nel corpo della Chiesa una specie di caos della carità. L'amore invece obbedisce a un ordine interiore e lo spirito di carità, che costituisce la santità soggettiva della Chiesa nell'ambito della sua obiettività, è anche lo stesso spirito che distribuisce gli uffici e i carismi. « C'è senz'altro diversità di doni, ma lo Spirito è il medesimo; come c'è diversità di ministeri, ma il medesimo Signore; e diversità di operazioni, ma il medesimo Dio, che opera tutto in tutti. La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l'utilità comune. Infatti dallo Spirito ad uno è dato il linguaggio della sapienza; ad un altro il linguaggio della scienza, però secondo il medesimo Spirito; ad uno la fede, nel medesimo Spirito; ad un altro il dono delle guarigioni, nell'unico Spirito; ad uno il dono di operar miracoli; ad un altro la profezia; ad uno il discernimento degli spiriti, a un altro la diversità delle lingue, e a un altro l'interpretazione delle lingue. Or tutte queste cose le compie un solo e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno in particolare come vuole » (1 Cor 12, 4-11).

Nella missione che ciascuno riceve è essenzialmente radicata la forma di santità che gli è stata donata e che da lui si richiede. Il compimento di tale missione si identifica con la

santità a lui accessibile. Di conseguenza la santità è qualcosa di essenzialmente sociale e perciò sottratto all'arbitrio del singolo. Su ogni cristiano Dio ha un'idea particolare e assegna a ognuno un posto preciso nella comunità ecclesiale. Non esiste in nessun modo il pericolo che questa idea, che è unica, personale e incarna la santità assegnata a ciascuno, non sia per qualcuno sufficientemente elevata e di ampio respiro. Essa infatti partecipa dell'infinità divina ed è tanto eccelsa che nessuno, ad eccezione di Maria, l'ha realizzata perfettamente. Tradurre in pratica questa idea che è nella mente di Dio, attuare nella vita questa « legge individuale », assolutamente soprannaturale e liberamente concepita da Dio, è la meta ultima di ogni cristiano.

Così prega Teresa: « Desidero compiere perfettamente la tua volontà e giungere al grado di santità che Tu mi hai preparato nel tuo regno; in una parola voglio diventare santa »¹. Il « compimento della volontà divina » non è l'osservanza di una legge generale, anonima, uguale per tutti, né l'esecuzione pedante di un progetto individuale — così come un bambino copia materialmente un disegno —, ma la libera realizzazione del piano d'amore concepito da Dio, che tiene conto della libertà, anzi la dona: nessuno diventa tanto se stesso quanto il santo che si sottopone al piano di Dio e conforma tutto il proprio essere, corpo, anima e spirito, al suo progetto.

Nel concepire la propria idea di santità Dio tiene conto della natura, delle forze e delle possibilità del singolo, ma agisce anche in piena libertà, come un artista che manipola liberamente i colori della sua tavolozza. Non si può sapere in precedenza quali colori egli preferirà, quale verrà forse del tutto consumato e quale invece appena toccato, quali mescolanze egli farà e quali effetti vuole raggiungere. Dall'osservazione della semplice natura di un uomo non si può capire quali progetti egli abbia su di questa, in che modo essa debba abbandonarsi a lui — certo a priori è solo che essa deve abbandonarglisi, per-

¹ V. 277.

ché ogni vero amore è rinuncia a se stessi —, a quale idea di santità da Dio formulata dovrà adeguarsi. È nella preghiera e nella meditazione che ciascuno deve cercare di cogliere il tipo di santità che Dio vuole da lui; al di fuori della preghiera nessuno può scoprire la propria vocazione a una particolare santità. Su questa idea poggia fra il resto l'intero edificio degli esercizi ignaziani. Meditando in preghiera la vita di Cristo, « noi dobbiamo saper cogliere e sentire in quale vita o stato la sua maestà divina si vuole servire di noi... disporci in modo tale, da portare alla perfezione qualsiasi stato o vita il Signore nostro Dio vorrà offrire alla nostra scelta »².

Nell'ambito della vocazione alla santità non c'è soltanto una grande varietà di sfumature personali, ma anche una certa differenza di formato; c'è senza che si possa stabilire un taglio preciso al riguardo, la vocazione alla santità « abituale », che normalmente il cristiano deve realizzare all'interno della Chiesa e della comunità, e la vocazione a una santità particolare, differenziata, con la quale Dio, per il bene della Chiesa e della comunità, eleva una singola persona a esempio tutto speciale di santità. Una di queste è per esempio Paolo che, nella consapevolezza della propria missione, invita la Chiesa a guardare a lui, a imitarlo, come egli a sua volta imita il Signore. E lo può fare perché ha la certezza di non aver scelto lui questo ruolo, ma di essere stato posto come « vaso di elezione » in una situazione eccezionale contro qualsiasi aspettativa, e sa molto bene che disobbedirebbe in un punto essenziale se non osservasse il comando di riplendere con la propria condotta davanti a tutta la Chiesa, di essere quasi uno « spettacolo » ai suoi occhi³. Tutti coloro che dopo Paolo sono chiamati a una santità rappresentativa, fanno in se stessi la stessa esperienza: mentre accettano la propria missione differenziata e la compiono al cospetto di tutta la Chiesa, essi obbediscono a un preciso comando dello Spirito Santo. Il presupposto normale per ricevere una simile missione alla santità è la rinuncia evange-

² *Exercitia Spiritualia*, n. 55.

³ 1 Cor 4,9.

lica, che Gesù esige da tutti coloro che vogliono essere suoi discepoli nel senso più stretto della parola: vedere tutto e seguirlo; entrare per la porta stretta; cogliere ciò che solo pochi possono afferrare; porre incondizionatamente la propria vita a disposizione della volontà e del regno di Dio. Una volta liberatisi da tutti questi legami terreni, l'esistenza umana diventa un materiale che la mano di Dio lavora, per ricavarne liberamente ogni possibile forma. E soprattutto nei confronti della chiamata a una santità particolare che vale la parola del Signore: « Non siete voi che avete eletto me, ma io ho eletto voi e vi ho destinati, perché andiate e portiate frutto, e il vostro frutto sia duraturo » (Gv 15,16). Nella storia della Chiesa ci furono anche alcuni che, senza essere chiamati, si attribuirono la missione di una santità differenziata e particolare. Costoro ce la misero tutta, sostennero sforzi anche eccessivi; ma i loro gesti tradiscono qualcosa di inautentico. Per la loro presunta missione essi dovettero attingere le forze da una fonte diversa da quella di Dio. I veri santi, chiamati e innalzati da Dio stesso, sono tutti degli obbedienti. Essi non sono semplicemente delle cime, che, in virtù di particolari sforzi o doti, prendono del vantaggio sugli altri dimostrando un maggiore coraggio personale, mentre questi altri rimangono nell'incertezza e nella mediocrità. Certamente anche questa concezione ha un suo aspetto di verità, perché la santità ha bisogno di coraggio e alcuni, che effettivamente sarebbero chiamati, non compiono la loro missione proprio per mancanza di coraggio. In tutti i casi però la cosa più essenziale è che la vocazione a una santità particolare, rappresentativa, come per esempio quella dei grandi fondatori di ordini, è un puro dono di Dio, che il chiamato, bene o male, deve fare proprio.

A questa distinzione fra santità « abituale » e « rappresentativa » ne è collegata un'altra alquanto differente. All'interno della Chiesa, che è il corpo di Cristo, ci sono missioni e vie di santità che dal corpo tendono di più verso il capo ed altre, che dal capo tendono di più verso il corpo. Benché capo e membra costituiscano un unico corpo, benché Cristo e la Chiesa vivano della sola, unica grazia e santità di Cristo e di Dio, esiste all'interno di questa unità una certa polarità. Essa si manifesta

proprio nell'ambito delle santità differenziate. Ci sono delle missioni, che piombano sulla Chiesa come dei fulmini celesti, in quanto devono farle conoscere una volontà unica e irripetibile di Dio nei suoi confronti; ma ce ne sono anche altre che crescono dal seno della Chiesa, della comunità, degli ordini religiosi e che per la loro purezza e coerenza diventano di modello alle altre. Le prime vengono da Dio e si sviluppano nella Chiesa, che, se vuole obbedire allo Spirito Santo, deve accoglierle e inserirle nella concreta pienezza della propria santità; le seconde nascono dalla Chiesa, sono fiori che essa, nella sua grazia feconda, ha fatto sbocciare e che presenta a Dio come le proprie primizie. Ambedue questi tipi di santi vivono della medesima santità di Dio e ambedue sono cristiani e insieme ecclesiali. Tutti e due dimostrano perciò il proprio spirito cristiano attraverso il proprio spirito ecclesiale. Tuttavia il primo gruppo ha un'impronta incomparabilmente più marcata del secondo. Esso abbraccia quelle chiare forme di santità, che Dio stesso pone come pietre miliari, come segni distintivi, come validi schemi esplicativi del proprio vangelo per oggi e forse anche per i secoli futuri. Essi sono irrefutabili, intangibili, indivisibili come numeri primi; comunicano ciò che lo spirito divino, che è sempre vivo e spira dove vuole dischiudendo aspetti sempre nuovi della sua rivelazione inesauribile, intende manifestare proprio ai nostri giorni. Nella canonizzazione del primo gruppo è più la Chiesa che obbedisce al Signore; nella canonizzazione del secondo invece è più il Signore che accondiscende al giusto desiderio della sua Chiesa. Ma poiché è più importante che la Chiesa asseconi i desideri di Dio e non viceversa, per essa è anche più importante cercare attentamente e accogliere quei santi che egli chiaramente, senza ombra di dubbio le invia, fare proprio il loro messaggio, nonché impetrare e rendere possibile con la propria santità generale il sorgere di simili ambasciatori divini, anziché erigere, per così dire di proprio arbitrio, un gran numero di santi.

Gli apostoli, che il Signore dona direttamente alla propria Chiesa, hanno in sé qualcosa della caratteristica di Dio, sono cioè totalmente concreti e nello stesso tempo totalmente inafferrabili. Come la natura di Dio, essi sono assolutamente de-

terminati, inconfondibili, irripetibili, concreti e tuttavia possiedono un'infinità interiore, una ricchezza illimitata, che sfugge a qualsiasi precisa costatazione e definizione. Proprio per questo simili apostoli stimolano, riaccendono la Chiesa e tutto il popolo cristiano, perché ciascuno, pur cogliendo in loro la vera essenza della santità, vi ravvisa qualcosa di conforme al proprio gusto. Per lo stesso motivo essi influiscono sulla ricerca dei teologi e di tutti coloro che approfondiscono i fenomeni della santità, scoprendone e descrivendone aspetti sempre nuovi.

I santi, che non appartengono a questo gruppo, non possiedono un simile paradosso, oppure solo nella misura comune a tutta la vita cristiana. Essi non sono che intensificazioni della norma abituale, modelli di perfezione di una o di molte virtù cristiane e sono cari al popolo cristiano per altri motivi: vengono direttamente da esso e gli mostrano fino a che punto si può arrivare nelle medesime condizioni di vita naturale e soprannaturale. Tuttavia i santi del primo gruppo sono i prediletti del popolo. Benché siano molto meno imitabili, il popolo cristiano avverte subito istintivamente che essi sono i grandi regali che Dio dona loro, non solo come « patroni » da invocare in determinate necessità, ma come luminari posti da Dio in mezzo alla Chiesa per riscaldarla e illuminarla. Per il popolo essi rappresentano soprattutto una nuova forma d'imitazione di Cristo suggerita dallo Spirito Santo, l'illustrazione ed esemplificazione del vangelo ai nostri giorni. Per i teologi invece essi sono piuttosto una nuova spiegazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina, un approfondimento di verità lasciate finora piuttosto in disparte. Anche se personalmente essi non furono dei teologi o degli eruditi, la loro esistenza in quanto tale costituisce un fenomeno teologico, che contiene una dottrina viva, donata dallo Spirito Santo e perciò degna della massima attenzione, adeguata ai tempi, feconda, che nessuno può lasciar passare sotto silenzio, perché è rivolta a tutta la Chiesa. Certamente nessuno è obbligato a venerare un determinato santo, a credere a un suo miracolo o a una rivelazione privata, a ritenere una sua dottrina come autentica spiegazione della rivelazione divina. Qui però non si tratta della delimitazione ne-

gativa, che garantisce l'assolutezza e unicità della rivelazione di Cristo, quanto di quella parte viva ed essenziale della tradizione che questi santi rappresentano, di quella tradizione ecclesiastica, che in tutti i tempi lo Spirito Santo comunica in maniera vitale *nella spiegazione* della rivelazione di Cristo fissata nella Scrittura. Questa spiegazione avviene da una parte attraverso l'ufficio degli apostoli, della gerarchia e dall'altra, non meno efficacemente, attraverso l'opera dei santi, che sono il « vangelo vivente ». L'obiezione, secondo cui la Bibbia basterebbe da sola, è del tutto superficiale. Chi infatti può misurare l'ampiezza della parola di Dio? Chi può diffidare di questi interpreti, che lo stesso Spirito Santo presenta alla Chiesa come incarnazioni autentiche del messaggio biblico? Di qui deriva la necessità d'un rapporto stretto e intenso fra gerarchia e santità, nonché fra teologia speculativa, teorica e teologia dei santi. Solo chi vive personalmente nell'ambito della santità può capire e spiegare la parola di Dio. Tutta la teologia ecclesiastica vive ancora dell'epoca, che dagli apostoli va fino al medioevo, in cui i grandi teologi erano santi. Qui la vita e la dottrina, l'ortoprassi e l'ortodossia si spiegavano, si fecondavano, si testimoniavano a vicenda. Nell'epoca moderna la teologia e la santità si sono sviluppate indipendentemente una dall'altra, con grande danno di ambedue. Soltanto in rari casi i santi sono ancora teologi e non sono perciò più tenuti da questi ultimi nella dovuta considerazione, ma relegati con le loro opinioni in quella specie di zona periferica che è la *spiritualité* e nel migliore dei casi la *théologie spirituelle*. L'agiografia moderna ha certamente dato il suo contributo a questa frattura, presentando i santi, la loro vita e la loro opera quasi esclusivamente in categorie storiche e psicologiche, dimenticando quasi sempre di avere anche e soprattutto un compito teologico. Quest'ultimo richiede però l'uso d'un metodo diverso: non tanto uno sviluppo biografico-psicologico dal basso, quanto una specie di *fenomenologia soprannaturale*, che partendo dall'alto studi le grandi missioni suscitate da Dio sulla terra. La cosa più importante nel grande santo è la sua missione, il nuovo carisma donato dallo Spirito alla Chiesa. L'uomo, che ne è il depositario, è solo il servitore, che spesso si rivela debole e manchevole nelle mas-

sime realizzazioni; ciò che brilla in lui non è la sua persona, ma la sua testimonianza, la sua missione. « Non era lui la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce ». Tutti i santi fanno bene quanto sia manchevole il servizio da loro prestato alla propria missione e si deve senz'altro credere a ciò che proprio essi affermano al riguardo con tanta sincerità e insistenza. La cosa principale in loro non è l'« opera » personale « eroica », ma la decisa obbedienza con cui una volta per sempre si sono messi al servizio d'una missione, concependo tutta la propria esistenza solo in funzione di essa. Occorre mettere in evidenza ciò che essi stessi vogliono e devono mettere in evidenza e cioè la loro missione, la loro interpretazione e spiegazione di Cristo e della Sacra Scrittura. Occorre lasciare nell'ombra ciò che essi stessi vogliono e devono lasciare nell'ombra: la loro povera personalità. Attraverso la loro esistenza di santi si dovrebbe dunque cercare di cogliere e comprendere la missione che Dio compie nella Chiesa, distinguendo la missione vera e propria dalle realizzazioni limitate. Non però nel senso di una divisione, dal momento che questa missione s'incarna nella vita, nell'opera e nelle sofferenze del santo, nonché nella sua persona, nella sua storia, nella sua psicologia e in tutti i piccoli aneddoti e avvenimenti che ne accompagnano l'esistenza; non dunque in un'astrazione della vita, in concettualizzazione del concreto, in una spersonalizzazione di ciò che è personale e irripetibile, ma sulla scorta del metodo fenomenologico, che, per quanto possibile all'uomo, nel fenomeno concreto coglie l'essenza, la « forma », l'intelligibile nel sensibile. Solo che qui l'intelligibile è qualcosa di soprannaturale e la sua contemplazione presuppone la fede, anzi la partecipazione alla vita della santità.

Ciò che nel santo è perfetto è prima di tutto la sua missione. In un secondo momento anche lui può essere chiamato perfetto, se realizza tale missione nella misura consentita da tutte le sue forze sorrette dalla grazia. Alcuni hanno attuato la propria missione con gioia, sulle ali dell'entusiasmo; altri l'hanno accettata con difficoltà, con ritrosia, quasi di mala voglia; ma la missione fu più forte di loro e li costrinse al proprio servizio. Alcuni cercarono di completare con tutto se stessi,

corpo ed anima, la complicata figura geometrica della loro missione fino agli estremi angoli e segmenti, altri invece si limitarono alla superficie essenziale, lasciando magari vuote non poche zone periferiche. Nel regno della santità infatti ci sono molti gradini: da quello più basso di un sostanziale rispetto della missione affidata, fino a quello più alto di una perfetta identità fra missione e persona, vetta raggiunta soltanto dalla madre del Signore.

Teresa di Lisieux possiede senza dubbio una missione da Dio donata direttamente alla Chiesa. La prima frase dell'allocuzione pronunciata da Pio XI in occasione della sua beatificazione lo ricorda espressamente: « È vero che la voce di Dio e quella del popolo si sono unite in modo divino per esaltare la venerabile Teresa di Gesù Bambino. Ma la voce di Dio si è fatta sentire per prima: non fu essa ad adeguarsi alla voce del popolo; ma la voce del popolo ha riconosciuto e seguito la voce di Dio »⁴. Si può perfino affermare (benché simili asserzioni siano sempre un rischio, perché i confini fra la santità primariamente divina e quella primariamente ecclesiale non sono netti) che, accanto al Curato d'Ars, Teresa è l'unico esempio completamente evidente di missione principalmente teologica del secolo XIX (Caterina Labouré e Bernadette hanno più la missione di un dono unico e irripetibile, mentre don Bosco e Gemma Galgani non raggiungono interamente il formato d'una missione primariamente teologica) e che fino a oggi essa è anche rimasta l'ultima. Tale convinzione risponde anche a tutta la coscienza del popolo fedele. Pio XI la definì la più grande santa dell'epoca moderna.

La missione di Teresa rivela evidenti i segni d'una unicità chiaramente definita e a prima vista impressionante; non tanto per il destino personale della piccola santa, quanto per la figura carismatica, creata da una mano forte e invisibile, che ha trasformato la fragile sabbia di piccoli aneddoti in un blocco quanto mai solido e resistente. Dal destino semplice e modesto di questa ragazza comincia a delinearsi verso la fine del-

⁴ *Histoire d'une âme* (edizione francese ante-guerra), appendice, p. 549.

la sua vita in maniera insospettata una dottrina, una teologia che s'impongono in modo sempre più chiaro, inconfutabile e irresistibile. All'inizio essa non pensava neppure lontanamente di essere la depositaria di un messaggio valido per la Chiesa. Tale consapevolezza maturò in lei solo quando l'opera era già quasi conclusa, quando ormai la sua dottrina era già stata ampiamente convalidata dalla sua vita, quando ormai aveva scritto le parti essenziali del suo libro. Solo osservando ciò che ha già compiuto, essa avverte quasi all'improvviso come l'opera, da lei realizzata in perfetta obbedienza, all'oscuro dei suoi esatti sviluppi, trascenda la sua stessa persona. Solo alla fine Teresa comprende veramente la missione affidata e la fa propria con tutto l'ardore della sua anima. Fin da bambina essa ha una particolare inclinazione a concentrarsi e a riflettere su se stessa. Dopo che ha scoperto la propria missione, questa abitudine la porta a una coscienza di sé, rara anche nei santi. Essa sa ora esattamente che è posta sul candelabro, che la sua vita e la più piccola delle sue azioni saranno di esempio a molti, alle « piccole anime ». Non esita di porre la propria missione accanto alle grandi dei secoli precedenti, per esempio a quella di Giovanna d'Arco: « Per la mia missione come per quella di Giovanna d'Arco le cose stanno così: la volontà di Dio si compirà nonostante la gelosia degli uomini »⁵. Definisce sempre più chiaramente il contenuto del proprio messaggio, cercando di concretare in formule sempre più incisive la dottrina della « piccola via ». Attribuisce grande importanza alla pubblicazione del suo manoscritto; sa che « tutto il mondo mi amerà » e che i suoi scritti « opereranno molto bene »⁶. Negli ultimi mesi pronuncia continuamente delle espressioni che fanno pensare a un testamento: « Occorre dire alle anime... ». Fa affermazioni precise sulla sua ormai imminente missione celeste: « 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 mon-

⁵ N 94/95; cfr. SS XIII.

⁶ N 107/108.

do »⁷. E alla sorella Paolina che le domanda quale sia questa via, che dopo la sua morte bisogna insegnare alle anime, essa risponde nella piena consapevolezza della propria responsabilità: « È la via dell'infanzia spirituale, è il cammino della fiducia e dell'abbandono totale. Voglio insegnar loro i piccoli mezzi che sono riusciti a me tanto bene... »⁸. Teresa prevede dunque il ruolo della sua missione all'interno della Chiesa universale e non solo la sua canonizzazione (infatti ha sempre saputo di essere « una santa »; non si è fatta riguardo di distribuire dal suo letto di malattia proprie reliquie personali, né si è opposta a che altri diffondessero suoi crocifissi, immagini, petali di rosa, ma anche suoi capelli, unghie, lacrime e ciglia), ma pure la canonizzazione, se così si può dire, della sua dottrina. Le due cose non sono separabili: la sua dottrina non è rappresentata tanto dai suoi scritti, quanto dalla sua stessa vita, come del resto i suoi scritti non parlano di quasi nient'altro che della sua vita. Nella propria esistenza essa scorge tradotta quella dottrina che « può far tanto bene » alle anime e perciò non esita di proporla come modello alla Chiesa. Teresa appartiene a coloro che, secondo l'espressione di Maria Antonietta de Geusers, « sono provati per essere di pubblico esempio ». La sua esistenza ha un valore esemplare per la Chiesa solo in quanto lo Spirito Santo si è impadronito e servito di lei, per dimostrare qualcosa ai cristiani e offrire loro qualche nuova prospettiva evangelica. Soltanto per questo la Chiesa dovrebbe interessarsi di Teresa. Soltanto per questo dovrebbero studiarla e imitarla anche coloro che magari si sentono tenuti a sollevare obiezioni o almeno riserve su alcuni tratti del suo culto o forse addirittura del suo carattere. In effetti forse mai come in questo caso è opportuno distinguere la missione di un santo dalle altre cose secondarie. Per esempio la caratteristica di Teresa, che abbiamo già brevemente indicato e che si estende per tutta la sua vita, cioè la sua costante riflessione su se stessa, non può essere considerata come una nota essenziale. Si vedrà anzi che essa fu in parte esasperata da spia-

⁷ N 81.

⁸ N 82/83.

cevoli casi fortuiti. La nostra santa assomiglia un po' a un ammalato, che, trasportato in un'aula universitaria, segue con la massima attenzione e si imprime bene in mente ciò che il professore spiega agli allievi sul suo caso, dimenticando un po' di dover essere in tale circostanza più un oggetto, più un caso neutrale, che non un soggetto e un destino personale. Essa si considera sempre un caso personale, anche quando di per sé si vorrebbe guardarla solo come una realtà oggettiva. Ciò può confondere per un momento anche lo sguardo passionato di un osservatore e procurargli un po' d'irritazione. Si dovrà vedere fino a che punto Teresa sia responsabile della propria « autocanonizzazione » e fino a che punto siano state le sue sorelle carnali a instaurare nel Carmelo il suo culto, mentre ella era ancora in vita. Ma il compito principale non è quello di spiegare con continue analisi psicologiche, forse addirittura psicopatologiche, questa sua tendenza all'autoriflessione, quanto invece, distanziandosi coscientemente da essa, rivolgere tutta l'attenzione sulla sua missione oggettiva. Teresa non facilita certo questo compito; né d'altra parte, come abbiamo già accennato, lo si adempie cercando semplicemente di staccare questa missione dalla realtà personale e psicologica. Ciò non è possibile per nessun santo, ma tanto meno per Teresa, la cui missione consistette veramente nell'esposizione della sua « via ». Si potrà perciò procedere solo facendo in modo che da tutte le notizie biografiche si delineino discretamente e chiaramente i tratti essenziali di questa missione. Questo diverso modo di presentare la santità di Teresa, passando dall'aspetto biografico-psicologico a quello dogmatico, può senz'altro richiamarsi alla stessa autorità della Chiesa. Abbiamo già citato qualche espressione con cui Pio XI parla della missione divina di questa santa, che egli definisce « una cosa venuta di cielo in terra a miracolo mostrare ». Il medesimo pontefice prosegue domandandosi: « Qual'è la parola che Dio ci vuol dire? Che cosa ci vuol dire questa piccola Teresa, che si è lasciata trasformare in una parola di Dio? Dio infatti parla attraverso le sue opere... »⁹.

⁹ *Histoire d'une âme* (edizione francese ante-guerra), appendice, pp. 550/551.

Nella omelia pronunciata durante la messa della canonizzazione, Pio XI fa un passo avanti, mostra come la dottrina dell'infanzia spirituale sia fondata nel vangelo e quindi prosegue: « La nuova santa Teresa si è impressa profondamente questa dottrina evangelica incarnandola nella prassi della vita quotidiana. Ma ciò non basta: essa ha spiegato la via dell'infanzia spirituale con le parole e con l'esempio alle novizie del suo monastero e l'ha fatta conoscere a tutti con i suoi scritti, che si sono diffusi per tutto il mondo e che certamente nessuno ha letto senza restarne affascinato e sentirsi spinto a rileggere continuamente con molta gioia e frutto personale. È dunque piaciuto alla bontà divina arricchirla e colmarla d'una sapienza del tutto straordinaria. Essa aveva attinto abbondantemente la pura dottrina della fede nel catechismo, l'ascetica nell'aureo libro dell'*Imitazione di Cristo*, la mistica negli scritti del padre suo san Giovanni della Croce. Ma soprattutto essa nutrì il suo spirito e il suo cuore con la costante meditazione della Sacra Scrittura, mentre lo Spirito Santo di verità le dischiuse e insegnò ciò che egli tiene abitualmente nascosto ai saggi e ai sapienti e rivela agli umili. In effetti — come ebbe a dire anche il nostro predecessore — essa si guadagnò una tale scienza nelle cose soprannaturali, da poter indicare agli altri una sicura via di salvezza »¹⁰. E in questo stesso senso che Pio XI nell'allocuzione tenuta il giorno dopo la canonizzazione parla di un « nuovo messaggio », di una « nuova missione »; anche la bolla di canonizzazione accenna a « un nuovo modello di santità »¹¹; in una lettera il medesimo papa la definisce una « maestra » nelle cose della dottrina spirituale¹²; mentre il decreto *de tuto* per la canonizzazione aveva già constatato che questa canonizzazione andava « al di là della persona di Teresa »¹³.

Per molto tempo però queste affermazioni pontificie ebbero poca risonanza. Le opere più note e più approfondite che fino ai nostri giorni si occuparono di Teresa si muovono per

¹⁰ *Ivi*, pp. 556, 558. La frase conclusiva è tratta dal discorso pronunciato da Benedetto XV il 14 agosto 1921; cfr. *ivi*, p. 540.

¹¹ AAS 1925, 346.

¹² Lettera al card. Vico, legato apostolico di Lisieux, 14 maggio 1923.

¹³ 29 marzo 1925, pp. 180 s.

lo più entro categorie storico-biografiche e psicologico-ascetiche. Su questa linea furono scritti un gran numero di libri, che, contro la tendenza ad addolcire e rendere innocua la piccola santa, si prefissero come scopo principale di mettere in evidenza l'autenticità della sua figura, ma che, conformemente ai loro strumenti di lavoro, credettero di non dover fare altro che presentare la « verità storica ». Due cose caratterizzano queste opere. Anzitutto la tendenza a « smascherare » la realtà dei fatti. Nella non infondata convinzione che alcuni dolorosi e amari particolari della vita claustrale di Teresa fossero stati sorvoltati dalle sue consorelle per motivi di prudenza e delicatezza, si cominciò una vera campagna contro le « menzogne » delle biografie ufficiali, sbizzarrendosi in dettagli tragici, in parte scandalosi e raccapriccianti. A ciò si ricollega la seconda caratteristica: la figura di Teresa acquistò così maggiore grandezza e prestigio, in quanto dietro all'umile e sorridente « piccola via » si delinearono i tratti sovrumani, eroici e tragici del suo destino e della sua sofferenza e agli occhi del lettore si profilò nella sua crudele durezza tutto ciò che ella aveva nascosto e coperto con il velo del perdono cristiano¹⁴.

Gli eccessi del metodo psicologico fecero subito sentire l'urgenza d'un completamento e d'una puntualizzazione da parte della teologia. In questo senso la strada era già stata felicemente preparata dall'opera intelligente ed equilibrata di H. Petitot, OP, *Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle*, 1925. L'autore procede con diligenza davvero esemplare e, secondo un piano interiormente adeguato al messaggio dottrinale di Teresa, fa convergere i suoi diversi tratti in un'armonica figura interiore, resistendo anche alla tentazione di stilizzare l'immagine della santa sulla falsariga degli ideali del suo ordine. Solo per il prudente equilibrio che evita tutti gli estremi e per la presentazione della santità come « mezzo », noi riconosciamo in lui il discepolo accorto di san Tommaso¹⁵.

¹⁴ Il primo che adottò questo sistema di « psicologia smascherante » fu il cappuccino p. Ubaldo d'Alençon nel suo scritto, *Sainte Thérèse comme je l'ai connue* (Estudis Franciscans, Barcelona, 1926).

¹⁵ Anche l'opera di un anonimo benedettino belga studia la vita della santa principalmente dal punto di vista della dottrina: *Sainte Thérèse*

Nella premessa alla sua opera, *Sainte Thérèse de Lisieux, une voie toute nouvelle*, 1964, p. M. Philipon, OP, ha esposto i principi, che, in contrasto con l'indagine eccessivamente psicologica dei santi, sono necessari per un'autentica obiettività di esposizione¹⁶. Per una seria agiografia è anzitutto indispensabile una profonda sensibilità per la teologia. « Da un neurologo che vuol parlare dei suoi pazienti si pretende anzitutto che conosca la psichiatria; invece per alcuni non è necessario che uno sia teologo, per parlare dell'azione di Dio sull'anima dei santi »¹⁷. E ancora: « La teologia non deve soltanto analizzare gli articoli del Credo, ma anche seguire momento per momento il lungo cammino della rivelazione attraverso la storia e fornire un'idea esatta del piano di Dio non solo nel governo esteriore del mondo, ma anche nella guida segreta delle anime. Essa si estende a tutta la storia della vita di grazia nella Chiesa e nel corpo mistico di Cristo ». Proprio i progressi della psicologia invitano il teologo a servirsi dei risultati della scienza per avviare una nuova agiografia teologica. « La nostra teologia scolastica, troppo spesso schematica e astratta, trarrebbe immensi vantaggi da un'indagine approfondita, non soltanto storico-descrittiva, ma veramente teologico-esplicativa della psicologia dei santi. Ciò vale soprattutto quando si tratta d'una missione non solo di santità, ma anche di magistero, come per esempio in Giovanni della Croce, in Francesco di Sales e in molti fondatori di ordini ». Un simile metodo è certamente difficile e ancora da scoprire: « Per comprendere le anime dei santi bisognerebbe guardare con l'occhio stesso di Dio »¹⁸. Per questo è necessario possedere in uguale misura carità e senso critico, capacità di distaccarsi e insieme di avvicinarsi, intui-

de l'Enfant-Jésus, considérée comme amante de la Bible, docteur de la voie d'enfance spirituelle et Séraphin d'amour (Ch. Bayert, Bruges, 1934). Questo simpatico libro ha però poca forza sintetica ed è molto inferiore a quello di Petitot. Ha comunque il pregio di attirare per la prima volta l'attenzione sull'amore di Teresa per la Sacra Scrittura, anche se il materiale raccolto non è accompagnato da nessuna valutazione critica.

¹⁶ Questo libro fu preceduto da un altro più breve e popolare, *Le Message de Thérèse de Lisieux* (Bonne Presse, 1946).

¹⁷ Philipon, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

zione e astrazione. Pholipon comprende a ragione che « nei santi, come nei grandi maestri, anche le prospettive più ampie si possono sempre ricondurre a pochi, ma decisivi elementi strutturali, che nella concreta sintesi delle loro anime svolgono lo stesso ruolo, che i principi primi e fondamentali hanno in una scienza. Una volta che li si capisce, si ha in mano la chiave di tutto l'edificio »¹⁹.

Ma mentre gli psicologi drammatizzano la vita di Teresa, ne esasperano gli avvenimenti, diffondendo attorno a lei, sulle sue notti e sulle sue paure le ombre più cupe, finora nel mondo dei teologi le cose rimangono per lo più in una luce senza ombre, in un'atmosfera piena di perfezione e sapienza teologica, che fa apparire la vita quasi soltanto come illustrazione delle « virtù ».

A questo punto risulta forse evidente un presupposto che è comune a tutte e due le tendenze e la cui accettazione incondizionata impedisce una trattazione viva — che non significa forzata — dell'argomento. Mi riferisco alla convinzione secondo cui con la canonizzazione di un santo, cioè con la dichiarazione che le sue virtù hanno raggiunto un grado eroico — lasciamo ora da parte ciò che, alla luce della propria dottrina, Teresa avrebbe detto su un tale criterio — tutte le sue azioni, i suoi pensieri e ancor più la sua esistenza in quanto tale dovrebbero portare l'etichetta « perfetto », etichetta che in ogni santo avrebbe il medesimo significato, la medesima pienezza, la medesima estensione e profondità. Anche se tutti ammettono che ci sono diverse vie che portano alla santità, diversi caratteri di santi, diversi destini e diverse fisionomie della medesima santità, si continua tuttavia a credere che tutte queste possibilità non tocchino il concetto di santità in quanto tale, che chi dice santo, dice perfetto e che chi dice perfetto, dice qualcosa d'insuperabile, oltre al quale non si può andare. Ma,

¹⁹ « Nella spiritualità di Teresa questi principi si possono ricondurre a quattro o cinque temi, la cui influenza si fa sentire anche nei più piccoli atti della sua vita: piccolezza, amore, confidenza e abbandono, fedeltà... tutti riducibili alla quintessenza della missione teresiana: l'infanzia spirituale » (p. 13).

come abbiamo già detto, le cose non stanno così. Per convincersene basta pensare che fra i peccatori abituali e i santi canonizzati, fra le pecore nere e le bianche c'è un'infinita varietà di sfumature grigie, che non consentono di stabilire con precisione a quale « grado di perfezione » un cristiano sia veramente canonizzabile. Questa gradualità continua anche fra la schiera dei canonizzati. Dio ci liberi dal tentativo di volerli effettivamente classificare in un certo ordine! Ma solo il pensiero che anche i santi restano uomini con le loro debolezze, forse talvolta addirittura con i loro peccati e che, cosa qui ancor più importante, essi non comprendono, non accettano e non realizzano sempre con la stessa intensità la propria missione, introduce nella loro immagine altre luci e altre ombre, un senso drammatico diverso da quello suggerito dalla psicologia del profondo, qui fondamentalmente fuori posto. Ci sono santi che vengono canonizzati per un solo atto della loro vita: i martiri. Ci sono però anche dei non martiri, che una volta nella loro esistenza hanno pronunciato uno di questi sì totali e che più tardi, anziché continuare a essere i liberi forgiatori del proprio sì, furono piuttosto trascinati per la loro strada dalla sua inesorabilità. Ci sono alcuni che al mondo e alla Chiesa, che li attaccava in falange compatta, hanno contrapposto la propria missione come un suon di tromba chiaro e squillante; per esempio Giovanna d'Arco. E ce ne sono altri, la cui missione era tale, da favorire la risposta comprensiva del mondo circostante, giungendo così a piena fioritura, e che invece rimasero danneggiati dal peccato e dall'ostinazione dei contemporanei, in un modo che non compromise, è vero, la sostanza della loro missione, ma che tuttavia ne disturbò sensibilmente l'efficacia, lo sviluppo e la crescita religiosa.

Nel caso di Teresa di Lisieux bisogna esaminare attentamente questa drammatica tensione fra missione-persona, partendo anzitutto da punti di vista teologici, che però non escludono l'applicazione e il contributo della psicologia. Lo studio presente vorrebbe appunto essere un tentativo di fenomenologia-teologica. Con Philipon noi crediamo che poche cose possano fecondare e ringiovanire la teologia e per mezzo di essa tutta la vita cristiana, come una trasfusione di sangue proveniente del-

l'agiografia, a condizione che questa sia sviluppata in chiave teologica e che l'essenza della santità sia intesa in modo veramente evangelico ed ecclesiale, come una missione donata da Dio e non solo in senso ascetico, mistico e individualistico. Anche se questo nostro tentativo dovesse fallire, ciò non confuterebbe ancora la validità del metodo, che vorremmo qui sperimentare. Dalla riuscita della sua applicazione dovrebbe dipendere non poco, per il prossimo futuro, la vitalità della coscienza con cui la Chiesa avverte in se stessa la presenza dei santi. Non soltanto il culto dei santi, ma anche la loro *conoscenza* sta rapidamente scomparendo dai popoli di tutti i paesi. Per conservarla intatta nella loro memoria si sta facendo molto poco. Le antiche rappresentazioni dei santi, anche se continuassero a essere ricordate, non soddisferebbero più i cristiani di oggi e di domani. L'isolamento artificiale, in cui l'agiografia barocca e nazarena li relegò, li ha resi estranei agli uomini di oggi. Per il futuro l'immagine dei santi deve — non tanto in considerazione delle « necessità » presenti, quanto della profonda verità della rivelazione — essere ricreata in modo tale, che essi ritornino a vivere con noi, accanto a noi, per noi e in noi come i migliori custodi e vivificatori della *communio sanctorum* che costituisce la Chiesa, una Chiesa però che trascende il proprio essere visibile a redenzione del mondo.