FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DEL SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO

ELABORATO SCRITTO DI BACCALAUREATO

DELLO STUDENTE

BUTTINONI STEFANO

DAL TITOLO

Il mistero di Maria in Teresa di Lisieux

attraverso la lettera a Celina del Natale 1896

MODERATORE

Prof. Dott. STERCAL don CLAUDIO

Capitolo Primo

Introduzione

1. Presentazione

Giunto al termine di questa parte degli studi teologici, è mio desiderio affrontare uno studio attraverso il quale sia possibile mettere a frutto da un lato un po' tutta l'articolata attrezzatura metodologica e le nozioni acquisite dai corsi di teologia, e dall'altro la mia personale passione per una figura spirituale che tanta parte ha avuto in questi anni vissuti in Seminario.

Ciò che mi accingo a presentare è uno studio trasversale e particolare sulla figura di Thérèse Martin (1873-1897), santa a tutti nota come Teresa del bambino Gesù del Volto Santo. Si tratta di una tra le più studiate figure spirituali di questo secolo che si conclude proprio con il primo centenario della sua morte e la sua elezione a Dottore della Chiesa. Quasi cent'anni di ricerche, tra le quali si trovano livelli diversi di comprensione ed esiti anche divergenti di interpretazione. La stessa bibliografia in merito è così vasta e diversificata che non è immediatamente facile affrontare con profitto uno studio serio e ordinato.

È quindi necessario, oltre al bagaglio culturale acquisito nel corso degli anni e alla indispensabile, innata e maturata passione per l'umano, un metodo. Guida di questo cammino sarà il teologo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) con la sua opera *"Schwestern im Geist"*[1] (1970) che racchiude due studi precedenti riveduti ed ampliati rispettivamente su Teresa di Lisieux (1950) ed Elisabetta di Digione (1953). Egli, nella sua introduzione al

testo, dichiara espressamente che "*l'agiografia moderna ha certamente dato il suo contributo alla frattura* [fra teologia e santità][2], *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 un specie di fenomenologia soprannaturale, che partendo dall'alto, studi le grandi missioni suscitate da Dio sulla terra*"[3] cioè il carisma assolutamente nuovo ed irripetibile suscitato dallo Spirito Santo nella Chiesa, convergenza non occasionale tra il santo e la sua missione che raggiunge la perfetta coincidenza solo nella persona della Madre di Gesù.

2. Fenomenologia teologica

Il metodo indicato da Balthasar – che si desidera applicare allo specifico profilo scelto – vuole essere una proposta esemplare e rigorizzante di studio agiografico. Egli sostiene che lo studio teologico deve seguire i momenti della rivelazione di Dio non "attraverso la storia", ma "nella storia": la storia non è cioè accidente della rivelazione. Il momento non è solo occasione per la rivelazione, quanto piuttosto l'epifenomeno del continuo dispiegarsi della Verità nell'individualità dei credenti: la storia del credente, non è il tempo del credente nella storia, ma l'accesso non occasionale dell'individuo alla Verità riconosciuta come tale: verità di quel singolo e quindi universale. Nel particolare, l'universale si dice; l'individuo in quanto individuo, infatti, è salvo solo se considerato nella irripetibilità della sua singolarità. Esclusivamente nella circolarità di questa tensione tra particolarità e universalità si può considerare l'esemplarità di un santo. La chiesa, elevando il santo ad esempio, proclama che tale individualità ha mostrato la Verità: la testimonianza di quella precisa singolarità umana ha indicato l'unica vera umanità che è quella di Cristo. L'evangelista Giovanni scrive infatti, che il Battista "*non era lui la luce, ma venne per rendere testimonianza alla luce. Veniva nel mondo la luce vera, quella che*

---

[1] H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*.

[2] N.d.R.

[3] H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, p. 28.

illumina ogni uomo"[4]. Nella seconda parte dei versetti citati sta l'orizzonte del nostro compito di credenti (anch'esso singolare, unico ed irripetibile): essere illuminati dalla vera luce attraverso l'atto di riconoscimento della verità della Luce, l'atto di fede.

Affermare frettolosamente che la strada tracciata dai santi è esempio per noi, è ancora troppo poco. Solo nella esistenziale tensione drammatica tra missione e persona si rivela la particolare possibilità del soggetto, non solo di essere santo, ma di accedere alla Verità stessa, riconoscendo Dio come Dio; ciò che il santo in quanto tale ha realizzato in sé.

Si studiano gli scritti e le testimonianze, per rinvenire dalla storia gli atti concreti del quotidiano. Ma ancora di più: per rinvenire dalla storia l'interpretazione degli atti concreti del quotidiano. Qui è data la drammatica. Essa, proprio perché assolutamente irripetibile ed individuale, dice la sua universalità. "*Non dunque in un'astrazione della vita, in una concettualizzazione del concreto, in una spersonalizzazione di ciò che è personale ed irripetibile, ma è sulla scorta del metodo fenomenologico, che, per quanto è possibile all'uomo, nel fenomeno concreto si coglie l'essenza, la «forma», l'intelligibile nel sensibile* […][5] *che qui è qualcosa di soprannaturale e la sua contemplazione presuppone la fede*".

Non solo questo è possibile all'uomo, ma proprio in questa drammatica si dà il suo personale accesso alla verità. *Così* infatti si è rivelato Dio: *nel* Figlio dell'Uomo, non nonostante l'uomo! A testimonianza di ciò si noti che nella Chiesa sono stati dichiarati santi alcuni che con un solo atto hanno aderito personalmente e completamente alla loro missione: sono i martiri. Ciò conferma il fatto che nell'atto si dà la verità ed in quel particolare atto ne va completamente del soggetto. L'agiografia allora è compito eminentemente teologico e quanto mai non storicistico.

[4] Gv 1,8-9.

[5] N.d.R.: *omissis*.

Capitolo Secondo

Le fonti su Thérèse Martin

Possiamo catalogare le fonti principali secondo due grandi categorie: gli scritti autografi autobiografici da un lato e le numerose testimonianze dall'altro, e fra queste quelle rese al processo di canonizzazione. Come si può ben comprendere, l'importanza delle fonti autografe ha un primato assolutamente insuperabile. Per tale motivo nello sviluppo di questo lavoro si farà riferimento quasi esclusivamente ad esse.

1. Gli scritti di Teresa di Lisieux

I. I manoscritti autobiografici

Quando il 30 settembre 1898, ad un solo anno di distanza dalla morte della carmelitana Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo, giunsero al carmelo di Lisieux dalla tipografia le duemila copie di *"Soeur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, Religieuse Carmélite (1873-1897). Histoire d'un ame, écrite par elle-même. Lettres. Poésies"*, più d'una religiosa ebbe da ridire a proposito di tale impresa letteraria. Di lì a pochi anni le ristampe del volume si susseguirono a ritmo serrato e ben presto tra ristampe e nuove edizioni, come un scintilla in un pagliaio, la notorietà di questa geniale ragazza di fine ottocento crebbe fino a noi. Il testo che i carmeli, prima di Francia e poi di tutta Europa, ebbero tra le mani conteneva un relazione autobiografica unitaria di una giovane carmelitana sposa di Cristo in tenera età e nata alla vita eterna dopo pochi anni. Ciò che stupì fu che nelle fitte cinquecento pagine del volume si respirava una tale altezza spirituale da non credere che potesse essere l'opera di un'anima così giovane: la novità assoluta di stile, di contenuti, di impostazione teologica e al contempo il candore e la freschezza con la quale

erano esposti lasciavano perplessi e affascinati. In realtà, tale scritto apparentemente unitario, era l'opera minuziosa e paziente di ricucitura di tre diversi manoscritti, che presentavano temi, destinatari e generi letterari diversi. L'artefice di tale puntiglioso lavoro fu madre Agnese di Gesù (Paolina), sorella della fino allora ignota carmelitana. Secondo il progetto originario di madre Maria di Gonzaga (priora del carmelo di Lisieux) i tre manoscritti, proprio per la loro natura così diversa, non si presentavano idonei per il grande pubblico a cui li si voleva destinare. Perfino Teresa considerava tali righe assai imperfette e povere dal punto di vista stilistico e perciò ella stessa autorizzò madre Agnese a ritoccare *"tutto quello che crederete bene di togliere o aggiungere al quaderno della mia vita"*[6]. Teresa infatti, negli ultimi tempi, era ormai conscia che quei suoi quaderni spirituali non sarebbero rimasti patrimonio né della sorella, né della madre Maria di Gonzaga, né del piccolo carmelo di Lisieux, ma sarebbero stati dati alle stampe per la loro diffusione. A questo riguardo Abramo Levi scrive che Teresa *"aveva attribuito importanza di giorno in giorno maggiore ai suoi manoscritti. Aveva quindi aderito all'idea che fossero pubblicati, dopo la sua morte"*[7]. L'autore, che ha parole così tendenziose per Teresa, non risparmia neanche l'opera di madre Agnese; ella mettendosi nei panni di editore senza dubbio fu animata da grande zelo nella profusione di correzioni, tagli e cuciture (sono stati contati circa 7000 interventi più o meno gravi). *"Madre Gonzaga rivelò il suo temperamento morbosamente geloso nel volere che tutti e tre i manoscritti fossero indirizzati a lei. Questo non comportava soltanto un mutamento nella dedica, ma profonde e numerosissime variazioni nel testo, perché Teresa, scrivendo, si rivolgeva alla madre [priora] cui il quaderno era dedicato [...] E questa fu una serie di modifiche comprensibili anche se deplorevoli"*[8]. Sembra invece più moderata e consona alla realtà e alle buone intenzioni, la posizione di tanti altri autori che ravvisano in madre Maria di Gonzaga, più che un desiderio morboso e geloso, la sincera speranza che nulla ostasse alla pubblicazione degli scritti da parte delle autorità ecclesiastiche preposte all'esame della pubblicazione. *"Sarebbe ingiusto asserire, come alcuni con leggerezza hanno fatto, che la madre Agnese ha 'tradotto' e 'tradito' Teresa, offrendocene un'immagine storico–*

---

[6] Proc. Ord., I, f. 157v°; citato in *Gli scritti*, p. 27.

[7] A. LEVI, *Teresa di Lisieux*, p. 17.

[8] A. LEVI, *Teresa di Lisieux*, p. 18.

spirituale falsata [...] Teresa, nella sua fisionomia nitida e nella sua dottrina evangelica luminosa, è la stessa nei testi antichi e nei nuovi"[9]. È evidente che colei che per anni aveva seguito Teresa negli studi domestici, che le aveva corretto i compiti e la sintassi, si sentì un po' nella stessa posizione dovendo proporre la sorella al mondo intero. Inoltre madre Agnese di Gesù fu pressata non solo da madre Maria, ma anche dai suggerimenti del censore, padre Madelaine, che doveva vigilare sulla pubblicazione. La stessa madre Maria, comunque, durante i processi di canonizzazione avvisò circa la portata di tali variazioni apportate ai manoscritti originali. Il tribunale ecclesiastico decise infatti che fosse ricopiato ed inserito negli atti processuali il testo autentico secondo gli autografi. Ciò permise di attingere direttamente alle fonti autografe con grande larghezza e nel 1956, dopo un intensissimo lavoro di ricostruzione delle parti espunte e delle frasi "grattate", usciva al pubblico la riproduzione fotografica perfetta dei tre manoscritti. Già nel 1960[10] fu disponibile attraverso l'editrice Àncora, la versione italiana, che in soli quattro anni stampò ben otto edizioni.

A. "La storia primaverile di un piccolo fiore bianco"[11]
o manoscritto autobiografico A[12]

Il primo dei tre testi fu composto tra l'inizio di gennaio del 1895 ed il 20 gennaio 1896. È una preziosa raccolta dei ricordi della famiglia Martin e in particolare dell'infanzia di Teresa. L'ordine di scrivere questi ricordi fu dato a Teresa nell'inverno del 1894 dalla madre priora Agnese di Gesù su consiglio di suor Maria del Sacro Cuore (la sorella Maria)[13]. Ella infatti fece notare alla superiora come Teresa ricordasse con dovizia di particolari la sua infanzia e sottolineò la possibilità che tali ricordi potessero essere di edificazione. Teresa accettò mal volentieri questo incarico per timore di dissiparsi nei ricordi di un mondo che le era ormai lontano; l'obbedienza però vinse la riluttanza e la sera della vigilia dell'onomastico di madre Agnese depose ai suoi piedi il semplice quaderno,

---

[9] V. MACCA, *Introduzione* in *Gli scritti*, p. 30.

[10] Il nulla osta della curia milanese è del 26 luglio 1960.

[11] *"Histoire printanière d'un petite Fleur blanche"*.

[12] MA1 ÷ MA239.

[13] *«Per scrivere il suo manoscritto, si procurò per mezzo della sorella Leonia un quaderno da due soldi dalla carta pessima. Credeva all'inizio di adoperarne uno solo; grande fu così la sorpresa quando si vide obbligata a chiederne un altro»* (C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, pp. 142).

dopo un anno intenso di lavoro, cesellando ricordi e rendimenti di grazie a Dio per la propria storia. Ritagliò il tempo dal riposo e dai rari momenti di libertà. Seduta su uno sgabello, appoggiandosi un piccolo scrittoio sulle ginocchia, scriveva soprattutto tra mattutino e lodi alla luce di un lampada di cui alzava lo stoppino con uno spillo[14]. Consegnato lo scritto, mai più ne chiese nulla, né mai più ne riparlò. Per la stesura di questi ricordi, fu consegnato a Teresa il prezioso carteggio di mamma Zélia. Ella se ne servì, ma assai sobriamente; era conscia, infatti, di scrivere per chi conosceva già tanti particolari di quella vita ora lontana; preferì così lasciar correre la penna sulla brezza dei suoi moti interiori. Non faceva brutte copie e raramente tornava su quanto scritto.

Leggendo queste pagine non bisogna lasciarsi trarre in inganno: non si tratta di un semplice diario di ricordi; pur non essendoci un progetto organico di stesura si respira la determinazione del progetto preciso di vita di una donna già da tempo incamminata sul sentiero della santità che reinterpreta alla luce delle mete già raggiunte la via sulla quale il Signore l'ha condotta fino al Carmelo. Ciò significa – e vale anche per gli altri scritti – che nei diari dell'infanzia fisica e terrestre, Teresa dispiega la sua infanzia spirituale: anelito insaziabile nel rendere grazie per comprendere, nel riconoscere Dio per conoscere se stessa, nel descrivere la misericordia per narrare la propria storia. Qui sta la prima e grande innata intuizione spirituale di Teresa. È assolutamente necessario immergersi in quest'ottica interpretativa per non correre il rischio di non cogliere la profondità di pagine stese in uno stile tanto personale quanto arbitrario. Non sono pochi infatti i commentatori che si fermano ad un livello d'interpretazione dalle tinte pastello e lasciano la santità di Teresa e la sua intensa dottrina intrisa di un infantilismo piacevole quanto insignificante.

B. Lettera a suor Maria del Sacro cuore
o manoscritto autobiografico B[15] o Lettera 175

Il manoscritto B è in realtà una lunga lettera di risposta a suor Maria del Sacro Cuore la quale desiderava penetrare nella dottrina spirituale della giovane sorella già consapevole della propria fine ormai prossima. Ottenuto il doveroso permesso da parte di

---

[14] *«Per molti anni della sua vita religiosa si servì di una lampada il cui meccanismo non funzionava più, al punto che, per ricollocare al suo posto lo stoppino, occorreva servirsi di uno spillo. Ma lo faceva con una tale grazia che sembrava naturale vederla incomodarsi con questa lampada e ci ingannava a tal punto che eravamo persuase che preferiva questa a qualunque altra»* (C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, pp. 141-142).

madre Maria di Gonzaga, allora priora, la lettera fu stesa tra il 13 ed il 16 settembre 1896, al termine cioè degli esercizi spirituali tenutisi all'inizio di quel mese e fu datata «settembre 1896»[16]. Contiene "la piccola dottrina di Teresa", *una vera rivelazione di ciò che di più profondo era nella sua anima*[17]. Questo gioiello prezioso di spiritualità fu successivamente incastonato nella già citata prima edizione di "Storia di un'anima" a formare il capitolo XI, quindi dopo il manoscritto C. Il manoscritto B contiene una delucidazione *ex professo* della sua "piccola dottrina" come la chiamava suor Maria del Sacro Cuore, ma non si ha una pretesa sistematica sulla sua vita spirituale, quanto la risposta al desiderio di conoscere qualcosa che non è facilmente dicibile. Teresa infatti scrive: *"nelle pagine seguenti [io ho risposto al desiderio]*[18]*, ma così male da sembrarmi impossibile che lei capisca"*[19]. Come nella maggior parte dei suoi scritti, Teresa non si rivolge al destinatario dello scritto stesso, ma preferisce rivolgersi a Gesù: *"scrivendo, parlo a Gesù, così mi è più facile esprimere i miei pensieri. Ciò che, purtroppo, non impedisce che siano espressi molto male!"*[20]. In realtà ciò che abbiamo ricevuto, anche se stilisticamente semplice, ci sorprende per la armonia dei sentimenti ivi espressi e per la sublime profondità dei contenuti di fede. Proprio qui è ravvisabile un primo paradosso di semplicità e profondità della sua statura spirituale. Come fa notare Conrad De Meester[21], *"semplice è il contrario di complicato, ma non di profondo! E il semplicemente profondo è oggetto di riflessione"* quindi di studio. Guai a pensare la semplicità come rimedio della complessità; non è staccandosi dalla complessità che si diventa semplici. La vera profondità è affrontare la complessità con la semplicità, nella consapevolezza non rassegnata del proprio limite, della propria finitezza. Teresa questo, non solo lo ha compreso, ma lo ha vissuto fino all'estremo e il manoscritto B è un caso esemplare di questa riflessione, di questo studio, di questa vita.

---

[15] MA240 ÷ MA265.

[16] MA240.

[17] V. MACCA, *Introduzione* in *Gli scritti.*

[18] N.d.R.

[19] MA245.

[20] MA245.

[21] C. DE MEESTER, *Dinamica della fiducia*, p. 39.

C. Manoscritto autobiografico C[22]

Il 3 giugno 1897, in seguito alle pressioni di madre Agnese di Gesù presso madre Maria di Gonzaga, fu ordinato a Teresa di continuare a scrivere i suoi ricordi per completare il racconto della sua vita[23]. Tale richiesta era motivata dalla utilità di avere anche i ricordi della vita religiosa della giovane carmelitana per poter compilare, in un giorno ormai prossimo, la usuale circolare[24] di comunicazione per i carmeli, nella quale si raccoglievano in breve le notizie salienti e il profilo spirituale della consorella defunta. La stesura del manoscritto durò tutto il mese e si interruppe quando agli inizi di luglio Teresa non reggeva più nemmeno la matita per scrivere. *"Io non scrivo per fare un'opera letteraria, bensì per obbedienza"*[25]. Con questa precisazione Teresa chiede perdono se spesso, mentre narra, si perde e i suoi pensieri diventano velocemente preghiera. Ciò non disturba affatto il lettore attento, perché da queste divagazioni affiora nitidamente ciò che a Teresa sta più a cuore: la contemplazione del capolavoro di Dio nella sua vita. Si gusta spesso come questa contemplazione è a tratti spontanea ed entusiasta e a tratti caparbiamente desiderata e ricercata. Sicuramente, come lei stessa ci racconta, la stesura di queste pagine fu ardua e spesso penosa, sia per lo stato di salute, sia per le continue interruzioni del lavoro a causa delle mille attenzioni delle consorelle, che pensando di farle piacere cercavano di renderla partecipe in tutti i modi possibili della vita di comunità[26]. Lo scritto appare tronco; cioè non possiede una vera e propria finale[27].

II. Le lettere

Riguardo alla edizione delle fonti – di cui si diceva nei paragrafi precedenti – una data fondamentale è il 1948, quando A. Combes riuscì a convincere le sorelle Celina e Maria dell'importanza della pubblicazione quasi integrale dell'epistolario. Il carteggio –

---

[22] MA266 ÷ MA339.

[23] *«Per quanto riguarda la parte del manoscritto, inviata a madre Maria di Gonzaga, che Teresa redasse quando era molto ammalata, fu necessario obbligarla a scrivere più largo* [N.d.R.: rispetto a quanto fece per gli altri quaderni], *lasciando un conveniente spazio fra le linee, usando un foglio rigato»* (C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, pp. 142-143).

[24] Si chiama *"circolare necrologica"* la nota biografica che, dopo la morte di ogni carmelitana, si invia ai monasteri dell'Ordine. Ma non tutti i Carmeli hanno l'abitudine di farlo. Cfr. C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p. 183.

[25] MA278.

[26] Cfr. MA300.

[27] Probabilmente la vera finale è quella non scritta: gli ultimi giorni e l'agonia. Qualche bozzetto di questo "non scritto" l'abbiamo nei *Quaderni* di cui si dirà più sotto.

detto comunemente “le lettere” – si compone in realtà di 238 manoscritti suddivisibili in lettere, biglietti e annotazioni. Il loro valore può ben paragonarsi a quello dei manoscritti autobiografici per diverse ragioni. Prima fra tutte la libertà di espressione, poi per la varietà dei destinatari (le sorelle, il papà, le cugine, gli zii, preti, missionari, ecc.) e degli argomenti; e ancora per il loro estendersi fino a coprire praticamente tutto l’arco della vita. Il loro valore resta intimamente legato alla semplicità del quotidiano. Lo stile letterario è tipicamente teresiano e non smentisce né la freschezza né l’originalità. Nitidamente appare come Teresa svolga e maturi la sua fede nel quotidiano distendersi dei giorni attraverso i fatti della vita, della morte, della malattia e della salute, dei fatterelli e delle grandi decisioni. Questa costellazione di bozzetti familiari completano e contestualizzano i manoscritti che altrimenti resterebbero quasi sospesi senza tempo.

Un’attenzione particolare va data alle lettere indirizzate ai fratelli missionari: esse rendono ben ragione del patronato assegnatole. Sono una piccola sintesi di amore per la missione e un vero gioiello di spiritualità sulla santificazione dei sacerdoti.

Le lettere dell’ultimo anno racchiudono le profondità del travaglio spirituale in un fondersi di buio e contemplazione; è il travaglio che giungerà al suo apice, al limite dell’umano, nell’agonia. In questi ultimi scritti si respira l’anelito all’Eterno nello spasmo della consumazione estrema offerta per amore della Chiesa.

III. Le preghiere

Si tratta di 14 manoscritti che la santa scrive in occasioni diverse. Richiederebbero un discorso molto particolareggiato che non si affronta in questa sede per brevità. In ogni caso si può dire che la loro natura particolare li distanzia dagli altri scritti; la differenza risiede nel fatto che la santa cerca di sintetizzare un concetto spirituale, o uno stato d’animo, o un atteggiamento edificante del cuore, in poche righe; sono cioè testi “costruiti” ad arte per poter cristallizzare un momento di vita o un particolare passaggio ascetico.

IV. I componimenti poetici

Anche le poesie rivestono un grande interesse; rivelano un’anima poetica. Anche se non stilisticamente eccellenti – scrivono i commentatori – riescono a comporre interessanti simbolismi in semplici figure del quotidiano; le piccole cose di tutti i giorni; mostrano ancora una volta la capacità di Teresa di vivere l’attimo nell’essenziale cristiano. Purtroppo

per poterle cogliere nella loro verità andrebbero, come tutti i componimenti poetici, affrontati nell'originale francese: la traduzione, per quanto fine e rispettosa, non potrà mai giungere al cuore dell'intenzione originaria e riprodurre musicalità e ritmi così come sono stati concepiti.

Teresa[28], sempre a detta dei commentatori più accreditati, pare però costretta dal verso, dalla rima e soprattutto dalla melodia sulla quale queste andavano cantate: la parola perde a volte di quella spontaneità che tanto si apprezza negli altri scritti.

V. Le pie ricreazioni

Si tratta di testi assai poco noti ai più, sia per la loro irreperibilità nella traduzione italiana fino a pochi mesi fa[29], che per la esiguità della novità letteraria. Sono otto composizioni teatrali di piccola entità atte a far "ricreazione" nella austerità del monastero del carmelo. Due di queste sono su Giovanna d'Arco e tre sulla vita di Gesù. Scopriamo inaspettatamente Teresa improvvisata sceneggiatrice, regista, pittrice, costumista, attrice e protagonista di questi piccoli componimenti "da salotto". Conoscendo Teresa, si può certo immaginare quanto entusiasmo e quanta intraprendenza deve aver speso in questi lavori e, se le composizioni – scritte sempre per obbedienza alla madre priora – sono ben otto, significa certo che esse dovevano risultare assai gradite[30]. Tra le righe dei testi affiora come, attraverso queste composizioni, Teresa cercasse di far trasparire messaggi edificanti la comunità; con sottili rimandi o aperte allusioni – ben comprensibili alle consorelle – non mancava di mettere in mostra la strada da percorrere per compiere un nuovo passo sulla via della santità. Questo desiderio di perfezione, lontano da ogni mania di perfezionismo o smania di protagonismo, si mostra rivestito di grande carità e massima attenzione alle piccole cose del quotidiano.

---

[28] Cfr. C. DE MEESTER, *Dinamica della fiducia*, p. 43.

[29] Faccio riferimento alla recente uscita di "*Pie ricreazioni*" e della recentissima pubblicazione dell'opera omnia curata dai Carmelitani (*Opere*).

[30] Solo *"Fuga in Egitto"* (1896) non trovò particolare apprezzamento in madre Agnese che interruppe la recita con la scusa che era troppo lunga e stancava la comunità. Per una volta Teresa aveva concesso una larga parte all'allegria e al buon umore, ma madre Agnese non apprezzò la battaglia dei briganti a colpi di bottiglia, il loro linguaggio familiare, inconsueto nella sorella, la loro canzone "moderna" e cancellò anche alcuni altri brani dal manoscritto. Il taglio fu maldestro e fece perdere il senso della drammatizzazione. Cfr. note di PR6 in *Opere*, pp. 1418-1419.

2. Le altre fonti

Le fonti attendibili su Teresa sono circoscrivibili a quelle testimonianze di coloro che vivevano a stretto contatto con la santa e che in diversi tempi e modi furono dati alle stampe. Sono suddivisibili per autore con qualche precisazione per quelle maggiori. *"Naturalmente tutti questi testi sono riportati da testimoni e non scritti da Teresa di proprio pugno, con tutti i problemi di veridicità che ciò comporta"*[31]. A queste testimonianze vanno aggiunte quelle rilasciate durante il processo canonico[32].

I. Madre Agnese di Gesù[33]

Già dall'aprile 1897 madre Agnese appuntò ciò che quotidianamente coglieva dalle labbra di Teresa. La rielaborazione successiva di tali appunti, raccolti in un quaderno del 1904 ora scomparso, originò i cosiddetti *"Quaderni verdi"* (1909), il *"Quaderno giallo"* (1923) e i *"Novissima verba"* (1927)[34]. A questi va aggiunta la testimonianza resa al processo del 1910. Tra le varie proposte pare meglio rifarsi al *"Quaderno giallo"* che resta il più completo e non troppo rimaneggiato per il grande pubblico[35].

II. Suor Genoveffa di santa Teresa

Anch'ella ci lascia una raccolta di detti della sua maestra di noviziato. Più piccola rispetto a quella della sorella maggiore, ma altrettanto interessante soprattutto per cogliere i tratti di un rapporto intimissimo che ha profondamente segnato la vita di queste due inseparabili sorelle[36].

Oltre a questa testimonianza Celina ci lascia anche due testi di riflessione sulla sorella Teresa di cui "C. MARTIN, *Consigli e ricordi*" è il più interessante. Celina, utilizzando la sua memoria e mostrando tutto il suo affetto, cerca di delineare il profilo

---

[31] *Ultimi colloqui*, p. 29.

[32] Sono racchiuse nei due tomi *"Procès de bèatification et canonisation..."*. Vedi bibliografia.

[33] I dati precisi della parte che segue sono tratti da *Ultimi colloqui*, pp. 29-32, che risulta essere il testo più ordinato riguardo le testimonianze non autobiografiche su Teresa. Questi, dove scarsi, sono ampliati da quelli raccolti nel volume *Opere* di recentissima pubblicazione.

[34] La traduzione dell'edizione detta "Novissima Verba" si trova in *Gli scritti*, pp. 309-378.

[35] *Ultimi colloqui*, pp. 33-240.

[36] *Ultimi colloqui*, pp. 241-268.

spirituale della sorella. Rielabora il testo praticamente per tutta la sua lunga vita, ed esce alle stampe in seconda[37] e definitiva edizione l'anno dopo la sua morte (1959).

III. Le altre testimonianze

Sono quelle di suor Maria dell'Eucaristia, di suor Maria della Trinità, di suor Teresa di sant'Agostino e di alcune altre suore. Sono di relativa importanza rispetto alle altre testimonianze che abbiamo a disposizione e il più delle volte non fanno che ripeterle e confermarle.

[37] La prima edizione è del 1951.

Capitolo Terzo

Testo, struttura e analisi della lettera a Celina del 24 dicembre 1896

1. Introduzione

Per affrontare la figura della Madre di Gesù nella spiritualità di Teresa, l'unica strada seriamente praticabile è quella di una esegesi dei testi ove Teresa parli di Maria. Ma questo, anche se pare il metodo più ovvio, non è il più proficuo. Ciò perché Teresa, come si è detto, non è sistematica, ed il suo intento letterario non è mai specificatamente dottrinale. È necessario, allora, scoprire quei testi che risentono maggiormente del moto spontaneo della sua anima, quelli dove la sua penna scorre libera da censure, da paure e segue la brezza della sua luminosa interiorità. Da questi testi si può rinvenire, come in filigrana, se non una completa dottrina almeno una struttura portante, una serie di punti focali che dichiarano l'originalità della sua fede. È proprio "*nella corrispondenza con Celina che Teresa manifesta per la prima volta una certa disinvoltura. Ma bisogna aspettare il 1893 perché ella raggiunga quel dono di espressione che continuerà a perfezionarsi sino alla morte*"[38]. Qui si motiva la lettera scelta; scritta con grande disinvoltura a Celina nell'ultimo anno di vita.

La storia personale di Teresa, come si sa, è intrisa di fatti e fatterelli che dicono molto della relazione profonda tra lei e la Madonna. Ma, anche qui, l'unico e sicuro mezzo di approfondimento passa attraverso i racconti propri di Teresa. In conclusione la via più

[38] Introduzione alla lettere in *Opere*, p. 289.

promettente per il nostro scopo è l'analisi attenta di un testo dal quale affiori *"spontanea"* la relazione unica e personale tra Teresa e Maria. Analizzati poi gli altri testi ad esso simili per stile o per temi, si renderà necessario ripercorre la storia di questo rapporto, per rinvenirne le peculiarità. Solo il confronto tra componenti diverse potrà fare luce su questo versante della sua spiritualità tanto significativo quanto spesso disatteso dagli studiosi.

2. Lettera a Celina del 24 dicembre 1896[39]

Il testo scelto per compiere questo tracciato è una letterina inviata alla sorella Celina nella ricorrenza del Natale 1896, che sarà anche l'ultimo. In questo biglietto Teresa finge che sia Maria stessa ad inviare alla sorella, più che gli auguri di Natale, un vero e proprio prezioso distillato per curare la "malattia spirituale" della sua amata novizia. Sicché il Natale è solo un pretesto per un decisivo salto di qualità nella ascesi. Questo Natale richiama limpidamente quel Natale 1886 in cui Teresa compì da sola questo salto e di cui proprio Celina fu la prima testimone[40]. Sono passati esattamente dieci anni ed è tanto vivo questo ricordo in Teresa, che la coincidenza non può essere casuale[41].

La scioltezza con cui Teresa prende le parti di Maria è per noi particolarmente significativa, perché suggerisce come in qualche modo Teresa *"conosca"* Maria con una sapienza affatto particolare. La sua grande confidenza ci dirà senza dubbio qualcosa della sua familiarità con la Vergine. Tale presupposto muove dalla certezza che, nella sua vita, Teresa è giunta alla verità profonda che è stata instillata nella concretezza di una dedicazione quotidiana alle cose di Dio, nella consapevolezza, spesso non riflessa, che il quotidiano è il luogo non occasionale della Verità. Un riscontro indubitabile che vale per tutto è il componimento poetico *"Il mio Canto per Oggi"*[42].

---

[39] L182 nella numerazione de *Gli scritti*. LT 211 nella numerazione di *Correspondance générale: II (1890-1897)* e in *Opere*.

[40] MA133.

[41] Scrive in proposito pochi giorni prima a Padre Roulland: *"La nuit de Noël 1886 fut, il est vrai, décisive pour ma vocation, mais pour la nommer plus clairement je dois l'appeler: la nuit de ma convertion"; "La notte di Natale 1886 fu, è vero, decisiva per la mia vocazione, ma per chiamarla più esattamente devo definirla: la notte della mia conversione"* LT201.

[42] P5 o CP3. Ma anche l'ultima strofa della poesia *"Viver d'amore"*: *«Ecco il mio Cielo, ecco il mio destino: vivere d'Amore!!!...»* [P17 o CP9].

A questo proposito è interessante notare come Jean Guitton, nella sua acuta lettura della spiritualità teresiana, intitoli un capitolo *"L'irrealtà del tempo e l'eternità del momento"* [43]. Egli sostiene infatti che la prassi di Teresa smentisce quelle dottrine che suppongono il momento presente solo come un punto attraverso cui l'uomo può comunicare con l'assoluto; l'adesso, l'oggi come sacramento dell'eternità del tempo; e più ancora contro il loro errore di *"insegnare per un verso che il momento presente, temporale terreno, può equivalere alla beatitudine eterna e, per l'altro, che si deve negare l'esistenza e condannare la speranza dell'Eternità che segue la morte, per desiderare soltanto «l'eternità» di certi momenti terreni"*[44]. Il loro errore infatti conduce alla dissoluzione del tempo in un provvisorio passaggio di istanti resi più o meno eterni come mediocri momenti del sentimento. Per smentire quelle dottrine con le parole vive di Teresa, Jean Guitton cita anch'egli alcune strofe del cantico *"Il mio Canto per Oggi"*[45]. Continuando precisa che Teresa[46], *"sviluppa l'idea che l'abbandono è una disposizione generale a fare o patire, ma senza la scelta dell'oggetto su cui la volontà suprema vuole farci esercitare. E dice che la volontà di Dio si concentra e compendia nelle condizioni del momento presente e così passa nelle facoltà, e da lì nelle cose"*. Ciò sostiene – conclude Guitton – *"assai bene quella perfetta identità di tutto con tutto, che è l'effetto dell'unica attività divina che riempie i secoli dei secoli e li pareggia con l'infinitamente piccolo d'ogni secondo umano"*[47].

Jean Guitton è però ancora legato ad una visione della temporalità che fondamentalmente slega il momento presente dall'eternità, cioè pensa che l'attimo per quanto informato dall'eterno dove il soggetto è inderogabilmente chiamato a se stesso, resta comunque altro dall'eterno. Teresa invece pare affermare che l'Eterno vive del momento di Teresa e le sue stesse sofferenze non gli sono indifferenti; la sua vita è vissuta come continuo destinarsi dell'Eterno (o di Gesù, nel linguaggio che le è proprio) a sé. Si pensi a tutta la sua immaginazione a proposito di Gesù che dorme e non sente, che gioca con la sua "pallina", che è andato lontano, che la previene nei desideri, ecc. Non si tratta di un eterno

---

[43] J. GUITTON, *Il Genio di Teresa*, pp. 41-47.

[44] J. GUITTON, *Il Genio di Teresa*, p. 44.

[45] P5 o CP3.

[46] Sviluppando un parallelo con Caussade.

[47] J. GUITTON, *Il Genio di Teresa*, p. 46.

ritorno di un già dato. La storia è vissuta da Teresa come luogo di momenti sempre differenti perché sempre nuova è la Verità che a lei si destina. Tant'è vero che in Teresa non troviamo alcuna fiducia nel sapere teoretico come luogo della verità, se non al suo livello normativo. Il sapere è normativo nella sua asserzione di un limite sotto il quale il soggetto non è nemmeno più se stesso[48]. Sopra a questo limite il sapere è eminentemente pratico[49], è sapere la Verità: conoscere Gesù infatti è per Teresa, dedicarsi totalmente a Lui[50]. Questa esperienza d'amore si dà in una infinita serie di piccoli atti: *«approfittiamo del nostro unico momento di sofferenza, badiamo solo all'attimo che passa. Un attimo, è un tesoro... Un solo atto d'amore ci farà conoscere più a fondo Gesù, ci avvicinerà a lui per tutta l'ETERNITÀ!...»*[51]. Solo la coincidenza tra questo concetto di temporalità e la scelta riflessa di Teresa di vivere quaggiù nella *sublime gioia dell'istante presente* spesso faticosamente cercata nella piccolezza, nell'insignificanza, nella sofferenza, ci permette di additare questa lettera ad esempio rigoroso per il nostro discorso e di porre una pertinente interpretazione della dialettica tra l'oggi e la promessa del domani. A meno di questo livello di comprensione si corre il rischio di considerare Teresa poco più che una romantica ragazza borghese di fine Ottocento[52], e la nostra lettera una espressione della sua leziosità.

---

[48] Si pensi ad esempio a quanto affermato in MA161 in cui parla della vita religiosa *"tal quale è, con i suoi obblighi* [la norma perché il soggetto sia tale] *e i suoi sacrifici consumati nell'ombra* [quel di più che dice un sapere ulteriore e non deducibile]".

[49] Si segnala anche come il suo desiderio di verità vada oltre la stessa ricerca di un contatto diretto (non mediato da una ricerca nella storia) con la verità. In una lettera, a tal proposito afferma: *"Non ho nessuna voglia di andare a Lourdes per avere estasi. Preferisco la monotonia del sacrificio!"* (L85). Si veda a tale proposito anche la nota a p.31 (Sappiamo con certezza...) circa le rivelazioni private.

[50] *"Non lasciamo nulla nel nostro cuore, niente che non sia Gesù"* [L65 o LT89].

[51] L65 o LT89. È un vero distillato di ciò che si sta cercando di dire con il rigore del linguaggio, che però non raggiunge il cuore al modo in cui, nella sua semplicità, riesce a fare Teresa. Ancora una volta Teresa dimostra come il profondo sia semplice, perché vibrante di una sapienza non teorica, ma eminentemente pratica.

[52] Si confronti l'interpretazione di I. MAGLI, *Teresa di Lisieux. Malattia romantica e passione per la vita* .

I. L'originale francese[53]

[Sulla busta il seguente indirizzo]

Envoi de la S^te^ Vierge
A mon Enfant Chérie
sans asile
sur la terre étrangère.

[Nel biglietto]

Noel 1896[54]

Ma petite fille chérie,

Si tu savais combien tu réjouis mon coeur et celui de mon petit Jésus, oh que tu serais heureuse!... Mais tu ne sais [5] *pas, tu ne vois pas et ton âme est dans la tristesse. Je voudrais pouvoir te consoler, si je ne le fais pas, c'est que je connais le prix de la souffrance et de l'angoisse du coeur. O mon enfant cherie! si tu savais combien mon âme a été plongée dans l'amer* [10] *tume lorsque je voyais mon tendre époux S^t^ Joseph revenir tristement vers moi sans avoir trouvé d'hotellerie.*

Si tu veux supporter en paix l'épreuve de ne pas te plaire à toi-même, tu me donneras un doux asile, il est vrai que tu souffriras puisque tu seras à la porte de chez toi, mais ne [15] *crains pas, plus tu seras pauvre, plus Jésus t'aimera, Il ira loin, bien loin pour te chercher, si parfois tu t'égares un peu. Il aime mieux te voir heurter dans la nuit les pierres du chemin que marcher en plein jour sur une route emaillée de fleurs qui pourraient retarder ta marche. Je t'aime, ô ma Céline, je* [20] *t'aime plus que tu ne saurais le comprendre.....*

Je me réjonis de te voir désirer de grandes choses et je t'en prépare de plus grandes encore..... Un jour tu vien [25] *dras avec ta Thérèse dans le beau Ciel, tu prendras place sur les genonx de mon Jésus bien-aimé et moi je te prendrai aussi dans mes* [30] *bras et je te comblerai de caresses car je suis ta Mère ta Maman chérie*

(Marie la Reine des petits anges.)

---

[53] Il testo è ricavato da: *Correspondance générale: II (1890-1897)*, p. 931. La lettera è autografa. I piccoli numeri tra parentesi quadre in apice (es.: [15]) indicano il numero della riga manoscritta. Sono indicati ogni cinque righe. Destinataria reale della missiva è la sorella novizia suor Genoveffa.

[54] L'edizione critica *Correspondance générale: II (1890-1897)* p. 931 indica come data certa il 24 dicembre 1896.

II. Traduzione letterale[55]

[Indirizzo]

Messaggio della Santa Vergine

Alla mia bambina cara senza asilo in terra straniera

[Biglietto]

Natale 1896

Mia bambina cara,

Se tu sapessi come tu rallegri il mio cuore e quello del mio piccolo Gesù, oh quanto tu saresti felice!... Ma tu non sai, tu non vedi e la tua anima è nella tristezza. Io vorrei poterti consolare, se io non lo faccio, è perché conosco il premio della sofferenza e dell'angoscia del cuore. O mia bambina cara! se tu sapessi quanto la mia anima è stata gettata[56] nell'amarezza[57] quando io vidi il mio tenero sposo San Giuseppe ritornare tristemente verso di me senza aver trovato una locanda.

---

[55] Traduzione mia.

[56] *"Plongée"* propriamente significa "immersa". Qui però si vuole sottolineare l'azione nel suo valore passivo, a causa di un agente esterno grave. Si noti anche che la voce verbale dovrebbe essere sempre accompagnata da un complemento. L'uso senza complemento, che è erroneo, è tuttavia ricorrente al Carmelo di Lisiuex in quell'epoca nel senso di "preso", "impressionato", "raccolto in ammirazione", "stupore", "profondamente assorto". Esempi dell'uso senza complemento in MA97 (nell'accezione di "rapita") e LT54 (nell'accezione di "estasiato"). Cfr. *Opere*, nota 109 a MA97, p.1251. Questo *"essere gettata nell'amarezza"* potrebbe allora suggerire non solo uno stato d'animo affranto e dolente, ma anche uno stato di assorta meditazione nella sofferenza. Se vale l'ipotesi, si comprende meglio il senso di questo esempio: Maria immersa nella sofferenza medita sul senso di essa e ne coglie il valore.
Analizzando più in dettaglio in particolare *"Histoire d'une âme"* notiamo che l'espressione compare più volte: *"…la laissa plongée dans un ravissement qui nepeut se décrire…" (Ms A 19r°); "La pauvre petite fleur avait été habituée à plonger ses fragiles racines dans une terre choisie…" (Ms A 22r°); "La petite fleur du Divin Prisonnier me disait tant de choses que j'en étais plongée" (Ms A 31v°); "Quand je pense à ces choses, mon âme se plonge dans l'infini, il me semble déjà toucher le rivage éternel…" (Ms A 41r°); "Toutes les grandes vérités de la religion, les mystères de l'éternité, plongeaient mon âme dans un bonheur qui n'était pas de la terre…" (Ms A 47r°); "Le regard plongé dans le lointain" (Ms A 47v°); "le coeur plongé dans l'amertume la plus profonde" (Ms A 51r°); "alors je dis au Bon Dieu quepour lui faire plaisir je consentirais bien à m'y voir plongée, afin qu'il soit aimé éternellement dans ce lieu de blasphème…" (Ms A 52r°); "Mon âme était plongée dans l'amertume, mais aussi dans la paix, car je ne cherchais que la volonté du Bon Dieu." (Ms A 55v°); "J'avais l'âme plongée dans la tristesse" (Ms A 65r°); "Comme St Jean, je voudrais être plongée dans l'huile bouillante, je voudrais subir tous les supplices infligés aux martyrs…" (Ms B 3r°); "tu le plongeras pour l'éternité dans le brûlant Abîme de Cet Amour" (Ms B 5v°); "plus tôt je crois bien qu'elle m'aurait plongée dans le découragement…" (Ms C 7v°); "l'âme qui se plonge dans l'océan sans rivages de votre amour" (Ms C 34r°).* L'analisi pare proprio confermare l'ipotesi sopra esposta.

[57] *"Amertume"* propriamente "amarezza" è utilizzata da Teresa 20 volte nei Manoscritti e 12 nelle Lettere. Evoca con forza l'*amarezza del calice* di Cristo. Si veda esplicitamente in LT100 *"un calice d'amertume"* , LT213 *"sentir toute*

Se tu vuoi sopportare in pace la prova di non piacere a te stessa, tu mi darai un dolce asilo, è vero che tu soffrirai perché tu sarai alla porta di casa tua, ma non temere, più tu sarai povera, più Gesù t'amerà, Egli andrà lontano, molto lontano per cercarti, se talvolta tu ti smarrirai un po'. Egli ama di più vederti urtare nella notte le pietre del cammino che camminare in pieno giorno su una strada smaltata di fiori che potrebbero ritardare il tuo cammino. Io ti amo, o mia Céline, io t'amo più di quanto tu non lo sappia comprendere.....

Io mi rallegro di vederti desiderare grandi cose e io te ne preparo di più grandi ancora..... Un giorno tu ritornerai con la tua Thérèse nel bel Cielo, prenderai posto sulle ginocchia del mio amatissimo Gesù e anch'io stessa ti prenderò nelle mia braccia e io ti colmerò di carezze perché io sono tua Madre la tua cara Mamma(Maria la Regina dei piccoli angeli.)

III. Traduzione a senso

[Indirizzo:] Messaggio della Santa Vergine. Alla mia cara bambina senza asilo in terra straniera. [Biglietto:] Natale 1896. Mia piccola[58] cara, se tu sapessi come rallegri il mio cuore e quello del mio piccolo Gesù, oh come saresti felice!... Ma non sai, non vedi e la tua anima è nella tristezza. Io vorrei poterti consolare. Se non lo faccio, è perché conosco il premio della sofferenza e dell'angoscia del cuore. Oh mia cara bambina! se tu sapessi quanto la mia anima era immersa nell'amarezza vedendo il mio tenero sposo san Giuseppe ritornare tristemente verso di me senza aver trovato una locanda. Se vorrai sopportare in pace la prova di non piacere a te stessa, tu mi donerai un dolce asilo, è vero che soffrirai finché sarai alla porta di te stessa, ma non temere, più tu sarai povera, più Gesù t'amerà. Se ti smarrirai, Egli verrà lontano, molto lontano per cercarti. Egli ama di più vederti urtare le pietre del cammino nella notte, che {vederti} camminare in pieno giorno su una strada

---

l'amertume du calice", LT81 *"souffrir et être méprisé! quelle amertume mais quelle gloire"*. E per analogia MA98, MA113, MA259, ecc. Al calice dell'amarezza e dello sconforto segue il premio e la gloria.

[58] Vorrei sottolineare l'importanza del termine piccolo che accostato a "*fille*" perde un po' della sua efficacia nella traduzione italiana. Piccolo, *petit, petite, petitesse* ha per noi un chiaro valore teologico spirituale. Si tenga presente anche la sua difficoltà nello stile teresiano; l'uso infatti pare divenire abuso in alcuni scritti. Qui si può risentire di un influsso non casuale della sorella Paolina; ad esempio nel breve biglietto LC179 il termine ricorre quattordici volte. È interessante ricercare piuttosto il vero senso che il termine riveste in Teresa: attiva e sofferte accettazione dell'ultimo posto, logica profonda dell'abbandono fiducioso all'amore misericordioso. *Petitesse* come scelta del non comprendere: quotidiana via d'ascesi. Cfr. G. MOIOLI, *Teresa di Lisieux*.

smaltata di fiori che potrebbero ritardare il tuo cammino. Io ti amo, o mia Céline, io t'amo più di quanto tu possa comprendere… Mi rallegro di vederti desiderare grandi cose e te ne preparo di più grandi ancora… Un giorno tu sarai con la tua Thérèse nel bel Cielo, prenderai posto sulle ginocchia del mio amato Gesù ed anch'io ti prenderò nelle mia braccia e ti colmerò di carezze, perché io sono tua Madre, la tua cara Mamma Maria la Regina dei piccoli angeli.

IV. Analisi testuale

Il testo si presenta nella forma classica di missiva con l'indicazione del mittente ("La santa Vergine") e della destinataria sulla busta ("piccola cara senza asilo sulla terra straniera"); con l'apposizione della firma ("Maria la Regina dei piccoli Angeli") in calce al testo. La destinataria nel testo è poi chiamata: "mia piccola cara bambina" *"petite fille"*, "mia bambina cara" *"mon enfant"* e "mia Celina". L'autrice si autodefinisce: "sposa di san Giuseppe" , "tua Madre" e "tua cara Mamma", "Regina dei piccoli Angeli". Altri ruoli attanziali quelli di "mio tenero sposo san Giuseppe", di "piccolo Gesù", "Gesù" "mio Gesù amatissimo", di "Cielo"[59]; compare poi il nome di Teresa come "la tua cara Teresa" riferito a Celina. Non vi è alcuna difficoltà nel riconoscere la finzione letteraria assai ben riuscita.

Nel dettaglio. Nella parte introduttiva si trova una decisa esortazione; una sorta di abbraccio consolatore che sollevi dalla tristezza e dagli scrupoli. Successivamente l'autrice mette in chiaro la condizione esistenziale di povertà della destinataria: "non sai", "non vedi"; che hanno come conseguenza la tristezza. Spiega il perdurare di questa condizione di tristezza malgrado il desiderio di volerla risolvere: la sofferenza ha un *"prix"*, un valore, un premio. La prova è portata citando un aneddoto personale: Maria prova pena nel vedere Giuseppe che torna sconsolato per non aver trovato alloggio. Il riferimento evangelico è Lc 2,7 vivacizzato con questa libera particolare personalizzazione. Segue l'esortazione secondo il modello precedente: pena/premio, sopportare la prova è consolazione per la santa Vergine. Quindi approfondisce la causa della tristezza di Celina. Celina è nell'angoscia perché trova in sé imperfezioni spiacevoli. Queste fanno soffrire fino al punto da sentirsi come fuori di sé, estranei a se stessi, come se non ci si riconoscesse più. Questa

[59] Segno anche "Cielo" perché con madre Agnese di Gesù ritengo che: "*il Cielo, per lei, era Dio visto e posseduto in pienezza" Ultimi colloqui*, p. 287.

estraneità è correlata con un salto logico alla povertà che piace a Gesù. Altrettanto è per la possibilità dell'andare lontano di Celina cui seguirebbe l'andarla a cercare di Gesù. Quindi l'autrice ritorna alla condizione attuale di Celina: cammina nel buio inciampando, ma questa condizione è preferita da Gesù che non il cammino nella luce su un sentiero fiorito sul quale si potrebbero avere distrazioni. Segue una dichiarazione d'amore che si specifica di tale entità da non poter essere compreso. Poi una nuova esortazione lancia il tema sul futuro. Le *"grandes choses"* saranno seguite da altre *"plus grandes encore"*: venire *"dans le beau Ciel"*, trovare la compagnia di Teresa, sedersi sulle ginocchia di Gesù, essere abbracciata e carezzata dalla Madre, Mamma e Regina dei piccoli.

Ma petite fille chérie, Si tu savais combien tu réjouis mon coeur et celui de mon petit Jésus, oh que tu serais heureuse!	Esortazione Condizione del non comprendere	Celina Maria Gesù
Mais tu ne sais pas, tu ne vois pas et ton âme est dans la tristesse.	Condizione del non comprendere	Celina
Je voudrais pouvoir te consoler,	Ipotesi di premio immediato	Maria Celina
si je ne le fais pas, c'est que je connais le prix de la souffrance et de l'angoisse du coeur.	Conoscere il premio	Maria
O mon enfant cherie! si tu savais combien mon âme a été plongée dans l'amertume lorsque je voyais mon tendre époux S^{t} Joseph revenir tristement vers moi sans avoir trouvé d'hotellerie.	Condizione del non comprendere Aneddoto	Celina Maria Giuseppe
Si tu veux supporter en paix l'épreuve de ne pas te plaire à toi-même, tu me donneras un doux asile,	Prova premio	Celina Maria
il est vrai que tu souffriras puisque tu seras à la porte de chez toi, mais ne crains pas, plus tu seras pauvre, plus Jésus t'aimera,	Prova premio	Celina Gesù
Il ira loin, bien loin pour te chercher, si parfois tu t'égares un peu.	Ipotesi di prova premio	Celina Gesù
Il aime mieux te voir heurter dans la nuit les pierres du chemin que marcher en plein jour sur une route emaillée de fleurs qui pourraient retarder ta marche.	Prova	Gesù Celina
Je t'aime, ô ma Céline, je t'aime plus que tu ne saurais le comprendre...	Consolazione Condizione del non comprendere	Maria Celina
Je me réjonis de te voir désirer de grandes choses et	Premio futuro prossimo	Maria Celina

je t'en prépare de plus grandes encore...	Condizione del non sapere ancora	
Un jour tu viendras avec ta Thérèse dans le beau Ciel, tu prendras place sur les genonx de mon Jésus bien-aimé et moi je te prendrai aussi dans mes bras et je te comblerai de caresses car je suis ta Mère ta Maman chérie Marie la Reine des petits anges.	Premio futuro escatologico	Celina Teresa Cielo Gesù Maria

Celina	**Maria**	**Gesù**
Celina Maria Gesù		
Celina	Maria Celina	
	Maria	
Celina	Maria Giuseppe	
Celina Maria		
Celina Gesù		
Celina Gesù		
		Gesù Celina
	Maria Celina	
	Maria Celina	
Celina Teresa		
Celina Gesù		
	Maria Celina	
	Maria	

Tabella a: Ruoli/Soggetti

Il testo è giocato sul non comprendere o non sapere di Celina e sul sapere di Maria. Celina non sa la gioia di Maria, non sa il senso della sua sofferenza, non può comprende né la sofferenza né l'amore della Madre, non conosce il piano di Gesù, non conosce se stessa. Celina conosce la tristezza ma non il suo valore. Maria è nella gioia, conosce Celina e la sua triste condizione ma anche i suoi grandi desideri, è stata nella sofferenza e nella tristezza, sa il valore della sofferenza, conosce Gesù e il suo operare (il suo cuore), conosce da madre e ama Celina come una mamma.

Analizzando lo schema dei ruoli si ritrova al centro, anche geometrico del testo – v. Tabella a – il rapporto tra Celina e Gesù; soprattutto il termine profondo da comprendere nella fede, e fulcro del testo, è la relazione Gesù Celina, ciò che Gesù fa, il suo modo di *"essere per"*: Gesù preferisce per lei la tenebra insidiosa degli ostacoli del dubbio, del non sapere, del non comprendere, del trovarsi come fuori di sé, piuttosto che la luce che dissipa l'attenzione dall'unico centro.

Da sottolineare anche come sia forte la promessa di futuro. È futuro colmo di senso per l'oggi e dell'oggi per il futuro, in una circolarità armoniosa; il domani sarà luogo della

comprensione di affetti smisurati che non possono essere compresi nel tempo della fallacia e del buio, *"je t'aime plus que tu ne saurais le comprendre"*. Questo tempo però si lega al futuro come momento privilegiato della esperienza e della prova, tempo opportuno per il realizzarsi di una promessa che trova il suo compimento in un *modus vivendi*, in un *habitus* di gioia che trascina nel finito la promessa infinita: tensione irriducibile tra la pienezza dell'oggi nella fede e la sua incompiutezza.

V. Una riflessione sui motivi della lettera

Una questione che possiamo legittimamente porci è circa la causa remota e occasionale di questa lettera. Sappiamo che negli ultimi anni Teresa scrisse più volte a Celina in occasione del Natale fingendosi Maria (se ne darà più ampia trattazione nella sezione seguente). Appoggiandoci a questo fatto possiamo formulare una prima ipotesi: era divenuta consuetudine per Teresa inviare per il Natale un messaggio edificante alla sorella novizia impersonificando Maria. Tale ipotesi è subito da rigettare perché non pare affatto che fosse nell'indole di Teresa fare nulla per dovere di consuetudine[60], e quand'anche fosse, l'assolvimento di un dovere fu sempre accompagnato da un impegno e da un ingegno tale da rompere ogni monotonia. Quindi l'ipotesi che ne affievolirebbe la spontaneità e la profondità non può reggersi. L'ipotesi più probabile, invece, sembra fondarsi sulla profonda conoscenza dell'animo ansioso e scrupoloso di Celina che, giunta per ultima al Carmelo, risulta essere ultima anche sulla strada della ascesi. Teresa, con passione tutta sua, svolgeva l'incarico di maestra anche se non ne aveva ricevuto direttamente il mandato. Di fatto Teresa conduceva Celina sulla sua stessa strada; le due anime, tra l'altro, si comprendevano e si assomigliavano moltissimo. In Teresa risiedeva però una particolare passione trascinante per la ricerca della via verso il Cielo, che nelle consorelle e oltremodo nella sorella Celina, generava una sorta di ansia imitativa. È Celina stessa che ce ne parla. *«Essendo la mia cara sorellina il mio modello, bruciavo dal desiderio di imitarla e glielo manifestavo spesso. Ad ogni paura che le confessavo, Teresa sapeva trovare risposte che rimettevano la mia anima nella verità, poiché ero portata a stimare ciò che luccica, a dar peso alle apparenze. Le dicevo: "Tu vedi che Dio ti ama in modo particolare, giacché*

[60] In Teresa vediamo come il dovere si lega strettamente solo all'obbedienza (MA151, MA152, MA186, MA287, MA331) o all'amore (cioè l'amore che si erge ad imperativo di ogni atto) (L143).

Egli ti pone in posizione di rilievo[61] *e permette che tu sia stimata e amata dalle creature, poiché non si può negare che tutte, nella Comunità, ti cercano e ti amano!"[…]»*[62]. All'ansia di imitazione, che per sé può essere utile per l'ascesi, può seguire lo sconforto, ed è sempre Celina a raccontarlo con semplicità: *«la sua mortificazione interiore era così grande che non chiese mai a Dio la minima consolazione. Ecco un esempio che mette in evidenza la lezione che lei mi diede a questo proposito: agli inizi della mia vita religiosa, lottavo, subivo molte sconfitte, riportavo poche vittorie, e lo scoraggiamento era lì, vicinissimo. I consigli così saggi di mia sorella entrarono profondamente nella mia anima, ma più li gustavo, più soffrivo anche per non poterli mettere in pratica. Mi dicevo: "No, non avrò mai la forza di andare fino in fondo, preferisco aver meno in paradiso; non posso più andare avanti" […]»*[63]. Teresa, dalle numerosissime testimonianze, risulta inafferrabile, sorprendente, sempre un passo avanti alle altre. Dalla delusione allo scoraggiamento il passo è breve[64]. Qui si innesta la sua arte pedagogica che ha appreso tutta o quasi, da sola: mostrare sempre alle novizie la grazia di ogni situazione, sfruttando qualunque stato d'animo per avvicinarle a Dio, la gioia per gioire, la sconfitta per umiliarsi e gioire dell'essersi umiliati[65]. È sapienza che viene dalla sua ascesi personale, dalla sua prassi di ogni istante. Il testo in analisi è tra questi arguti rimedi. Anche la frase *«Egli ama di più vederti urtare le pietre del cammino nella notte, che {vederti} camminare in pieno giorno su una strada smaltata di fiori che potrebbero ritardare il tuo*

---

[61] *«Per la direzione del noviziato, anche se ufficialmente non ne aveva l'incarico»* [Anche la nota è del testo riportato].

[62] C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p. 177. Non riporto la risposta di Teresa perché non attinente col discorso.

[63] C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p. 171.

[64] Si segnala che tale sentimento non fu isolato. A suor Maria del Sacro Cuore, Teresa scrive nel settembre del 1896: *«Mia diletta sorella, non sono imbarazzata a risponderle! Come può domandarmi se le è possibile amare il buon Dio come lo amo io?»* [LT197]. Infatti la sorella le scriveva le sue perplessità dopo aver ricevuto la lettera LT196 che costituisce la prima parte del manoscritto B: *«m'ha preso un certo senso di tristezza di fronte ai suoi desideri straordinari di martirio. Ecco, ben chiara, la prova del suo amore, sì, lei lo possiede, l'amore, ma io no! Non mi potrà far credere che posso giungere a questo bramato traguardo. Poiché io temo tutto ciò che lei ama. [...] Desidererei molto che lei dica per iscritto alla sua piccola madrina se può amare Gesù come lei»* (LC170, 17/9/1896, da *Opere*, pp. 1327-1328, nota 1).

[65] *«"Ciò che mi riempie di gioia è l'essere stata imperfetta; oggi Dio mi ha elargito grandi grazie, è una buona giornata…". Io allora, le chiesi come poteva provare questi sentimenti. "Un mio piccolo espediente – mi rispose* [Teresa] *– è quello di essere sempre contenta, di sorridere sempre, sia quando cado sia quando riporto una vittoria"»* (C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p. 35).

cammino» mi pare perfettamente accostabile a quanto proprio sopra si riportava di Celina: *«poiché ero portata a stimare ciò che luccica, a dar peso alle apparenze»*.

Scrive Celina: *«[Teresa] era molto contenta di vedermi lottare passo dopo passo con mancanze che mi tenevano costantemente nell'umiliazione. Con il mio carattere impetuoso infatti avevo spesso delle piccole sfuriate con le suore. Screzi che mi affliggevano molto a causa del mio grande amor proprio. Trovavo il mio modo di essere esteriore fuorviante, io ero migliore; molto più di quanto non apparissi. Da qui un certo disagio per non essere giudicata secondo il mio giusto valore. Apparire imperfetta agli occhi delle creature mi sembrava una montagna da scalare»*[66]. Questo va perfettamente in parallelo con la frase di Teresa circa lo stato di inaccettazione di sé di Celina: *«Se vorrai sopportare in pace la prova di non piacere a te stessa [...]»*.

Concludendo risulta che Teresa, conoscendo benissimo la situazione spirituale della sorella, interviene assai a proposito con questa lettura profonda dei suoi sentimenti e quindi con una mirata serie di consigli da praticare, che sono riassumibili in un unico atteggiamento del cuore: la fiducia, l'abbandono in Dio. Probabilmente vuole anche esimersi dal porre se stessa come modello personale; l'espediente letterario della finzione sposta agevolmente l'attenzione verso l'imitazione della beata Vergine. Anche la citazione edificante dell'esperienza di Betlemme lo conferma. Una citazione non casuale, ma che ripropone (anche se romanzata) una esperienza viva e concreta. A se stessa riserva solo la prospettiva di una comunione di vita definitiva in Cielo: *«Un jour tu viendras avec ta Thérèse dans le beau Ciel»*, là si compirà la speranza di Celina di riposare nella perfezione. Teresa scrive che vi entrerà *con lei* e non invece che la precederà, come ben a ragione avrebbe potuto affermare a pochi mesi dalla sua morte annunciata. Tutto cioè, orienta a pensare che Teresa stia distogliendo gli occhi di Celina da sé, per permetterle di seguire, di imitare la vergine Maria; il motivo di questa letterina, che ha come causa

---

[66] *Correspondance générale: II (1890-1897)*, p. 930. Citazione in nota a) della critica testuale di LT209. Poiché nella sezione Note del volume *Opere* (p.1331) l'equivalente di questo testo non è stato tradotto integralmente e la parte non tradotta è proprio quella che qui interessa, la traduzione fornita è mia. Si fa presente però che non è stato possibile risalire al testo originario. La critica testuale della LT211 in nota b) nel testo succitato infatti suggerisce di confrontare la nota a) di LT209; qui riporta il brano di cui sopra ma lo indica tratto da "*Souvenirs autobiographiques*, 1909". Celina Martin non ha mai edito nulla con tale titolo, nemmeno nessuno dei suoi "*Carnets Manuscrits*" [CMG] è noto con questo titolo, cfr. *Dernier entretiens*, tomo 1, pp. 836-838. In C. MARTIN, *Consigli e ricordi* il testo non compare. Probabilmente si tratta di una prima redazione di ciò che sarà *Consigli e ricordi*.

occasionale il Natale e come causa remota la particolare condizione spirituale di Celina, è quindi quello di invitare Celina ad una conversione del cuore: imitare decisamente Maria nella accettazione della sofferenza, per comprendere, non tanto le proprie inadempienze, quanto piuttosto l'opera di Gesù per lei, vero e unico *"prix"* di questa vita che troverà la sua perfezione solo nell'altra.

3. Testi paralleli

Bisogna ora indagare attorno alla scelta di questo stile letterario. Perché far parlare Maria per comunicare nella fede all'*"anima della sua anima"*? Un motivo lo abbiamo già affrontato nella sezione precedente. In ogni caso, Teresa non era nuova a questo espediente letterario. Si veda ad esempio nel manoscritto autobiografico A[67] dove racconta di aver composto per divertimento un invito a nozze sulla falsariga delle partecipazioni alle nozze della cugina Giovanna Guérin con il dottor La Néele. Gioca sulla finzione letteraria con simpatica arguzia. Oppure nella pergamena a suor Genoveffa in occasione della sua professione religiosa, in cui prendendo le parti di Gesù compone un *"Patto nuziale di Gesù con Celina"*[68]. Sempre a suor Genoveffa lo stesso giorno, Teresa consegna l'ultima lacrima di madre Genoveffa[69], fondatrice del carmelo di Lisieux, accompagnando il prezioso dono con un biglietto in cui finge che sia la stessa Madre Genoveffa a compiere il gesto. Anche in un'altra lettera a suor Genoveffa non si pone come autrice, ma resta in ombra per stilare un edificante atto di offerta di Celina perché resti un ricordo indelebile del giorno della sua professione e velazione. Nella lettera a madre Maria di Gonzaga, Teresa si serve di una parabola per farle comprendere che la travagliata elezione a priora è una *"croce che viene dal Cielo e non dalla terra"*[70]. A madre Agnese di Gesù, il 18 dicembre 1896[71] scrive con libertà dei sentimenti della santa Vergine a proposito di alcune stanchezze della sorella chiamata all'incarico di economa. Con suor Maria della Trinità nella stessa notte di Natale

[67] MA220 o anche LT118.

[68] LT183 del 24 febbraio 1896.

[69] La sera del 5 dicembre 1891 Teresa aveva raccolto *"l'ultima lacrima"* di Madre Genoveffa (Cfr. MA222). È questa la reliquia che offre alla sorella, a nome della stessa Madre. (Cfr. LT184 nota 1 in *Opere*, p.1325).

[70] LT190 del 29 giugno 1896.

[71] LT204.

1896[72] prende le parti di Gesù e gioca scherzosamente con una metafora per far comprendere alla novizia come dovesse raggiungere le anime che tanto desiderava amare.

Un fatto ulteriore, per noi molto significato, lo scopriamo dai ricordi di Celina. Nella notte di Natale del 1894, Celina trovò un bigliettino augurale di Teresa. *«Ero ancora postulante quando, la notte di Natale del 1894, trovai nella mia scarpa*[73] *una poesia che Teresa aveva composto per me, a nome della santa Vergine. Ecco quel che vi lessi: "Gesù tesserà la tua corona, / Se altro non vuoi che il Suo Amore. / Se il tuo cuore, in Lui si abbandona, / Un giorno, Egli ti farà regnare. / Dopo la notte terrena della vita / Fisserai il dolcissimo Suo sguardo; / E lassù, rapita, la tua anima, / Senza ritardi muoverà il suo volo"»*[74]. Questo biglietto è anche noto come poesia dal titolo *"La Regina del Cielo alla sua diletta figlia Maria del Volto Santo"*[75]. In un altro momento Celina ne precisa il ricordo: *«La notte di Natale*[76] *trovai nella mia scarpa, a nome della Madonna, una poesia che Teresa mi aveva indirizzato (mi chiamavo allora Maria del santo Volto); eccone un frammento: "Non prendertela o Maria / per il lavoro di ogni giorno, / Il tuo unico lavoro in questa vita / Deve essere l'amore. / E se qualcuno ti viene a dire / 'Che le tue opere non si vedono' / 'Io amo molto', tu risponderai, / Ecco il mio lavoro di quaggiù!". La mia cara sorellina fece questo di sua iniziativa, senza alcuna richiesta da parte mia. Voleva farmi coraggio, consolarmi; e vi riuscì perfettamente»*[77]. Non vi è ragione di dubitare della veridicità dei fatti narrati da Celina anche se gli autografi di questi bigliettini sono andati perduti. Pare quindi che la simpatica inventiva di Teresa di impersonificare Maria per scrivere a Celina in occasione del Natale si sia ripetuta per più anni.

Concludendo diciamo che la lettera del Natale 1896 non è un caso isolato e rientra in una modalità usata sicuramente più volte da Teresa e conforme anche alla spontaneità e astuzia di Teresa. Questo dato avvalora ed è pertinentemente utile a definire una sicura

---

[72] LT212 del 24 dicembre 1896.

[73] Nelle usanze di famiglia i regali di Natale venivano posti dentro o accanto alle scarpe poste sulla mensola del camino. È Teresa stessa che ce ne parla nel famoso racconto della sua conversione nel Natale 1886. Cfr. MA133 e NV8a.

[74] C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p. 63.

[75] P13. Celina è postulante con il nome di suor Maria del Volto Santo.

[76] La data di questo biglietto non ci è pervenuta se non dal ricordo di Celina. È possibile dedurla infatti dall'altro racconto che dichiara si tratta del Natale 1894; in ogni caso il biglietto natalizio LT211 porta la data Natale 1896; Celina entra al Carmelo il 14 settembre 1894 e solo dopo il 24 febbraio 1896 prenderà il nome di suor Genoveffa; Teresa muore il 30 settembre 1897; quindi non resta che datare questo biglietto o Natale 1894 o Natale 1895. L'attribuzione della data è mia.

familiarità con la persona di Maria, segno eloquente non solo di un amore e di una devozione, quanto piuttosto di una provata sequela.

4. La figura di Maria come emerge dal testo

Sicuramente quando Celina aprì la busta non ebbe esitazione nel capire chi fosse la reale redattrice della lettera. Anche noi quando la leggiamo, sappiamo bene che il tutto è architettato da Teresa, nessuna rivelazione particolare o straordinaria[78]; ciò che colpisce è piuttosto l'atmosfera avvolgente e pacata che scaturisce fluida dalle righe del breve testo. Maria appare come consolatrice, colei che conosce nel profondo la sua cara figlia e ad essa non risparmia né tenerezze né la dura verità. Maria cioè, mentre abbraccia, e dà coraggio mostrando un po' di luci sul cammino, nel contempo indica anche la durezza e l'altezza della meta.

Maria è colei che potrebbe togliere dal cuore di Celina la tristezza e la prova, ma che non interviene per non precluderle la possibilità di attraversare la sofferenza, unica via per guadagnare la povertà piena e quindi l'amore di Gesù nella sua sublimità e incomprensibilità. È senza dubbio un cammino un po' tortuoso a livello logico, e deve essere analizzato con attenzione. Ma qui non è richiesto a Celina una particolare dote di intelligenza critica, quanto una grande dose di abbandono, di fiducia nella Madre.

Maria è colei che pur conoscendo delle vie brevi per ottenere la felicità, aiuta a scegliere quella forse più penosa e faticosa, ma che conduce ad una meta più alta e sconosciuta, difficile persino a desiderarsi o a immaginarsi: "*je t'en prépare de plus grandes encore*". Maria spiega che se togliesse a Celina – e quindi ne ha il potere – questo tormento interiore di non piacere a se stessa, di non riconoscersi per quella che desidererebbe essere, non potrebbe trovare la pienezza dell'incontro con l'amore di Gesù. Ma in questo cammino ella non sarà mai sola; anzi è proprio Maria a rassicurarla: Egli non ti lascerà, se ti smarrirai, verrà a cercati. L'indicazione allora è chiara: Celina deve

---

[77] C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p. 169.

[78]Sappiamo con certezza che Teresa non ebbe mai nessuna rivelazione privata particolare. Dalle sue stesse parole, riportateci da madre Agnese di Gesù: *"il mio unico nutrimento deve essere la verità.. Questo è il motivo per cui non ho mai desiderato di avere visioni. Non si può vedere il Cielo e gli Angeli, così come sono, stando sulla terra. Preferisco aspettare dopo la mia morte"* [QG 5.8.4; oppure *Ultimi colloqui* p. 149].

immergersi – *plongée* – totalmente in questa sofferenza del cuore con totale abbandono, nella rassicurazione di non essere mai lasciata sola nello smarrimento del non capire, del non vedere, dell'inciampare negli ostacoli di questa oscurità. Comincia ad emergere l'immagine cristallina del mistero di Maria, colei che ha provato dolori e smarrimenti. Perché fare riferimento all'episodio di Betlemme se non per fare comprendere come anche Maria è passata attraverso la notte del dubbio? Colei che stava per mettere al mondo il "figlio dell'altissimo"[79] non trova nemmeno un posto per farlo nascere, non si voglia da re, ma almeno da uomo. Nascerà infatti in una stalla, un luogo impuro e indegno. Teresa pare ben attenta non tanto alla tristezza di Giuseppe, quanto alla difficoltà nel comprendere l'opera di Dio che Maria per prima ha dovuto attraversare; a quel cammino di continua fiducia che da quel *"sono la serva del Signore avvenga di me quello che hai detto"*[80] è cominciato.

L'intervento di Maria – qui descritto da Teresa a Celina, ma che nasce evidentemente da una chiara rilettura della propria esperienza personale – è visibile e comprensibile solo nella pazienza del saper custodire tutto nel cuore con completa fiducia. Maria in ciò è maestra e Teresa la addita ad esempio, perché essa stessa ha dovuto percorrere la fatica della fede e quindi nessuno meglio di Lei può amare e soccorrere chi è nella difficoltà del credere. Teresa attribuisce autorità veritativa a Maria solo conseguentemente alla ricerca della vera vita di Lei, e la trova solo nell'osservarla meditare la verità accostata passo dopo passo in una vita di dedizione al vero Dio; la serva del Signore.

Altro punto focale; Maria – in Teresa – non porta a sé, alla propria devozione o ammirazione, ma indica Gesù solo, nella rivitalizzata speranza de "*le beau Ciel*", unico luogo simbolico dove sia pienamente comprensibile questa speciale maternità nella sua grandezza. Gesù è l'autore e il senso del percorso ascetico indicato da Maria, su questa terra straniera, per coloro che accettano di restare "*sans asile*" et "*à la porte de chez toi*", senza asilo e fuori dalla porta di casa propria, nella completa povertà: proprio come capitò a Lui nella notte di Betlemme.

---

[79] Lc 1,32.

[80] Lc 1,38.

Capitolo Quarto

Gli elementi biografici di Teresa in rapporto con il mistero mariano

1. Introduzione

Giunti a questo punto, prima di prendere in esame gli altri testi prettamente mariologici di Teresa, pare appropriato percorrere la sua biografia per scoprire la storia di questa relazione particolarissima. Vedremo infatti come Teresa abbia una lunga storia che parla di questa relazione. Desideriamo assicurare armonia tra il tracciato teologico e l'interesse per i particolari storiografici al fine di formulare una teoria ermeneuticamente pertinente.

Quando giunge al Carmelo, Teresa, pur nella tenera età, ha già maturato una affezione profonda e personale verso Maria. Lasciando i Buissonnets alla volta del Carmelo, Teresa dovrà assorbire un impatto non indifferente con un mondo religioso di cui ella conosce solo qualche riflesso attraverso l'esperienza delle sorelle. Poiché attingeremo alle fonti autografe per percorre la sua storia, è significativo indagare questo ambiente, per conoscere cioè il terreno in cui Teresa stessa rilegge la sua storia di amore con Dio e con la Madre di Dio.

2. L'immagine mariana nel Carmelo nella Francia di fine Ottocento

La storia del monastero carmelitano[81] affonda le sue radici nel sec. XII quando cominciò un'esperienza eremitica di alcuni pellegrini insediatisi sulle alture della catena montuosa detta Carmelo – che si estende dal golfo di Haifa fino alla pianura di Esdrelon – giunti probabilmente in seguito alle ultime crociate del secolo. Non hanno un vero e proprio fondatore, né una data di nascita precisa. Pare che già dai tempi del grande profeta Elia (IX sec. a.C.) degli eremiti vivessero sul monte carmelo. Questi "fratelli del Carmelo" risiedevano vicino ad una piccola chiesa dedicata a nostra Signora[82] nei pressi della "fonte di Elia". Entrambi, sia Maria che Elia, caratterizzano fortemente la spiritualità carmelitana. Tra il 1206 e il 1214 il patriarca di Gerusalemme, Alberto, diede dietro loro richiesta una regola di vita a questi eremiti. Già nel 1252 essi sono denominati *"Ordine di santa Maria del monte Carmelo"*. A seguito dell'aumento del numero di eremiti si giunse a diverse fondazioni in Europa. La situazione in Terra Santa diventò pericolosa verso il 1230, dopo l'invasione dei Saraceni. Per questo motivo gli eremiti abbandonarono il monte Carmelo e si trasferirono definitivamente in Europa. Questo trasferimento ebbe gravi conseguenze, perché in Europa primeggiavano i nuovi ordini mendicanti. Per poter sopravvivere, i carmelitani dovettero adattarsi allo stile di vita degli ordini mendicanti e questo mutamento non avvenne senza traumi. La vita originariamente puramente contemplativa dovette essere modificata in una vita mista, nella quale ci fossero sia elementi contemplativi che di apostolato. A causa di alterne vicende - epidemie di peste, lo scisma occidentale - la vitalità iniziale dell'ordine si affievolì. Dopo diversi tentativi di riforma fu Teresa d'Avila (1515-1582) a rinnovare l'ordine con l'aiuto di Giovanni della Croce (1542-1591), ovvero a farlo tornare alle origini dandogli una nuova forma. Questo ramo riformato è detto Carmelo Teresiano o, più comunemente, Carmelitani Scalzi. Oggigiorno il Carmelo Teresiano è un ordine diffuso in tutto il mondo con diversi rami: oltre ai frati (I Ordine) e alla monache di clausura (II Ordine) vi sono numerose congregazioni con diversi compiti e scopi. Inoltre alcuni istituti

[81] Per questa parte cfr. AA VV, *Nuovo dizionario di mariologia*, alla voci *'Carmelo'* p.312-316, *'Consacrazione'* pp.394-417, *'Sorella'* p.1323-1327, *'vita mariaforme del Carmelo'* p.1493, *'Spiritualità'* pp.1362-1378. Ed inoltre gli apporti specifici in merito al paragrafo affrontato di: A. NEGLIA, *Missione come condivisione*; *Opere*; DESCOUVEMENT - LOOSE, *Teresa e Lisieux*.

secolari ed il III Ordine, così come la "Confraternita dello scapolare". L'Ordine è sicuramente mariano e fondato in onore della santa Vergine; i suoi religiosi si professano particolarmente dedicati alla madre di Dio. Ciò si esprimeva e si esprime, non solo verbalmente chiamando Maria col titolo di "Signora" – quindi indicando sé come Suoi sudditi – ma in molti segni concreti, anche liturgici, di culto comunitario e privato. La Vergine risulta essere al centro della vita e della esperienza spirituale che si snoda sulla imitazione della vita di Nazareth; è vita di preghiera continua e ascolto della Parola in un clima di silenzio, semplicità, povertà, lavoro e meditazione. L'indicazione del nome 'Carmelo' non è altro, allora, che un rimando al riferimento geografico del monte sul quale questi "fratelli" si sono inizialmente radunati; per questo, in origine, l'Ordine non si concentra attorno ad una immagine o ad un particolare aspetto nuovo di culto; *"S. Maria del monte Carmelo"*, infatti, è semplicemente la Madonna quale rivive tra le righe del Vangelo: la purissima Vergine che accoglie e custodisce la Parola e col suo 'sì' diventa madre del Figlio di Dio. I fratelli (poi detti semplicemente Carmelitani) guardano a Maria, "ancella del Signore", come ispiratrice, come guida, come madre e sorella per seguirla sui passi della pienezza di vita teologale nel servizio a Cristo. Sulla qualifica di 'sorella' bisogna precisare che, in un testo del 1300[83], dall'idea di conformità dei carmelitani – figli del vergine Elia – con Maria, prima vergine tra le donne, deriverebbe *"iam tempore apostolorum"* l'appellativo della Vergine quale 'sorella' e di se stessi quali 'fratelli'. In ogni caso si può affermare che, nel Carmelo, Maria è stata considerata 'sorella' in virtù dello speciale progetto che ha istituito un gruppo di *"fratres"* come fraternità dedicata al culto di Maria, per il quale l'Ordine si autodefinisce 'casa' della Vergine. In questa 'casa' Ella si rivela sorella nel dono di una particolare intimità con Dio e con la Parola, al centro di una particolare vocazione ecclesiale di "serva del Signore", nella primigenia verginità di Elia. Questa vocazione si lega inscindibilmente, secondo san Giovanni della Croce, con il dono particolare dello Spirito Santo a Maria, creatura nella luce della Grazia delle origini, che conforma perfettamente a Dio; perfezione a cui tutti i 'fratelli' sono chiamati per sequela di Lei.

---

[82] Il titolo è molto importante perché, proprio nella mentalità feudale, la scelta del titolo della chiesa comportava un orientamento spirituale di servizio e dedizione, consacrazione e giuramento.

I carmelitani celebravano settimanalmente la commemorazione liturgica di Maria. Verso la fine del sec. XIV la celebrazione divenne solenne memoria di Maria Beata Vergine quale esaltazione della Patrona e come ringraziamento dei benefici impartiti da Maria al Carmelo. In un momento non ben identificato – tra il 1250 e il 1450 – l'ordine assunse in sé il privilegio dello *scapolare* come segno esteriore della sua dedizione alla Vergine[84]. Lo scapolare divenne velocemente segno comune di devozione alla Vergine[85] e, insieme, della Sua protezione nell'ora della morte. Questa consuetudine e la bolla di Giovanni XXII (1322), che, a proposito dello scapolare, lo indicava come liberatorio dal purgatorio[86] per chi portandolo avesse osservato nell'ordine la perfetta castità, influirono notevolmente sulla diffusione della devozione alla "Madonna del Carmine"[87] tra i fedeli e sul moltiplicarsi dei "confratelli" aggregati all'Ordine mediante "l'abitino" o scapolare. Avvenne che la festa liturgica prettamente mariana, prima celebrata il 17 luglio e poi inspiegabilmente anticipata al 16 (sec. XV), divenne "festa dell'abito" e poi festa delle confraternite (1606)[88]. Se già fin dalla sua fondazione il Carmelo risulta essere strettamente legato a una speciale consacrazione mariana, dal 1600 circa, questa diviene sempre più implicita come totale affidamento, offerta di espropriazione, dedicazione per una appartenenza totale, oblazione... La consacrazione a Maria migra così, dalle forme legate ad un atto solenne di consacrazione, verso una "vita mariaforme e mariana"[89] sottintesa attuante una forma di spiritualità ammirevole nei suoi contenuti essenziali. Nel 1614 scoppia una polemica circa

---

[83] *"De institutione primorum monachorum"* erroneamente attribuito a Giovanni XLII di Gerusalemme (386-417), ma più sicuramente dell'editore Filippo Riboti (+1391).

[84] Attorno a questo particolare le leggende si sovrappongono. Secondo il *"Catalogo dei santi carmelitani"* (posteriore al 1411) (Cit. in AAVV, *Nuovo dizionario di mariologia*, alla voce *'Scapolare'*, pp.314ss, 1326, 1490) un tale Simone – carmelitano – invocando la Vergine, le chiese un privilegio per il suo ordine; gli apparve la Madonna recante in mano lo scapolare che affidandoglielo disse: «Questo sarà il privilegio per te e per i tuoi. Chi ne morirà rivestito, si salverà». Senza nulla togliere alla possibile veridicità della visione pare equilibrato ravvisare come in quel periodo simili cose pullulassero per dare, attraverso un genere letterario, autorità o fondamento a realtà magari già divenute consuetudine.

[85] Sappiamo che anche Teresa fu legata a questa speciale consacrazione. Il giorno della sua prima comunione (v. p.51).

[86] Detto "privilegio sabatino": liberazione dal purgatorio il primo Sabato (giorno notoriamente mariano) dopo la morte.

[87] Denominazione comune volgata del Carmelo.

[88] Nella semplificazione del calendario operata dal Vat. II, la festa ritorna festa mariana con la qualifica di "memoria facoltativa" perché strettamente riguardante l'Ordine. A tutt'oggi – anche secondo le indicazioni di Pio XII nel 1950 – lo scapolare associa all'ordine Carmelitano ed impegna al culto e alla imitazione della Vergine, quali elementi essenziali della vocazione carmelitana.

[89] Il Carmelitano Michele di s. Agostino (+1684) denomina lo stile di imitazione mariana come "*mariæformis*": "esistenza conforme alla volontà di Maria".

la proposta che Bérulle fa alle carmelitane di uno speciale quarto duplice voto di *"servitù perpetua alla Vergine e a Gesù Cristo"*, cui seguì una censura che bloccò la proposta e la polemica. Bérulle, a memoria dell'accaduto, predicherà il battesimo come forma nativa di voto a Gesù Cristo, non citando più l'oblazione a Maria che resta invece fondata sull'unione tra Gesù e Maria. Successivamente L.M. Grignion da Monfort (1673-1716), nel suo *"Trattato della vera devozione a Maria"* (pubblicato postumo nel 1843 e che divenne *best-seller* mariano dell'Ottocento e circolò anche nei carmeli al tempo di Teresa), afferma che *"la perfetta consacrazione a Gesù Cristo non è altro che una consacrazione totale e perfetta di se stessi a Maria; o, in altre parole, una perfetta rinnovazione dei voti e delle promesse del santo battesimo"*[90]. Il collegamento tra consacrazione a Maria e voti battesimali è una intuizione profonda ed interessante che perviene ad un progressivo allontanamento da ogni malinteso devozionalismo. Per la chiarezza espositiva e per la grande capacità di sintesi del sentire popolare, il trattato esercitò un influsso determinante sulla pietà cristiana di fine Ottocento e di inizio Novecento. Bisogna altresì notare che la devozione mariana dei francesi è segnata anche dalle numerose apparizioni scaglionate lungo tutto il secolo: la medaglia miracolosa di Rue de Bac (1830), Notre Dame des Victoires (1836), La Salette (1846), Lourdes (1858) e Pontmain (1871). Le nuove e vecchie congregazioni si pongono così naturalmente sotto la protezione della Madonna[91].

C'è anche da considerare che all'inizio dell'Ottocento, in campo teologico emerse una reazione all'invadenza illuminista. Questa reazione ebbe dei riflessi notevoli nella spiritualità del tempo. Affiora in questo periodo, per esempio, una nuova sensibilità religiosa. In questo periodo, cioè, l'intellettualismo cede il passo ad un irrazionalismo in cui, per reazione, la vita sentimentale rivendica l'esclusiva. In campo filosofico, artistico, culturale, politico, religioso, il sentimento riuscì come contro istanza e come realtà più forte di ogni ragionamento. Da qui due atteggiamenti basilari della spiritualità romantica: il senso della tradizione e il legame sentito con la comunità. Il romanticismo ha rischiato di ridurre la spiritualità a pietà emozionale e sentimentale, in un abbandonarsi all'immaginazione e al vagheggiamento poetico dei moti del cuore; ha fatto privilegiare l'interiore affettivo

---

[90] SAN LUIGI MARIA GRIGNION DA MONFORT, *Trattato della vera devozione a Maria*, Roma, Edizioni Monfortane, 1992(40), n.120, pp.127-128.

devozionale magari trascurandone i necessari presupposti dottrinali; talvolta ha forse inclinato a ridurre la fede a borghese sentimento religioso. E, tuttavia, non bisogna esagerare circa questo suo orientamento sentimentale. Difatti, se i cristiani dell'Ottocento hanno espresso la dottrina spirituale tradizionale in una "nuova lingua" (sentimento religioso, linguaggio del cuore, armonie delle cose, simboli), tali dettami romantici non sono riducibili al nostro sentimentalismo odierno. In particolare, esprimendosi in un fideismo ansioso verso l'assoluto, il romanticismo ha risvegliato amore al misticismo. Nell'Ottocento si registra un generale ritorno alla lettura della tradizione patristica dei mistici medioevali e della controriforma. In Francia, apporti tipicamente romantici sono l'entusiasmo sentimentale, per esempio, l'elevazione mistica, e la tendenza a far circolare l'esperienza del singolo nel più grande ambito di quella comunitaria. Qui si esige dedizione totale, si ha la consapevolezza dell'uomo che trova la sua piena realizzazione solo nell'ordine stabilito da Dio e di cui la Chiesa cattolica è positivamente la figurazione storica. Una figura di rilievo in questo periodo è Dom Guéranger (1805-1875), restauratore in Francia, dell'ordine Benedettino, ma anche della liturgia romana in contrapposizione molto forte alle tendenze gallicane della chiesa francese. Paolina Martin possedeva una copia de *"Année Liturgique"* di Dom Guéranger ed entrando al Carmelo di Lisieux volle trasferirvi questa nuova sensibilità adoperandosi per rivedere la recita dell'Ufficio in comune. All'interno di questo orizzonte romantico, la spiritualità dell'Ottocento francese risente dell'influenza di S. Francesco di Sales (1567-1622) e del gesuita Luigi Lallemant (1587-1635), del card. Bérulle (1575-1629), ma è ancora fortemente condizionata anche dall'influsso giansenista[92]. Attraversata da queste correnti dottrinali, la spiritualità dell'Ottocento ha una forte accentuazione ascetica. Essa elabora una propria esperienza ascetica. Ritiene che, data la presenza della Grazia, dello Spirito del Signore, sia possibile attuare da se stessi il proprio perfezionamento. Sta il convincimento che la perfezione spirituale consiste in un *habitus* di

---

[91] Cfr. il contributo di Stéphane Marie MORGAIN in C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux*, pp.21-23, dal titolo *"La Francia cattolica nella seconda metà del* XIX *secolo"*.

[92] L'influenza del giansenismo può essere rintracciata in Francia fino all'inizio del nostro secolo. Nell'esistenza di Teresa esso fu un aspetto determinante. Basterà l'esempio dell'istruzione spirituale che ricevette, insieme alle compagne di catechismo, durante il ritiro di preparazione alla sua prima comunione. Nella piccola istruzione, il sacerdote dell'abbazia, Padre Domin, trattò i seguenti temi: il conto che Dio ci domanderà delle grazie che ci ha dato; la morte (colorendo il tutto con il terrificante racconto della morte di un ragazzo durante il ritiro di Prima Comunione); l'inferno e le sue torture; la comunione sacrilega. (Cfr. *Opere*).

sforzo della buona volontà, una tensione morale vigilante e perseverante della coscienza sopra il dominio delle proprie azioni, una attitudine normale di autogoverno, di padronanza di sé, nell'intento di unificare il complesso meccanismo psicologico dei propri istinti, delle proprie passioni, dei propri interessi, dei propri sentimenti, delle proprie reazioni interiori ed esteriori, dei propri pensieri, sotto un unico comando direttivo, l'amor di Dio e del prossimo, norma suprema e vitale della personalità cristiana. Inoltre l'ascesi dell'Ottocento appare vissuta fondamentalmente in una prospettiva di interiorità individuale. L'ascesi ottocentesca, anche se tendenzialmente individuale, dalla pastorale è stata inculcata anche per una finalità ecclesiale: la pastorale, finalizzata a solidarizzare con il Papa, si concentra sull'educazione morale e dei costumi, sulle missioni al popolo, sulla direzione spirituale e, in particolare, sulla assistenza caritativa alle fasce emarginate della società[93]. All'interno di questa spiritualità piuttosto austera dura, rigorista. La riflessione pone al centro Cristo crocifisso nella sua caratteristica di giudice. Il devoto del tempo ama raccogliersi attorno al mistero della passione di Gesù (Via crucis, S. Cuore, preziosissimo sangue, cinque piaghe, ore di adorazione), con l'intento di contemplare condividendo le sofferenze di Gesù per riparare alle offese recategli dai peccatori. La contemplazione di questo mistero si impone con impronta spiccatamente ascetica. Di conseguenza si sviluppa una spiritualità particolare: si propone di seguire Cristo crocifisso per lo più a senso unico: mortificandosi, sottoponendosi a privazioni e a umiliazioni, senza pretendere di sperimentare di essere già creature nuove risorte in Cristo. Questa prassi *"vittimale"* è, non solo devozione cristiana popolare, ma dottrina teologica formulata inizialmente dal card. Bérulle. La dottrina berulliana, in Francia, nel XIX sec. si affaccia come pratica di riparazione ai crimini della Rivoluzione e come sacrificio per meritare la restaurazione. La teologia spirituale si snoda in tre momenti fondamentali: penitenza come ammenda onorevole ai peccati; compartecipazione alle dolorose sofferenze che vengono recate al Cuore di Gesù; offrirsi in sacrificio vittima come unione d'amore col Signore. Questo spirito vittimale è alquanto presente nelle congregazioni religiose dell'Ottocento. In questo orizzonte si sviluppa la devozione al S. Cuore. Tutta la pietà eucaristica s'incentrava nella presenza reale di Gesù come oggetto di adorazione e richiamava l'attenzione del valore della comunione anche

[93] Questo secolo genera anche santi sacerdoti: Giovanni Maria Vianney, Giovanni Bosco, Charles de Foucauld, Giuseppe Cafasso, Luigi Guanella.

frequente. L'adorazione eucaristica si congiungeva in modo assai incisive con l'aspetto di *riparazione*. In Francia si intravedeva una nuova sfumatura: non solo la riparazione per i peccati individuali, ma riparazione per l'atteggiamento dei poteri pubblici impegnati nella laicizzazione della società. Molte persone si dedicano all'apostolato dell'immolazione per amore, sigillato con il voto di vittima[94]. Radicato nel mistero di Cristo, l'Ottocento cattolico colse con nuova consapevolezza il rapporto fra Betlemme e Calvario, e ciò, come sembra, fin dai primi decenni. Ne è prova il fatto che lo stesso termine *"infanzia spirituale"*, ereditato dalle grandi correnti spirituali francesi (De Bérulle, Fenelon) appare già in Lorenzo Salvi (1782-1856) passionista italiano. Lo slancio dei fedeli venne assai stimolato dalla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (1854) e più ancora come si diceva sopra, dalle apparizioni della Madonna a Lourdes (1858) e a La Salette (1845).

Il Carmelo di Lisieux[95] si innesta in questo contesto e nella storia propria dell'ordine con dei connotati facilmente immaginabili[96]. Fondato nel 1838, s'inquadrava perfettamente nella tradizione carmelitana francese. In esso, al momento di entrata di Teresa vi si trovavano ventiquattro monache. Madre Genoveffa, una delle fondatrici, aveva ottantatré anni, mentre tra le più giovani, intorno alla trentina, risultava suor Teresa di S. Agostino. Tra le monache, diverse per impegno spirituale, risultava privilegiato un percorso di natura ascetica. La povertà del Carmelo, un'alimentazione che escludeva la carne e i generi di lusso, le poche ore di sonno (sei o sette), l'umidità e il freddo della Normandia erano fattori che già strutturavano una vita non certo riposante. A tali fattori esterni si assommava una concezione di Dio e della redenzione, fortemente segnato da una sofferenza vicaria. Se tutte le carmelitane entravano in monastero con un fine apostolico e missionario, le più generose erano invitate a non risparmiarsi in penitenze, ed eventualmente offerte alla "giustizia di Dio" per stornare dai peccatori le condanne che i loro peccati avrebbero meritato e ottenere loro la remissione delle colpe. È il cardine della spiritualità giansenista. Elemento rivelatore al tal proposito era la scarsa propensione sia nel cappellano che nella priora verso una comunione ricevuta più di tre volte la settimana. Due orientamenti spirituali facevano capo alle due figure dominanti la comunità: madre Gonzaga e Madre

---

[94] DESCOUVEMENT - LOOSE, *Teresa e Lisieux*.

[95] Per questa breve sezione storica confronta: A. NEGLIA, *Missione come condivisione*; G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*; *Opere*; DESCOUVEMENT - LOOSE, *Teresa e Lisieux*.

Agnese. Più berulliana e tradizionale la prima, capace di larghi orizzonti missionari e di eccezioni quando lo riteneva opportuno[97]. Più ispirata alla tradizione salesiana la seconda. Paolina, infatti, pur non disdegnando una strada di rinuncia e penitenze, sottolineava maggiormente il valore dell'abbandono e della fedeltà nei doveri quotidiani. Due impostazioni spirituali non opposte, eppure sufficientemente diverse da entrare in conflitto. Si trattava di due strade, entrambe da "aquile"[98], come le avrebbe definite Teresa, che mal si sarebbero conciliate con la ragazza che dopo sei o sette ore di sonno si addormentava in piedi in coro. Infine, entrambe le "madri" avrebbero consigliato alla giovane ragazza di portare una croce di ferro[99] con punte acuminate, e l'avrebbero stimolata a "soffrire per salvare le anime".

Secondo i dati raccolti[100], pervenutici attraverso suor Genoveffa,[101] dall'orario della giornata del Carmelo al tempo di Teresa, non compare alcun riferimento a qualche pratica di devozione mariana comunitaria particolare, come potrebbe essere il santo Rosario comunitario o altre pratiche di pietà[102]. Per quello che ci racconta direttamente Teresa, invece, la devozione era assidua quanto costosa e lei stessa ci parla della recita del santo Rosario: *"Amo tanto le preghiere comuni, perché Gesù ha promesso di essere presente in mezzo a coloro che si riuniscono nel suo nome: allora sento che il fervore delle sorelle supplice il mio, ma da sola (ho vergogna a confessarlo), la recita del rosario mi costa più che mettermi uno strumento di penitenza. Mi accorgo che lo dico così*

---

[96] Per questa parte cfr. G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*, sulla dissertazione storica circa il carmelo di Lisieux.

[97] Si pensi all'entrata delle quattro sorelle Martin, ai parlatori permessi a Paolina tutte le settimane nel primo anno, alle dispense concesse largamente per la corrispondenza di Teresa con i fratelli missionari.

[98] MA260.

[99] Di questo particolare se ne parla più avanti in nota.

[100] Rileggere i dati in modo storiografico ci serve per poter indagare anche attraverso la metodologia storiografica le teorie, le idee sottese, i motivi di una religiosità sottostante. È equilibrare in un giusto rapporto prassi e teoria.

[101] Il tempo al Carmelo è suddiviso in sei ore e mezza per la preghiera di cui due ore di orazione mentale e quattro ore e mezza per la Messa e l'Ufficio corale; una mezz'ora di lettura spirituale; cinque ore circa per il lavoro; due ore di ricreazione comunitaria; qualche minuto per la colazione in piedi attorno alla tavola, quarantacinque minuti per il pranzo e trenta minuti per la cena, entrambi fatti in silenzio, accompagnandosi da una lettura spirituale ad alta voce; un'ora di tempo libero, detto «grande silenzio», prima di mattutino; sei ore di sonno d'estate, completate da una riposo facoltativo di un'ora, e sette ore continue d'inverno. Cfr. *Opere*, pp.1519-1520.

[102] DESCOUVEMENT - LOOSE, *Teresa e Lisieux* a p.112, descrivendo la giornata tipo del Carmelo afferma che alle 20.00, nel tempo libero in silenzio, alcune carmelitane coglievano l'occasione per recitare il Rosario (ovviamente privatamente): *"Sola quando il giorno declina, recito il mio Rosario"* (Celina) *ibidem*, p.112.

male"[103]. Grande importanza è data alla ufficiatura di tipo monastico e alla santa Messa, alla quale si partecipa accostandosi all'Eucaristia solo dietro permesso del confessore. Degno di nota è anche l'abbondante uso di strumenti di penitenza corporale[104]. Per quello che riguarda le letture spirituali, ricaviamo da Teresa, attraverso le citazioni che lei fa nei manoscritti, una buona confidenza col testo biblico, soprattutto col Nuovo Testamento, la conoscenza integrale quasi mnemonica dell'Imitazione di Cristo e la pratica coi testi di santa Teresa d'Avila e di san Giovanni della Croce[105]; abbiamo testimonianza di altre letture spirituali, tra le quali quella dell'Abbé Arminjon[106] resta emblematica per comprendere l'escatologia teresiana.

Il Carmelo di Lisieux era dedicato a "Maria concepita senza peccato"[107] e successivamente al Sacro Cuore. Dalla pianta topografica del Carmelo al tempo di Teresa

---

[103] MA318.

[104] Il capitolo delle penitenze corporali è interessante per comprendere la fisionomia di un percorso ascetico in cui Teresa era immersa – diremmo – suo malgrado! Sappiamo che nel 1896, nonostante l'emottisi, Teresa praticava ancora generosamente queste mortificazioni supererogatorie, nella misura in cui la priora, madre Maria di Gonzaga, gliele permetteva. Tuttavia nelle sue poesie ella preferisce riferirsi ad *armi* ben diverse, si veda P34 e P48 (anche PS4). Ella infatti riscontra che *"«le religiose più portate alle austerità atroci non erano le più perfette e che l'amor proprio sembrava anzi trovare un alimento nelle eccessive penitenze corporali». Questo* – annota suor Genoveffa – *contribuì notevolmente a mostrargliene il pericolo. La santa per aver portato troppo a lungo una piccola croce di ferro, si ammalò. Madre Agnese di Gesù ha testimoniato al processo di canonizzazione* (cfr. Summarium: 630) *che «durante il riposo che dovette prendersi in seguito, Dio le fece capire che l'essersi ammalata per così poco, testimoniava che questa non era la sua via, né quella delle piccole anime che dovevano camminare dietro a lei nella stessa via d'infanzia dove non c'è niente di straordinario»"* (C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, pp.161-162). Nel CJ 3.8.5 madre Agnese di Gesù a proposito di tali strumenti trascrive le seguenti parole di Teresa: *"occorre essere molto moderati su questo punto, perché vi si mischia spesso molto più la natura che altro"* [*Ultimi colloqui*, p.144]. Molto interessante è la nota che aggiunge madre Agnese nella riedizione dei Novissima Verba: citato in nota 106 di *Ultimi colloqui*, p.144. Sempre a riguardo, sappiamo che nei giorni di Lunedì, Mercoledì e Venerdì, alla fine del silenzio della sera tra le 20 e le 21 le religiose facevano la penitenza detta dei flagelli o disciplina, che consisteva nella recita in coro del *Miserere* al buio con auto–flagellazione. Suor Genoveffa, per diletto durante il noviziato, con Teresa ha calcolato che mediamente una suora si batteva con 300 colpi per Miserere – Teresa arrivava a 370-400 cercando in ogni modo di sorridere (cfr. C. MARTIN, *Consigli e ricordi*, p.161) – per una media annuale di 66.000 colpi di disciplina l'anno, senza calcolare le discipline straordinarie o di devozione. Ma suor Genoveffa anch'essa annota: *"Vedi che vi siamo abituate; e dato che l'abitudine diviene una seconda natura, non abbiamo grande merito"* (Cfr. *Opere*, PS4 str. 6, 19 e 20 con le relative note 3, 5 e 6, pp.733-735 e pp.1394-1395). Tutto questo ci dice che tali pratiche sono applicate da Teresa, pare, più per obbedienza che altro; non ne annota né merito né frutto alcuno, e pare proprio che la sua via tutta speciale sia fatta d'altro.

[105] Cfr. *Opere*, pp.1532-1552.

[106] Abbé ARMINJON, *Fin du mond présent et mystère de la vie future*, 1881.

[107] S. PIAT, *Storia di una famiglia*, p.273. Si tenga presente che tale titolo venne dato al già al primo oratorio dell'erigendo monastero di Lisieux nel 1838 ancor prima della proclamazione del dogma, quasi fosse augurio o spinta che la devozione popolare diffusa diventasse presto patrimonio certo della Chiesa. A questo titolo mariano è legata però una vicenda

rinveniamo che alcuni luoghi erano dedicati alla Madonna. In particolare nel cortile della sacrestia[108] stava una statua di N.S. della Provvidenza[109]; nel cortile detto di Lourdes[110], accanto alla pompa dove Teresa attingeva l'acqua per il refettorio, una statua di N.S. di Lourdes[111]; in uno dei chiostri stava una statua della Vergine Immacolata ed in un altro quella di N.S. del Monte Carmelo; nel giardino infine troneggiava una statua detta del Cuore di Maria[112]. Vi era poi una grotta detta di Maria Maddalena in cui spiccava una grande statua della Madonna[113]. La stanza antistante l'infermeria dove morì Teresa era dedicata alla Madonna di Lourdes. Evidentemente la presenza di Maria è richiamata costantemente negli ambienti, ma come fa notare Jean Guitton[114] non si può parlare di qualche particolare proprietà della devozione mariana al Carmelo. Il Carmelo per sua natura vive del modello mariano, cioè *"più che di devozione mariana, si tratta al Carmelo di unione a Maria, quasi di identificazione con lei, di vita mariaforme come dicono i grandi esperti dell'ordine. E l'espressione «unione a Maria» è quella che ci sembra più adatta a*

---

spiacevole. Una delle suore con–fondatrici del Carmelo a Lisieux e propugnatrice del titolo (che passò poi a tutto il monastero) divenne pazza. Ciò screditò il titolo e quando Teresa approdò al Carmelo questa madre era morta da poco; il suo ricordo però era ancora vivo e scottante per il buon nome del monastero, tanto che si preferiva non parlare né della madre, né di questo mistero mariano. Cfr. A. SICARI, *Teologia*, p.249 nota 47.

[108] Qui vennero scattate le foto VTL11 ÷ VTL15, VTL37 ÷ VTL43.

[109] Ben visibile a lato di VTL11 e VTL12.

[110] Qui vennero scattate le foto VTL19, VTL20.

[111] Qui vennero scattate le foto VTL9, VTL10, VTL23.

[112] Ben visibile al centro della foto VTL36.

[113] Costruita in fondo all'orto, conteneva una statua della Madonna in alto ed una piccola statua di santa Maria Maddalena, ai suoi piedi. Era detta «eremo» o «romitorio» perché le monache vi si ritiravano per particolari momenti di preghiera solitaria. In questo luogo particolare ebbe inizio per Teresa quell'esperienza mistica che durò una settimana in cui si sentì come protetta a sostenuta da una forza misteriosa (la testimonianza indiretta del fatto parla di «velo») che le permetteva di compiere ogni gesto come se non fosse lei a compierlo e il tutto senza la minima fatica (Cfr. QG 11.7.2).

[114] *«L'ordine del Carmelo ha nella sua tradizione l'idea di una donazione alla Vergine Maria, che considera la sovrana di tutti i mondi, Purgatorio compreso. Forse proprio questo è il senso recondito della consacrazione di Simone Stock. Mi si obietterà che anche la maggior parte degli Ordini religiosi si onora d'una speciale protezione della Vergine, o perlomeno di comprenderla in qualche particolare maniera. Maria regna su ciascun Ordine al modo che la luce del sole batte sulle faccette d'un diamante, che ne ha tante e ciascuna può credersi baciata dal sole. Ma il Carmelo ha una preminenza d'antichità, esso solo potendo rifarsi all'Economia antica: quasi come se il Carmelo fosse stato fondato, prima del Cristo, dalla Vergine antecedente, cioè dall'idea della Vergine in Dio. Nel Carmelo non c'è bisogno che il nome della Vergine venga pronunciato in modo esplicito, non c'è bisogno che questo o quel suo attributo venga ricordato e sottolineato con evidenza. Nel Carmelo è l'atmosfera stessa a essere mariana, in forza della fondazione, dell'impregnazione, della consacrazione, dell'omaggio del silenzio. Per questo ogni vita carmelitana, anche quando non si propone in modo esplicito una qualche speciale imitazione di Maria, contiene in modo eminente lo spirito mariano»* (J. GUITTON, *Il Genio di Teresa*, pp.53-54).

definire i rapporti tra Teresa e la Madre di Dio"[115]. Probabilmente per Teresa si tratta proprio di unione a Maria; ella non scinde mai la sua sequela di Cristo dalla imitazione della Vergine nella Sua quotidianità, alla scoperta, cioè, della prassi storica di Maria. Per noi questo tratto, così profondamente radicato nella spiritualità carmelitana – ma forse disatteso da alcune suore – diviene ragguardevole, perché ci conferma che non vi era volontà in lei di ricercare chissà quale novità devozionale, o di cogliere con fantasia qualche particolare edificante che possa generare entusiasmi o ispirazioni. In ciò si distingue dai grandi del suo secolo che ebbero sempre una propensione – a volte ossessiva – nei confronti della Vergine[116]. Teresa prende le distanze da un certo tipo di iconografia fantastica e allegorica, per ricercare la verità nella scarna biografia mariana che le è fornita dai Vangeli, applicando conseguentemente questa realtà alla realtà del suo vivere, del suo personale agire[117]. Non dobbiamo allora aspettarci di trovare la Vergine al centro immediato della sua spiritualità: non sarebbe conforme alla spiritualità del suo ordine e nemmeno alla sua personale sensibilità. Sicuramente circolavano anche all'interno del Carmelo predicatori che proponevano tali schemi di approccio alla persona della Madre di Dio, ma, come già si diceva, Teresa se ne allontana con decisione. È madre Agnese di Gesù a darci un assaggio di quanto Teresa prendesse distanza da tali fantasiosi predicatori della Vergine; nel *"Carnet jaune"* in data 21 agosto riporta questa frase di Teresa: *"Non si*

---

[115] V. SION, *Cammino di preghiera*, p.108.

[116] Si fa presente che nel sec. XIX in occidente la spiritualità mariana è sotto il controllo e di dominio quasi esclusivo delle congregazioni religiose. Nuove congregazioni prendono nome e ispirazione spirituale alla vita esemplare di Maria; nascono i Marianisti, i Piccoli Fratelli di Maria, i Maristi, le Sorelle della Nostra Signora. Essi formulano nuove forme teologiche di spiritualità mariana. L'alleanza con Maria di G. J. Chaminade (+1850), fondatore dei Marianisti, propone di vivere al servizio di Maria con Dio in Cristo. Mentre J.C. Colin (+1875), fondatore dei Maristi, raccomanda il vivere della vita di Maria: un'esperienza mistica a sfondo totalmente mariano così da pensare con Maria, giudicare come Maria, sentire e agire in ogni cosa come Maria. E mentre sorgono alcuni che tentano un ripensamento teologico della spiritualità mariana entro le genuine fonti cristiane (J.H. Newman +1890, M.J. Scheeben +1888, Primo Congresso Mariano - Livorno 1895), fioriscono nuove devozioni mariane come "i primi Sabato del mese", "i fioretti del Sabato", "il mese mariano" e "il mese del Rosario", nonché le espressioni della pietà popolare quali *"de Maria numquam satis"*, "il vero servitore di Maria non può dannarsi", "figlio di Maria". Successivamente alla rivoluzione francese, già dal 1830, la spiritualità mariana ha un'impostazione tendenzialmente carismatica: i miracoli ottenuti e le diffuse apparizioni fanno desiderare di comunicare immediatamente con la Vergine. Nel 1854 Pio IX definisce l'Immacolata concezione.

[117] Su questa stessa linea sarebbe interessante riflettere sul fatto che anche per la figura di Gesù, Teresa si comportò con la stessa lucidità. Gesù, per Teresa, è il Gesù quanto più strettamente dei Vangeli, quindi della storia, della Tradizione, assunto nella vita quale unico centro. Questo dato essenziale non diventa immediata letterale imitazione, ma – quale Gesù della fede – non lascia mai né la Sua storia in Palestina, né il suo rapporto d'amore lungo la storia di Teresa.

dovrebbero raccontare su di Lei cose inverosimili o che non si conoscono; per esempio che, piccolissima, a tre anni, la Santa Vergine è andata al Tempio ad offrirsi a Dio con sentimenti brucianti d'amore e zelo assolutamente straordinario. Forse ci è andata semplicemente per obbedire ai suoi genitori. Perché ancora dire, a proposito delle parole profetiche del vecchio Simeone, che la Santa Vergine, a partire da quel momento, ha avuto davanti agli occhi la passione di Gesù? «Una spada ti trafiggerà l'anima» aveva detto il vecchio. Non era, dunque, per quel momento, vedete bene mia piccola Madre, era una predizione generica per l'avvenire"[118]. Balthasar a proposito di quanto racconta Teresa indignata, parla di vero e proprio *"cattivo gusto alla mariologia"*[119] e, con tutta probabilità, alcune di queste credenze misero radici anche tra le consorelle carmelitane. Ma Teresa, con semplicità e determinazione, riuscirà a mostrare la grandezza di Maria ad un livello assai più alto, legato cioè a quel sapere teologico di cui si dovrà indagare. Comprendere, indagare e scoprire questo sapere rendono immediatamente necessario il rinvenimento di quei tratti della storia personale di Teresa che ne dicono la progressiva maturazione teologica e mariologica.

3. La primissima infanzia

Quando Giovedì 2 gennaio 1873 alle undici e mezza di sera, nacque Teresa, la sua mamma formulò subito la preghiera con cui salutava ogni neonato: *«Signore fatemi la grazia che si consacri a Voi e che nulla venga ad offuscare la purezza della sua anima. Se mai dovesse perdersi, preferisco che me la prendiate subito»*[120]. Questa sola pennellata dovrebbe mostrare in quale meraviglioso contesto di fede vide la luce questo *"fiorellino invernale"*[121]. Effettivamente la fede che traspare dal carteggio di mamma Zélia ha una tale intensità da far pensare che un fiorellino così non avrebbe potuto avere terreno migliore dove radicare. È proprio attraverso questo preziosissimo carteggio che ricaviamo le prime informazioni circa il carattere e la fede di Teresa fino ai quattro anni. Ce ne dà notizia in particolare in una lettera alla cognata: *"La mia piccola Teresa diventa sempre più*

[118] QG 21.8.3, oppure *Ultimi colloqui*, p.183.
[119] H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, p.43.
[120] Cfr. S. PIAT, *Storia di una famiglia*, p.106.

graziosa, cinguetta da mattina a sera; ci canta delle canzoncine, ma bisogna esserci abituati per capirle. È intelligentissima, e fa la sua preghiera come un angioletto, è l'ideale!"[122]*. "In chiesa dice a voce alta: «Io, ci sono stata alla 'Metta'*[123]*, io! Ho 'predato' molto il buon Dio»"*[124]. Teresa non ha ancora due anni compiuti, ma dice le sue preghierine *"come un angioletto"*. Dalle lettere della mamma e i vivi ricordi di Teresa abbiamo un quadretto familiare certo assai particolare[125]. Mamma Zélia cerca in ogni occasione di insegnare ed inculcare l'amore per Dio, e l'aspetto religioso della vita è così in primo piano, che si può dire che l'aria stessa ne fosse impregnata[126]. Teresa respirò quest'atmosfera e se ne nutrì con una propensione anch'essa particolare. Ma il carattere di Teresa alternava una sensibilità, a tratti persino eccessiva, ad una testardaggine che, oltre a rivelare, in senso positivo, forza d'animo e decisione, doveva molto spesso fare i conti con momenti di stizzosi capricci[127].

Nel complesso, la formazione di questa infanzia beata è un intreccio profondo di affetti incantevoli e di consapevolezza quasi misteriosa di Cielo. Senza voler entrare, per brevità, in tantissimi e graziosi particolari, limitiamoci ad osservare la crescita di Teresa nella devozione mariana. In casa Martin vige una vera e propria liturgia della casa: pregano quotidianamente insieme e la statua della Madonna, posta di fronte alle camere delle ragazze

---

[121] Come amava definirla la mamma.

[122] Z. MARTIN, *Lettere*, Lettera alla cognata 8 novembre 1874, n.124, pp.172-173. Cit. anche in G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*, p.106.

[123] Zélia vuole riprodurre il parlare tipico dei bambini: 'metta' per Messa e 'predato' per pregato (N.d.T. e N.d.R.).

[124] Z. MARTIN, *Lettere*, Lettera alla cognata 14 marzo 1875, n.130, pp.188-190. Cit. anche in G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*, p. 107.

[125] Ricordando questo periodo assai felice, Teresa scrive: *"Spesso sentivo dire che sicuramente Paolina si sarebbe fatta religiosa; allora senza sapere troppo cosa volesse dire, pensavo: Anch'io sarò religiosa. Questo è uno dei miei primi ricordi e da allora non ho mai cambiato decisione!..."* (MA21). Paolina fu fin dai primissimi anni il suo "ideale" (MA21) ed a ciò dobbiamo associare la validità di questa affermazione, ma anche questo particolare ci dice quale fosse il *nutrimento spirituale* quotidiano di Teresa.

[126] Si pensi anche alla particolare scelta di far precedere il nome di ogni figlio/a dal nome di Maria: *Marie-Celine, Marie-Hélène, Marie-Françoise-Thérèse, Marie-Jean-Baptiste, Marie-Joseph, Marie-Leonie, Marie-Loiuse, Marie-Mélanie-Thérèse, Marie-Pauline.*

[127] Racconta Zélia: *"Quando dice no, non c'è niente che le faccia cambiar parere. La si può mettere in cantina un giorno intero, senza ottenere un sì, piuttosto che piegarsi ci starebbe anche a dormire!"* (Z. MARTIN, *Lettere*, Lettera a Paolina, 14 maggio 1876, n.159, pp.237-241. Cit. anche in S. PIAT, *Storia di una famiglia*, p. 175).

maggiori[128], ne è il punto d'incontro spirituale. Davanti ad essa recitano le preghiere della sera ed ai suoi piedi Teresa ogni mattina s'inginocchia per sgranare le giaculatorie. Nel mese di maggio, la statua veniva collocata al centro di una vera e propria cappella, circondata da grande esplosione di fiori. Zélia era esigentissima a riguardo; desiderava che l'aula fosse inondata di verde e di fiori, di lumini votivi e, naturalmente, di preghiere e di atti di venerazione. Per Teresa questi preparativi erano un vero divertimento: raccogliere fiori presso il *"Pavillon"*, comporli e offrirli era occasione per giocare e per imparare ad amare la santa Vergine.

La giornata di mamma e papà Martin cominciava alle cinque perché la Messa, quotidiana, si celebrava nella chiesa di s. Pietro alle cinque e mezza. Si comunicavano due volte la settimana e sempre i primi Venerdì del mese[129]. Domenica tutta la famiglia andava alla Messa e ai vesperi. La Domenica era così sacra per il signor Martin, che non comprava nulla che non fosse un piccolo regalo da pochi soldi per le bambine. È Teresa che allegramente ci racconta questi particolari che dicono con quale serietà prendessero in considerazione non solo il precetto festivo, sempre vissuto come novità e necessità mai come consuetudine, ma anche ogni possibile forma di devozione sincera. Si potrebbero scrivere pagine intere sulla vita di carità dei Martin. Proprio a Teresa era affidato il compito di consegnare ai poveri, che incontravano sulla loro strada, l'offerta che papà immancabilmente le consegnava; per lei ogni volta era una festa.

Bisogna però considerare che la Chiesa francese attraversa verso la fine dell'Ottocento uno dei suoi momenti più drammatici. È lotta aperta tra la Chiesa e lo spirito liberale e positivista. Il *Sillabo* di Pio IX del 1864[130] rende i due fronti ancor più divisi e

---

[128] Il luogo risultava un poco angusto per quella statua di grosse dimensioni e Maria propose di porne una più piccola, ma Zélia rispose decisamente: *«Quando non ci sarò più, cara figliola, farai quello che vorrai; ma fin che campo io, questa Madonna non uscirà di qui»* (Cit. in S. PIAT, *Storia di una famiglia*, p. 127).

[129] Una testimonianza della rigorosità di papà Martin ci è data da Zélia: *"…ma se tu la potessi persuadere [la zia Ambrogia Guérin di Parigi] a non venire che la prossima settimana, ne sarei molto contenta per questo motivo: Mercoledì, Venerdì e Sabato c'è il digiuno delle Quattro Tempora. Tu sai che Luigi è rigido osservante dei comandamenti della Chiesa, non vorrebbe far di grasso o trascurare il digiuno nemmeno per un impero, ma dubito che anche la zia sia così fedele al suo dovere. Questa Quaresima, quando è venuto il signor D., non puoi immaginare quanto siamo stati imbarazzati. Luigi solo digiunava, poiché io per il momento ne sono dispensata: ci guardava mangiare dei buoni bocconi mentre faceva che la sua leggera merenda. E non dovemmo offrire che di magro"* (Cfr. Z. MARTIN, *Lettere*, al fratello 16.4.1864, n.8, pp.20-21).

[130] In cui fra l'altro, sono condannate le idee di Lamennais, altro spirito liberale francese.

opposti tra loro. Teresa non sarà toccata direttamente da questi eventi, ma, attraverso la clamorosa vicenda di P. Hyacinte Loyson[131], ella vedrà la ferita che percorre la chiesa francese. Teresa arriverà ad offrire la sua ultima comunione per quest'uomo che, tuttavia, morirà senza riconoscere i suoi errori[132]. Nell'ultimo squarcio di secolo, in Francia, il riferimento a Dio perde sempre più d'importanza. L'anticlericalismo – l'abbiamo già sottolineato – diviene progressivamente più attivo ed esplicito, soprattutto nell'ambito dell'educazione. La reazione cattolica è energica e le posizioni si irrigidiscono. I liberali sono visti con sempre maggior sospetto[133]. Contemporaneamente, il fronte opposto si rafforza. Le logge massoniche[134] si moltiplicano e si ispessisce quella rete di ostilità che renderà spregiudicate le decisioni politiche degli ultimi anni del secolo. Contemporaneamente, anche per reazione al cattolicesimo, esplode la moda dell'esoterismo e gli interessi esoterici furoreggiano nei salotti mondani. L'orizzonte è oscuro. È l'orizzonte in cui Teresa vive e che diventa sempre più ostico; è quello nel quale ella vivrà soprattutto sua esperienza spirituale della 'notte della fede' degli ultimi anni e mesi della sua vita. Ma è anche l'orizzonte in cui nasce e si sviluppa la sua crescita spirituale dove tanta parte hanno le storie personali di mamma e papà Martin. Inutile nascondersi la difficoltà di un vero equilibrio e serenità. Sono tempi in cui è necessario schierarsi. Anche l'immagine della morale ne resta segnata. Il decantato "pudore" era una sorta di congiura per limitare nelle ragazze conoscenze inerenti la sessualità. Luigi Martin in ciò, malgrado le diverse interpretazioni che si possono dare alle sue scelte di vita – prima celibatarie, poi matrimoniali ma solo nel misticismo sponsale, ed infine familiari – pare equilibrato e nonostante le tendenze borghesi che aleggiano in famiglia, in virtù di una fede provata e incrollabile, seppe ben orientare l'educazione delle figlie. Per la verità, l'educazione religiosa impartita alle bambine, aveva degli accenti che oggi potrebbero apparire, se non oppressivi, perlomeno eccessivi. Dobbiamo però considerare il sentire popolare e i contenuti stessi della predicazione di cui si accennava sopra: l'immagine di Dio giudice e

---

[131] Carmelitano scalzo che lascerà la vita religiosa e il sacerdozio per sposare un'americana.

[132] Il caso Loyson, che fece tanto scalpore in Francia, raggiunge Teresa proprio nel cuore della notte della sua fede.

[133] Espressione significativa di questa reazione cattolica sono il quotidiano nazionale *La Croix*, noto per i suoi accenti antimassonici e antisemiti, e il giornale *Le Normand* (che stampa a Lisieux) a cui lo zio di Teresa Isidoro Guerin collaborerà intensamente, fino a divenirne il maggior sostenitore economico.

[134] Per questa parte: APECITI ENNIO, Storia della Chiesa - Dispense scolastiche 1995-1996.

scrutatore, il concetto estremizzato di retribuzione, la forte sottolineatura dei meriti acquisibili; tutto ciò può senza dubbio dirsi stortura della verità cristiana. *"Nella pietà regnava un'atmosfera che potremmo esplicitare in affermazioni del tipo: Dio ci ama, ma resta sempre più probabile che noi gli facciamo più dispiacere che piacere. La vita cristiana è impossibile per chi vive nel mondo. La predicazione deve risvegliare il tormento. La religione perfetta esiste soltanto tra i religiosi. Le sposate hanno minore certezza di salvezza delle monache. Il matrimonio è tollerato, ma nuoce alla vita profonda dell'anima e ci tiene prigionieri della carne. La terra in cui viviamo è puro esilio; il tempo è una moneta con cui possiamo comprarci l'eternità, ma in sé non ha alcun valore. La sofferenza è il necessario pane quotidiano. La malattia è uno stato più naturale"*[135].

Facilmente una visione di questo tipo può sfociare nella malattia dello scrupolo e dell'oppressivo senso di inadeguatezza. Da un lato lo sforzo personale per acquisire meriti davanti Dio e dall'altro la Grazia come sorta di pioggia gratuita immeritata benefica risanante la fallacia del credente. Eppure, malgrado questa atmosfera, Teresa e, per certi versi prima di lei, i suoi genitori trovarono entrambi un certo equilibrio. Solo in questa ottica dobbiamo leggere tutti quei piccoli 'ricatti' per insegnare le buone maniere al "folletto" Teresa: il *non arrecare dispiacere al piccolo Gesù*, il *pericolo di offendere Gesù*, il *guadagnare meriti presso Dio*, il *non offendere il cuore di Maria*, ecc.[136] Sicuramente però questa visione di fede offre la possibilità di osservarsi sempre sotto lo sguardo di Dio; un Dio sempre presente, attento, fedele, giusto.

Sempre in merito all'aspetto mariano, bisogna affrontare brevemente il viaggio a Lourdes della mamma. Quando Zélia seppe del tumore al seno, questo era già così diffuso che non fu nemmeno tentata la via chirurgica. Ella non nascose nulla alle ragazze, anche se ciò comportò un estremo sforzo di mantenimento della serenità familiare. Soprattutto le tre figlie maggiori compresero la gravità della situazione. Proprio loro decisero di accompagnare la mamma a Lourdes. Zélia reticente era già sfinita della malattia ormai visibile anche a livello cutaneo. Tutti sperarono ardentemente nel miracolo – per ben tre

---

[135] J. GUITTON, *Il Genio di Teresa*, p.12.

[136] Valga per tutti: *"Maria* [la figlia di cinque anni (N.d.R.)] *è graziosa, ma troppo timida, ed è un peccato perché non è affatto cattiva ed ha una grande paura di offendere il buon Dio"* (Cfr. Z. MARTIN, *Lettere*, al fratello 27.6.1865, n.14).

volte si immerse nella piscina – ma dovettero assorbire il duro colpo del fallimento: tutte loro – Zélia esclusa – erano assolutamente certe che la mamma sarebbe tornata guarita. Questo a noi dice quanta ingenua sincera fiducia le ragazze riponevano nel Vergine e nel miracolo. A ciò si aggiungerà molti anni dopo – nel 1890 – un nuovo viaggio a Lourdes per la guarigione di Leonia[137]. Nella rilettura successiva di questi fatti si comprende come questa vicenda forgiò la fede di tutta la famiglia e maturò la profondità dell'affidamento a Maria e la speranza nel ricorso a Lei indipendentemente dai 'risultati' immediati.

4. La Vergine del sorriso

Il 28 agosto 1887 la signora Martin muore. È un momento di sconfinato dolore per tutta la famiglia. In questa terribile situazione Teresa, sentendo Celina che sceglie come sua *'mamma'* la sorella Maria, si rivolge a Paolina con la stessa richiesta[138]. *"Devo dirle, Madre*[139]*, che, a partire dalla morte della Mamma, il mio carattere felice cambiò completamente"*[140]. Ovviamente la perdita della mamma per una bambina di soli quattro anni è un trauma tale da non potersi riassorbire se non con tempi lunghi; anche la sostituzione affettiva non può che colmare solo in parte questa assenza. Ciò fu poi acuito dalla partenza di Paolina per il Carmelo[141]. Così Teresa dopo soli quattro anni, divenne nuovamente orfana di mamma: *"ce fut comme si un glaive s'était enfoncé dans mon coeur"*[142]. E poi di nuovo, nel 1886, la madrina Maria decide per il Carmelo. Nei giorni che precedettero l'ingresso, vediamo il dolore profondissimo di Teresa che s'aggrappa letteralmente a Maria – *"l'unico appoggio che l'attaccasse alla vita"*[143] – bussando ad ogni ora alla sua porta per *"fare provvista di baci"*[144].

---

[137] Leonia soffriva fin da piccola di un fastidioso eczema che di tanto in tanto si aggravava (v. nota 4 di LT104 in *Opere*). Cfr. anche Z. MARTIN, *Lettere*, al fratello 5.3.1865, n.12, pp.26-27.

[138] MA44.

[139] N.d.R.: Paolina.

[140] MA45.

[141] 2 ottobre 1882. Teresa ha nove anni.

[142] MA82: *"Fu come se un pugnale mi fosse stato confitto nel cuore"*.

[143] Luglio–agosto 1886. Teresa ha tredici anni. MA127: *"Et c'était à cette enfant-là que le Bon Dieu allait ravir l'unique appui qui l'attachât à la vie!…"*.

[144] MA129: *"À chaque fois que je passais devant la porte de sa chambre, je frappais jusqu'à ce qu'elle m'ouvre et je l'embrassais de tout mon coeur, je voulais faire provision de baisers pour tout le temps que je devais en être privée"*.

Sono anni complessi che solo una attenta lettura delle più accurate biografie può aiutare a comprendere. In ogni caso, questo doloroso rapporto nei confronti della figura materna, deve aver in qualche modo dei rapporti con l'immagine della Vergine Madre. Una testimonianza di questo la possiamo ricavare dal racconto che Teresa stessa fa del giorno della sua prima comunione[145]. Dopo aver ricevuto Gesù, Teresa piange abbondantemente e le compagne, al vederla, dicono tra loro: *"«Perché ha pianto? Aveva qualche cose che le dispiaceva?». «No era piuttosto per non avere la Mamma con sé, o la sorella che lei ama tanto e che è carmelitana»"*[146]. Teresa però afferma: *"Oh! non, l'absence de, Maman ne me faisait pas de peine le jour de ma première communion"*[147]. La specificazione di non provarne dolore nel giorno della prima Comunione, ci suggerisce quale invece dovesse essere in tutti gli altri giorni. Poco più avanti nel manoscritto, Teresa narra della lettura fatta nel pomeriggio dell'Atto di Consacrazione alla Vergine, e sottolinea il diritto a lei dovuto che fosse proprio lei a leggere: *"Nel pomeriggio fui io a pronunciare l'atto di consacrazione alla Madonna*[148]*; era ben giusto che io* parlassi *a nome delle mie compagne alla Mamma del Cielo, io che ero rimasta priva così giovane della Mamma*

---

[145] 8 maggio 1884. Teresa ha undici anni.

[146] MA109.

[147] MA109: *"No l'assenza di Mamma non mi dava dolore nel giorno della prima Comunione"*.

[148] L'immagine a trittico offerta a Teresa dalla sorella Leonia, sua madrina di Cresima, porta sulla pagina di destra il testo letto da Teresa (N.d.R.: lo ricaviamo dalla foto–riproduzione in DESCOUVEMENT - LOOSE, *Teresa e Lisieux*, p.61; si riporta il testo secondo i tipi più prossimi a quelli che si vedono nella riproduzione fotografica): "MA CONSÉCRATION A MARIE. O MARIE, CONÇUE SANS PECHE... O MA MERE... ma force... mon espérance.. mon secours.. renfermez–moi dans votre Coeur Immaculé avec le trésor que je porte dans mon áme!, Que votre coeur soit la fortesse imprenable où j'habite tous les jours de ma vie... que rien au monde ne puisse m'en arracher.. que lá, j'apprenne *à aimer, à souffrir, à mourir* AVEC JESUS!... C'est pour ceta, qu'en ce jour devant votre Saint Autel, *je me donne... je me livre... je me consacre tout à Vous!* O ma chéré Protectrice, conduisez–moi... protésez–moi!... En signe de foi et d'amour filial, je fais la promesse solennelle de porter jusqu'à la mort *Votre Saint Scapulaire* et de dire le *Souvenir–vous* fidèlment chaque jour. Signè *Thérèse Martin* [N.d.R. firma autografa] Enfant de Marie". L'atto di consacrazione conteneva quindi una articolata invocazione e una duplice promessa: *"O Maria, concepita senza peccato... O Madre mia... mia forza... mia speranza... mio soccorso.. rinchiudetemi nel vostro Cuore Immacolato, con tutto il tesoro che porto racchiuso nella mia anima. Che il vostro Cuore sia fortezza imprendibile in cui io abito tutti i giorni della mia vita... che nulla al mondo possa strapparmi via da essa… che io impari ad amare, a soffrire, a morire con Gesù!… È per questo che oggi, davanti al vostro Santo Altare, io mi dono…, mi abbandono,… mi consacro tutta a Voi! O mia cara Protettrice, conducetemi... proteggetemi!... In segno di fede e di amore filiale, faccio la promessa solenne di portare fino alla morte il tuo santo Scapolare… e di recitare ogni giorno il 'Memorare'. Firmato Teresa Martin. Figlia di Maria"* (N.d.T.: cfr. A. SICARI, *Teologia*, p.244). Come racconta Teresa, l'8 maggio fu proprio lei a pronunciare queste solenni parole, malgrado ne fossero state incaricate le nipoti di don Domin. Fu fatto infatti notare al cappellano che Teresa era orfana.

terrena"[149]. Il collegamento è assai ben evidente: Teresa considera chiaramente la Madonna come *Mère du Ciel* in qualche modo sostitutiva della *Mère de la terre*. Dal giorno della prima comunione pare proprio che Teresa sperimenti ancora di più la presenza della Madre e ritrovi *in Dio* le 'madri' di cui era stata privata. Per comprendere però questa maturata profonda convinzione bisogna mettere in luce ciò che avvenne qualche tempo prima e che segnò la vita di Teresa in modo indelebile.

Dalle note biografiche ricaviamo che dopo la morte della mamma, per Teresa cominciò un periodo assai travagliato. Per quanto attorno a lei si affollassero affetti sinceri[150], la bambina soffriva moltissimo. Anche solo la lontananza da casa per la scuola – Teresa frequentava allora un semiconvitto – le provocò malesseri continui[151] finché improvvisamente in un momento di ulteriore tensione emotiva[152], Teresa si ammalò gravemente di una strana malattia nervosa[153]. Ciò che a noi interessa in modo particolare sono due particolari. Il primo è la prossimità di tale malattia con l'ingresso della *'mamma'* Paolina al Carmelo[154], momento dal quale cominciò la fase più acuta. Il secondo è che viene posta dinanzi al letto la statua di famiglia della Vergine. Dinanzi a questa statua, le sorelle angosciate dal perdurare della malattia e dei suoi anomali sintomi, pregavano con fervore

---

[149] MA110: *"L'après-midi ce fut moi qui prononçai l'acte de consécration à la Ste Vierge, il était bien juste que je parle au nom de mes compagnes à ma Mère du Ciel, moi qui avais été privée si jeune de ma Mère de la terre… Je mis tout mon coeur à lui parler, à me consacrer à elle, comme une enfant qui se jette entre les bras de sa Mère et lui demande de veiller sur elle. Il me semble que la Sainte Vierge dut regarder sa petite fleur et lui sourire, n'était-ce pas elle qui l'avait guérie par un visible sourire?… N'avait-elle pas déposé dans le calice de sa petite fleur, son Jésus, la Fleur des Champs, le Lys de la vallée?…"*

[150] Subito dopo la morte della mamma, la famiglia Martin si trasferì a Lisieux (ai Buissonnets) perché le ragazze potessero essere circondate dall'affetto degli zii (Guérin) e delle cuginette.

[151] MA86.

[152] Per questa vicenda complessa e arcana si veda G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*, pp. 197-207. È quanto di meglio ed equilibrato si possa trovare in merito nella bibliografia.

[153] 25 marzo 1883, Pasqua. Teresa fu presa *"da un tremito nervoso cui seguirono crisi di terrore e da allucinazioni che si ripeterono ogni giorno diverse volte. Nei momenti di lucidità era estremamente debole, non poteva essere lasciata sola"* (Testimonianza di Marcellina, domestica di casa Guérin, cit. in R. LAURENTIN, *Vita e attualità*, p.61).

[154] Si tenga presente che il primo manifestarsi della malattia è in concomitanza di un racconto dello zio Guérin di ricordi su mamma Zélia (Cfr. MA86). Ecco come Teresa a distanza di tanti anni definisce il dolore provato in quel distacco: *"Paolina era lontana, così lontana da me! Avevo sofferto il martirio per assuefarmi a vivere senza di lei, per accettare tra me e lei dei muri impenetrabili; poi finalmente avevo riconosciuto la triste realtà: Paolina era per me, quasi allo stesso modo come se fosse morta. Mi amava ancora, pregava per me, ma, agli occhi miei, LA MIA PAOLINA CARA era divenuta una SANTA, la quale non doveva più capire le cose della terra; e le miserie della povera Teresa, se lei le*

implorando la guarigione. Questo, oltre e ribadire la profonda e sincera devozione della famiglia alla Vergine, ci suggerisce che Teresa dovesse rivolgersi anch'essa alla Madre con profonda pietà. *"Ne trouvant aucun secours sur la terre, la pauvre petite Thérèse s'était aussi tournée vers sa Mère du Ciel, elle la priait de tout son coeur d'avoir enfin pitié d'elle…"*[155]. Evidentemente Teresa provava un particolare affetto verso questa *"STATUA MIRACOLOSA della Madonna che aveva parlato due volte alla Mamma*[156]*, e molto spesso il fiorellino [Teresa durante la malattia] volgeva la sua corolla verso quest'Astro benedetto"*[157]. All'apice della disperazione collettiva, ecco che accadde qualcosa di straordinario e difficilmente decifrabile se non nei termini del miracolo. Teresa racconta di aver ricevuto un particolare *"sorriso stupendo della Madonna"*[158], una sorta di visione estatica, che la guarì improvvisamente[159] e definitivamente[160]. Come si può ben immaginare da quel giorno l'affetto di Teresa per la santa Vergine divenne assolutamente speciale.

Purtroppo da quel giorno però cominciò un nuovo calvario per la piccola Teresa che durò quattro anni. Ella, sulle insistenza della sorella Maria, le confidò la visione mistica. Questa, poco avvedutamente, la rese di pubblico dominio e ben presto Teresa subissata di sciocche domande curiose, cadde nel dubbio persecutorio, d'aver mentito e di

---

avesse conosciute, avrebbe dovuto stupire e impedirle di amar tanto la sorellina" (MA126). L'affermazione: *"Paolina era per me quasi allo stesso modo come se fosse morta"* è più che eloquente.

[155] *"D'altra parte, la povera piccola Teresa, non trovando alcun soccorso sulla terra, si era rivolta anche lei verso la Madre celeste, e la pregava con tutto il cuore di avere finalmente pietà di lei"* Ms A 30r° o MA94.

[156] Da una nota di Madre Agnese, sappiamo che Zélia dopo la morte della piccola Elena, ne ricevette un soprannaturale conforto.

[157] *"Cependant elle avait un Soleil auprès d'elle, ce Soleil était la Statue miraculeuse de la Ste Vierge qui avait parlé deux fois à Maman, et souvent, bien souvent, la petite fleur tournait sa corolle vers cet Astre béni…"* Ms A 29v° o MA93.

[158] MA94. Era il 13 maggio 1883, Pentecoste. La malattia durò quindi esattamente cinquanta giorni. *"Tout à coup la Sainte Vierge me parut belle, si belle que jamais je n'avais vu rien de si beau, son visage respirait une bonté et une tendresse ineffable, mais ce qui me pénétra jusqu'au fond de l'âme ce fut le «ravissant sourire de la Ste Vierge». Alors toutes mes peines s'évanouirent, deux grosses larmes jaillirent de mes paupières et coulèrent silencieusement sur mes joues, mais c'était des larmes d'une joie sans mélange… Ah! pensai-je, la Ste Vierge m'a souri, que je suis heureuse…"* Ms A 30r°.

[159] La guarigione fu subitanea anche se la ripresa delle forze e dalla vita nella sua normalità fu ovviamente graduale.

[160] Sulla definitività della guarigione tutti i testimoni concordano: mai più si ripresentò alcun sintomo o il ben che minimo squilibrio. Altrove Teresa ci parla di persistenti mal di testa, ma questi vanno attribuiti a patologie di altra natura e con tutta probabilità alle condizioni di vita estreme del Carmelo, nonché alla febbre derivante dalla malattia che la porterà alla morte.

essersi inventata tutto. Il terribile dilemma fu sciolto solo il 4 novembre 1887, alla vigilia del pellegrinaggio a Roma, presso il santuario di Nostra Signora delle Vittorie[161].

5. Il santuario di nostra Signora delle Vittorie

Nella iconografia teresiana, pare cristallizzarsi un solo polo di chiaro e sincero affetto devozionale. Il santuario di Nostra Signora delle Vittorie, già caro alle famiglie Martin e Guérin[162], entra a più riprese nella storia di Teresa. Qui il papà di Teresa fa celebrare delle Messe per la guarigione di Teresa durante la malattia nervosa[163].

Quando, il 29 maggio 1887, Teresa riceve dal papà il permesso di entrare al Carmelo a quindici anni, egli sradica un piccolo fiore bianco che porge a Teresa "come una reliquia". Ella tenne quel fiore nella "Imitazione" e lo cucì su una immagine di N.S. delle Vittorie[164]. Poco dopo[165] – la vigilia del pellegrinaggio a Roma – i Martin scelgono di proposito l'*Hôtel du Bouloi* per la sua prossimità al santuario[166], e Teresa prega per essere tenuta lontana dal male e dalle tentazioni che il viaggio può schiudere[167]. Inoltre ci rivela che, come si diceva poc'anzi, in questa occasione viene liberata da quattro anni di dubbio circa l'origine miracolosa della sua guarigione e della sua visione mistica: *"La Sainte Vierge m'a fait sentir que c'était vraiment elle qui m'avait souri et m'avait guérie. J'ai compris qu'elle veillait sur moi, que j'étais son enfant, aussi je ne pouvais plus lui donner*

---

[161] MA95 e MA158.

[162] *"Se tu acconsentissi solamente a fare una cosa che sto per dirti e se tu volessi darmela per strenna, sarei più felice che se tu mi inviassi tutta Parigi: tu abiti vicino a Nostra Signora delle Vittorie. Ebbene, entraci soltanto una volta al giorno per recitare un'Ave Maria alla santa Vergine. Vedrai che ella ti proteggerà in una maniera tutta speciale e ti farà riuscire in questo mondo per darti in seguito una eternità di felicità. Ciò che ti dico non è da parte mia una devozione esagerata e senza fondamento: ho motivo di aver fiducia nella Santa Vergine"* (Cfr. Z. MARTIN, *Lettere*, al fratello 1.1.1863, n.1, p.14). *"Vuoi farmi un piacere? Quando andrai dalla signora D., entra a Nostra Signora delle Vittorie e metti un cero per me; mi renderai un servizio. Non averne vergogna. D'altra parte in quella chiesa nessuno ti conosce"* (Cfr. *Ibidem*, al fratello 11.3.1864, n.6, p.18). Cfr. anche *Ibidem*, al fratello 21.6.1864, n.9, p.22; al fratello 3.12.1865, n.16, p.33; ecc.

[163] MA93.

[164] MA143. Cfr. *Opere*, p.1259.

[165] 4 novembre 1887.

[166] *Correspondance générale: I (1877-1890)*, p.262.

[167] MA158.

que le nom de «Maman» car il me semblait encore plus tendre que celui de Mère…"[168]. Un'osservazione importante va fatta proprio su questo particolare momento. Teresa ci racconta che in quell'occasione sentì la necessità di cominciare a chiamare la Madonna con l'appellativo di "mamma" *"perché questo nome mi pareva ancor più tenero che quello di 'madre'. Con quanto fervore l'ho pregata – continua Teresa – di custodirmi sempre e di attuare presto il mio sogno di nascondermi all'ombra del suo manto verginale! Era questo uno dei primi desideri di bambina. Crescendo, avevo capito che nel Carmelo avrei potuto trovare davvero il mantello della santa Vergine, e verso quella montagna fertile tendevano tutti i miei desideri"*[169]. Pare molto significativo che, mentre Teresa esprime il suo profondo desiderio di entrare al Carmelo per essere custodita sotto il manto della Vergine – come aveva desiderato fin da bambina –, venga ricucito quel terribile strappo che fu la partenza per il Carmelo della sua 'mamma' Paolina e Teresa scopra Maria come sua propria e speciale 'mamma' che da sempre l'ha custodita, guarita e sorriso. Teresa guarisce da questa malattia spirituale e di questo nuovo miracolo vi ancora un'eco nella lettera del 30 maggio 1889[170] alla cugina Maria soffocata dagli scrupoli, in cui afferma di avere *"tanta fiducia in Lei"* ed invita ad accedere proprio a Nostra Signora delle Vittorie ceri votivi.

Sappiamo che i grandi istituti missionari di allora pongono il loro apostolato sotto il patrocinio della Vergine. Lo stesso padre Roulland ha celebrato una delle sue prime Messe a nostra Signora delle Vittorie. La sua congregazione – Le Missioni Estere di Parigi – la invoca sotto il titolo di *"Nostra signora delle Vittorie, Regina delle Vergini, Regina degli Apostoli e dei Martiri"*[171]. È così che il 16 luglio 1896, Teresa compone per se stessa e per padre Roulland una prosa rimata[172] che porta proprio questo titolo regale. È un momento di svolta per la vita interiore di Teresa. Padre Roulland sta per partire per la Cina[173]. Teresa sente rinascere in sé l'ardore missionario: ella sarà "apostolo" e "martire"

---

[168] Ms A 56v°-57r°: *"La santa Vergine mi fece sentire che era stata proprio lei a sorridermi e a guarirmi. Ho capito che vegliava su di me, che ero sua figlia [omissis]"* MA158 ma si veda anche sopra e MA95. LT30 del 6 nov. 1887 da Parigi. Ms A, 29v; 56v; LT244; QG7.8.3.

[169] MA158.

[170] LT92.

[171] Cfr. *Opere*, p. 1376-1377.

[172] P35.

[173] Partirà il 2 agosto.

per procura nella comunione dei santi che le si rivela chiara nella "unione apostolica"[174] col novello missionario. Il sentimento già in luce in questi versi, è prorompente nella lettera che sarà il Manoscritto B di pochi mesi dopo[175].

Molti anni dopo quelle Messe celebrate per la guarigione di Teresa afferrata dal delirio, – il 5 giugno 1897 – la Madre priora, con tutta la comunità, inizia una novena a nostra Signora delle Vittorie per la guarigione e vengono fatte celebrare Messe[176]. Teresa però sa che il miracolo non si sarebbe compiuto e durante la novena chiede piuttosto alla Vergine di consolare la veneranda Madre e di farle accettare la volontà di Dio circa la sua morte.

Il giorno 8 settembre 1897, Teresa domanda di rivedere l'immagine di nostra Signora delle Vittorie su cui aveva cucito il fiorellino che papà le aveva colto il giorno del consenso all'ingresso al Carmelo. In calce, con mano tremante, vi aggiunse a matita le sue ultime righe: *"Ô Marie, si j'étais la Reine du Ciel et que vous soyez Thérèse, je voudrais être Thérèse afin que vous soyez la Reine du Ciel!!!……"*[177]. Nella storia della comprensione del mistero mariano, c'è una circolarità di eventi. Teresa pare ripercorrere, negli ultimi giorni della sua vita, l'imperscrutabilità di questa presenza materna e arrendersi alla gioia di essere stata amata e custodita; poche righe bastano per affermare l'abbandono riconoscente nel riscoprirsi semplicemente figlia. Su questo bisognerà ritornare.

---

[174] Così ama definire la fraternità spirituale sia con padre Roulland che con don Bellière. Cfr. *Opere*, p.1231.

[175] 8 settembre 1896.

[176] LT244, LT253. MA281. Cfr. *Opere*, p. 1451.

[177] Pr21. *"O Maria, se io fossi la Regina del Cielo e tu fossi Teresa, vorrei essere Teresa perché tu fossi la Regina del Cielo!!!…"*. Cfr. *Opere*, pp. 1447-1448.

Capitolo Quinto

Gli scritti mariani

1. Nota preliminare di ermeneutica testuale

Da quanto si è visto nel capitolo precedente, la storia di Teresa appare costellata di riferimenti mariani. Il nostro lavoro deve procedere nella lettura di alcuni scritti per farvi emergere un possibile profilo della persona di Maria. L'operazione, che può apparire semplice, non lo è per nulla allo strato interpretativo al quale si desidera operare. In altre parole, non basta elencare i passi – che, come già abbiamo avuto modo di dire, non sono molti e soprattutto non hanno pretesa sinteticamente teologica – dove Teresa parla della Vergine Maria; occorre piuttosto da questi rinvenire come Teresa *viva personalmente* il mistero mariano e come in questa vita esso eventualmente si delinea. Con ciò si vuole oltrepassare quell'interpretazione della spiritualità di Teresa che assume le sue espressioni autobiografiche come semplice racconto di quello che in effetti è stata la sua vita. Questo, proprio in considerazione del fatto che Teresa interagisce pressantemente nei confronti dei suoi doni innati con innumerevoli valutazioni, verbalizzazioni di sentimenti, esempi e invenzioni letterarie. Tali espedienti letterari, infatti, non mettono in dubbio l'amore di Teresa per la verità, ma rendono necessaria l'applicazione di principi ermeneutici che, non limitandosi alla riproduzione per quanto esauriente del percorso autobiografico, sappiano indagare l'esperimento dei significati trascendentali nel linguaggio contrassegnato dal *"rapporto fra l'io come soggetto e l'io come oggetto della rappresentazione"*[178] letteraria. Ciò anche in vista dell'auspicabile superamento della opposizione soggetto–oggetto, che una

ermeneutica matura deve esigere. Non sarebbe pensabile, infatti, proporre l'a priori di una soggettività che possa conoscersi e descriversi in assoluto come oggetto di sé. È più plausibile – e più proficuo – impostare piuttosto un'ermeneutica che ponga il dato letterario come momento autentico di una progressiva comprensione del soggetto a se stesso come soggetto di una storia. Quest'impostazione esige l'aver assunto a pieno titolo il valore veritativo dell'esperienza credente. A meno di questo metodo, si rischia di reintrodurre surrettiziamente un'interpretazione dell'iconografia teresiana intellettualistica (se ci si sofferma sui contenuti formali della fede) o estatica (se si solca il terreno dell'emotività); in ogni caso né l'una né l'altra rispondono all'anelito di imitazione e di incarnazione della verità che sentiamo profonda in Teresa e che qui vogliamo sostenere. Si tenga presente che, come già si è fatto notare, la spiritualità in cui Teresa vive, proprio perché spesso connotata da smodate allegorie fantastiche ed esemplificazioni paraboliche, spinge per sua natura in questo vicolo cieco. Anche la bibliografia attuale, dietro le simbologie iperboliche o la semplicità disarmante del suo linguaggio così diretto, pare spesso fallire la percezione di una vita reale. Questo non per sciatteria o disimpegno, ma per l'applicazione di modelli ermeneutici in sé fallimentari. Dietro ogni uso della semantica propria del suo tempo, Teresa ha riassunto l'esito di un'ascesi profonda costruita sulla quotidiana relazione interpersonale con Dio, nella convinzione effettiva della storicità del darsi della Grazia. Interagire col testo a questo livello interpretativo può appesantire il discorso, rendendolo non lineare quanto piuttosto circolare.

Suddividiamo per comodità i testi scelti, in ragione di due grandi filoni: il primo sarà quello dove Teresa scrive del suo rapporto con la Vergine ripresentando la sua storia; il secondo quello dove Teresa invoca, prega, o si affida alla Vergine. Se vogliamo, il primo è quello tendenzialmente più riflesso e preciso; il secondo più emotivo e spontaneo. Ovviamente proprio come si è detto, i due filoni vanno tenuti circolarmente in tensione anche se questo può richiedere un approccio più puntiglioso e onnicomprensivo dell'esperienza spirituale di Teresa.

---

[178] A. WOLLBOLD, *Teresa di Lisieux*, p.301.

2. La storia di una relazione profonda

Il primo testo che affrontiamo è tratto dal Manoscritto A. Teresa racconta come abbia sofferto la scelta caparbia di essere ammessa nella Congregazione delle Figlie di Maria. *"Oh, come ho compassione delle anime che si perdono! È così facile smarrirsi nei sentieri fioriti di questo mondo… senza dubbio per un'anima un poco elevata la dolcezza che il mondo offre è mescolata con amarezza, e il vuoto immenso dei desideri non potrebbe essere colmato dalle lodi d'un istante… Ma se il mio cuore non fosse stato innalzato verso Dio fin dal primo risveglio, se il mondo mi avesse sorriso fin dal mio entrare nella vita che sarei divenuta? Oh Madre mia cara, con quanta riconoscenza canto le misericordie del Signore! Egli mi ha come dice la Saggezza, «ritirata dal mondo prima che il mio spirito fosse corrotto dalla sua malizia e che le sue apparenze ingannevoli avessero sedotta l'anima mia». La Vergine Santa vegliava anche lei sul suo fiore umile, e non voleva vederlo appassire al contatto delle cose terrene perciò lo portò sopra il suo monte*[179] *prima ch'esso sbocciasse. Aspettando quel momento felice la piccola Teresa cresceva in amore verso la sua Mamma del Cielo; per provarle questo amore ella fece un atto che le costò molto, e che io cercherò di raccontare brevemente, nonostante la lunghezza di esso. Quasi subito dopo il mio ingresso nell'Abbazia, ero stata ricevuta nell'Associazione dei santi Angeli; mi piacevano molto le pratiche di devozione ch'essa imponeva poiché provavo un'attrattiva particolare a pregare gli spiriti beati del Cielo e soprattutto quello che il buon Dio mi ha dato come compagno nel mio esilio*[180]*. Qualche tempo dopo la mia prima Comunione, il nastro d'aspirante alle Figlie di Maria sostituì quello dei santi Angeli, ma io lasciai l'Abbazia quando ancora non ero stata accolta nell'associazione della Santa Vergine. Essendo uscita prima di aver compiuto i miei studi, non avevo il permesso di entrare come ex–allieva; confesso che questo privilegio non eccitava il mio desiderio, ma pensando che tutte le mie sorelle erano state «Figlie di Maria», temetti di essere meno di loro figlia della mia Madre dei Cieli, e andai molto umilmente (benché mi costasse), a chiedere di essere ricevuta nell'associazione della Santa Vergine all'Abbazia. La prima maestra non volle rifiutarmi, ma mise come*

[179] Il Carmelo (N.d.R.).

[180] L'angelo custode.

condizione che io rientrassi due giorni per settimana nel pomeriggio per dimostrare se ero degna di essere ammessa. Ben lungi da farmi piacere questo permesso mi costò moltissimo; non avevo come le altre ex–allieve, una maestra amica con la quale passare varie ore; così mi contentavo di andare a salutare la maestra, poi lavoravo in silenzio per tutta la lezione di cucito o ricamo. Nessuno faceva attenzione a me, e così salivo alla tribuna della cappella, e rimanevo davanti al Santissimo fino al momento in cui Papà veniva a prendermi; era la sola consolazione: Gesù non era forse il mio unico amico? Non sapevo parlare che a lui, le conversazioni con le creature, perfino le conversazioni pie, mi stancavano l'anima. Sentivo che è meglio parlare a Dio che di Dio, perché si mescola tanto amor proprio nelle conversazioni spirituali! Ah, proprio per la Santa Vergine soltanto venivo all'Abbazia... talvolta mi sentivo sola, molto sola, come nei giorni della mia vita di collegio quando passeggiavo triste e malata nel cortile grande, ripetevo le parole che mi facevano sempre rinascere nel cuore la pace e la forza: «La vita è la tua nave e non la tua dimora». Già da piccolissima ritrovavo coraggio in questo verso; ancora oggi, nonostante gli anni che cancellano tante impressioni di pietà infantile, l'immagine della nave affascina l'anima mia e l'aiuta a sopportare l'esilio. Anche la Saggezza dice che «La vita è come la nave che rompe le acque agitate e non lascia dietro sé traccia del proprio passaggio». Quando penso a queste cose, l'anima mia s'immerge nell'infinito, mi sembra già di toccare la riva eterna. Mi pare di ricevere l'abbraccio di Gesù, di vedere la mia Madre del Cielo venirmi incontro con Papà… Mamma… i quattro angeli… Credo di godere finalmente e per sempre della vera, dell'eterna vita in famiglia… Prima di veder la famiglia riunita al focolare paterno dei Cieli, dovevo passare attraverso tante separazioni! L'anno nel quale fui accolta tra le Figlie della Vergine Santa, mi rapì la mia cara Maria, l'unico sostegno della mia anima..."[181]. Malgrado la lunghezza del testo si è deciso di affrontarlo integralmente perché proprio da queste righe appaiono evidenti alcuni fatti importanti. Il primo è che l'ansia imitativa di Teresa delle sorelle è decisamente forte: *"pensando che tutte le mie sorelle erano state «Figlie di Maria»"*. Il secondo legato al primo. Malgrado il desiderio non sia del tutto spontaneo o originale, viene appropriato a sé dalla radice: *"temetti di essere meno di loro figlia della mia Madre dei Cieli"*. Questo dice come Teresa ritenesse fondamentale

[181] MA124-126.

ritrovarsi figlia della *Madre dei Cieli*. Terzo, che dovette, per tale desiderio profondo, sopportare uno stato di disagio e di solitudine notevole: *"Ah, proprio per la Santa Vergine soltanto venivo all'Abbazia..."*. E da ultimo e più importante, che questa situazione la conduce alla preghiera silenziosa e solitaria davanti a Gesù. Interessante è anche notare come questo stesso ricordo conduce Teresa a desideri di Cielo, di eternità, luogo del riunirsi in modo nuovo e definitivo con tutti i suoi affetti più intimi: Gesù, Maria, papà, mamma e i quattro fratellini morti infanti. Sinteticamente vediamo come il desiderio di dichiararsi figlia di Maria, porta, secondo un piano misterioso di Dio, alla contemplazione di Gesù Eucaristico che la attira a sé. Analizzando più strutturalmente il teso notiamo, come il discorso prenda le mosse dalla considerazione delle anime che si perdono e del confronto tra queste e Teresa che pare invece essere stata preservata o custodita con un riguardo affatto particolare. Teresa associa questa azione preveniente alla solerte presenza di Maria nella sua vita. La narrazione procede con il racconto dei fatti contrassegnati dalla determinazione di diventare "Figlia di Maria". L'azione di Maria allora si accompagna a quella di Teresa e si compenetrano in un vincolo inscindibile. Non è il semplice riconoscimento di una grazia, ma un deciso impegno nella conoscenza–riconoscenza dell'opera di Maria. Riconoscersi amata e protetta dalla Madre di Dio e gettarsi senza riserve in un impegno preciso e costante, sono una nota assolutamente caratteristica della spiritualità teresiana. In Teresa attività e riconoscenza si muovono con un moto circolare di comprensione e di passione. Questa considerazione dovrebbe sfatare quell'alone di spiritualità disincarnata che spesso le viene attribuito.

Altro testo emblematico della ricerca di intelligibilità del piano di Dio, lo troviamo nella descrizione dei giorni che precedettero il consenso dello zio Guérin all'ingresso al Carmelo. Teresa si recò dallo zio ed espose il suo temerario desiderio. Lo zio prudentemente rispose, pieno di comprensibile apprensione, con affabilità, ma non dette il consenso. Il dolore di Teresa fu grande e visibile sul suo volto. *"Prima di far splendere sull'anima mia un raggio di speranza, piacque al Signore di mandarmi un martirio molto doloroso che durò tre giorni. Oh, mai ho capito tanto bene come durante quella prova, il dolore della Vergine Santissima e di san Giuseppe alla ricerca di Gesù Bambino. Ero in un deserto triste, o piuttosto l'anima mia era simile allo scafo fragile privo di nocchiero,*

in balia della tempesta […]"[182]. È una nuova prova, una nuova occasione per riflettere, per entrare nel mistero della volontà di Dio che le fa sentire nel cuore un desiderio grande, e poi pare negare ogni disposizione concreta perché questo si realizzi. Teresa rilegge il Vangelo trovandovi un parallelismo tra sé e la Vergine che cerca angosciata Gesù: la sente guida in questo travaglio e ne prova consolazione in forza della comune esperienza. Teresa carica del desiderio segreto di questa consacrazione al Signore – così difficile da comunicare e da far accettare – si sente vicina, nel suo tormento interiore, al dolore di Maria che con Giuseppe percorre le strade di Gerusalemme alla ricerca di Gesù. Uno scafo in balia della tempesta… una similitudine che torna spesso negli scritti teresiani. Il rimando alla barca sul lago in tempesta del racconto evangelico è immediato. Gesù dorme e pare non accorgersi del dolore che provoca il suo estraniarsi. Eppure attraverso la meditazione intensa di queste vicende della fede, Teresa arriverà a comprendere come in questi momenti la sua fede sia cresciuta, maturata, raffinata al fuoco. Anche per questo si sente vicina al *"dolore della Vergine Santissima"* perché afferra il segreto del meditare le cose nel profondo del cuore, dell'avanzare *"durante quella prova"* sul tortuoso sentiero della fiducia in Dio, dopo aver detto con semplicità il proprio "sì".

Nel corso del pellegrinaggio a Roma, la comitiva sosta a Loreto. Teresa ci parla della sua impressione alla visita della Santa Casa. Apprezza la pace e la povertà della zona rurale, la semplicità delle persone, gusta la infantile dolcezza di pensarsi nella casa dove la sacra Famiglia ha vissuto. Ma subitaneamente il suo ricordo si sposta sulla consolazione di aver ricevuto il corpo del Signore, *"per essere tempio vivo di lui"*[183]. Teresa non dice nulla di più, però a noi suggerisce un parallelo: ricevere Gesù con questa speranza rimanda alla esperienza viva di Maria che in quella stessa casa è divenuta *"tempio vivo di lui"*. Difficile dire se Teresa si senta così intimamente legata alla Vergine Madre, ma non sembra una ipotesi insostenibile. Comunque, ancora una volta, al ricordo di un particolare legato alla Vergine e alla sua vita, ella si getta consolata nel pensiero di Gesù. Fatto notevole è anche che in questa occasione, dopo la consueta scansione di temi – Teresa Maria Gesù Teresa – ritorna il pensiero della vita eterna, vita non più nascosta *"ove non lo vedremo più nascosto sotto l'apparenza di una bambino o di una ostia bianca, ma tale quale è, nel suo*

[182] MA144.
[183] MA167.

splendore infinito"[184]. Se a questo punto si accusasse Teresa di non comprendere il sommo splendore racchiuso nel celarsi di Cristo sotto le specie eucaristiche, non si coglierebbe il suo desiderio di una unione assolutamente totalizzante con Dio, non più velato dalla fatica della fede, dalla quale – per altro – Teresa non si è mai sottratta.

Sempre percorrendo i Manoscritti Autobiografici, ritroviamo una decisa dichiarazione: *"La Madonna mi aiutava a preparare la veste della mia anima; appena fu finita, gli ostacoli svanirono da soli. […] Il mio abito di nozze era pronto, era arricchito da gioielli antichi che mi aveva dato il mio Fidanzato: ciò non bastava alla sua liberalità*[185]*. Voleva donarmi un diamante nuovo dai riflessi innumerevoli. La prova di Papà, con tutte le sue circostanze dolorose, erano i gioielli antichi, e il nuovo fu una prova molto piccola in apparenza, ma che mi fece soffrire molto"*[186]. Troviamo una sovrapposizione di piani tra l'operare di Maria e quello di Gesù: si confondono nella preparazione di Teresa alla professione religiosa. È la sofferenza stessa ad ornare la sua anima di *"joyaux"* e Teresa interpreta queste prove della vita come doni della Madre e del Figlio. Poco più avanti nel manoscritto troviamo questa frase enigmatica: *"Quel bel giorno*[187] *passò come i più tristi, poiché i più radiosi hanno un domani, ma fu senza tristezza che deposi la mia corona ai piedi della Madonna: sentivo che il tempo non mi avrebbe portato via la felicità"*[188]. Probabilmente Teresa sente che il terminare del giorno di festa porta con sé il peso della quotidianità che riprende, ma gusta anche la gioia profonda del diventare la sposa di Cristo in modo incondizionato ed eterno. *"Che bella festa* – continua Teresa – *la Natività di Maria per diventare sposa di Gesù! Era la piccola*

---

[184] Questo passaggio di MA167 sembra in richiamare 1Gv3,2: *"Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è"*.

[185] Generosità (?).

[186] MA213-214. *"Ma robe de noces était prête, elle était enrichie des anciens joyaux que m'avait donnés mon Fiancé, cela ne suffisait pas à sa libéralité."*. Si tenga presente che vi è una discordanza notevole di traduzione in questo ultimo passo tra *Gli scritti* e *Opere*. La seconda prova di cui ci parla, fu che Teresa si trovò privata della presenza del padre proprio in questo momento così significativo. Lo poté vedere solo dopo la cerimonia di professione per ricevere la sua benedizione.

[187] L'8 settembre giorno della professione, cui seguirà il 24 la velazione.

[188] MA218. *"Ce beau jour passa comme les plus tristes, puisque les plus radieux ont un lendemain, mais ce fut sans tristesse que je déposai ma couronne aux pieds de la Ste Vierge, je sentais que le temps n'emporterait pas mon bonheur… Quelle belle fête que la nativité de Marie pour devenir l'épouse de Jésus! c'était la petite Ste Vierge d'un jour qui présentait sa petite fleur au petit Jésus…"*.

Vergine Santa di un giorno che presentava il suo piccolo fiore al piccolo Gesù". È evidente il rimando alla Vergine che *un giorno* le sorrise. Oggi la stessa Madre, la presenta a Gesù, dopo averle preparato assieme a Lui un abito adatto. Ritorna il parallelo già visto sopra: Maria nasce per divenire madre del Verbo; nella festa di questo giorno Teresa rilegge la sua festa di dedicazione al Signore, come una sorta di nuova nascita, così come quel giorno ora lontano riebbe la salute e la vitalità. Teresa ci appare riconciliata con la sua tribolata storia e, rinvigorita da questa lettura, si svela a lei il piano della volontà di Dio; Egli ha sempre una promessa di futuro oltre le determinazioni concrete, ma mai rinvenibili al di fuori da queste. Neppure la fragilità di questo "piccolo fiore" disanima Teresa, anzi scopre proprio da questa fragilità la personalità materna di Maria che la presenta al Figlio Gesù. Maria, per Teresa, è colei che opera questa dinamica di relazioni. La fragilità–piccolezza è presentata al fragile–piccolo Gesù. La personalità (missione) di Maria madre si svolge nelle due direzioni, essere madre del Bambino Gesù e madre della bambina Teresa, permettendo questo movimento tra la creatura e il suo redentore. Una vera e propria funzione mediatrice.

Esattamente sei anni dopo i fatti narrati[189], rinnovando il suo ardore oblativo, Teresa scrive: *"Essere tua Sposa, Gesù, essere carmelitana, essere, per l'unione con te, madre delle anime, tutto questo dovrebbe bastarmi… Non è così"*[190]; e prosegue con quella pagina bellissima in cui descrive il suo desiderio di tutte le vocazioni e il momento della comprensione della sua vocazione all'Amore. L'espressione *'madre delle anime'* colpisce per la sua temerarietà. Avrebbe potuto – anche in riferimento ai fratelli missionari a lei affidati – più semplicemente dire *'sorella'* delle anime. Quel titolo, che evoca spesso[191], potrebbe a ben ragione addirsi alla Madonna. Probabilmente Teresa avoca a sé questo diritto in forza della sua verginità consacrata, ma il rimando al mistero mariano non deve sfuggire[192]: *"être par mon union avec toi, la mère des âmes"*. Come una vergine possa

---

[189] L'8 settembre 1896, durante la stesura del manoscritto B.

[190] MA250. *"Être ton épouse, ô Jésus, être carmélite, être par mon union avec toi, la mère des âmes, devrait me suffire… il n'en est pas ainsi…"*.

[191] Cfr. ad esempio P24,21-22.

[192] Che sotteso a questo discorso ci sia la dimensione teologica della vocazione di Maria riecheggia anche poche righe più sotto: *"Esiste un'anima più piccola più impotente della mia?… Eppure proprio a causa della mia debolezza, ti sei compiaciuto, Signore, di esaudire i miei piccoli desideri infantili, e oggi vuoi esaudire altri desideri più grandi dell'universo…"*. Il parallelo con il Magnificat è immediato.

essere madre, ella lo può dedurre solo dalla vita–missione di Maria; se la missione primigenia di Maria fu quella di portare l'Amore fatto uomo nel mondo, per Teresa diventa custodire quest'Amore dilatandolo fino ai confini di ogni vocazione, di ogni carisma, perché da Esso vengano informati: *"Ô Jésus mon Amour… ma vocation enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'Amour!…""dans le Coeur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour… ainsi je serai tout… ainsi mon rêve sera réalisé!!!"*[193]; se quella fu la missione–vocazione della Vergine Madre Maria, questa è quella della vergine madre Teresa. *"Madre delle anime"* quindi è essere al centro del cuore della Chiesa, è caricare su di sé la vocazione propria della Chiesa stessa che vede in Maria la propria icona; immagine e modello di ogni vocazione alla santità. Appare come la comprensione del significato di maternità della Chiesa, visibile nell'icona mariana, diventi luogo di comprensione della propria missione, del sentimento incontenibile che rinviene in sé e non trova pace finché non si realizza in questa vocazione che le raccoglie tutte: *"Jésus, Jésus, si je voulais écrire tous mes désirs, il me faudrait emprunter ton livre de vie, là sont rapportées les actions de tous les Saints et ces actions, je voudrais les avoir accomplies pour toi…"*[194]; *"À l'oraison mes désirs me faisant souffrir un véritable martyre"*[195]; ma questo tormento, al momento della scoperta, si tramuta in pace profonda: *"c'est la paix calme et sereine du navigateur apercevant le phare qui doit le conduire au port… Ô Phare lumineux de l'amour, je sais comment arriver jusqu'à toi, j'ai trouvé le secret de m'approprier ta flamme"*[196]. L'aver afferrato in pienezza la propria vocazione permette a Teresa di navigare verso quel porto sicuro che è la fiamma dell'Amore. Esemplare, allora, è che, proprio nel momento centrale della spiritualità teresiana, si trovi un accostamento così grande tra la maternità di Maria e la maternità spirituale di Teresa. Non si vuole affermare che tutto ciò sia assolutamente riflesso, o più ancora premeditato, – questo svilirebbe l'accostamento – ma è un fatto che dobbiamo rinvenire, per rendere ragione della temerarietà delle espressioni teresiane.

Per concludere la serie dei testi di tipo narrativo, vogliamo ritornare sul brano attraverso il quale Teresa racconta della pratica del rosario[197]. Ci interessa la conclusione

[193] Ms B 3v°. MA254.
[194] Ms B 3r°. MA252.
[195] Ms B 3r°. MA253.
[196] Ms B 3v°. MA255.
[197] Se ne era accennato per altri scopo nel capitolo sulla vita mariana in monastero.

(che appare anche il motivo promotore del racconto stesso). *"La récitation du chapelet me coûte plus que de mettre un instrument de pénitence… Je sens que je le dis si mal, j'ai beau m'efforcer de méditer les mystères du rosaire je n'arrive pas à fixer mon esprit… Longtemps je me suis désolée de ce manque de dévotion qui m'étonnait, car j'aime tant la Sainte Vierge qu'il devrait m'être facile de faire en son honneur des prières qui lui sont agréables. Maintenant je me désole moins, je pense que la Reine des Cieux étant ma Mère, elle doit voir ma bonne volonté et qu'elle s'en contente"*[198]. Da queste poche righe viene limpidamente alla luce lo stato di abbandono della figlia alla bontà della madre. Non è disimpegno, ma non è più angosciosa ricerca di meriti davanti al giudizio assoluto di una volontà "giudiziaria". Si ravvisa una matura comprensione dell'essere in preghiera, in cui si è superato il perfezionismo legalista, in favore di un rapporto affettuoso e sincero che afferra il senso di una reale relazione filiale. Tant'è vero che poche righe dopo Teresa ci dice il rapimento che prova nella lenta recita del *Pater* e della *"salutation angélique"*[199], nei momenti di aridità. *"La Sainte Vierge me montre qu'elle n'est pas fâchée contre moi, jamais elle ne manque de me protéger aussitôt que je l'invoque. S'il me survient une inquiétude, un embarras, bien vite je me tourne vers elle et toujours comme la plus tendre des Mères elles se charge de mes intérêts… Que de fois en parlant aux novices, il m'est arrivé de l'invoquer et de ressentir les bienfaits de sa maternelle protection!…"*[200]. Ripercorrendo la sua relazione con la Vergine, Teresa riscopre l'efficacia della preghiera a Maria e la sua sensibile protezione. Sono solo pochi tratti, ma sono la dimostrazione del cammino di appropriazione, di rilettura personale, di una modalità concreta del vivere la devozione mariana. Si allontana dal devozionalismo e coglie l'essenza di una relazione raccolta in una storia. Si noti che acquisizioni come queste, in un ambiente e in un momento storico quale quello ampiamente descritto, sono delle vere e proprie rivoluzioni. Non per

---

[198] Ms C 25v°. MA318: *"la recita del rosario mi costa più che mettermi uno strumento di penitenza. Mi accorgo che lo dico così male, per quanto mi sforzi di meditare i misteri del rosario non arrivo a fissarvi lo spirito… Per lungo tempo mi sono afflitta per questa mancanza di devozione che mi stupiva, poiché amo tanto al Santa Vergine che mi dovrebbe essere facile fare in suo onore delle preghiere che le sono gradite. Adesso mi affliggo di meno: io penso che la Regina dei Cieli è mia Madre, vede la mia buona volontà e di questo s'accontenta"*.

[199] L'Ave Maria o saluto dell'Angelo a Maria: *"Je vous salue Marie plaine de graçe..."*.

[200] Ms C 26r°. MA318: *"La santa Vergine mi mostra di non essere dispiaciuta di me, mai manca di proteggermi quando la invoco. Se mi sorprende un'inquietudine, una difficoltà, subito mi volgo a lei e sempre come la più tenera*

nulla dalla prima edizione di *"Storia di un'anima"*, molte parti vennero espunte e tante altre mitigate; si temeva cioè che per la temerarietà di questi asserti qualcosa ostasse alla diffusione del manoscritto[201].

3. Preghiera e poesia

La poesia fu senza dubbio una forma d'espressione cara a Teresa, al suo tempo e certo anche ai momenti di ricreazione che il Carmelo teresiano raccomanda. Piccole rime, a volte faticose, per brevi componimenti senza pretese letterarie, ma intensi nell'intenzione di tradurre in versi sentimenti e affetti. Dalla trama di questo tessuto, riccamente ricamato d'allegorie e metafore, appare il continuo rapporto Teresa Maria Gesù; in particolare emerge proprio in quei componimenti che più di altri si concentrano sulla parafrasi o sulla meditazione dei fatti del vangelo. Si pensi a *"La rugiada divina"*[202] dove Teresa contempla in pochi intensi bozzetti, la concezione e la maternità di Maria, la partenza di Gesù dalla casa di Nazareth, la regalità del *"Figlio di Dio"* che è *"Figlio di Maria"* immolato della passione. Il *climax* è raggiunto nell'ultima strofa dove Teresa ritorna sul tema del Latte verginale di Maria reinterpretandolo nel Pane Eucaristico che nutre coloro che, come Teresa, cercano l'infanzia dell'anima. Come Gesù fu fragile nelle braccia di Maria e si nutrì del latte verginale di lei, così ora Teresa fragile bambina si nutre del Corpo di Cristo offertosi vittima. Il movimento qui si svolge da Maria, madre vergine del Figlio di Dio, al mistero cristologico della morte e risurrezione, con un forte accento all'aspetto oblativo ed obbedienziale[203], per terminare su Teresa che s'immerge nella contemplazione del mistero e si nutre di questo Pane *"Ostia candida"* cibo adatto ai piccoli.

Nel *"Canto di riconoscenza alla Madonna del monte Carmelo"*[204], in poche righe, Teresa ripercorre la sua storia di vocazione e ci mostra l'opera di Maria che la invita ad

---

delle Madri si fa carico delle mie pene… Quante volte nel parlare alle novizie, m'è capitato di invocarla e di sentire i benefici della sua materna protezione!…".

[201] Si vedi quanto già scritto circa la storia dei manoscritti.

[202] P1 *"La rugiada divina ossia il latte verginale di Maria"*; 2 febbraio 1893.

[203] P1,4: *"...perché l'Amor a soffrir ti spinge..."*.

[204] P7 del 16 luglio 1894.

offrirsi vittima d'amore a Gesù[205]. Questo è assai rilevante per il nostro discorso. Se da un lato Maria è colei che invita Teresa all'offerta della sua vita nel Carmelo[206], dall'altro è anche colei che la accompagna con la sua benedizione e la sua presenza. Teresa ripresenta inoltre l'intervento preveniente della Vergine che la preserva nell'innocenza. Maria ha così tre missioni: di proteggere dal peccato, di chiamare e sospingere a Gesù e di accompagnare lungo il cammino. Già da qui Maria appare "più Madre che Regina".

Della poesia *"La regina del Cielo alla sua amata figlia suor Maria del Volto Santo"* abbiamo già avuto modo di parlare[207]. Una sola sottolineatura. La presenza di Maria è descritta come presenza fondamentale per una iniziazione alla semplicità delle *"virtù infantili"*, al silenzio d'amore, alla rassomiglianza con l'unico agnello Verbo incarnato[208]. Il richiamo al velo della santa Vergine dove Celina è invitata a rifugiarsi, indica il luogo spirituale dove si trova il *"silenzio profondo di tutte le preoccupazioni della terra"*[209]; è dove si trova semplicemente Gesù; lo si guarda; ci si unisce a lui, in un solo a solo che unicamente il grembo della Madre può permettere. Sempre sul tema di questa intima solitudine nella poesia *"A san Giuseppe, nostro padre"*[210], Teresa si esprime con queste semplici parole: "*Comme vous dans la solitude / Nous servons Marie et Jésus / Leur plaire est notre seule étude / Nous ne désirons rien de plus…"*[211]. Questa solitudine è desiderio di piacere loro con la semplicità del quotidiano. Ciò ci richiama al senso della temporalità feriale che in Teresa è il luogo unico e opportuno per questa intimità, nella attesa della sua pienezza in Cielo. Un verso interessante e sintetico è nella poesia *"Il mio canto per l'oggi"*: *"O Vierge Immaculèe! C'est toi ma Douce Etoile / Qui me donnes Jésus et qui m'unis à Lui. / O Mère! Laisse-moi reposer sous ton voile / Rien que pour*

---

[205] Lo stesso tema è richiamato anche in P10,3: *"Veux-tu, disait la Douce Reine, / Près de moi, sur le Mont Carmel / Veux-tu devenir Madeleine, / Et ne plus gagner que le Ciel?"*.

[206] Lo stesso concetto anche in P10,3-4. Alla voce di Maria che invita al Carmelo, si aggiunge la voce di Gesù che chiama.

[207] Vedi "...bigliettino augurale di Teresa..." a p.30.

[208] Queste "virtù infantili" non devono trarre in inganno, non si tratta di virtù puerili; esigono un abbandono totale di sé. Come dietro ai tratti infantili di Gesù si staglia l'avvenire tragico e glorioso della croce, così per coloro che restano in questa infanzia vivono "l'esilio", sinonimo teresiano del mistero dell'incarnazione, in attesa della consumazione totale che porterà alla gioia definitiva del Cielo.

[209] LT122.

[210] P14,3.

[211] *"Come te* [s. Giuseppe] *nella solitudine, anche noi, serviamo Maria e Gesù: piacere loro è il nostro solo impegno, non desideriamo nient'altro di più"* (trad. mia).

aujourd'hui"[212]. Torna il tema del velo come luogo di riposo e intimità con Gesù, ma più che altrove l'immagine di Gesù è mostrata in trasparenza a quella di Maria vista come stella che indica Gesù[213] e unisce a Lui. Nel blasone disegnato da Teresa nel manoscritto "A" è ben visibile questa stella che irraggia Teresa *"la petit fleur de la sainte Vierge, aussi cette petite fleur est-elle représentée recevant les rayons bienfaisants de la Douce Étoile du matin"*[214].

In *"Gesù ricorda!"* la strofa: *"Rappelle-toi que ta divine Mère / A sur ton coeur un pouvoir merveilleux / Rappelle-toi qu'un jour a sa prière / Tu changeas l'eau en vin délicieux / Daigne aussi transformer mes oeuvres imparfaites / A la voix de Marie, Seigneur, rends-les parfaites / Que je suis son enfant / O Jésus! Bien souvent / Rappelle-toi"*[215] ci presenta Maria come colei che intercede presso il cuore di Gesù che non resiste alla voce della Madre. A lei Teresa affida il compito di invitare Gesù a trasformare e perfezionare le umili e imperfette sue azioni. Maria è mediatrice. Agisce a sostegno delle fragilità. É Madre solerte che intercede presso il Figlio perché la festa non venga interrotta, perché la gioia non venga offuscata, perché l'agire trovi la sua perfezione d'amore.

La lunga composizione *"Perché t'amo, Maria"*[216] ci offre numerosi spunti di sintesi. In primo luogo nella prima strofa Teresa dichiara il suo intento: *"cantare perché t'amo, perché il tuo dolce nome fa trasalire il mio cuore; e perché la tua sublime grandezza non potrebbe mai intimidire il mio animo"*[217]. È una composizione direttamente indirizzata alla Vergine Maria e, per quello che ne sappiamo, è l'espressione dell'intimo desiderio di lasciare scritto – quale testamento spirituale – i suoi sentimenti verso Maria. La specificazione è interessante perché mette in chiaro tre dinamiche spirituali di Teresa.

---

[212] P5,11: *"O Vergine Immacolata! Sei tu la mia dolce stella che mi dona Gesù e che mi unisce a lui. O Madre! Lasciami riposare sul tuo manto. Solo per oggi"*.

[213] Su questo tema anche PR1,11r°-11v°. Maria stella mattutina guida i passi e con la sua tenerezza verginale sostiene e conduce alla vittoria nel Cielo dove ella si svelerà come astro che inonda di gloria. Anche in PR3,12v° Maria è astro *(étoile)* luminoso, Madre divina, è luce e difesa. Ricompare anche il tema del manto: *"Quando sotto il vostro velo* (voile) *a riposare sarò sul vostro cuore?"*.

[214] Ms A 85v°.

[215] P24,13: Gesù, *"ricorda che la tua divina Madre ha un potere meraviglioso sul tuo cuore. Ricorda che un giorno alla sua preghiera hai cambiato l'acqua in vino delizioso. Degnati di trasformare le mie opere imperfette; alla voce di Maria, Signore, rendile perfette. Che io sono figlia sua. O Gesù! Ben sovente ricorda"* (trad. mia).

[216] P54.

La prima è il desiderio di proclamare il suo affetto filiale alla Vergine; altrove infatti, Teresa afferma che le sarebbe piaciuto essere sacerdote per poter cantare le glorie di Maria in modo semplice, non ampolloso[218], perché Maria risultasse imitabile, vicina, sorella, madre e maestra[219]. Secondo questa motivazione, il testo andrebbe inserito nel filone precedente; quello cioè che abbiamo definito come tendenzialmente più riflesso e preciso. D'altra parte la forma letteraria scelta da Teresa ci impone quest'altro filone. In ogni caso, la classificazione scelta ha un puro valore didattico e, in ragione della circolarità di cui si diceva, non deve risultare fuorviante.

La seconda dinamica è che la presenza di Maria (qui espressa nell'immagine dell'udirne il nome) è fonte di gioia. Certo la storia di Teresa non può che rileggersi nella gioiosa presenza di Maria, ma questa gioia è grande perché Teresa trova in Maria una mamma. Sembra banale come espressione, ma non lo è se si pensa alla triste storia della *"orfanella della Beresina"*[220].

La terza è che Teresa non si sente affatto intimidita dalla grandezza di Maria per le due dinamiche precedenti. E lo afferma subito dopo: *"Il faut pour qu'un enfant puisse chérir sa mère / Qu'elle pleure avec lui, partage ses douleurs"* [221]; perché un figlio possa amare sua madre deve sentirla vicina a lui nelle pene e nel pianto. Per Teresa non fa problema la sublimità di Maria[222], perché la sente partecipe dei suoi dolori e del suo travaglio spirituale; Maria è per lei *"mortelle et souffrant comme moi"*[223]. Questa comunanza di umanità diviene anche comunanza di vita divina: *"O Mère bien-aimée, malgré ma petitesse / Comme toi je possède en moi Le Tout-Puissant"*[224]. È un pensiero ardito possedere in sé l'Onnipotente. Ma Teresa fa leva sulla sua *"petitesse"* e sull'eredità

---

[217] Traduzione mia. *"Oh! Je voudrais chanter, Marie, pourquoi je t'aime / Pourquoi ton nom si doux fait tressaillir mon coeur / et pourquoi la pensée de ta grandeur suprême / ne saurait à mon âme inspirer de frayeur"* P54,1.

[218] QG 21.agosto.3; +QG 23.agosto.9.

[219] *"Tu m'apprends à chanter les divines louanges / A me glorifier en Jésus mon Sauveur"* P54.7.3.

[220] Era un simpatico e affettuoso soprannome che papà Martin aveva dato a Teresa. Si rifà al personaggio di un romanzetto. LT46 e altrove.

[221] P54,2.1.

[222] Lo stesso tema ritorna all'ultima strofa (si direbbe una circolarità cercata): *"Je ne crains plus l'éclat de ta gloire suprême: avec toi j'ai souffert"* P54.25.5.

[223] P54,2.8. Ma anche QG 20.agosto11. Teresa ancora una volta si trova di fronte a predicatori fantasiosi che la mettono in difficoltà. Teresa non può pensare che Maria non abbia sofferto come tutti noi. Per Teresa la piena umanità di Maria è un fatto imprescindibile.

di grazie che la madre–Maria le lascia. Entrambe hanno ricevuto in dono dall'Onnipotente il tesoro della verginità – *"l'ineffable trésor de la verginité"*[225] – e Gesù *"ama trovarsi in cuori vergini"*[226], cosicché entrambe possiedono in se stesse Gesù; Maria per il mistero dell'incarnazione – *"l'Esprit d'Amour te couvrant de son ombre / Le Fils égal au Père en toi s'est incarnè"*[227] – e Teresa per l'unione a Gesù che nell'Eucaristia si dona – *"Aussi lorsqu'en mon coeur descend la blanche Hostie / Jésus, ton Doux Agneau, croit reposer en toi"*[228] – . Riferendosi alla Madonna dice: *"En toi le Tout-Puissant a fait de grandes choses / Je veux les méditer, afin de l'en bénir"*[229], ma similmente Teresa dice di sé: *"Je sais qu'll a fait en moi de grandes choses et je le chante chaque jour avec bonheur"*[230]. Quindi Teresa si sente in qualche modo partecipe della stessa sorte di Maria in forza dell'opera insondabile dell'Onnipotente. Il mistero della missione di Maria e quello di Teresa vengono così ad intrecciarsi in modo inscindibile. La persona di Maria non è semplicemente un modello da imitare nell'agire, ma da incarnare nel vissuto.

Con la sesta strofa Teresa comincia a ripercorrere gli episodi evangelici che parlano di Maria: la visita ad Elisabetta con il canto del *magnificat*, lo smarrimento di Giuseppe, la vicenda di Betlemme, il momento della nascita di Gesù, la visita dei Magi, la presentazione al tempio e la profezia di Simeone, la fuga in Egitto, la affannosa ricerca di Gesù in Gerusalemme ed il suo ritrovamento nel tempio, la vita nascosta e quotidiana di Gesù a Nazareth, le nozze di Cana, la dichiarazione di Gesù sulla parentela spirituale che lui desidera, la Croce e l'affidamento a Giovanni. A ben vedere bisognerebbe analizzare ogni strofa, ma basti notare come Teresa non perde nessun particolare della vita di Maria: ha meditato profondamente ogni riga, ogni gesto, ogni pensiero, ogni parola del Vangelo, per poter cogliere quel non detto, quel segreto che in esso è contenuto. Ne ricava una visione a tutto tondo, che non mistifica i dati oggettivi – come la difficoltà di certe affermazioni di Gesù a proposito di sua madre – e non svilisce i più piccoli particolari; penetra la fatica di

---

[224] P54.5.1: *"O Madre amata, malgrado la mia piccolezza, come te, io possiedo in me l'Onnipotente"*.

[225] P54.3.4.

[226] LT122.

[227] P54.4.5.

[228] P54.5.7. *"Così quando nel mio cuore discende l'Ostia bianca, Gesù, tuo dolce agnello, crede di riposarsi in te"* (N.d.R.: trad. mia).

[229] P54.7.7. *"In te l'Onnipotente ha fatto grandi cose. Io voglio meditarle al fine di benedirlo"* (N.d.R.: trad. mia).

[230] LT224 *"Io so che egli ha fatto in me grandi cose e io le canto ogni giorno con gioia"* (N.d.R.: trad. mia).

una vita di fede autentica nel pieno rispetto della profondità del mistero di Dio. Avvolta dalla luce della Grazia di Dio, Maria resta l'immagine del credente che, nella tensione dialettica del comprendere / non comprendere, gioca il suo cammino di penetrazione del mistero. Teresa non permette mai a questa donna di essere meno se stessa per guadagnare glorie immaginifiche. La stessa sorte è per Giuseppe. Lo *"éloquent silence"*[231] di Maria nei suoi confronti assomiglia a quello di Dio stesso che invita il credente a divenire colui che *"n'attend son secours que des Cieux"*. Proprio da questo episodio, che vede la solitudine di Giuseppe di fronte al mistero, l'atteggiamento di Maria nei suoi confronti appare pedagogico, quasi che stia indicando a Giuseppe la strada dell'abbandono. Non parole, non spiegazioni, ma solo un *"éloquent silence"*. Colui che sa vivere questo silenzio diventa grande e onnipotente: *"qui me dit la grandeur et la tout-puissance d'un âme"*[232]. Questo tema appare proprio come il fulcro, non solo dello scritto, ma di tutta la spiritualità mariana di Teresa; il nascondersi di Dio, il suo misterioso progetto si schiude poco a poco a coloro che sanno sopportarne il chiaroscuro: *"Il faut avoir voyagé sous ce sombre tunnel pour en comprendre l'obscurité"*[233]; suggellato da Teresa che dice alla Vergine: *"Il peut bien se cacher, je consens à l'attendre jusqu'au jour sans couchant où s'éteindra ma foi"*[234].

L'ultima strofa ci offre un parallelo interessante con il testo della lettera presa in esame per questo studio. Vediamone le ultime cinque righe nella versione originale: *"Je ne crains plus l'éclat de ta gloire suprême: avec toi j'ai souffert et je veux maintenant chanter sur tes genoux, Marie, pourquoi je t'aime et redire à jamais que je suis ton enfant!…" "Io non temo più la viva tua gloria sublime: ho sofferto con te e ti domando adesso di cantare sulle tue ginocchia Maria, perché ti amo e di ridire sempre che sono tua figlia"*[235]. Teresa giustifica la sua familiarità con Maria direttamente con l'aver sofferto con lei. Questo è esattamente quello che Teresa scrisse alla sorella Celina per quell'ultima

---

[231] P54.8.5. Teresa ha sottolineato queste parole perché (secondo sua esplicita intenzione) venissero trascritte in corsivo. Tutto il testo infatti è intercalato da queste parole chiave.

[232] Si tenga presente che Teresa già da molti anni vive dilaniata dalla fatica della fede (Cfr. numerose affermazioni di QG). *"Il permit que mon âme fût envahie des plus épaisses ténèbres et que la pensée du Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment…"*: *"Permise che la mia anima fosse invasa dalle tenebre più fitte e che il pensiero del Cielo, così dolce per me, non fosse altro che un motivo di lotta e di tormento"* Ms C 5v°.

[233] *"Bisogna aver viaggiato in questo dentro questo cupo tunnel per capirne l'oscurità"* Ms C 5v°.

[234] *"Se pur si nasconde, saprò io aspettarlo finché non si spenga nel Cielo la mia fede"* e con essa il tormento di questa notte, P54.16.7.

notte di Natale 1896: è lo stesso atteggiamento col quale Teresa si prende liberamente il diritto di impersonare la Vergine nella direzione spirituale della sorella novizia. Là metteva sulle labbra di Maria questo concetto e qui lo esplicita per sé. Il soffrire con Maria, sulla sua strada della oscurità e della meditazione – quell'essere sulla soglia di casa propria[236] – permette di poterla sentire vicina su questa strada e di poter godere un giorno di quella stessa intimità con Maria di cui godette Gesù. La strada della oscurità ritorna qui come là ad indicare lo stato di abbandono di cui dicevamo più sopra: *"Il aime mieux te voir heurter dans la nuit les pierres du chemin"*[237]; ma ciò fa parte del mistero provvido di Gesù che dona qual *"prix"*, quell'eternità beata, quella intimità totale. Qui come là torna il tema delle *"ginocchia"*; qui sono quelle di Maria sulle quali ha riposato Gesù infante, là sono quelle di Gesù cui si assomma l'immagine stessa della tenerezza della madre: *"et moi je te prendrai aussi dans mes bras"*[238]. Nel *"prix"*[239] che Maria promette sono riassunte quelle *"grandes choses"*[240] che invita a desiderare; ma queste ricordano tanto quelle stesse *"grandes choses"*[241] che l'anima di Teresa trova presenti in se stessa per opera del Signore magnificato da Maria. Il premio per Celina è la stessa vita di Grazia di Maria.

Senza ripetere quanto già accennato circa la preghiera *"Ô Marie, si j'étais la Reine du Ciel "*[242], si comprende ora assai meglio il senso di questa particolare affermazione. Sembra un gioco di parole. In realtà è la semplice constatazione che sgorga da una limpida sintesi: per Teresa la persona di Maria è assolutamente insostituibile. Se Gesù è il cuore puro ed il centro esatto di ogni anelito di verità e di Cielo, Maria ne è la via praticabile. Infanzia spirituale, sofferenza, affidamento, oscurità, fede, carità, piccolezza,

---

[235] P54.25.5.

[236] *"Tu seras à la porte de chez toi"* LT211.

[237] LT211.

[238] LT211.

[239] A proposito del *"prix"*, ma di tono assai più scherzoso e meno impegnato, si può citare la simpatica poesia *"Le Ciel en est le prix"* (PS4) in cui Teresa – ma forse è stata composta a più mani – fa passare l'intera giornata della carmelitana e ironizza sulla sua rude quotidianità… ma tutto si fa perché *"le Ciel en est le prix"*.

[240] *"Je me réjonis de te voir désirer de grandes choses et je t'en prépare de plus grandes encore"* LT211.

[241] LT224.

[242] Vedi p.56. Pr21: *"Ô Marie, si j'étais la Reine du Ciel et que vous soyez Thérèse, je voudrais être Thérèse afin que vous soyez la Reine du Ciel!!!……" "O Maria, se io fossi la Regina del Cielo e tu fossi Teresa, vorrei essere Teresa perché tu fossi la Regina del Cielo!!!…"*. Cfr. *Opere*, pp. 1447-1448.

chiamata, invito… e quant'altro… tutto per Teresa si ritrova in Maria. Senza di lei non servirebbe essere Regina si preferirebbe essere Teresa.

Capitolo Sesto

Sintesi e Conclusioni

1. Sintesi

Come si era annunciato nella premessa parte introduttiva, l'intento di questo elaborato era quello di sondare, in una determinata esperienza cristiana concreta, quale sia il momento più tipicamente soggettivo e attuativo della oggettività cristiana, applicandolo, nel caso specifico, alla mariologia di Teresa di Lisieux; si tratta di verificare se una esperienza è coerente con la fede cristiana e, più ancora, scoprire quali possano essere gli apporti che a questa vengono dati in ragione di una maggiore comprensione della fede e di una possibile indicazione pratica di imitazione. Ciò non deve presupporre una oggettività cristiana che fondi le sue forme concrete in modo assoluto: una sorta di principio primo immobile che muove le vite secondo il Vangelo; quanto piuttosto una armoniosa circolarità tra l'oggettivo cristiano – che altro non è che Gesù Cristo stesso e il suo Evangelo – e l'inafferrabilità dello Spirito Santo che muove alla sequela di Cristo in luoghi e forme sempre nuovi e diversi. È il difficile compito che l'Ecclesiologia più matura racchiude sotto il paragrafo della valutazione dei carismi nella Chiesa, e che la teologia spirituale affronta – nel modello di G. Moioli – secondo la immutabilità e mobilità dei *"nodi dinamici"*[243].

Affrontando questo studio è emersa la necessità di un metodo globale di approccio alla esperienza credente. Per questo si è scelta la definizione di agiografia proposta da von Balthasar secondo la fenomenologia teologica. A questa si è affiancato come necessario il modello ermeneutico della fenomenologia trascendentale: riconoscere a pieno titolo la

valenza veritativa dell'atto umano ed in particolare dell'accesso del credente alla Verità nel momento eminentemente pratico[244]. Per l'accostamento dei testi, se da un lato si è utilizzata la strumentazione propria della analisi esegetica, dall'altro si è resa necessaria una vera e propria ermeneutica testuale che sapesse raccogliere lo spessore teorico–pratico di quell'attuazione di cui il linguaggio è l'oggettivazione. È la problematica radicale tra autore e testo, e tra testo e lettore.

La cristallizzazione della vita in una storia richiede di accostare il testo come caso serio della attuazione di una libertà. Questo per allontanare il sospetto di estraneità tra il racconto, confinato nella finzione, e la vita vissuta. Si tratta di chiarire il rapporto tra il vivere e il raccontare, mostrando come la finzione contribuisce di ritorno a rendere la vita narrata una vita umana. Possiamo allora dire con P. Ricoeur che *«la storia risponde dell'uomo. La conseguenza principale di questa analisi esistenziale dell'uomo come essere avviluppato entro delle storie, è che raccontare diventa un processo secondario innestato sul nostro 'essere avviluppati entro delle storie'. Raccontare, seguire, comprendere delle storie è solo il seguito di storie non dette»*[245]. A questo punto risulta che la finzione, nel nostro caso la finzione narrativa autobiografica e spirituale, è una dimensione irriducibile della comprensione di sé. La finzione si compie solo nella vita, e la vita si comprende solo attraverso le storie che su di essa si raccontano. È così vero che – già come abbiamo affermato nella "nota preliminare di ermeneutica testuale" – non si può ridurre la questione all'a priori estrinsecista della possibilità assoluta del *"rapporto fra l'io come soggetto e l'io come oggetto della rappresentazione"*[246]. Un tale soggetto risulterebbe mero ego che si autocostituisce nella supponenza narcisistica di essere totalmente trasparente a se stesso. Qui si innesta la nostra constatazione: Teresa non si pone mai davanti a se stessa con questa supponenza, ma raccoglie in forma scritta il mistero di sé; certo in un momento di oggettivazione del sé come storia, ma come *"Histoire printanière d'un petite Fleur blanche écrite par elle-même"*,[247] cioè nella forma non oggettivante e non riduttiva della simbologia poetica. Inoltre non deve essere perduta la dimensione

---

[243] G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Milano, Glossa, 1992; in particolare pp.113-121.

[244] Potrebbe anche dirsi come *inseparabilità del fondamento dalla mediazione teorico–pratica del soggetto*.

[245] P. RICOEUR, *Mimesis, referenza e rifigurazione,* p.182.

[246] A. WOLLBOLD, *Teresa di Lisieux,* p.301.

[247] Ms A 2r°.

comunicativa dello scritto stesso. Dal punto di vista ermeneutico, un testo assume il significato di una triplice mediazione: quella tra uomo e mondo (referenzialità), quella tra uomo e uomo (comunicabilità) e infine quella tra l'uomo e se stesso (comprensione di sé). *"Histoire printanière d'une petite Fleur blanche"* è la referenzialità, *"écrite par elle-même"* dice la comprensione di sé, *"dédiée à la Révérende Mère Agnès de Jésus"* consegna una comunicabilità. Se vale argomentativamente per il manoscritto autobiografico, deve valere implicitamente per ogni testo rilevante.

Assunta la portata di queste affermazioni, bisogna considerare, la natura propria della finzione scelta: Teresa infatti ci offre nella autobiografia[248] la mediazione non casuale[249] della comprensione della propria temporalità. – È quanto si accennava in modo introduttivo nel capitolo dedicato alla esegesi della lettera a Celina del Natale 1896. – Se la storicità è l'orizzonte imprescindibile dell'esperienza umana, proprio nel linguaggio della temporalità viene attestata la trascendenza del soggetto. Per Teresa è sempre questione radicale del senso ultimo del tempo presente – l'esilio, *"la terre étrangère"* – e del suo limite/apertura nell'eternità – *"le beau Ciel"* – affidato alle forme del discorso (racconto, poesia, preghiera). La valenza universale dell'esperienza di Teresa è egregiamente mostrata proprio nella ricerca di questo senso nel momento dell'affidamento di sé ad un altro. Interessante notare come per Teresa diventa fondamentale tradurre questo in una forma scritta: l'Atto di Consacrazione né è un esempio letterario rigorizzante. Cosicché se la percezione della sua temporalità si mostra nel momento dell'affidamento alle forme del discorso, e la tensione radicale del senso ultimo si esprime nell'atto di consacrazione di sé ad un altro, appare come per Teresa questa relazione è in sé costitutiva dell'io: *"l'amour qui ne soit plus moi mais toi mon Jésus"*[250]. Il cimento imitativo dell'icona mariana diventa incarnazione del mistero.

Poter penetrare nei testi spirituali ed in particolare nei testi mariani di Teresa, richiede questa circolarità, non chiusa su se stessa, ma aperta sul mistero, e come tale, pronta a ritornare su di sé per affidarsi ad esso.

---

[248] Anche tutti gli altri scritti si possono raggruppare nel genere letterario dell'autobiografia.

[249] Si pensi alla struttura letteraria del racconto biblico; è sempre racconto di *una storia*.

[250] Pr2: *"un amore tale che non sono più io ma tu mio Gesù"*.

Sondare il mistero di Maria in Teresa di Lisieux richiede di affrontare ora, anche se brevemente, una questione non marginale che rischia di svilire la profondità del senso di questa incarnazione del mistero che fin qui si è sostenuta.

I. Il "complesso di immacolata concezione"

Secondo H.U. von Balthasar, Teresa sarebbe in qualche modo esente dalla reale drammatica peccato–misericordia e ciò la porterebbe ad immedesimarsi oltre l'ammissibile nello stato di grazia peculiare della persona di Maria[251]. La questione sorge dal fatto che padre Almire Pichon al termine di una confessione generale, desiderando consolare Teresa e liberarla dagli scrupoli, le disse: *«En présence du Bon Dieu, de la Ste Vierge et de tous les Saints, je déclare que jamais vous n'avez commis un seul péché mortel»*[252]. Questa solenne dichiarazione risuonò in Teresa sovvertendone la visione del peccato e Teresa *"non avvertì il male che le era stato commesso. […] La coscienza del peccato è stata in lei uccisa"*[253]. Teresa viene relegata definitivamente nella schiera dei santi, di coloro che non hanno un vero rapporto col peccato; da questa gabbia dorata non riuscirà più a liberarsi anche perché una nuova esortazione la incatenerà col vincolo dell'obbedienza: *"Io le proibisco nel nome di Dio di mettere in questione il suo stato di grazia. Il demonio se ne ride a gola spiegata. Io protesto contro questa brutta mancanza di fiducia. Creda ostinatamente che Dio la ama"*[254]. Teresa ha definitivamente perduto quel senso fine del peccato che fin da bambina ha avuto ed ella pensa quindi di trovarsi in uno stato di presunta innocenza. Fino qui von Balthasar.

Ora – senza voler entrare nel dettaglio della questione che richiederebbe uno studio a parte – sinteticamente si può affermare, con G. Moioli, che, se il conflitto (santità/peccato) non viene mai totalmente risolto e il *difetto* perde ogni accezione di peccato allontanando da

---

[251] *"Con la sua teoria Teresa si è avvicinata senza saperlo, ad un altro scoglio: ha presentato la propria situazione in una maniera, che difficilmente si riesce a distinguerla da quella dell'immacolata concezione della Madonna"*. H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, p.265.

[252] Ms A 70r°.

[253] H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, p.87.

[254] LC117: *"Je vous défends au nom de Dieu de mettre en question votre état de grâce. Le démon en rit à gorge déployée. Je proteste contre cette ilaine défiance. Croyez obstinément que Jésus vous aime". Correspondance générale: I (1877-1890), pp.501-502.*

sé ogni enfasi[255], Teresa fuga la questione dell'essere meno amata da Dio – perché poco le è stato perdonato –, con "l'invenzione" della *preveniente misericordia*[256]. Nasce dalla considerazione della gravità dei peccati che avrebbe potuto commettere e che immeritatamente non ha mai commesso[257]. Accostare questo senso di *"immacolatezza"* al concetto dogmatico di immacolata concezione di Maria, a noi non pare pertinente[258]. Quindi, poiché non ci risulta che Teresa abbia mai direttamente accostato sé alla Vergine in merito a questa precisa questione del peccato d'origine, l'argomento non riguarda il *proprium* di questo studio, e lo lasciamo al versante specifico dello studio del peccato radicale nella teologia di Teresa. Noi ci limitiamo a scrivere che Teresa allontana consapevolmente da sé

---

[255] H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, p.209: *"La «piccola via di Teresa» è una via di perfezione, una via per anime che hanno generosamente deciso d'amare, di non fare propriamente altro che amare. I difetti che ella prende in considerazione, non sono certo i peccati che Lutero intende; sono le mancanze che «non offendono Dio». Ciò che separa Teresa da Lutero è la assoluta assenza dell'enfasi del peccato. […] Lutero compie l'errore di profanare le formule della mistica […] riducendole alle più generali formule del rapporto fra Dio e il peccatore. Teresa d'altra parte fa l'errore di limitare al proprio caso eccezionale la vastità della problematica fra Dio e il peccatore"*. Ma questa via (p.229): *"comincia troppo in alto, presuppone troppo. Infatti anche se Teresa fa di tutto per incoraggiare il peccatore per mostrargli nei particolari l'imitabilità dei suoi passi, per solidarizzare da «piccola anima» con lui, resta pur sempre che ella 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"*.

[256] G. Moioli parla di *"prevenzione misericordiosa"* [Cfr. G. MOIOLI, *Teresa di Lisieux*, p.94ss].

[257] Cfr. Ms A 38v°. In particolare è interessante la parabola del medico e dei due figli che Teresa scrive in Ms A 38v°-39r°: *"Je suppose que le fils d'un habile docteur rencontre sur son chemin une pierre qui le fasse tomber et que dans cette chute il se casse un membre, aussitôt son père vient à lui, le relève avec amour, soigne ses blessures, employant à cela toutes les ressources de son art et bientôt son fils complètement guéri lui témoigne sa reconnaissance. Sans doute cet enfant a bien raison d'aimer son père! Mais je vais encore faire une autre supposition. - Le père ayant su que sur la route de son fils se trouvait une pierre, s'empresse d'aller devant lui et la retire (sans être vu de personne). Certainement, ce fils, objet de sa prévoyante tendresse, ne SACHANT pas le malheur dont il est délivré par son père ne lui témoignera pas sa reconnaissance et l'aimera moins que s'il eût été guéri par lui… mais s'il vient à connaître le danger auquel il vient d'échapper, ne l'aimera-t-il pas davantage? Eh bien, c'est moi qui suis cette enfant objet de l'amour prévoyant d'un Père qui n'a pas envoyé son Verbe pour racheter les justes mais les pécheurs. Il veut que je l'aime parce qu'il m'a remis, non pas beaucoup, mais tout. Il n'a pas attendu que je l'aime beaucoup comme Ste Madeleine, mais il a voulu que JE SACHE comment il m'avait aimée d'un amour d'ineffable prévoyance, afin que maintenant je l'aime à la folie!…"*.

[258] Cfr. A. SICARI, *Teologia*, pp.234-264. Sicari confuta von Balthasar: *"I testi che abbiamo citato bastano a confutare totalmente la persuasione di von Balthasar che Teresa si sia sentita sempre estranea alla «comunità dei peccatori» – e quindi estranea al vero dramma cristiano della misericordia – e che quindi la sua «piccola via» sia di troppo scarso interesse per i peccatori"*, A. SICARI, *Teologia*, p.242. A. Sicari sostiene la sua tesi percorrendo il dramma interiore mai risolto che attanaglia Teresa circa il suo stato di grazia. Anche se questo aspetto sa di semi–giansenismo – come afferma J. Guitton – basta a sostenere che Teresa ha sempre avuto un vivissimo senso della colpa e non solo ma *"noi siamo convinti che Teresa ha compreso il mistero della immacolatezza di Maria meglio di quanto non lo comprendano spesso anche i migliori teologi"*, A. SICARI, *Teologia*, p.243.

il merito di non aver mai commesso peccati gravi[259] (mancanze volontarie) e di leggere le altre colpe come non offensive per Dio[260]. Potremmo dire che se, in qualche modo, la potenza dell'Altissimo ha steso su di lei la sua ombra protettrice[261], Teresa non fa altro che prenderne atto e "catalogare" questa realtà spirituale tra le manifestazioni sensibili dell'amore misericordioso, luogo per lei più alto e significativo che non tutti i peccati del mondo.

II. All'ombra del manto di Maria

Un luogo simbolico interessante che vale la pena sintetizzare qui, è quello del manto della Madonna. Si è accennato al velo della santa Vergine a p.68 a proposito della poesia *"La regina del Cielo alla sua amata figlia suor Maria del Volto Santo"*. Ovviamente è solo una semplice iconografia mariana, ma per Teresa rappresenta quella sorta di speciale protezione che la Vergine le offre da sempre[262]. Lo vediamo anche nella

---

[259] G. Moioli fa notare che in Balthasar c'è un orrore metodologico. Secondo lui infatti, Balthasar parte da un presupposto che contraddice la sua *fenomenologia teologica*. Non si può dare una pratica pertinente fenomenologia teologica se si suppone previamente il progetto dell'intenzionalità dell'esperienza. *"Per questo i termini del discorso «fenomenologico» si possono o si debbono legittimamente invertire: la fenomenologia è il costituirsi della figura; l'esperienza cristiana è assunta nel rivelarsi dell'Amore che «solo è credibile», ed è letta a partire dalla rivelazione. Teresa dovrebbe essere il luogo privilegiato di tutto ciò: perché la persona sembra passare totalmente nella sua missione e tutta la sua vita sembra pertanto divenire un discorso teologico"* [G. MOIOLI, *Teresa di Lisieux*, p.86]. Giustamente fa notare che *"Teresa non ha obiettivamente l'esperienza di propri grandi e qualificati peccati* — quindi manca il dato fenomenologico per la costruzione di un discorso in merito — *e la sua angoscia in proposito non può essere obiettiva. Teresa induce o estrapola piuttosto dalla propria esperienza di fragilità la presenza in se stessa di una reale capacità di compierli. Ma la prospettiva totale o globale resta in definitiva quella delle risorse vittoriose dell'Amore di Dio, qualunque sia la partenza o la posizione dell'uomo, che lo riconosce e si abbandona nella povertà della «confidenza» a lui"* [ibidem p.89].

[260] Ciò inoltre non provoca in lei *"un amore meno grande di quello che può vivere in un cuore «penitente»: perché – alla fine – non è nel proprio punto di partenza, ma nell'incommuensurabità dell'Amore misericordioso la ragione della fiducia in lui. Il posto dell'uomo, di fronte a tale iniziativa, non può che essere l'ultimo: perché, da sé solo l'uomo che cos'altro potrebbe essere se non impotenza (vedi la parabola dell'uccellino del manoscritto B) e capacità di peccato?"* [G. MOIOLI, *Teresa di Lisieux*, p.95].

[261] *"O ma Mère! je suis trop petite pour avoir de la vanité maintenant, je suis trop petite encore pour tourner de belles phrases afin de vous faire croire que j'ai beaucoup d'humilité, j'aime mieux convenir tout simplement que le Tout Puissant a fait de grandes choses en l'âme de l'enfant de sa divine Mère, et la plus grande c'est de lui avoir montré sa petitesse, son impuissance"* [Ms C 4r°]; e ancora: *"Je sais qu'll a fait en moi de grandes choses et je le chante chaque jour avec bonheur"* [LT224].

[262] Questo esempio valga per tutti, Ms A 56v°-57r°: *"Avec quelle ferveur ne l'ai-je pas priée de me garder toujours et de réaliser bientôt mon rêve en me cachant à l'ombre de son manteau virginal!… Ah! c'était là un de mes premiers désirs d'enfant… En grandissant j'avais compris que c'était au Carmel qu'il me serait possible de trouver*

preghiera per don Bellière[263]: *"Je vous demande encore de le garder toujours à l'ombre de votre manteau virginal…"*[264]. Ma è soprattutto uno stato spirituale di speciale aiuto nella fatica quotidiana[265], ed è anche il luogo di incontro tra Teresa e il bambino Gesù, tra i *"piccoli"* e il *"piccolo"*. Questo luogo spirituale si rifà alla tradizione più antica della devozione dello scapolare[266] e racchiude proprio il senso della Madre che raccoglie e protegge tutti i suoi figli sotto il suo mantello. All'interno di questa simbologia possiamo allora sintetizzare tutta un'esistenza che cerca di nascondersi nella sicurezza del grembo materno, luogo primigenio della libertà dal peccato e della intimità con il Figlio[267]. Il movimento spirituale è ancora lo stesso: dalla fragile Teresa, alla sicura protezione di Maria, alla intima unione al Figlio Gesù. Anche da questa semplice simbologia tradizionale appare come il ruolo insostituibile di Maria sia quello di mediatrice e di soccorritrice delle anime che a lei si affidano, e tramite indiscusso per giungere a Gesù.

2. Conclusione

Teresa vive in un momento storico dove si riscontra una decisa difficoltà nei confronti della mariologia. Due sono le componenti di questa difficoltà, l'una legata al giansenismo che piega e distorce la mariologia per riflesso di una immagine di Dio falsata e opprimente e l'altra di un rinascere smodato e romantico della tradizione barocca che tendeva a moltiplicare e amplificare i titoli mariani[268] e le pratiche a loro associati. Sciatteria o vuotezza, disinteresse o ampollosità disturbano la fede e la sviliscono nei

---

véritablement le manteau de la Sainte Vierge et c'était vers cette montagne fertile que tendaient tous mes désirs…". Ma anche LC119; LT161; LT105; P5,11.

[263] Pr8.

[264] *"Ti chiedo di custodirlo sempre all'ombra del tuo manto verginale"*.

[265] Cfr. nota in merito alla grotta detta di Maria Maddalena a pag.43.

[266] Vedi le note nel capitolo sugli elementi biografici di Teresa in rapporto con il mistero mariano.

[267] LT182: *"Je ne parlerai pas du moment même de l'union, parce que les paroles ne peuvent exprimer ce mystère incompréhensible qui ne doit nous être révélè qu'au Ciel… Je sais seulement qu'à ce moment la Trinité descendra dans l'âme de ma Céline chérie, et la possédera tout entière, lui donnant une splendeur et une innocence supérieure à celle du Baptême… Je sais que la sainte Vierge deviendra la Maman de son enfant privilégiée d'une manière plus intime, plus maternelle encore que par le passé…"*. Qui è addirittura l'intimità con la Trinità a confondersi con la protezione della Vergine che diventa *"maman de son enfant privilégiée"*.

[268] Potremmo chiamarla *"una mariologia per titoli"*, ma non ha nulla a che fare con la assai più nota metodologia teologica della "cristologia per titoli".

contenuti. Altro fatto che non agevola la comprensione del mistero mariano, è il conseguente modo di fare esegesi biblica. Da un lato l'illuminismo e la sola ragione aprono sull'arido campo della analisi capziosa e letterale e dall'altro il rifiorire di una esegesi allegorica che non comprende più il vero spirito della allegoria patristica antica. Mentre l'una dovrebbe compenetrare e completare l'altra, a causa della mancanza di un serenità che l'ottocento porta con sé, queste si trovano in antitesi e aprono a derive difficilmente arginabili. La serie impressionante di apparizioni che percorrono la sua epoca è affiancata da un altrettanto impressionante numero di congressi internazionali promossi da altrettanti movimenti mariani che sorgono un po' ovunque. Sono l'espressione di un sentire diffuso e di un bisogno di affermare sempre qualcosa di più che non perviene ad un vero e proprio statuto della mariologia nel più ampio e variegato statuto teologico. Teresa in questo dedalo prende una strada decisa e sicura; quella di tenere nella giusta considerazione entrambe le prospettive. Si può affermare che Teresa abbia rifiutato una teoria su Maria[269] – e diremmo anche su Dio[270] – e abbia ricavato una sua teoria direttamente dalla esperienza personale senza mai allontanarsi dall'oggettivo cristiano, anticipando anche alcune considerazioni dei padri conciliari del Vaticano II. Malgrado la mancanza di una preparazione teoretica, guidata solo dal suo desiderio di verità (espressione nitida della presenza dello Spirito), realizza senza opzioni discriminanti una mariologia semplice, ma non semplicistica che, sulla base della scrittura – preferita a qualunque discorso dotto – e nelle forme della pietà popolare della Chiesa del suo tempo, riesce a tracciare una strada, una piccola via, di altissimo respiro. Con questo metodo non preriflesso, riesce a scrivere pagine di vita autentica per sé e per coloro che, per mezzo della sua esemplare traduzione in forma scritta dell'esperienza di Dio, possono accostarla. Senza alcuna contrapposizione e con grande scioltezza, pone Maria accanto a Gesù – con Lui agisce per la santità dei singoli – senza nulla togliere al ruolo unico e primaziale del Figlio, e, sull'altro versante, considera Maria quale modello mirabile

---

[269] Ciò vale anche per la persona di Cristo. Leggiamo in LT122 (2v°): *"Tu lo sai: io non guardo al Sacro Cuore come tutti; penso che il cuore del mio sposo è solo mio, così come il mio appartiene solo a Lui…"*.

[270] Si pensi alla sua presa di distanza dai predicatori che frequentavano il monastero e la sua decisione di non avere altro direttore di spirito che non Gesù solo. *"J'ai dit que Jésus avait été «mon Directeur» - En entrant au Carmel je fis connaissance avec celui qui devait m'en servir, mais à peine m'avait-il admise au nombre de ses enfants qu'il partit pour l'exil … Ainsi je ne l'avais connu que pour en être aussitôt privée… Réduite à recevoir de lui une lettre par an sur 12 que je lui écrivais, mon coeur se tourna bien vite vers le Directeur des directeurs et ce fut Lui qui m'instruisit de cette science cachée aux savants et aux sages qu'Il daigne révéler aux plus petits…"* [Ms A 71r°].

a fianco della Chiesa che con lei guarda e contempla Gesù Salvatore. La Madre di Gesù, in Teresa, non è un vero e proprio direttore di spirito, quanto piuttosto è una silenziosa guida del cammino che si cela nel suo operare discreto; in una immagine: Maria resta come alle spalle di Teresa che muove i suoi passi, i suoi desideri verso Gesù. Cristo resta al centro della dinamica storico–salvifica e il dato mariano si innesta senza forzature nell'ambito del mistero di Cristo. La comprensione della figura di Maria, infatti, non prescinde mai dal mistero del Figlio. Maria non ha mai valore autonomo, ma è totalmente relativa alla missione del Figlio. Cosicché la dimensione della maternità spirituale non si slega mai dalla determinazione concreta dell'essere madre del Verbo incarnato. Riassumendo l'immagine mariana nell'icona della maternità, rinvigorisce il profilo del compito proprio della Madre di Dio che rimanda alla partecipazione della Madonna all'ordine della salvezza *in* Cristo. Il compito materno è compito di Maria a seguire il Figlio; seguendo Lui nel movimento della carità e dell'amore diviene missione: condividere la missione del Figlio in una modalità assolutamente propria e peculiare. Ma ciò non basterebbe a nulla se fosse solo concetto. La genialità teresiana, per usare i termini di Guitton, la sua santità, per usare i termini della tradizione, appare in una vita che ha assunto su di sé lo stesso procedere eminentemente pratico che abbiamo tracciato teoreticamente per Maria: Teresa assume su di sé nella sequela di Cristo, la missione stessa di Cristo in un modo assolutamente personale e peculiare. Essere l'amore nella Chiesa altro non è che incarnare totalmente l'immagine di Cristo nel radicale ridimensionamento delle proprie facoltà naturali in un totale abbandono alla potenza della Grazia. Come per Maria la carità materna viene a coincidere con la maternità nell'ordine della Grazia, che è il prendersi cura dei fratelli del Figlio, così Teresa giunge a sentire su di sé questo stesso compito. Nella comprensione del mistero mariano, attraverso le scritture che mostrano l'intrecciarsi della fatica della fede nella vita di nascondimento, Teresa vive impegnata e cooperante all'opera di Dio, pienamente conscia della propria impotenza. Come tanti ordini missionari si consacravano a Maria, così oggi trovano in Teresa la loro patrona, perché nella apparente inefficacia missionaria della sua vita monastica, ella ha saputo incarnare totalmente la pienezza dell'unica vocazione che fa della Chiesa se stessa: l'immagine della figlia e della madre insieme, sentendosi sorella alla mensa dei peccatori. Teresa non ricava questo dalla ricerca di un principio unificatore della missione di Maria nella Chiesa da cui far discendere le determinazioni concrete della vita

narrata dai Vangeli. Non tenta nemmeno di rigorizzare puntualmente un concetto deducendolo dai fatti del Vangelo. Il suo approccio al mistero è accoglienza del mistero in quanto tale e Teresa ne resta profondamente in ascolto[271]. Contempla le scene evangeliche[272]. Proprio la sobrietà del dato biblico attorno alla Madre si rivela compensato da una sorprendente ricchezza di intuizioni spirituali. Si immedesima nei personaggi; cerca di fare propri i loro sentimenti e di rinvenire i suoi nei loro. Si accosta alle loro esperienze con saggia semplicità; rilegge la sua esperienza quotidiana e la sua storia alla luce della Grazia che non vuole dedurre Dio, che aborrisce l'idea di forzarlo in un pensiero, in un desiderio. Non cerca verità oltre la storia e nemmeno oltre la sua storia personale. Desidera l'eternità e sogna il Cielo, ma non disdegna il momento reinterpretandolo sempre come occasione; come occasione per amare e per lasciarsi amare. Il momento per Teresa è gravido di eternità perché lì, lei sa che Dio si dice. Percepisce il reale come naturalmente simbolico. Anche la sua allegoria letteraria – che molti percepiscono come puerile – mostra la sua propensione a cogliere anche la natura come metafora del divino. Cosicché le parole del suo semplice linguaggio poetico sono metafora del reale e il reale metafora di Dio. Perciò rinnega ogni principio razionale esplicativo che cerchi di recuperare le ragioni ultime dell'agire di Dio. È invece dialogico ondeggiare tra comprendere e non comprendere, tra lasciarsi incantare e perdersi nel buio, tra lo slancio del cuore e il timore di sbagliare. Nella insistente meditazione trova, passo dopo passo, il disegno di Grazia che su di lei si va compiendo, non rifiutandogli nulla. È un cammino di santità che, similmente a quello di Maria, dice il suo "sì" prima di conoscere le determinazioni concrete. Maria è per lei il luogo simbolico di riferimento del credente che si inoltra nel mistero infinito di Dio. Da lei ella coglie gli atteggiamenti esistenziali di chi cammina nella fede. Questa non è la strada propria della teologia, ma quella di chi ha acutezza, finezza, umiltà, slancio, fantasia,

---

[271] LT226. In particolare [2r°] da *"Quando leggo certi trattati spirituali…"* fino a *"…saranno ammessi al banchetto celeste"*.

[272] Valga per tutti la semplice meditazione che Teresa di LT247 che ne dimostra l'efficacia interpretativa: *"Quando vedo Maddalena avanzarsi in mezzo ai numerosi convitati, bagnare con le sue lacrime i piedi del suo maestro adorato, che lei tocca per la prima volta, sento* (je sens) *che il suo cuore ha compreso gli abissi d'amore e di misericordia del Cuore di Gesù e che, per quanto sia peccatrice, questo Cuore d'amore non solo è disposto a perdonarla, ma anche a prodigarle benefici della sua intimità divina, ed elevarla fino alle più alte cime della contemplazione. Ah, caro fratello mio, da quando mi è stato dato di capire così l'amore del Cuore di Gesù le confesso che esso ha scacciato dal mio cuore ogni timore"*.

profondità di fede, sincera carità e, dal crogiolo della sofferenza fisica e spirituale non nega nulla alla prova della speranza. In questo lavoro di cesello ancora Maria; la percepisce vicina e sicura "perché la ama troppo". Ed è chiaro. Da lei riceve la forza della testimonianza, perché liberandola dalla immagine falsata e barocca, ha saputo ricavarne l'essenza del capolavoro di Dio: le si rivela sorella nella fede e madre nella grazia. Ed anche se il linguaggio proprio di Teresa resta legato alla questione dei "meriti", si osserva facilmente come la sua dottrina è invece geniale anticipazione di quella che il Concilio Vaticano II definirà parlando del ruolo di Maria nell'ordine della Grazia. Il linguaggio è sicuramente ancora profondamente inficiato dall'ottica giansenista (e forse non solo quello); di certo però, non si può – per onestà intellettuale – rimproverarle di non essere riuscita a dire ciò che il Concilio affermerà più di cinquant'anni dopo; ma da ciò che si è tentato di mostrare, osserviamo come la sua radicalità di vita ha lasciato al mondo il modello di una santità imitabile che ha incarnato *in sé* questi princìpi. La forte tensione accusata e sofferta per tutta la vita, nella drammatica degli eventi che non l'hanno risparmiata da nulla, vissuti proprio in questo clima non favorevole alla logica di un Dio misericordioso e padre, inducono a valutare come straordinaria questa dottrina limpida e serena, ridotta all'unità del semplice. Il terreno culturale infecondo in cui questo "fiorellino" ha radicato – malgrado sia stato trapiantato nella terra fertile del monte Carmelo e della sua vita mariaforme – dimostra, ancora più egregiamente, l'altezza spirituale del suo cammino e la profondità del suo messaggio in ordine ad un ripensamento del metodo teologico dottrinalistico in generale e della "mariologia per titoli" in particolare. In quel modo di essere *"petit"* di chi può stare sulle ginocchia di Gesù[273], Teresa risolve l'antinomia dell'impossibile necessità[274] di santità che sente nascere in sé e che può diventare di ogni credente. È una svolta radicale nella comprensione del volto di Dio. Anche in questa svolta un ruolo determinante l'ha avuto l'icona mariana dalla quale, ritraducendo l'umiltà della serva del Signore, nei termini della *"petitesse"*, si sente compresa e rassicurata.

Teresa è riuscita, nella sua semplicità, ad armonizzare il dato mariano con gli altri elementi del mistero di Cristo e a ricavarne una via per le dinamiche della santità. Probabilmente oggi, dopo che il Vaticano II ha spalancato le porte alla valenza teologica

[273] Il riferimento è quanto osservato a proposito dell'espressione "ginocchia" a p.24.

[274] G. MOIOLI, *Teresa di Lisieux*.

dell’esperienza spirituale, e dopo la elezione di Teresa al rango di Dottore della Chiesa, spetta alla teologia interrogarsi più decisamente sulla portata veritativa del cimento pratico anche in ordine al ripensamento del tracciato teoretico.

Convenzioni bibliografiche

1. Indice delle sigle utilizzate per le fonti documentarie

I. Secondo la numerazione de *Gli scritti*[275]

CP COMPOSIZIONI POETICHE. Seguita dal numero specificante la poesia[276].

L LETTERE. Seguita dal numero specificante la lettera[277].

MA MANOSCRITTI AUTOBIOGRAFICI (A, B e C). Seguita dal numero indicante il paragrafo[278].

NV NOVISSIMA VERBA. Accompagnata dalla lettera del mese (da maggio a settembre) e dal giorno.

[275]Cfr. *Gli scritti*, p.883.

[276] Si tenga presente che la numerazione rispetto all'edizione di *Opere* non coincide.

[277] Si tenga presente che la numerazione rispetto all'edizione di *Opere* non coincide.

[278] Ove necessario corredati dall'indicazione più precisa secondo le convenzioni di *Opere*.

II. Secondo la numerazione di *Opere* o di *Œuvres*

Opere[279]		*Œuvres*[280]
CG	*Correspondance générale: I (1877-1890)* e *Correspondance générale: II (1890-1897).* Vedi bibliografia.	CG
Ms A	MANOSCRITTO A dedicato a Madre Agnese di Gesù: seguito dove serve dal numero del folio (r°: recto, v°: verso).	Ms A
Ms B	MANOSCRITTO B dedicato a suor Maria del Sacro Cuore: seguito dove serve dal numero del folio (r°: recto, v°: verso).	Ms B
Ms C	MANOSCRITTO C dedicato a Madre Maria di Gonzaga: seguito dove serve dal numero del folio (r°: recto, v°: verso).	Ms C
LT	LETTERE di Teresa. Seguita dal numero specificante la lettera e/o eventualmente dalla data. La numerazione segue quella di *"Correspondance générale"* (CG).	LT
LC	LETTERE ricevute da Teresa. Seguita dal numero specificante la lettera e/o eventualmente dalla data. La numerazione segue quella di *"Correspondance générale"* (CG).	LC
LD	LETTERE scambiate fra loro tra i corrispondenti di Teresa. Seguita dal numero specificante la lettera. La numerazione segue quella di *"Correspondance générale"* (CG).	LD
LF	LETTERE FAMILIARI di Zélia Martin[281]. Seguita dal numero specificante la lettera e/o eventualmente dalla data.	
NV	NOVISSIMA VERBA[282]. Accompagnata dalla lettera del mese (da maggio a settembre) e dal giorno (Edizione di DE del 1927)	
Pr	PREGHIERE. Seguita dal numero specificante la preghiera.	Pri
P	POESIE. Seguita dal numero specificante la poesia.	PN
PS	POESIE SUPPLEMENTARI. Seguita dal numero specificante la poesia.	PS
PR	PIE RICREAZIONI. Seguita dal numero specificante la pia ricreazione.	RP
QG	QUADERNO GIALLO. Seguito dal giorno, dal mese (in cifra o in lettere), dal paragrafo (se necessario). Ci si riferisce al famoso *"Carnet jaune"* (CJ) di Madre Agnese di Gesù (altrimenti detto *"Derniers Entretiens"* DE, o *"Derniers Paroles"* DP).	CJ DE DP
UC/G UC/MSC UC/Altre	ULTIMI COLLOQUI. *G*: di suor Genoveffa. *MSC*: di suor Maria del Sacro Cuore. *Altri*: di altre testimonianze. Seguito dal giorno, dal mese (in cifra o in lettere), dal paragrafo (se necessario).	DE/G DE/MSC
VTL	*Visage de Thérèse de Lisieux.* Seguita dal numero della fotografia: Fo1 o Fo2.	VTL

[279] Cfr. *Opere*, p.1589-1591. **Se non indicato diversamente** le sigle del presente volume fanno sempre riferimento all'edizione italiana o, nei casi della versione francese dei testi, alla numerazione della corrispondente edizione italiana.

[280] Cfr. *Œuvres*, p.1591-1593.

[281] Si fa riferimento a Z. MARTIN, *Lettere*, vedi bibliografia.

[282] **Se non indicato diversamente** si fa sempre riferimento però alla edizione già nota di *Gli scritti*.

2. Principali abbreviazioni bibliografiche [283]

A. LEVI, *Teresa di Lisieux*: v. bibliografia, voce **SP4**

A. NEGLIA, *Missione come condivisione*: v. bibliografia, voce **TH16**

A. SICARI, *Teologia*: v. bibliografia, voce **TH12**

AAVV, *Nuovo dizionario di mariologia*: v. bibliografia, voce **MA2**

C. DE MEESTER, *Teresa di Lisieux*: v. bibliografia, voce **FO4**

C. MARTIN, *Consigli e ricordi*: v. bibliografia, voce **FA3**

Correspondance générale: I (1877-1890): v. bibliografia, voce **F01F**

Correspondance générale: II (1890-1897): v. bibliografia, voce **F01F**

Dernier entretiens: v. bibliografia, voce **F02F**

DESCOUVEMENT - LOOSE, *Teresa e Lisieux*: v. bibliografia, voce **TH14**

G. COLZANI, Maria: v. bibliografia, voce **MA1**

G. GAUCHER, *Teresa Martin*: v. bibliografia, voce **ST4**

G. MOIOLI, *Teresa di Lisieux*: v. bibliografia, voce **TH13**

G. PAPÀSOGLI, *Teresa di Lisieux*: v. bibliografia, voce **ST2**

Gli scritti: v. bibliografia, voce **F1**

H. U. BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*: v. bibliografia, voce **TH01**

J. BARTHE, *Infanzia spirituale*: v. bibliografia, voce **TH02**

J.F. SIX, *Teresa di Lisieux*: v. bibliografia, voce **ST3**

L. CHIAPPETTA, *Una storia d'amore*: v. bibliografia, voce **TH04**

Lett. Ap. di Giovanni Paolo II: v. bibliografia, voce **DO0**

Œuvres: v. bibliografia, voce **F04F**

Opere: v. bibliografia, voce **F2**

S. PIAT, *Storia di una famiglia*: v. bibliografia, voce **ST1**

Ultimi colloqui: v. bibliografia, voce **F8**

Visage de Thérèse de Lisieux: v. bibliografia, voce **FO1**

Z. MARTIN, *Lettere*: v. bibliografia, voce **FA1**

---

[283] Si riportano qui di seguito in ordine alfabetico le principali abbreviazioni bibliografiche che compaiono nel corso della trattazione. Queste fanno riferimento alle voci della bibliografia completa riportata altrove su questo volume.

Bibliografia

LEGENDA DELLA BIBLIOGRAFIA

Do	Documenti del magistero.
F	Fonti principali e/o scritti della santa.
Fa	Altre fonti.
Fo	Libro prevalentemente fotografico
Ma	Testi di Mariologia.
Sp	Testo di commento o di meditazione.
St	Testo prevalentemente biografico.
Th	Testo prevalentemente di commento teologico.
Va	Vario. Raccolte di testi teresiani, commenti.
…f	Una "f" minuscola indica che il testo citato è il lingua francese.
🕮	Significa che il testo è in mio possesso.
🗐	Il testo è presente nella biblioteca del Seminario di Venegono.

BIBLIOGRAFIA

Do0. …🕮 GIOVANNI PAOLO II, *Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa. Lettera apostolica. 19 ottobre 1997*, Milano, Figlie di San Paolo, 1997
Opera citata come: **Lett. Ap. di Giovanni Paolo II**

F00f. 🗐… THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme écrite par elle même. Lettres et Poésies*, Lisieux, Office Central de Soeur Thérèse, 1913

F01f. 🗐… THÉRÈSE DE LISIEUX, *Correspondance générale: I (1877-1890) II (1890-1897). Edition critique des Ouvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972 1974
Opera citata come: **Correspondance générale: I (1877-1890) Correspondance générale: II (1890-1897)**

F02f. 🗐… THÉRÈSE DE LISIEUX, *Dernier entretiens avec ses soeurs Mère Agnès de Jèsus soeurs Geneviève soeurs Marie du Sacré-Coeur et tetmoignages divers. Edition critique des Oeuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971
Opera citata come: **Dernier entretiens**

F03f. 🗐… THÉRÈSE DE LISIEUX, *Procès de bèatification et canonisation...*, Roma, Teresianum, 1973 1976
Opera citata come: **Procès de bèatification et canonisation...**

F04f. …🕮 THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes (Textes et Dernières Paroles)*, Paris, Les Éditions du Cerf et Desclée de Brouwer, 1992 1997(23)
Opera citata come: **Œuvres**

F1. …🕮 TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Roma, Postulazione Generale ocd, 1990(4)
Opera citata come: **Gli scritti**

F2. …🕮 TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Opere complete*, Roma, Libreria Editrice Vaticana - Edizioni Ocd, 1997; Tit. Org.: Oeuvre coplètes (textes et Derières paroles), Cerf-DDB, 1992
Opera citata come: **Opere**

F3. …🕮 TERESA DI GESÙ BAMBINO, *«Sento una voce». Pie ricreazioni. Testi teatrali della santa di Lisieux*, Roma, Edizioni OCD, 1996(2); Tit. Org.: Récréation pieuses in Thérèse de Lisieux, oeuvres complètes. Les Éditions du Cerf, Paris 1992, pp. 767-945.
Opera citata come: **Pie ricreazioni**

F4. …🕮 TERESA DI LISIEUX, *Preghiere. L'offerta all'Amore misericordioso*, Brescia, Queriniana, 1991; Tit. Org.: Prières. L'affrande à l'Amour Miséricordieux, Les Éditions du Cerf e Desclée De Brouwer, 1988

F5. …🕮 TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Manoscritti autobiografici di S. Teresa di Gesù Bambino. Storia di un'anima*, Milano, Àncora, 1964 1986; Tit. Org.: Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Office General de Lisieux, 1957

F6. 🗐… TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Storia di un'anima. Autobiografia di S. Teresa del bambino Gesù. Con: Consigli e ricordi. Lettere e poesie*, Torino, L.I.C.E., 1925 1942?

F7. 🗐… TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Teresa di Lisieux: «Entro nella vita» ultimi colloqui*, Brescia, Editrice Queriniana, 1974

F8. …🕮 TERESA DI LISIEUX, *Ultimi colloqui (Derniers entretiens) a cura di Natale Benazzi*, Casale Monferrato [AL], Edizioni PIEMME, 1997(1)
Opera citata come: **Ultimi colloqui**

F9. 🗐… TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Lettere di santa Teresa del Bambino Gesù*, Milano, Àncora, 1956

Fa1. …🕮 GUÉRIN-MARTIN ZÉLIA, *Lettere familiari della madre di s. Teresa di Gesù Bambino (anni 1863-1877)*, Roma, Edizioni OCD, 1996(2); Tit. Org.: Correspondence familiale de Zélie Martin 1863-1877, Office Central de Lisieux, 1961
Opera citata come: **Z. Martin, Lettere**

Fa2. 🗐… MARTIN CELINA (SR. GENOVEFFA DEL VOLTO SANTO), *Consigli e ricordi. Raccolti da Sr. Genoveffa del Volto Santo sorella e novizia di Santa Teresa del bambino Gesù*, Milano, Àncora, 1952

Fa3. …🕮 MARTIN CELINA (SR. GENOVEFFA DEL VOLTO SANTO), *Consigli e ricordi*, Roma, Città Nuova Editrice, 1973(2); Tit. Org.: Conseils et souvenirs, Les Éditions du Cerf, Paris
Opera citata come: **C. Martin, Consigli e ricordi**

Fo1. 🗐… THÉRÈSE DE LISIEUX, *Visage de Thérèse de Lisieux. Introdution et notes*, Lisieux, Office Central de Lisieux, 1961
Opera citata come: **Visage de Thérèse de Lisieux**

Fo2. 🗐🕮 TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Il volto di santa Teresa di Gesù Bambino*, Roma, Edizioni OCD, 1962 (Milano, Àncora) - 1995(2); Tit. Org.: Visage de Thérèse de Lisieux, Office Central de Lisieux, 1962

Fo3. …… TERESA DI LISIEUX, *Teresa di Lisieux*, Roma, Les Éditions du Cerf, Paris -DDB - Vaticana, 1995

Fo4. …🕮 DE MEESTER CONRAD [O.C.D.] (A CURA DI), *Teresa di Lisieux. Vita dottrina ambiente.*, Milano, Edizioni San Paolo, 1996
Opera citata come: **C. De Meester, Teresa di Lisieux**

Ma1. …🕮 COLZANI GIANNI, *Maria. Mistero di grazia e di fede*, Milano, Edizioni San Paolo, 1996
Opera citata come: **G. Colzani, Maria**

Ma2. …🕮 AA VV, *Nuovo dizionario di mariologia*, Milano, Edizioni Paoline, 1986(2)
Opera citata come: **AaVv, Nuovo dizionario di mariologia**

Sp1. …🕮 ANDREINI A. - GENNARO C., *Incontrare Teresa di Lisieux - Nel centenario della sua morte (1897-1997)*, Roma, Edizioni OCD, 1997

Sp2. 🗐… GARRONE GABRIEL-MARIE, *Ciò che credeva Teresa di Lisieux*, Milano, Àncora, 1970; Tit. Org.: Ce que croyait Thérèse de Lisieux

Sp3. …… GAUCHER GUY [O.C.D.], *La passione di Teresa di Lisieux*, Roma, Città Nuova Editrice, 1975; Tit. Org.: La passion de Thérèse de Lisieux. 4 avril - 30 septembre 1897, Les Édition du Cerf et Desclée de Brouwer, 1972

Sp3f. 🗐… GAUCHER GUY [O.C.D.], *La passion de Thérèse de Lisieux. 4 avril - 30 septembre 1897*, , Les Édition du Cerf et Desclée de Brouwer, 1972

Sp4. 🗐… LEVI ABRAMO, *Teresa di Lisieux*, Firenze, Vallecchi, 1967
Opera citata come: **A. Levi, Teresa di Lisieux**

Sp5. …🕮 MARTINI C.M., GAUCHER G., CLEMENT O., LUSTIGER J.M., *Nel dramma dell'incredulità con Teresa di Lisieux*, Milano, Àncora, 1997

Sp6. 🗐… MORETTI ROBERTO, *Teresa di Lisieux e la Bibbia*, Roma, Marietti, 1973

Sp7. 🗐… PHILIPON M. M. , *Il Messaggio di Teresa di Lisieux*, Brescia, Morcelliana, 1947

Sp8. …🕮 ZOFFOLI ENRICO, *Tempo ed eternità nella vita intima di Teresa di Lisieux*, Roma, Edizioni OCD, 1990

St1. …🕮 PIAT STEFANO GIUSEPPE [O.F.M.], *Storia di una famiglia. Una scuola di santità. La famiglia dove è sbocciata santa Teresa di gesù Bambino*, Roma, Edizioni OCD, 1994(5); Tit. Org.: Histoire d'une famille, Office Central de Lisieux, 1944
Opera citata come: **S. Piat, Storia di una famiglia**

St2. …🕮 PAPÀSOGLI GIORGIO, *Teresa di Lisieux*, Roma, Città Nuova Editrice, 1990(4)
Opera citata come: **G. Papàsogli, Teresa di Lisieux**

St3. …🕮 SIX JEAN-FRANÇOIS, *Teresa di Lisieux. La donna la famiglia l'ambiente*, Brescia, Morcelliana, 1977 1979(2); Tit. Org.: Vie de Thérèse de Lisieux, Édition du Seuil, 1975
Opera citata come: **J.F. Six, Teresa di Lisieux**

St4. 🗐🕮 GAUCHER GUY [O.C.D.], *Teresa Martin. Dopo la lettura critica dei suoi scritti*, Milano, Edizioni Paoline, 1987; Tit. Org.: Histoire d'une vie: Thérèse Martin, Les Éditions du Cerf, Paris
Opera citata come: **G. Gaucher, Teresa Martin**

St5. …🕮 CHALON JEAN, *Teresa di Lisieux. Una via d'amore*, Casale Monferrato [AL], Edizioni PIEMME, 1997; Tit. Org.: Thérèse de Lisieux. Une vie d'amour, Cerf-Flammarion, 1996, Paris

St6. …🕮 SICARI ANTONIO MARIA, *Nuovi ritratti di santi*, Milano, Jaca Book, 1995(2)

Th01. …🕮 BALTHASAR HANS URS VON, *Sorelle nello Spirito: Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano, Jaca Book, 1991(3); Tit. Org.: Schwestern im Geist: Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Johannes Verlag 1970, Einsiedeln
Opera citata come: **H. U. Balthasar, Sorelle nello Spirito**

Th02. …🕮 BARTHE GILLES, *L'infanzia spirituale di Teresa di Lisieux*, Roma, Edizioni Dehoniane Roma, 1996; Tit. Org.: L'enfance spirituelle, Pneumathèque, 1993, Burtin, France
Opera citata come: **J. Barthe, Infanzia spirituale**

Th03. …🕮 BRO BERNARD, *Teresa di Lisieux. La sua famiglia, il suo Dio, il suo messaggio*, Milano, Massimo, 1997; Tit. Org.: Thérèse de Lisieux sa famille, son Dieu, son message, Leibrairie Arthème Fayard, 1996 Paris
Opera citata come: **B. Bro, Teresa**

Th04. …🕮 CHIAPPETTA LUIGI, *Una storia d'amore - Vita e spiritualità di teresa di Lisieux*, Roma, Edizioni Dehoniane Roma, 1989(2)
Opera citata come: **L. Chiappetta, Una storia d'amore**

Th05. …🕮 DE MEESTER CONRAD [O.C.D.], *«A mani vuote». Il messaggio di Teresa di Lisieux*, Brescia, Editrice Queriniana, 1975, 1996(4); Tit. Org.: Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux, Les Éditions du Cerf, Paris 1972
Opera citata come: **C. De Meester, A mani vuote**

Th05f. 🗐… DE MEESTER CONRAD [O.C.D.], *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972

Th06. …🕮 DE MEESTER CONRAD [O.C.D.], *Teresa di Lisieux. Dinamica della fiducia. Genesi e struttura della «via dell'infanzia spirituale»*, Milano, Edizioni San Paolo, 1996; Tit. Org.: Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la «voie d'enfance spirituelle» de sainte Thérèse de Lisieux, Les Édition du Cerf, Paris 1995(2)
Opera citata come: **C. De Meester, Dinamica della fiducia**

Th06. 🗐🕮 GENNARI GIOVANNI, *Teresa di Lisieux: la verità è più bella. Analisi storico-critica; sintesi dottrinale*, Milano, Àncora, 1974

Th07. …🕮 GUITTON JEAN, *Il Genio di Teresa di Lisieux*, Torino, SEI, 1995; Tit. Org.: Le géne de Thérèse de Lisieux
Opera citata come: **J. Guitton, Il Genio di Teresa**

Th08. …🕮 HERBSTRITH WALTRAUD, *La «piccola via». Vita di Teresa di Lisieux*, Roma, Città Nuova Editrice, 1997; Tit. Org.: Therese von Lisiuex, Geschicthe eines angefochtenen Lebens, Verlag Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1994
Opera citata come: **W. Herbstrith, La «piccola via»**

Th09. …🕮 LAFRANCE JEAN, *Teresa di Lisieux. La mia vocazione è l'amore*, Milano, Àncora, 1996(5); Tit. Org.: Ma vocation c'est l'amour. Thérèse de Lisieux, Médiaspaul, 1988 Paris (Edition Paulines de Montréal)
Opera citata come: **J. Lafrance, Teresa di Lisieux**

Th10. …🕮 LAURENTIN RENÉ, *Teresa di Lisieux, vita e attualità*, Brescia, Editrice Queriniana, 1973, 1997(2); Tit. Org.: Thérèse de Lisieux; mythes et réalité, Beauchesne, Paris 1972
Opera citata come: **R. Laurentin, Vita e attualità**

Th10f. 🗐… LAURENTIN RENÉ, *Thérèse de Lisieux; mythes et réalité*, Paris, Beauchesne, 1972

Th11. 🗐… LAURENTIN RENÉ, *Iniziazione alla vera Teresa di Lisieux*, Brescia, Editrice Queriniana, 1973; Tit. Org.: Thérèse de Lisieux; mythes et réalité, Beauchesne,1972 Paris

Th12. …🕮 SICARI ANTONIO MARIA, *La teologia di S. Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa*, Milano, Jaca Book, 1997
Opera citata come: **A. Sicari, Teologia**

Th13. …🕮 MOIOLI GIOVANNI, *Note introduttive alla lettura dell'esperienza cristiana di s. Teresa di Lisieux. (Dispense scolastiche del docente)*, Venegono Inferiore [VA], Pro manuscripto, 1974 (?)
Opera citata come: **G. Moioli, Teresa di Lisieux**

Th14. …🕮 DESCOUVEMENT P. - LOOSE H.N., *Teresa e Lisieux*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995; Tit. Org.: Thérèse et Lisieux, Cerf/Orphelins Apprentis d'Auteil/OCL/Novalis, 1991, Paris, Montréal
Opera citata come: **Descouvement - Loose, Teresa e Lisieux**

Th15. …🕮 WOLLBOLD ANDREAS, *Teresa di Lisieux. Interpretazione mistagogica della sua biografia.*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997; Tit. Org.: Therese von Lisieux: Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie
Opera citata come: **A. Wollbold, Teresa di Lisieux**

Th16. …🕮 NEGLIA ALBERTO [O.C.D.], *La missione come condivisione in Teresa di Lisieux. (Dispense scolastiche del docente)*, Palermo, Pro manuscripto, 1997
Opera citata come: **A. Neglia, Missione come condivisione**

Va01. …🕮 GENNARO CAMILLO (A CURA DI), *Nella Chiesa io sarò l'amore. Scritti scelti*, Roma, Città Nuova Editrice, 1991

Va02. …🕮 GIRARDELLO R. - FABBRI R. - TOSI A., *"Solo l'amore conta". Vita illustrata di s. Teresa di Gesù Bambino*, Roma, Edizioni OCD, 1997 (?)

Va03. …🕮 MAGLI IDA, *Teresa di Lisieux. Malattia romantica e passione per la vita*, Milano, Rizzoli - BUR, 1984 1995(2)
Opera citata come: **I. Magli, Teresa di Lisieux. Malattia romantica e passione per la vita**

Va04. …🕮 NERI UMBERTO, *Teresa di Gesù Bambino del Volto Santo. Catechesi di Monteveglio n.5*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1994

Va05. 🗐🕮 SION VICTOR, *Cammino di preghiera con Teresa di Lisieux*, Brescia, Morcelliana, 1985; Tit. Org.: Chemin de prère avec Thérèse de Lisieux
Opera citata come: **V. Sion, Cammino di preghiera**

Va06. …… TERESA DI LISIEUX, *Poesie di santa Teresa di Lisieux*, Milano, Àncora,

Va07. …… TERESA DI LISIEUX, *I miei pensieri - Scritti autobiografici*, Milano, Mimep-Docete, 1996

Va08. …🕮 TERESA DI LISIEUX DOTTORE DELLA CHIESA, *"I miei pensieri". La storia di un'anima*, Milano, Mimep-Docete, 1995 1997(4)

Va09. …🕮 WU JOHN, *La scienza dell'amore. Un intellettuale cinese incontra Teresa di Lisieux*, Milano, PIMEdit, 1964 1967(2); Tit. Org.: The scienze of love, Catholic Truth Society, Hong Kong, 1961

Va10. …🕮 EGIDI SILVANA, *Maria in santa Teresa di Gesù Bambino*, Roma, Edizioni OCD, 1997

Va11. …🕮 SION VICTOR, *Nel cuore della Chiesa. Realismo spirituale di santa Teresa di Lisiuex secondo i manoscritti autobiografici*, Roma, Edizioni OCD, 1996(3)

Indice dei nomi notevoli

I parenti di Teresa Martin

Bourreau Maria in Martin *Fanie*	12.01.1800 - 08.04.1883. Sposata con Pietro Martin il 04.04.1818. Madre di Luigi (e di altri 4 figli morti giovani). Nonna paterna della Santa.
Fournet Celina in Guerin *Elisa-Celine*	15.03.1847 - 13.02.1900. Sposata con Isidoro Guerin l'11.09.1866. Ha due figlie: Giovanna e Maria (suor Maria dell'Eucaristia), e un figlio Paolo (morto alla nascita). Zia acquisita della Santa.
Guérin Ambrogia	Moglie del fratello di Guérin Isidoro nonno della Santa.
Guérin Giovanna in La Néele *Jeanne*	24.02.1868 - 25.04.1938. Figlia di Isidoro e Celina. Sposata col dott. Francis La Néele l'1.10.1890. Cugina della Santa.
Guérin Isidoro *Isidore*	02.01.1841 - 28.09.1909. Sposato con Celina Fournet l'11.09.1866. Ha due figlie: Giovanna e Maria (suor Maria dell'Eucaristia), e un figlio Paolo (morto alla nascita). Zio fratello della madre della Santa. Farmacista a Lisieux.
Guérin Isidoro *Isidore*	06.07.1789 - 03.09.1863. Sposato con Luisa Macé il 05.09.1828. Ha tre figli: Maria Luisa, Zélia e Isidoro. Nonno materno della Santa.
Guérin Maria *Marie*	22.08.1870 - 14.04.1905. Figlia di Isidoro e Celina. Carmelitana al carmelo di Lisieux: suor Maria dell'Eucaristia. Cugina della Santa.
Guérin Maria Luisa *Marie-Louise*	31.05.1829 - 24.02.1877. Visitandina alla visitazione di Le Mans: suor Maria Dositea *Marie Dosithée*. Zia (sorella della madre) della Santa.
Guérin Paolo *Paul*	16.10.1871 - 16.10.1871. Figlio di Isidoro e Celina. Cugino della Santa.
Guérin Zélia (Azelia) in Martin *Azélie-Marie*	23.12.1831 - 28.08.1877. Sposata con Luigi Martin il 13.07.1858. Madre della Santa.
La Néele Francesco *Francis*	18.10.1858 - 19.03.1916. Sposato con Giovanna Guerin cugina della Santa il 1.10.1890. Medico.
Macé Luisa in Guérin *Louise-Jeanne*	11.07.1805 - 09.09.1859. Sposata con Isidoro Guerin il 05.09.1828. Ha tre figli: Maria Luisa, Zélia e Isidoro. Nonna materna della Santa.
Martin Luigi *Louis*	22.08.1823 - 29.07.1894. Sposato con Zélia Guerin il 133.07.1858. Padre della Santa.
Martin Maria Celina *Marie-Celine*	28.04.1869 - 25.02.1959. Detta Celina. Carmelitana al carmelo di Lisieux: suor Genoveffa del Volto Santo e di Santa Teresa. Sorella della santa.
Martin Maria Elena *Marie-Hélène*	03.10.1864 - 22.02.1870. Detta Elena. Sorella della Santa.
Martin Maria Francesca Teresa *Marie-Françoise-Thérèse*	02.01.1873 - 30.09.1897. Detta Teresa. Carmelitana al carmelo di Lisieux: suor Teresa del Bambino Gesù del Volto Santo.

Martin Maria Giuseppe Giovanni Battista *Marie-Jean-Baptiste*	19.12.1867 - 24.08.1868. Fratello della Santa.
Martin Maria Giuseppe Luigi *Marie-Joseph*	20.09.1866 - 14.02.1867. Detto Giuseppe. Fratello della Santa.
Martin Maria Leonia *Marie-Leonie*	03.06.1863 - 16.06.1941. Detta Leonia. Visitandina alla visitazione di Caen: suor Francesca Teresa *(Françoise-Thérèse)*. Sorella della Santa.
Martin Maria Luisa *Marie-Loiuse*	22.02.1860 - 19.01.1940. Detta Maria. Carmelitana al carmelo di Lisieux: suor Maria del Sacro Cuore. Madrina di battesimo e sorella della Santa.
Martin Maria Melania Teresa *Marie-Mélanie-Thérèse*	16.08.1870 - 08.10.1870. Detta Melania. Sorella della Santa.
Martin Maria Paolina *Marie-Pauline*	07.09.1861 - 28.07.1951. Detta Paolina. Carmelitana al carmelo di Lisieux: (suor) madre Agnese di Gesù. Sorella della Santa.
Martin Pietro *Pierre-François*	16.4.1777 - 26.06.1865. Sposato con Maria Bourreau il 04.04.1818. Padre di Luigi e di altri 4 figli morti giovani. Nonno paterno della Santa.

Indice dei nomi religiosi

Agnese di Gesù, madre, OCD	Martin Maria Paolina.
Francesca Teresa, suora, Visitandina	Martin Maria Leonia, sorella della Santa.
Genoveffa del Volto Santo e di Santa Teresa, suora, OCD	Martin Maria Celina, sorella della Santa.
Genoveffa di santa Teresa, suora, OCD	Fondatrice del carmelo di Lisieux.
Maria (di san Luigi) Gonzaga, madre, OCD	Priora del carmelo di Lisieux dal 21.03.1896.
Maria del Sacro Cuore, suora, OCD	Martin Maria Luisa, sorella della Santa.
Maria dell'Eucaristia, suora, OCD	Guerin Maria, cugina della Santa.
Maria Dositea, suora, Visitandina	Guerin Maria Luisa, zia della Santa.
Teresa del Bambino Gesù (e) del Volto Santo, suora, OCD	Martin Maria Francesca Teresa.

Indice dei nomi familiarmente usati

Celina	Martin Maria Celina, sorella della Santa.
Giovanna	Guerin Giovanna, cugina della Santa.
Leonia	Martin Maria Leonia, sorella della Santa.
Maria	Guerin Maria Luisa, zia (sorella della madre) della Santa.
Maria	Guerin Maria, cugina della Santa.
Maria	Martin Maria Luisa, sorella della Santa.
Paolina	Martin Maria Paolina, sorella della Santa

Capitolo Primo Introduzione 3
1. Presentazione 3
2. Fenomenologia teologica 4
Capitolo Secondo Le fonti su Thérèse Martin 6
1. Gli scritti di Teresa di Lisieux 6
I. I manoscritti autobiografici 6
A. “La storia primaverile di un piccolo fiore bianco” o manoscritto autobiografico A 8
B. Lettera a suor Maria del Sacro cuore o manoscritto autobiografico B o Lettera 175 9
C. Manoscritto autobiografico C 11
II. Le lettere 11
III. Le preghiere 12
IV. I componimenti poetici 12
V. Le pie ricreazioni 13
2. Le altre fonti 14
I. Madre Agnese di Gesù 14
II. Suor Genoveffa di santa Teresa 14
III. Le altre testimonianze 15
Capitolo Terzo Testo, struttura e analisi della lettera a Celina del 24 dicembre 1896 16
1. Introduzione 16
2. Lettera a Celina del 24 dicembre 1896 17
I. L’originale francese 20
II. Traduzione letterale 21
III. Traduzione a senso 22
IV. Analisi testuale 23
V. Una riflessione sui motivi della lettera 26
3. Testi paralleli 29
4. La figura di Maria come emerge dal testo 31
Capitolo Quarto Gli elementi biografici di Teresa in rapporto con il mistero mariano 33
1. Introduzione 33
2. L’immagine mariana nel Carmelo nella Francia di fine Ottocento 34
3. La primissima infanzia 45

4. La Vergine del sorriso 50
5. Il santuario di nostra Signora delle Vittorie 54
Capitolo Quinto Gli scritti mariani 57
1. Nota preliminare di ermeneutica testuale 57
2. La storia di una relazione profonda 59
3. Preghiera e poesia 67
Capitolo Sesto Sintesi e Conclusioni 75
1. Sintesi 75
I. Il “complesso di immacolata concezione” 78
II. All’ombra del manto di Maria 80
2. Conclusione 81
Convenzioni bibliografiche 87
Bibliografia ..... **Errore. Il segnalibro non è definito.**
Indice dei nomi notevoli 96
Sommario ..... **Errore. Il segnalibro non è definito.**