

STUDI

LA *LECTIO DIVINA* DI TERESA DI LISIEUX TRACCE DI UN'ERMENEUTICA ESISTENZIALE

ROBERTO FORNARA

Il recente dottorato di santa Teresa di Gesù Bambino è stato accolto con entusiasmo crescente, dopo tante critiche e riserve, nella consapevolezza che forse solo ora i tempi dello Spirito sono davvero maturi per proporre alla Chiesa universale la piccola Teresa come maestra nel cammino di fede. Cresce nello stesso tempo la consapevolezza che forse non tutto è ancora chiaro del magistero teresiano. Il nostro punto di partenza è la convinzione che il dottorato riconosca in Teresa *«un particolare dono di sapienza, per comprendere la Scrittura e i misteri della fede e per aprire ai piccoli i tesori della divina sapienza»*¹. Teresa dottore della Chiesa è certamente artefice

¹ J. CASTELLANO CERVERA, «Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Significato e novità», *RivVSp* 51 (1997) 690.

di un ritorno al vangelo e maestra di un'esegesi vitale ed esperienziale della Parola di Dio, che per certi versi ha preannunciato e anticipato il movimento biblico del secolo XX². Rimane tuttavia molta strada da fare per approfondire questo aspetto. Sebbene siano numerosi i riferimenti bibliografici sull'importanza della Scrittura nella vita di Teresa³, il legame profondo fra la santa e

² Cf J. CASTELLANO CERVERA, «El doctorado de Santa Teresa del Niño Jesús. Memoria histórica y significado eclesial», in AA. VV., *Teresa di Lisieux. Novità e grandezza di un dottorato*, Roma 2000, 59.

³ Fra gli studi più datati e degni di nota, cf P. BARBAGLI, «Fondamenti biblici della dottrina dell'«infanzia spirituale»», *EphCarm* 24 (1973) 3-42; J. COURTÈS, «Les citations du Nouveau Testament dans les *Lettres* de Thérèse de Lisieux», *Vie Thérésienne* 7 (1967) 38-47; J. COURTÈS, «Les citations de l'Ancien Testament dans les *Lettres* de Thérèse de Lisieux», *Vie Thérésienne* 7 (1967) 95-103; J. COURTÈS, «Les citations scripturaires dans les *Manuscripts autobiographiques* de Thérèse de Lisieux», *Vie Thérésienne* 8 (1968) 182-195; J. COURTÈS, «Les citations bibliques dans la correspondance de Thérèse de Lisieux», *RevAscMyst* 44 (1968) 63-85; G.-M. GARRONE, «Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Écriture Sainte», *Carmel* 1 (1957) 4-15; G. GAUCHER, «Introduction», in *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris 1979, 9-41; G. GAUCHER, «Par dessus tout l'Évangile», *VieThér* 29 (1989) 197-210; G. HELEWA, «La Bibbia sorgente della spiritualità teresiana», in AA. VV., *Teresa di Lisieux. Esperienza e messaggio*, Roma 1973, 211-234; P.-M. JÉRUMANIS, «Un maître pour pénétrer dans la Parole de Dieu», in AA. VV., *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Amour*, Venasque 1990, 33-58; R. LLAMAS, «La Biblia fuente espiritual en la vida y el mensaje de Santa Teresa de Lisieux», *EphCarm* 32 (1981) 125-153; R. MORETTI, *Teresa di Lisieux e la Bibbia. Una spiritualità attinta dalla Parola di Dio*, Roma 1973; ID., «Teresa di Lisieux: una spiritualità tutta biblica», in AA. VV., *Parola e Spirito*, II, Brescia 1982, 1355-1381; C. TONNELIER, *Vivre l'évangile au fil des jours en disciple de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux 1993; M. VEYS, «Thérèse et la Bible», *Carmel* (1980) 129-138.

Ma è soprattutto a cavallo della proclamazione di Teresa a dottore della Chiesa che è fiorito questo interesse: si vedano fra gli altri S.J. BÁEZ, «Lectura teresiana de la Biblia. Teresa de Lisieux y la Sagrada Escritura», in AA. VV., *Santa Teresita en Centroamérica*, San Salvador 1998, 48-57; J. CASTELLANO CERVERA, «Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Significato e novità», *RivVSp* 51 (1997) 686-704; *Riv ScRel* 12 (1998) 259-277; (in spagnolo): *RevEsp* 57 (1998) 77-111; R. FORNARA, «Teresa in ascolto della Parola», in C. DE MEESTER (ed.), *Teresa di Lisieux. La mia vocazione è l'amore*, Arenzano - Cinisello

la Parola di Dio richiede di essere focalizzato meglio, soprattutto alla luce dei testi teresiani. Tale legame chiede di essere studiato più attentamente sul piano esistenziale e una domanda rimane ancora senza risposta: quale apporto può dare questo dottorato ad una corretta ermeneutica biblica cristiana?

Il nostro contributo si inserisce in questa direzione, con il modesto proposito di offrire semplicemente una prima indi-

Balsamo 1996, 173-182; R. LLAMAS, «Llevo siempre conmigo el libro de los evangelios», *Teresa de Jesús* 83 (1996) 191-195; ID., «Santa Teresita y su experiencia de la Palabra de Dios», *RevEsp* 55 (1996) 267-324; MARIE-PHILIPPE DE LA SAINTE-FAMILLE, «Thérèse et la Parole de Dieu», *Vives Flammes* n.s. 222 (1996) 16-31; C.M. MARTINI, «Alla scuola della Sacra Scrittura e dello Spirito», in ID. – G. GAUCHER – O. CLÉMENT (ed.), *Nel dramma della incredulità con Teresa di Lisieux*, Milano 1997, 79-85; J. MCCAFFREY, *Saint Thérèse. The Gospels rediscovered*, Darlington 1996; B. MORICONI, «La Bibbia e Santa Teresa», *Santa Teresa di Gesù Bambino e la sua pioggia di rose* (1998) II,6-11; III,6-11; IV,6-7; V,6-8; VI,6-8; VII-VIII,6-8; IX,8-11; X,6-8; XII,6-8; V. PARCO, «Tradition et talent individuel. Thérèse de Lisieux à la lumière de *Dei Verbum*», in AA. VV., *Thérèse au milieu des Docteurs. Colloque avec Thérèse de l'Enfant-Jésus, 19-22 septembre 1997 à Notre-Dame de Vie*, Venasque 1998, 131-153; V. PASQUETTO, «Teresa di Lisieux interprete del vangelo», *RivVSp* 50 (1996) 450-469; A. VELLA, «The Bible in the life and in the writings of St. Thérèse of the Child Jesus», *Carmel in the World* 37 (1998) 1-2, 73-82.

Alcuni si soffermano su aspetti particolari: S.J. BÁEZ, «El evangelio de san Juan en los escritos de Teresa de Lisieux», *Ter* 49 (1998) 51-72; G. GARZONE, «Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et les psaumes», *Vives flammes* n. s. 1 (1998) 49-54; G. HELEWA, «I desideri grandi della piccola Teresa. Risonanze paoline», *Ter* 49 (1998) 391-422; P.-M. JÉRUMANIS, «Le récit de la tempête apaisée: comment Thérèse lit l'Écriture», in AA. VV., *Thérèse au milieu des Docteurs. Colloque avec Thérèse de l'Enfant-Jésus, 19-22 septembre 1997 à Notre-Dame de Vie*, Venasque 1998, 287-311; A.-M. PELLETIER, «Le Cantique des cantiques lu par l'épouse», in AA. VV., *Thérèse au milieu des Docteurs. Colloque avec Thérèse de l'Enfant-Jésus, 19-22 septembre 1997 à Notre-Dame de Vie*, Venasque 1998, 361-377; F. RETORÉ, «De Paul de Tarse à Thérèse de Lisieux», in AA. VV., *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Amour*, Venasque 1990, 59-71; J. SCHIETTECATTE, ««En su descanso él conoció tu ternura» (PN 24,20). Reflexión sobre el tema de la infancia espiritual en el Cuarto Evangelio y en Teresa de Lisieux», *Proyecto* 24 (1996) 59-77.

cazione. Non abbiamo la pretesa di studiare in generale l'approccio teresiano alle Scritture, ma semplicemente di cercare in un testo particolare se vi siano tracce di un'ermeneutica biblica da confrontare con la vita di Teresa. La lettera 135, indirizzata il 15 agosto 1892 alla sorella Celina, si rivela particolarmente interessante da questo punto di vista. Si tratta di un testo breve ma denso che ci permette di avvicinarci all'ermeneutica teresiana in modo costruttivo. Non vogliamo dunque teorizzare l'ermeneutica teresiana nella sua globalità, ma piuttosto affacciarci con semplicità su uno dei tanti panorami che Teresa ci offre. Ecco la traduzione italiana della lettera⁴:

J.M.J.T.

Gesù †

15 Agosto 1892

Mia cara Celina,

Non posso lasciar partire la lettera senza aggiungervi una parolina. Per questo sono costretta a rubare qualche istante a Gesù, ma Egli non me ne vuole, perché è di Lui che parliamo fra di noi; senza di Lui nessun discorso affascina i nostri cuori... Celina, le vaste solitudini, gli orizzonti incantevoli che si aprono davanti a te devono parlare abbondantemente alla tua anima! Io non vedo tutto questo, ma dico con san Giovanni della Croce: «Nel mio amato ho le montagne, le valli solitarie e boschive, ecc.»... E questo amato istruisce la mia anima, le parla nel silenzio, nelle tenebre... Ultimamente mi è venuto [1v] un pensiero che ho bisogno di dire alla mia Celina. Un giorno in cui pensavo a ciò che potevo fare per salvare le anime, una parola del vangelo mi ha mostrato una viva luce. Un tempo

⁴ Seguiamo – per i testi di Teresa – l'edizione critica francese in un unico volume curata da J. Lonchamp e frutto del lavoro dell'*équipe* che curò l'edizione critica del Centenario (1971-1992): *SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, Oeuvres complètes (Textes et Dernières Paroles)*, Paris 1996; per l'edizione italiana (con la stessa numerazione francese) si può fare riferimento all'edizione corrispondente, pubblicata dalla Libreria Editrice Vaticana: *Opere complete. Scritti e ultime parole*, Città del Vaticano - Roma 1997.

Gesù diceva ai suoi discepoli, mostrando loro i campi di grano maturi: «Alzate gli occhi e vedete come le messi sono già abbastanza dorate per essere mietute», e un po' più tardi: «In verità la messe è abbondante, ma il numero degli operai è piccolo; chiedete dunque al padrone della messe che mandi degli operai». Che mistero!... Gesù non è forse onnipotente? le creature non appartengono forse a chi le ha fatte? Perché Gesù dice dunque: «Chiedete al padrone della messe che mandi degli operai?» Perché?... Ah! ecco: Gesù ha per noi un amore così incomprensibile che vuole che noi abbiamo [2r] parte con lui alla salvezza delle anime. Non vuole fare nulla senza di noi. Il creatore dell'universo attende la preghiera di una povera piccola anima per salvare le altre anime riscattate come lei al prezzo di tutto il suo sangue. La nostra vocazione propria non è di andare a mietere nei campi di grano maturo. Gesù non ci dice: «*Abbassate* gli occhi, guardate le messi e andate a mietерle». La nostra missione è ancora più sublime. Ecco le parole del nostro Gesù: «*Alzate* gli occhi e vedete». Vedete come nel mio cielo ci sono dei posti vuoti, tocca a voi riempirli, voi siete i miei Mosè che pregano sulla montagna, chiedetemi degli operai e io ve li manderò, aspetto solo una preghiera, un sospiro del vostro cuore!...

L'apostolato della preghiera non è forse [2v], per così dire, più elevato di quello della parola? La nostra missione come Carmelitane è di formare operai evangelici che salveranno migliaia di anime di cui noi saremo le madri... Celina, se non fossero le parole stesse del nostro Gesù, chi oserebbe crederci?... Io trovo che la nostra parte è proprio bella, che abbiamo da invidiare ai sacerdoti?... Come vorrei poterti dire tutto ciò che penso, ma il tempo mi manca, comprendi tutto ciò che non posso scriverti!...

Il giorno della festa di Jeanne falle gli auguri da parte nostra con un piccolo mazzo di fiori, la regola non ci permette di farlo ma dille che penseremo ancora di più a lei. Abbraccia tutti da parte mia e di' loro tutto ciò che potrai trovare di più gentile. Se trovassi dell'erica, mi farebbe piacere.

La tua piccola Teresa di Gesù Bambino
rel.carm.ind.

Sguardo introduttivo

La lettera a Celina offre un esempio di quello che potremmo chiamare un modello di “scoperta di vocazione” alla luce della Parola di Dio, un genere letterario piuttosto frequente negli scritti teresiani. Si potrebbe prendere come esempio qualche testo dai manoscritti autobiografici ben più conosciuti, come la scoperta del suo posto nel cuore della Chiesa: leggendo 1Cor 12-13, Teresa capisce che l’amore è il centro che racchiude ogni vocazione nel Corpo di Cristo, e che amando potrà dare un senso e una risposta a tutti i grandi desideri che la animavano (B 3r-v). Oppure si potrebbe vedere la presentazione dei testi biblici che ispirano la sua scoperta della via della piccolezza (C 3r, a partire soprattutto da Pr 9,4 e Is 66,13). All’inizio stesso dei manoscritti autobiografici, la santa di Lisieux attinge dal vangelo di Marco (3,13) il mistero della gratuità dell’elezione divina e la sua sovrana libertà, confessando che questo è il mistero della sua vocazione e di tutta la sua vita (A 2r; cf anche Rm 9,15-16). Sono tutti testi molto conosciuti e ugualmente significativi del modo teresiano di leggere la Bibbia.

La lettera 135 ha forse il pregio di essere meno conosciuta e dunque di parlarci in modo più diretto: non ci siamo ancora “abituati” ad esso tanto da schematizzarlo ed impoverirlo. È un testo di una densità e di una ricchezza estrema, anche se il lettore attento e l’esegeta preparato noteranno qualche imprecisione di linguaggio⁵.

⁵ Ci si può chiedere ad esempio quale valore assegnare all’espressione teresiana secondo cui è Gesù che parla all’anima. Il linguaggio teresiano, fortemente cristocentrico e radicato sull’umanità di Gesù, ci ha abituati in molte occasioni a scoprire che Teresa usa il nome di Gesù a proposito di operazioni o attività che la teologia riferirebbe al Padre o forse, in questo caso, allo Spirito, che guida alla verità di Cristo tutta intera. Certamente Teresa non ha una preparazione teologica né le interessa la precisione assoluta del

Nel caso specifico, è evidente che Teresa “scopre” alla luce della Parola di Dio la propria chiamata a pregare per i sacerdoti e per i missionari. La sua lettura non si risolve però pragmaticamente nell'indicarle un'azione da svolgere: più in profondità, la Parola di Dio le rivela la bellezza e lo splendore della propria vocazione. Sarà questo fascino a sostenerla praticamente nell'impegno quotidiano di vivere la preghiera e l'offerta per chi vive la dimensione apostolica.

La lettera 135 ha infine il pregio di essere particolarmente significativa da un duplice punto di vista. Innanzitutto in riferimento al destinatario: la sorella Celina, l'intima confidente che viene messa a parte di molti segreti del cuore della santa; abbiamo così la garanzia di trovare spesso nelle lettere a Celina la Teresa più vera, più genuina, che appare per quello che è e non semplicemente per consigliare, correggere e indirizzare. D'altro canto, anche la data della missiva si rivela particolarmente importante per la nostra lettura, dal momento che il 1892 rappresenta l'anno della progressiva e più piena scoperta delle ricchezze che vengono dalla Parola di Dio. Il testo che leggiamo appartiene dunque al momento della “maturità biblica” di Teresa e getta una luce particolare sullo sviluppo della sua ermeneutica⁶.

linguaggio. Nel testo citato di A 2r la giovane carmelitana parla di Maria con toni che sarebbero forse più confacenti allo Spirito Santo: la invoca di guidare la sua mano e di ispirarla in quanto dovrà dire. Non è la precisione teologica che ci interessa rintracciare in questa pagina, ma piuttosto le tracce di un'ermeneutica esistenziale.

⁶ Ci troviamo inoltre in un'epoca anteriore all'ingresso di Celina in monastero (14 settembre 1894), quando quest'ultima porterà il famoso “quaderno” con numerose citazioni di testi biblici, che tanta parte avrà nelle scoperte spirituali di Teresa. Per l'importanza di questo documento e per l'elenco completo dei testi biblici ivi contenuti, cf C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*. Genèse et structure de la «voie d'enfance spirituelle» chez S.te Thérèse de Lisieux, Paris 1969, 73-80.405-406.

Lo sfondo relazionale e sponsale

Soffermandoci ancora a un livello esterno della lettera, senza penetrare per il momento nell'esame specifico dell'ermeneutica teresiana, possiamo rilevare due note particolarmente significative.

Un primo elemento che si impone all'attenzione del lettore è l'inserimento della lettera in un orizzonte di relazioni. In modo particolare, è il campo semantico della parola ad imporsi a diversi livelli: tutto è dominato dal desiderio o dal bisogno di parlare e di ascoltare. È come se Teresa fosse proiettata dalla Parola in un universo fatto di parole vere ed essenziali. Si potrebbe dire – per usare una metafora pittorica – che, se il soggetto del quadro è l'ascolto di una Parola di Gesù, lo sfondo e la cornice che lo caratterizzano sono questo universo di parole.

È possibile rileggere da questo punto di vista l'intera lettera. Innanzitutto, la santa vuole aggiungere alla sorella *«una parolina»*, senza timore di rubare tempo a Gesù, dal momento che le due sorelle Martin parlano di lui: *«senza di Lui nessun discorso affascina»* i loro cuori. E se gli sconfinati orizzonti della natura “parlano” al cuore di Celina, anche Teresa viene istruita dallo Sposo che le parla nel silenzio. Di questo rapporto con il Maestro, la santa ha bisogno di parlare con la sorella. Poi la lettera comincia a citare verbi evangelici riferiti alla parola: *«una parola del vangelo.... un tempo Gesù diceva... perché Gesù dice...?... Gesù non ci dice... ecco le parole del nostro Gesù»*. La parola di Gesù è così sorprendente che sembra incredibile. D'altra parte, Gesù stesso sembra condividere il desiderio e il bisogno di entrare in relazione attraverso la parola: *«chiedetemi degli operai e io ve li manderò, aspetto solo una preghiera, un sospiro del vostro cuore!»*. Teresa vorrebbe ancora dilungarsi a raccontare a Celina la sua scoperta, ma – mancandole il tempo – la sorella è invitata a immaginare anche il suo pensiero inespresso. Infine, lo stesso *post-scriptum* abbonda di questi riferimenti alla dimensione verbale: *«falle gli auguri da*

parte nostra... dille che penseremo ancora di più a lei... di' loro tutto ciò che potrai trovare di più gentile».

Anche a livello umano, dunque, esperienziale, si manifesta un bisogno istintivo di comunicare. È connaturale all'anima di Teresa. Tutto parla: Teresa, Gesù, la natura... Celina stessa, che rimane ancora nell'ombra come destinataria della missiva, è invitata a comunicare quello che Teresa, dalla clausura di Lisieux, non può comunicare personalmente. Su questo sfondo si comprende decisamente meglio l'ermeneutica biblica teresiana: attenta a entrare in relazione, assetata delle parole di Gesù, Teresa è alla ricerca di un contatto, di un incontro; vuole assaporare parole vere, che hanno un senso e una missione, anche se non ne coglie ancora pienamente il significato. Invasa dalle tenebre, vuole vederci chiaramente. Avvolta nel silenzio, sa che si tratta di un silenzio fecondo, portatore della Parola di verità.

In questo silenzio non è una voce qualunque a risuonare. Lungo tutta la lettera, come in tutta l'opera di Teresina, la parola evangelica viene riferita direttamente a Gesù, in un rapporto personale. I primi riferimenti a Gesù che le parla danno però la connotazione esplicita a tutto il brano: Teresa sa che chi le parla nel vangelo è «l'Amato». Il riferimento esplicito al *Cantico spirituale* di san Giovanni della Croce, da cui viene tratta l'espressione, non impedisce di riconoscervi un tratto fondamentale dell'esperienza contemplativa di Teresa. La mistica cristiana, del resto, quanto più si avvicina al mistero contemplato, tanto più attinge dalla metafora sponsale immagini e parole, per tentare di esprimere il contenuto ineffabile della propria contemplazione.

È Gesù-Sposo che parla all'anima (e siamo così al secondo grande paradigma che giace nel sottofondo di tutta la lettera). Il tema della sponsalità acquista un particolare rilievo se messo in relazione al rapporto con la Parola divina, quale emerge in tutta la tradizione patristica e monastica della *lectio divina*. In molti autori – da Girolamo a padri della chiesa posteriori, dai mistici carmelitani a Guglielmo di saint-Thierry, e perfino gran

parte della tradizione spirituale ebraica – il cammino di ascolto della Parola viene illustrato come un’esperienza sponsale. In tutta questa costante tradizione, il riferirsi alla Parola come un rapporto nuziale evoca le dimensioni dell’unicità e della fedeltà, del primato dell’amore e della costanza nel rapporto quotidiano, della vocazione a “rimanere nella Parola”⁷.

Si comprende allora come mai in Teresa – come in molti mistici cristiani – il Cantico dei cantici sia, dopo il salterio, il libro veterotestamentario più citato⁸. Il Cantico (che la santa cita in tutte le sue parti, segno che lo ha meditato a lungo) le rivela il volto dello Sposo, dell’Amato; le suggerisce le parole d’amore da rivolgergli; la mantiene a contatto con la Parola nella ferma convinzione che l’amore – non l’intelligenza – le può rivelare la vera scienza e la vera sapienza. Dalle espressioni del poemetto ebraico attinge abbondantemente espressioni e immagini che riferisce spesso alla propria e all’altrui esperienza. Non sembra del tutto fuori luogo affermare che, in un cammino quotidiano di *lectio divina*, testimoniato dalle deposizioni ai processi e dagli stessi scritti di Teresa, la santa ha vissuto questa sua preghiera in ascolto della Parola come un cammino sponsale con il Verbo, la Parola del Padre.

⁷ M. Masini, pur offrendo una delle sintesi più curate sulla *lectio divina*, è poco attento a far emergere esplicitamente questa dimensione sponsale, che pure traspare qua e là nei diversi testi citati; si veda in proposito M. MASINI, *La «lectio divina». Teologia, spiritualità, metodo*, Cinisello Balsamo 1996. Il tema è maggiormente sviluppato in G.I. GARGANO, *Iniziazione alla «lectio divina»*, Bologna 1993.

⁸ In proposito, si veda la trattazione generale nel nostro «Teresa in ascolto della Parola» e, più in dettaglio, lo studio di A.-M. PELLETIER, «Le Cantiques des cantiques lu par l’épouse».

Una dialettica di rapporti e di contrasti

La lettera di Teresa, letta più in profondità, svela una fitta trama di rapporti e di tensioni che a prima vista non appaiono. Cerchiamo di delinearli cogliendoli a due livelli: vi sono tensioni e rapporti su un piano ermeneutico e un altro tipo di dialettica a un livello che chiamiamo esistenziale. L'intreccio dei due livelli è quello che permetterà di delineare meglio l'ermeneutica teresiana nella lettura biblica.

Sul piano ermeneutico

La prima considerazione importante da un punto di vista di ermeneutica biblica è il rapporto che si viene a creare fra testi del Nuovo e testi dell'Antico Testamento. Teresa non teme di citare un episodio veterotestamentario a commento e conferma dei testi evangelici appena riferiti. La santa ha un profondo senso dell'unità della Scrittura, per cui non vi è separazione abissale fra due alleanze, ma un profondo filo che lega indissolubilmente tutta la storia della salvezza. Siamo in piena sintonia con l'ermeneutica patristica e con la tradizione più genuina, che alla tentazione marcionita – sempre ricorrente fino ai nostri giorni – di separare radicalmente le due parti della Bibbia cristiana, preferisce piuttosto un'unità strutturale che permette di cogliere il donarsi della Parola divina. Si noterà infatti che la lettura teresiana non si iscrive neppure nella linea tipologica; l'Antico Testamento non è funzionale al Nuovo come prefigurazione o preparazione al mistero di Cristo. Piuttosto i due Testamenti sono – insieme – Parola di Dio nell'oggi di Teresa.

Un simile rapporto di unità si sviluppa anche fra i due testi evangelici che ispirano la riflessione teresiana. Si tratta di due testi diversi, uno dal vangelo di Matteo, l'altro dal vangelo di Giovanni, che riportano parole di Gesù in contesti molto diversi e accomunati da un'unica immagine: quella dell'abbondanza

delle messi. L'accostamento dei due testi potrebbe apparire profondamente arbitrario al lettore moderno: che cosa li accomuna, e quale criterio giustifica la lettura parallela che ne fa la giovane carmelitana? Da un punto di vista strettamente esegetico, Teresa sarebbe forse bocciata a un esame accademico. Ma se collochiamo questa esperienza all'interno di un cammino quotidiano di *lectio divina*, forse il procedimento teresiano appare meno incomprensibile e meno arbitrario. I padri della chiesa ritenevano che nell'itinerario di *lectio divina*, il passaggio dal primo al secondo gradino (dalla *lettura* alla *meditazione*) non fosse qualcosa di automatico e dovuto alla volontà dell'orante. La meditazione consisteva in una raccolta, cioè nel lasciar riaffiorare dalla memoria del cuore i testi biblici che si spiegavano l'un altro, illuminandosi a vicenda. All'orante familiarizzato con le Scritture, la lettura di un versetto richiamava necessariamente risonanze e allusioni. Il confronto che Maria fa tra i vari testi biblici, paragonandoli fra loro⁹, è appunto un esercizio di *lectio divina* che caratterizza anche l'anima teresiana. Insieme, i testi di Gv 4,35 e di Mt 9,37-38 si illuminano e chiariscono a Teresa la sua vocazione: non è il ragionamento su un versetto a rischiararla, ma il momento in cui la Parola stessa si pone in modo misterioso e quasi per empatia a illuminare il suo cammino¹⁰.

⁹ Lc 2,19 presenta appunto la meditazione di Maria attraverso l'uso del verbo greco *syμβάλλειν*, che significa letteralmente «confrontare, paragonare». È l'unità dei testi, il loro con-venire (*syn-ágein*) a produrre senso, sia per Maria sia per Teresa. Sulla *lectio divina* come prassi esistenziale, e sul passaggio dalla *lectio* alla *meditatio*, cf in particolare il «secondo livello» di G.I. GARGANO, *Iniziazione alla «lectio divina»*.

¹⁰ La santa non si erge a dominatrice della Parola in uno sforzo titanico di «comprensione», ma cresce in una conoscenza misteriosa, che trova in sé senza sapere come. È la logica evangelica del seme che ha in sé la potenzialità di portare frutto, indipendentemente dagli sforzi umani (cf Mc 4,26-29), che tanta parte ha avuto nello sviluppo della spiritualità della *lectio divina*.

Di questa ermeneutica esistenziale vi è traccia in alcune espressioni, non immediatamente percepibili nel loro rapporto. La santa, presentando il primo testo evangelico, scrive: «*un tempo Gesù diceva ai suoi discepoli...*», e immediatamente dopo, per introdurre l'altro testo: «*e un po' più tardi (diceva)...*». Dopo diverse righe, passa a parlare della propria esperienza della Parola in questi termini: «*Gesù non ci dice... (ma) la nostra missione è ancora più sublime. Ecco le parole del nostro Gesù:...*». Si potrebbe quasi cogliere in questo modo di procedere un'eco del prologo della lettera agli Ebrei, teso a sottolineare la continuità – e nello stesso tempo la distanza abissale – fra le mediazioni dell'antica alleanza e la rivelazione per mezzo del Figlio: «*Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio*» (Eb 1,1-2). L'autore della lettera stabilisce una profonda separazione fra i “tempi antichi” e il presente dell'economia cristiana, fra le mediazioni profetiche e la mediazione filiale, fra la pluralità delle voci veterotestamentarie e l'unicità del Verbo fatto carne...: sono diversi modi di creare una frattura pur salvaguardando la continuità della rivelazione. Allo stesso modo, Teresa sembra porsi quasi in un atteggiamento analogo: molte volte e in molti modi Gesù – nel corso della sua vita terrena – ha parlato ai discepoli, ma ora questa Parola parla a me personalmente, nel mio oggi. La verità e la contemporaneità della Parola viva nell'esistenza del credente si affacciano in queste espressioni come una delle caratteristiche più importanti della lettura biblica della santa francese.

Altri rapporti di tensione a livello ermeneutico, forse meno immediati e meno importanti, sono comunque percepibili nel testo che stiamo meditando. Ne segnaliamo almeno tre. Il testo francese permette un primo significativo accostamento fra Parola divina e parole umane. Se la prima è «*la parole de l'évangile*», «*les paroles (mêmes) de notre Jésus*», ciò che Teresa può pronunciare è semplicemente «*un petit mot*» (una parolina), e le parole che le due sorelle possono scambiarsi non hanno nulla di affascinante

se non vi è Gesù al centro. L'utilizzo dell'aggettivo *petit*, così caratteristico del vocabolario e della spiritualità teresiana, permette di cogliere la preghiera e la testimonianza di Teresa quasi nella linea della missione profetica di Giovanni Battista: essere un'eco della Parola vera, una lampada che fa risplendere la vera Luce.

L'identificazione fra Parola evangelica e Luce – anch'essa attinta dalla simbologia evangelica, soprattutto di matrice giovannea – ci introduce a un secondo tipo di tensione, che rintracciamo in questa espressione della carmelitana: «*una parola del vangelo mi ha mostrato una viva luce*». È la forza paradossale della Parola divina: una sola di queste parole è capace di illuminare a giorno le tenebre umane. Non è difficile scorgere qui l'esperienza di Teresa alla scoperta della Scrittura, secondo quanto racconta lei stessa nei manoscritti autobiografici: «*è soprattutto il Vangelo che mi intrattiene durante le mie orazioni, in esso trovo tutto ciò che è necessario alla mia povera piccola anima. Vi scopro sempre nuove luci, sensi nascosti e misteriosi...*» (A 83v)¹¹. Si tratta di lasciarsi illuminare dalla Parola di Gesù, capace di rischiarare il cammino e di proporsi come lampada, come viene espresso dal salmista: «*lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino*» (Sal 119,105)¹².

Nei testi della carmelitana di Lisieux troviamo spesso il racconto di una luce viva e improvvisa scaturita dalla medita-

¹¹ Questo stesso testo ci aiuta ad entrare nell'ermeneutica "esistenziale" di Teresa, nel senso che la sua *lectio* la accompagna nel corso della giornata e Dio le parla non solo attraverso la Parola letta, ma anche con gli eventi e le persone: «*Scopro, proprio nel momento in cui ne ho bisogno, delle luci che non avevo ancora visto: il più delle volte non è durante le orazioni che sono più abbondanti, ma piuttosto tra le occupazioni della giornata*» (*ibid.*).

¹² Citando nel manoscritto C 4r queste espressioni del salmo, Teresa sottolinea le parole seguenti: «*sono pronto a custodire i tuoi decreti e non sono turbato da nulla*», quasi ad avvertire il lettore che, nonostante il racconto si apra sulla terribile prova della fede, Teresa non teme nulla, grazie alla Parola di Dio.

zione biblica, da altre letture, dalla natura, dalle persone¹³. Non abbiamo però da questi testi l'evidenza dei lunghi intervalli di silenzio e di oscurità¹⁴. Senza questa tensione dialettica sarebbe impossibile capire l'importanza della Bibbia nella vita della santa: possiamo parlare di piccole, brevi illuminazioni istantanee, in cui la protagonista capisce esattamente quello che Dio le rivela e sente che è effettivamente così. Si tratta, insomma, di tante piccole esperienze della luce del Tabor, disseminate qua e là nel cammino di Teresa, sufficienti però a darle una certezza interiore e una profonda capacità di affrontare il resto del cammino¹⁵. L'illuminazione interiore era precisamente lo scopo della

¹³ Si potrebbero citare molti testi in proposito: quelli presentati sono semplicemente una significativa selezione. LT 143: «*Ho avuto una luce: Santa Teresa dice che occorre tener vivo l'amore*»; LT 147: «*Sento bene che spesso mi dà delle luci, non per me ma per la sua colombina esiliata [Celina], la sua sposa diletta. Questo è verissimo, ne trovo un esempio anche nella natura...*»; PN 3: «*Il volto di Gesù ti mostrava la sua luce e il vangelo santo stava sul tuo cuore*» (a s. Cecilia); C 36v: «*Poiché Gesù è risalito al cielo, io posso seguirlo solo seguendo le tracce che ha lasciato, ma come sono luminose queste tracce, come sono profumate! Appena getto lo sguardo nel Santo Vangelo, subito respiro i profumi della vita di Gesù e so da che parte correre...*»; LT 95: «*C'è soprattutto una frase [di suor Agnese] che per me è stata luminosa*»; LT 226: «*Talvolta, quando leggo certi trattati spirituali, nei quali la perfezione è presentata attraverso mille ostacoli, circondata da una folla di illusioni, il mio povero spirito si stanca molto presto; chiudo il dotto libro, che mi rompe la testa e mi inaridisce il cuore, e prendo la Sacra Scrittura. Allora tutto mi appare luminoso: una sola parola svela alla mia anima orizzonti infiniti...*».

¹⁴ Questi appaiono invece chiaramente nel commento che fa a Ct 6,10ss, in relazione alla condizione spirituale di Celina: «*Spesso noi scendiamo nelle fertili vallate in cui il nostro cuore ama nutrirsi, il vasto campo delle Scritture che tante volte si è aperto dinanzi a noi per prodigare a nostro favore i suoi ricchi tesori, e questo vasto campo ci sembra essere un deserto arido e senz'acqua... Non sappiamo più neppure dove siamo: nel luogo della pace, della luce non troviamo che il turbamento o, quanto meno, le tenebre*» (LT 165). L'oscurità si intensificherà nel momento della prova della fede: «*A volte, è vero, un piccolissimo raggio di sole illumina le mie tenebre: allora la prova cessa per un momento; ma poi il ricordo di quel raggio, invece di causarmi gioia, rende le mie tenebre ancora più fitte*» (C 7v).

¹⁵ Non solo nella lettura biblica, ma in tutta la sua esperienza Teresa comprende che «*il suo Direttore*» «*di solito dona la sua luce a poco a poco*» (A 74r).

lectio e della *meditatio* nel cammino che i padri della chiesa proponevano per una familiarità orante con la Parola di Dio: questa meditazione assidua doveva portare a sperimentare la Parola interiormente accolta come una “*lama di luce*”, una trafittura interiore capace di illuminare e di purificare. La Parola così non solo fa luce sul cammino dell’orante, aprendogli la strada della propria chiamata, ma mette in luce l’orante stesso, rivelandolo a se stesso e alla propria verità. Di queste luci è disseminata l’esperienza teresiana, non condotta in una lineare e luminosa accoglienza quotidiana della Parola, chiara ed evidente di per se stessa: il cammino è piuttosto una costante e faticosa familiarità quotidiana con la Parola, che di tanto in tanto lascia intravedere, per un attimo, una luce viva ed intensa¹⁶; compito dell’orante è quello di attendere pazientemente tale momento, aspettando il *kairós*, il momento opportuno nel progetto divino. Della Parola non ci si impossessa, la si accoglie.

L’accoglienza della luce viva della Parola ci introduce nell’ultimo dei tre contrasti che desideriamo sottolineare. Implicito nel nostro testo, esso appare più marcatamente nel testo dei manoscritti che abbiamo citato poco sopra (A 83v). L’autrice vi descrive il proprio cammino di formazione spirituale, vissuto grazie a molte letture che l’hanno aiutata e plasmata. Fra tutte, trova grande giovamento negli scritti di san Giovanni della Croce e nell’*Imitazione di Cristo*, classico della spiritualità cristiana. Ma è «*soprattutto il vangelo*» che la illumina e la consola. C’è dif-

¹⁶ Un’immagine dello *Zohar*, splendido testo della mistica ebraica medievale, aiuta a percepire meglio il senso di questa illuminazione. La Parola viene paragonata ad una splendida ragazza che vive al centro di un palazzo, limitato da sbarre molto fitte. Di tanto in tanto, molto saltuariamente, la fanciulla si concede agli sguardi, arrivando fino alle sbarre del cancello, ma questo succede molto raramente. La può ammirare dunque solo chi rimane fedelmente, giorno e notte, nei pressi del cancello: una visita saltuaria annullerebbe praticamente la probabilità di godere di quella visione luminosa.

ferenza profonda nell'esperienza teresiana fra il nutrimento attinto dagli scritti spirituali e dalla dottrina dei maestri spirituali e dei mistici da una parte, e la Parola biblica dall'altra. La Bibbia rappresenta il vertice del cammino spirituale e della formazione interiore della santa. E solo la Parola divina si manifesta con il proprio carattere impellente e privilegiato di normatività.

Sul piano esistenziale

Un'analogia serie di rapporti e contrasti è riscontrabile a livello esistenziale. Tratteggiamo brevemente quelli marginali (comunque significativi del cammino che Teresa compie alla luce della Scrittura) per soffermarci invece su quelli che consideriamo fondamentali. Non sfugge ad una lettura attenta del testo, ad esempio, il rapporto fra preghiera e conversazione con Celina, in cui la dialettica non è percepita come un *aut-aut* inderogabile, ma come una sintesi unitaria e feconda: *«sono costretta a rubare qualche istante a Gesù, ma Egli non me ne vuole, perché è di Lui che parliamo fra di noi»*. Allo stesso tempo si può riscontrare il filo che lega l'ascolto orante della Parola e le profonde espressioni di umanità, di sensibilità e di tenerezza, come traspaiono ad esempio dal *post-scriptum* augurale per la prossima festa della cugina Jeanne Guérin; nello stesso testo, la richiesta di un po' di erica, che apparentemente fa scendere il tenore della lettera ad un livello pratico e superficiale, rivela in realtà la perfetta corrispondenza fra mistica e realismo, fra preghiera e senso pratico, fra incontro con la Parola e quotidianità dell'esperienza.

Lo stesso si potrebbe dire del rapporto fra preghiera e azione, rintracciabile a più riprese nel testo, oppure del dinamismo interiorità-esteriorità in Teresa: la santa si è soffermata su un pensiero che *«ha bisogno»* di dire alla sua Celina. Non lo può trattenere per sé, non le appartiene come un tesoro prezioso, ma deve divenire testimonianza. L'ascolto orante della Parola trova in lei uno sbocco naturale nella condivisione. Si potrebbe intrav-

vedere qui un timido accenno alla pratica della *collatio*, strettamente legata alla lettura e alla meditazione della Parola, anche in ambito monastico. La pratica di condividere la Parola accolta e ascoltata aiutava così da una parte a chiarirsi ancora meglio i frutti della *lectio divina*, dall'altra a superare e ad evitare i rischi di un eccessivo individualismo e soggettivismo nella pratica di ascoltare la Parola di Dio.

Ci sembra però più opportuno soffermarci su tre linee direttrici, o se vogliamo su tre livelli di tensione, più strettamente connessi con il cammino di ascolto della Parola. Il primo ci riporta a una tematica costante dell'opera teresiana. Lo potremmo qualificare come una tensione fra ricerca umana e risposta divina. Perché spesso la santa di Lisieux trova nella Parola non tanto un invito, una chiamata, una prima indicazione, ma una risposta alla propria ricerca, ai propri dubbi, ai desideri più profondi del suo cuore. Il verbo "cercare" ricorre con una particolare frequenza negli scritti teresiani, ed esprime una tensione interiore dinamica e profondamente umana. Nella Parola Teresa "trova" ciò che il suo cuore e la sua mente, più o meno inconsciamente, stanno cercando. La lettera 135 – come decine di altri testi – lascia trasparire questa dinamica di ricerca e risposta. Il cammino umano è rintracciabile innanzitutto nella presentazione iniziale della situazione: Teresa sta pensando a ciò che può fare per salvare le anime, è in una situazione esistenziale di ricerca "vocazionale" (in senso lato). Una volta soffermatasi sul testo biblico, la ricerca si esprime ancora in un cammino di *lectio* e di *meditatio* consapevole e attento, attraverso le domande che Teresa pone al testo: «...*perché* Gesù *dice*...? *perché*?». Dall'altra parte, l'accoglienza della Parola è vissuta come consapevolezza della risposta divina: «*questo amato istruisce la mia anima, le parla nel silenzio, nelle tenebre. Ultimamente mi è venuto un pensiero... una parola del vangelo mi ha mostrato una viva luce... Gesù... ci dice... ecco le parole del nostro Gesù...*». Quello che potrebbe essere frutto di un sottile ragionamento, Teresa non lo coglie come proprio, ma come dono

divino. Non dice in prima persona: “ho pensato che...”, ma: «*mi è venuto un pensiero*»; è la Parola evangelica che le ha mostrato la forza e la bellezza del suo cammino. Teresa vive la sua *lectio divina* con la coscienza di una profonda passività di fronte alla forza intrinseca della Parola, che la interpella e che desidera instaurare con lei un rapporto vivo e personale. Parafrasando l’assioma di Guigo il Certosino, che la monaca di Lisieux conosce attraverso la mediazione di san Giovanni della Croce, potremmo dire che la santa “cerca attraverso la lettura e trova nella meditazione, bussa con la preghiera e le viene aperto nella contemplazione”¹⁷.

Il rapporto con la Parola produce poi nell’esperienza di Teresa un nuovo interessante confronto fra piccolezza e grandezza della sua vocazione, fra povertà della sua condizione creaturale e ricchezza del dono divino. Proviamo a prestare attenzione a tutti i segnali che il testo ci offre in questa direzione. Teresa – lo abbiamo visto – desidera aggiungere una sua «*parolina*» (*un petit mot*) sulle scoperte che le vengono dalla Parola di Gesù, e il centro della sua esperienza consiste forse nello scoprire il mistero di un Dio onnipotente che si china con amore sulle sue creature e vuole aver bisogno di loro, della loro preghiera, non volendo fare nulla senza di loro: «*il creatore dell’universo attende la preghiera di una povera piccola anima*». In questa ottica, la santa percepisce la propria vocazione contemplativa come una chiamata ancor più sublime di quella degli operai, chiamati a mietere nel lavoro apostolico: «*la nostra missione è ancor più sublime... l’apostolato della preghiera non è forse per così dire più elevato di quello della parola?... che cosa abbiamo da invidiare ai sacerdoti?*». È proprio questo rapporto a rivelarsi particolarmente significativo nell’ascolto della Parola. L’esperienza orante della Scrittura porta la carmelitana (siamo nel centro della sua spiritualità) a cogliere la profonda compatibilità fra il nulla del proprio essere creatura, la sua finitezza e po-

¹⁷ Cf GIOVANNI DELLA CROCE, *Parole di luce e di amore*, 157.

verità e il dono incommensurabile di Dio. È questo rapporto che la fa gioire interiormente, la pacifica, la mantiene nella propria verità, la conduce a un equilibrio profondo: assolutizzare semplicemente l'uno o l'altro degli estremi sarebbe un tradimento della verità.

È proprio questo rapporto fra la sua creaturalità e la ricchezza del dono divino che accende in lei il dinamismo dello stupore; dopo aver parlato della scoperta in termini di sublimità e di bellezza, Teresa si lascia andare a uno sfogo significativo: «*se non fossero le parole stesse del nostro Gesù, chi oserebbe crederci?*». È questo stupore forse uno dei principali criteri ermeneutici con cui la santa si accosta alla Parola di Dio: lo stupore infantile e maturo al tempo stesso di chi sa di non possedere e dominare la Parola, ma di poterla semplicemente accogliere come dono e mistero. Nella relazione viva cercata con il Verbo di Dio, che è Gesù stesso, Teresa cerca e vive lo stupore e la gratuità della relazione. Il mistero dell'Altro percepito come dono immeritato e non dovuto apre lo spazio alla gratitudine e all'accoglienza; l'ascolto della Parola si trasforma allora in obbedienza (*ob-audire*) pronta e disponibile, gioiosa e unificante. Teresa è cosciente di non riuscire a esprimere con le sue parole la bellezza e la ricchezza della sua scoperta; perciò conclude pregando Celina di comprendere (e di immaginare) tutto ciò che non le ha potuto scrivere.

A proposito di un altro testo significativo, relativo alla scoperta della vocazione teresiana nel cuore della Chiesa (B 3r-v), il card. Martini osserva giustamente che è l'esperienza di questa pacificazione interiore, della serenità e dell'equilibrio raggiunto, il criterio ultimo del suo ascolto della Parola:

non è la sola lettura, bensì la pace il criterio del discernimento, dello Spirito. Osserviamo che il solo magistero per così dire materiale della Scrittura non le aveva dato sollievo, non l'aveva pacificata [è la lettura di 1 Cor 12-13]; è stata necessaria anche la testimonianza interna dello Spirito, perché trovasse il riposo. Continua a leggere, persevera nella

meditazione della Parola fino a quando sperimenta quella pace, quella gioia che sono il frutto dello Spirito¹⁸.

Un ultimo significativo contrasto emerge infine dall'accostamento di due opposte simbologie per spiegare come il Maestro parli al cuore del credente. Tutto lo sfondo della lettera – come si è visto – appare dominato dall'orizzonte relazionale della parola, e Gesù appare come il Verbo divino, come il Maestro amato che istruisce l'anima. Eppure l'amato *«parla nel silenzio»*. La Parola del vangelo è luce viva, intensa, capace di illuminare il cammino di Teresa; eppure questa luce illumina *«nelle tenebre»*. Silenzio e Parola, tenebre e luce viva: tutto il documento è dominato da questi contrasti forse non voluti ma sicuramente significativi. La Parola divina esige il silenzio umano per risuonare in tutta la forza della sua verità salvifica; ancora una volta non è il ragionamento umano o l'intelligenza umana a svelare i segreti e le ricchezze della Parola: il Padre ha nascosto i suoi segreti ai sapienti e agli intelligenti e li ha rivelati ai piccoli (cf Mt 11,25). Ma Teresa non parla semplicemente del silenzio umano; si riferisce direttamente anche al silenzio di Dio: l'amato che *«parla nelle tenebre»* è una finestra emblematica sul modo teresiano di incontrare la verità della Parola. Questo incontro non avviene nell'evidenza luminosa ma in una notte segnata dall'aridità, dalla difficoltà, dal cammino lento e faticoso di ogni giorno. Teresa memorizza ogni giorno la Scrittura, la rilegge, la medita con attenzione, senza eccessive gratificazioni spirituali, finché il seme di questa Parola un giorno germoglia e porta frutto in lei, senza che sappia bene come (cf Mc 4,26-29), e allora è un'esperienza gioiosa di pienezza, di luce e di pace interiore, un'esperienza da condividere.

¹⁸ C.M. MARTINI, «Alla scuola della Sacra Scrittura e dello Spirito», 84.

La dinamica dell'ermeneutica di Teresa

Colti questi rapporti e queste tensioni che ci aiutano a collocare l'esperienza teresiana di *lectio divina* in un orizzonte esistenziale, ci possiamo chiedere se il testo della lettera è in grado di offrirci tracce sulla modalità con cui Teresa accosta le Scritture. Preferiamo evitare di parlare di un *metodo* teresiano di *lectio divina*, sia perché nei suoi scritti la santa non lascia – come del resto Teresa d'Avila o Giovanni della Croce – un'indicazione concreta e dettagliata, sia perché tante sue pagine sembrano mostrare piuttosto insofferenza verso un metodo ben stabilito. Parlando di *lectio divina* in chiave esistenziale, anziché metodologica, preferiamo guardare alle costanti dell'approccio ai testi biblici in chiave di una *dinamica* che a poco a poco si impone alla vita stessa di Teresa.

Ci proponiamo di interrogare il testo espressamente alla ricerca di una simile dinamica. Può essere utile riassumere lo svolgimento della lettera in uno schema che ne metta in rilievo la coerenza e la struttura di fondo.

Fondamento	L'AMATO ISTRUISCE L'ANIMA
Modalità	Parla nel silenzio, nelle tenebre
Dinamica	Ultimamente, mi è venuto un pensiero...
Ricerca	Un giorno pensavo cosa fare per salvare le anime
Risposta	Una PAROLA del vangelo mi ha indicato una viva LUCE
	un tempo Gesù diceva ai discepoli:
	<i>Alzate gli occhi e vedete</i>
	<i>come le campagne</i>
	<i>biondeggiano per la mietitura</i> Gv 4,35
	e un po' più tardi:
	<i>In verità la messe è molta</i>

*ma gli operai sono pochi.
Chiedete al padrone della messe...*
Mt 9,37-38

Nuova ricerca Ma Gesù è onnipotente!... Perché dice...?
Non vuole fare nulla senza di noi:
vuole che partecipiamo alla salvezza delle
anime.

Non ci dice:
Abbassate gli occhi
ma ci dice:
Alzate gli occhi
Voi siete i miei Mosè
che pregano sulla montagna
Es 17,8-13

Nuova risposta

Questa dinamica fa emergere un circolo ermeneutico essenziale nel messaggio teresiano. Il punto di partenza non è lo studio di un testo biblico, né il desiderio di approfondire il messaggio scritturistico nel suo complesso: anche se questo fosse stato il suo scopo, probabilmente Teresa non ne avrebbe avuto le opportunità e gli strumenti più adatti. La santa parte invece da una situazione vitale, dalla sua esperienza attuale; e, più precisamente, da una ricerca, da una condizione di dubbio o di apertura. C'è, al fondo della sua lettura biblica – come in altre occasioni – una domanda non teorica ma esperienziale: “che cosa posso fare per salvare le anime?”.

Nell'orizzonte di questa ricerca si colloca un primo incontro con la Parola, nella citazione evangelica di Gv 4,35. Non si tratta di un momento di lettura esplicita, né dell'apertura a caso della Bibbia per trovare una risposta immediata¹⁹, ma piut-

¹⁹ Altri testi manifestano questa tendenza (cf ad es. A 2r; LT 143; 193), che non rappresenta comunque *il* modo teresiano di leggere la Scrittura o

tosto del riaffiorare alla memoria di una frase che forse in altri momenti l'ha colpita, senza per questo rivelarle una luce particolare. Nella tradizione monastica si parla spesso della *memoria cordis* o della *memoria Scripturarum*, una sorta di biblioteca interiore da cui lo Spirito attinge e seleziona le parole essenziali, quelle che sono realmente la Parola di Dio *per me, oggi*.

Questo riaffiorare in superficie della Parola lungamente ruminata, si accompagna a un confronto stabilito fra il primo testo evangelico e il nuovo riferimento a Mc 9,37-38. La luce interiore non deriva a Teresina dall'uno o dall'altro dei testi riferiti, ma dal loro accostamento. È quanto i padri della chiesa chiamavano la *sinassi* dei testi meditati²⁰. Quando il testo della

di cercarvi le risposte. Teresa attinge questa abitudine dall'ambiente che la circonda (sia la famiglia Martin, sia soprattutto il Carmelo di Lisieux) e talvolta vi ricorre, ma in un clima di preghiera e sapendo sorridere con ironia di questo tipo di approccio: sorridendo di se stessa, afferma di cadere spesso sui passi che parlano di piccoli o della "razza di vipere" (cf per una discussione del metodo: G. GAUCHER, «Par dessus tout l'Évangile»).

²⁰ Il verbo greco *syn-áein* indica il "con-venire" di testi diversi; l'espressione tecnica usata dai padri si riferisce appunto al confronto fra testi paralleli o in qualche modo legati fra loro, non per un lavoro tecnico di concordanze, ma per opera dello Spirito, Maestro interiore, che fa riaffiorare tutti e solo quei testi utili a significare la Parola per me, oggi. La *sinassi*, a sua volta, produceva la *synkrisis*, il giudizio di verità che la Parola così riaffiorata produce sull'essere e sull'operare del credente (cf il capitolo corrispondente in G.I. GARGANO, *Iniziazione alla «lectio divina»*). È il frutto della *meditatio* così come veniva concepita già in epoca patristica, particolarmente nell'ambiente ascetico romano legato a san Girolamo; cf l'ottimo studio di D. GORCE, *La lectio divina nell'ambiente ascetico di san Girolamo*, Bologna 1991, in particolare le pp. 339ss: «secondo il pensiero di Girolamo, meditare significa appunto questo: scegliere nella Scrittura ciò che conviene, valutare i rapporti che possono intercorrere tra l'anima e la parola benedetta che le viene comunicata e che l'anima desidera appropriarsi» (*ibid.*, 342). «Quando l'anima si è identificata in questo modo con la Parola, dopo che, in un certo senso, si è sposata con essa, effetti meravigliosi non tardano a segnalare all'esterno questa unione, così speciale. Accade spesso che un testo, incontrato durante la lettura e al quale ormai non si pensava più, improvvisamente riemerge nell'anima, la incanta e la sorprende piacevolmente (...) Le reminiscenze che riaffiorano così opportunamente nell'anima, e che si

lettera dice che *una* parola del vangelo è stata illuminante, non si riferisce né alla prima, né alla seconda citazione, ma proprio al confronto delle due, e l'invito divino che chiarirà la vocazione di Teresa nasce proprio dall'accostamento fra «*alzate gli occhi*», nel testo di Giovanni, e «*domandate*», in quello di Matteo.

Il confronto fra i testi, poi, non è ancora l'ultima parola, e apre anzi la strada a una nuova ricerca. Questa volta il cercare di Teresa è a partire dal testo, dalle sue evidenze e dalle sue apparenti contraddizioni, dal confronto fra i due testi, per sfociare nella vita. Il carattere "misterioso" del Dio onnipotente che vuole abbassarsi fino ad aver bisogno delle sue creature è la molla che spinge il suo desiderio a cercare ancora²¹, ponendo al

fanno sempre più numerose nella misura in cui essa si mantiene in contatto più intimo con i testi scritturistici, per l'asceta sono la migliore ricompensa della sua fedeltà alla lettura sacra» (ibid., 345). Gli esempi di confronto di testi paralleli sono numerosissimi nell'epistolario teresiano, soprattutto a partire dall'estate del 1892. La ricchezza di citazioni conseguenti, che potremmo definire "a grappolo", sono particolarmente significative nei testi delle lettere, scrivendo le quali ci si esprime con maggior immediatezza e spontaneità, senza far ricorso a strumenti come le concordanze e senza avere sottomano un testo biblico: il continuo richiamarsi di citazioni diverse è dovuto appunto alla fecondità di questa *memoria Scripturarum*, e non alla ricerca di uno sfoggio di erudizione. Fra i tanti esempi possibili, si veda la lettera 142 alla stessa sorella Celina, datata 6 luglio 1893. Teresa, partendo dalla constatazione che i pensieri di Dio non sono i pensieri dell'uomo (cf Is 55,8), la applica al desiderio di Gesù di prendere per sé la gioia di donare (cf At 20,35). Celina deve lasciarlo fare, poiché la perfezione consiste nel fare la sua volontà, divenendo per lui madre e sorella (cf Mt 12,50); citando Gv 14,23, spiega poi che questo fare la volontà di Gesù consiste nel custodire la sua Parola. Seguono poi, in un ritmo quasi frenetico, i riferimenti ad immagini ed espressioni collegate, attinte dal vangelo di Luca (15,4.31), da quello di Marco (9,1), da quello di Giovanni (7,37), dai Salmi (22,2; 41,2) e soprattutto dal Cantico dei cantici (1,6; 2,1; 4,6; 5,1). Cf inoltre le due lettere 144 e 145, dello stesso periodo, sempre indirizzate a Celina.

²¹ Questo desiderio accanito di cercare è forse una delle costanti più caratteristiche non solo dell'ermeneutica biblica, ma anche dell'esperienza umana di Teresa. Parlando della strana visione avuta del padre, racconta:

testo le domande giuste. La ricerca viene espressa nel testo dal duplice «*perché...?*», che indica una lettura non superficiale e soprattutto non teorica. L'attenzione al testo si esprime anche nel prestare attenzione a qualche piccolo particolare, come all'uso di un verbo e al suo significato, alla comparsa di «*alzare*» anziché «*abbassare*» gli occhi...

La nuova ricerca sfocia e trova conferma nel riaffiorare di un nuovo passo biblico, questa volta tratto dall'Antico Testamento. Si tratta dell'immagine di Mosè che intercede sul monte nel corso della battaglia (cf Es 17,8-13). Può darsi che il simbolo di Mosè applicato alla vocazione di intercessione della carmelitana le venisse dall'ambiente circostante, dalle letture fatte o dalle omelie ascoltate, ma anche quel ricordo di un testo biblico riaffiora per arricchire e per confermare la sua scoperta.

Ora il percorso ermeneutico è completo; la gioia e la pace che percepisce per aver trovato, grazie alla Parola, ciò che cercava, la spinge direttamente verso la vita concreta. Partendo dalla vita, Teresa si è lasciata interrogare dalla Parola, l'ha approfondita e interrogata a sua volta, e ora può tornare alla vita ricca della conferma e della missione avuta dalla Parola. Teresa non pregherà per i sacerdoti e i missionari perché questo è il

«molto spesso ho cercato di alzare il velo che me ne nascondeva il senso, poiché mantenni in fondo al cuore la convinzione intima che quella visione aveva un senso che doveva essermi rivelato un giorno» (A 20v). Sia al Colosseo di Roma, per trovare il punto esatto in cui i martiri hanno sparso il loro sangue, sia nella lettura delle lettere paoline, per trovare una risposta ai propri desideri infiniti, Teresa è cosciente di imitare l'atteggiamento di Maria Maddalena al sepolcro che, chinandosi a più riprese, finì per ottenere quanto cercava (cf rispettivamente A 60v-61r; B 3r-v). Allo stesso modo Teresa scopre la sua piccola via attraverso la Parola di Dio, continuando le sue ricerche finché non trova quanto sta cercando (cf C 3r). A poco a poco il criterio fondante di tutta la sua vita diviene la ricerca di Gesù solo, ovvero della Verità (cf B 4v; LT 104; 130; 158; 167; P 23,1; Pr 2).

compito della carmelitana o perché qualcuno glielo ha chiesto, ma perché è stata interpellata dalla Parola viva che è Cristo, che da lei si attende oggi il compimento di questa missione. Il cammino con la Parola ha dato la risposta alla domanda iniziale: il “che cosa posso fare?” è una conferma della sua vocazione di carmelitana, quella di vivere la preghiera di intercessione, anzi, di divenire preghiera di intercessione.

Sinteticamente, il circolo ermeneutico si può allora ricondurre a queste linee fondamentali.

Ricerca	>	<i>Domanda:</i> “cosa posso fare...?”	Situazione vitale
		<i>Risposta:</i> riaffiorare della Parola (Gv 4,35; Mt 9,37-38)	Sinassi dei testi: invito alla ricerca ulteriore
		(luce della Parola)	
Ricerca	>	<i>Domande al testo:</i> “perché...?”	Lectio meditata
		<i>Risposta:</i> riaffiorare della Parola (Es 17,8-13)	Conferma
		(luce della Parola <i>per lei</i>)	
Esperienza di pienezza, stupore e pacificazione			Impegno concreto (vita): preghiera di intercessione

Quella che emerge è dunque una struttura dialogica, in cui Teresa interagisce con la Parola e con la vita: il riaffiorare della *memoria Scripturarum* permette di trovare risposte alle situazioni che la santa vive. Il suo rapporto con la Parola (che per lei – non

dimentichiamo – coincide con la Persona viva di Gesù)²² è inteso di domande e risposte.

I riferimenti teresiani agli stessi testi biblici

Teresa non ha vissuto questa scoperta come qualcosa di sentimentale, ma come un'esperienza viva che ha inciso profondamente sulla propria vocazione seguente e sul proprio cammino. Ne abbiamo un'indicazione nel ritrovare ancora gli stessi testi in vari scritti (soprattutto quelli più occasionali ed immediati) anche a distanza di anni.

L'accostamento dei testi evangelici di Matteo e di Giovanni appare anche su un'immaginetta (Im 4), riproducente la Sacra Famiglia di Müller, insieme all'altro testo di Lc 12,49, dell'estate del 1896. Siamo dunque a quattro anni di distanza dalla scoperta raccontata a Celina. Ma già un testo composto il 25 dicembre 1895 lascia trasparire un riferimento comune a Mt 9,37-38 e a Gv 4,35. Si tratta della ricreazione dedicata al Piccolo mendicante divino di Natale: secondo l'opera teresiana, ogni sorella è chiamata a presentarsi, inginocchiata al centro della comunità, per estrarre un biglietto che donerà ad un angelo, il quale canterà la strofa ivi contenuta. Ogni strofa della composizione tere-

²² «*Se qualcuno mi ama, custodirà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e noi faremo in lui la nostra dimora*». *Custodire la parola di Gesù, ecco l'unica condizione della nostra felicità, la prova del nostro amore per Lui. Ma che cos'è dunque questa parola?... Mi sembra che la parola di Gesù, sia Egli stesso... Lui, Gesù, il Verbo, la Parola di Dio!... Ce lo dice poco dopo nello stesso vangelo di san Giovanni, pregando suo Padre per i suoi discepoli si esprime così: "Santificali con la tua parola, la tua parola è la verità"; in un altro passo Gesù ci insegna che Egli è la via, la verità, la vita. Noi sappiamo dunque qual è la Parola che dobbiamo custodire; come Pilato non domanderemo a Gesù: "Che cos'è la Verità?". Noi la possediamo, la Verità. Noi custodiamo Gesù nei nostri cuori!» (LT 165). Il verbo francese *garder* («conservare, custodire») ricorre ben 109 volte negli scritti teresiani, quasi sempre con Gesù o la sua Parola come oggetto diretto.*

siana è dedicata a un oggetto, un regalo simbolico che la sorella vuole idealmente offrire a Gesù Bambino. L'ottava strofa della composizione è dedicata appunto ai mietitori delle messi che già biondeggiano: le carmelitane sono invitate a pregare e ad offrirsi per generare un grande numero di anime apostoliche. Non sfuggerà al lettore attento che pochi mesi prima, il 17 ottobre dello stesso anno, Teresa ha ricevuto *“il suo primo fratellino”*, l'abbé Bellière, aspirante missionario²³. Quella consegna è divenuta per lei l'occasione di vivere in modo più marcato la sua vocazione che aveva scoperto anni prima proprio grazie alla meditazione della Parola di Dio.

Il 17 ottobre 1895 è proprio una data significativa da questo punto di vista, dal momento che nei giorni immediatamente successivi la giovane carmelitana compone spontaneamente una preghiera proprio per l'abbé Bellière²⁴, in cui considera uno dei suoi più grandi desideri quello di avere un fratello, sacerdote e apostolo... Offrendo a Dio le proprie sofferenze e le proprie preghiere, Teresa ricorre anche qui all'immagine attinta da Es 17,8-13: il futuro missionario *«andrà a combattere nella pianura»*, mentre Teresa, *«sulla montagna del Carmelo»*, supplicherà Dio di accordargli la vittoria. E, a testimonianza di quanto siano vivi gli stessi temi e la stessa vocazione, pochi giorni dopo, il 21 ottobre la piccola Teresa compone una poesia per la sorella Celina. Questa le aveva chiesto di ricordare a Gesù le sofferenze passate da Celina; la santa rovescia la prospettiva, chiedendo invece a Gesù di ricordare quanto – durante la sua vita terrena – ha sofferto per amore di Celina. A noi interessa la strofa 15, ancora una volta catturata dall'immagine delle messi. Che Teresa – componendo questi versi – abbia ancora viva nella memoria o sotto gli occhi la citazione di Gv 4,35, lo dimostra l'insistenza ulteriore sull'espres-

²³ Cf C 31v.

²⁴ Pr 8.

sione «*alzare gli occhi*», che più di tre anni prima aveva catturato la sua attenzione. Ciò che è originale qui è che la prospettiva appare capovolta: non sono i discepoli a sollevare lo sguardo, ma è Gesù che alza gli occhi verso la santa montagna, al di là delle messi mature, pronunciando i nomi degli eletti... e Teresa è pronta a offrire le sue gioie e le sue lacrime per i mietitori²⁵.

L'immagine di Mosè in preghiera sul monte sembra essere invece già presente alla mente di Teresa prima dell'estate 1892. Il 10 maggio 1890, infatti, scrivendo a suor Agnese di Gesù che sta per uscire da un periodo di ritiro spirituale, ricorre a questa immagine: «*ancora un giorno e tornerete a combattere nella pianura!*». Con ogni probabilità, il collegamento fra preghiera e azione in rapporto all'episodio di Es 17,8-13 appartiene al contesto culturale di Teresa ed è oggetto ordinario di conversazione fra le carmelitane di Lisieux. Ma questo non significa che la scoperta dell'estate 1892 venga sconsigliata: in quel periodo questa immagine condivisa concorre a illuminare e a confermare altri testi biblici che – insieme – rivelano a Teresa tutta la loro chiarezza.

Dopo l'evento del 1892, Teresa continuerà ad attingere allo stesso paragone biblico, anche scrivendo all'altro missionario, il P. Roulland: «*come Giosuè voi combattete nella pianura, mentre*

²⁵ Cf PN 24,15. L'immagine degli occhi alzati verso i monti potrebbe essere suggerita forse dall'accostamento ad altri due testi biblici: l'inizio del salmo 121 (familiare a Teresa per la recita liturgica) e l'episodio della chiamata dei dodici in Mc 3,13 (un testo fondamentale, alla luce del quale Teresa rilegge tutta la propria vita: cf A 2r). Pochi mesi dopo la composizione del lungo poema, Teresa aggiungerà di suo pugno a mo' di introduzione una citazione tratta da un libro che aveva letto, riportante parole di Nostro Signore a santa Gertrude. La citazione è significativa per comprendere in quale direzione vada l'ermeneutica biblica teresiana, e rappresenta sicuramente una delle caratteristiche fondamentali del suo modo di accostare la Parola di Dio: «*Figlia mia, cerca fra le mie parole quelle che traspirano più amore; scrivile, e poi, custodendole preziosamente come reliquie, abbi cura di rileggerle spesso. (...) Credi, dunque, che le mie più preziose reliquie sulla terra sono le parole del mio amore, le parole uscite dal mio dolcissimo Cuore*».

io sono il vostro piccolo Mosè, e incessantemente il mio cuore è elevato verso il Cielo per ottenere la vittoria»²⁶. Sembra evidente, attraverso questi riferimenti, che la Parola di Dio abbia condotto Teresa non tanto a scoprire la propria vocazione (sapeva benissimo che compito della carmelitana è quello di intercedere per i sacerdoti e per i missionari), quanto piuttosto a ri-scoprirla e a viverla con una maggiore consapevolezza. Quando si troverà nell'occasione di viverla in modo più personale nei confronti dell'abbé Bellière e del P. Roulland, il solco scavato dalla Parola sarà ancora talmente vivo da orientarla ancora nello stesso senso e da suggerirle ancora le stesse immagini e le stesse parole, a testimonianza del fatto che l'incontro con la Scrittura è stato accoglienza di una Parola efficace e feconda.

In sintonia con l'ermeneutica cristiana antica

Il ritratto di Teresa nell'approccio alla Parola appare dunque come il cammino di una giovane donna che arriva progressivamente a scoprirne le ricchezze, condotta a questa meta da altre letture e mediazioni. Quando però giunge a scoprire il tesoro della Parola, ne fa il centro esclusivo della propria vita di fede e della propria spiritualità. Teresa legge la Parola a partire dalla propria vita, con un desiderio sempre crescente di abbeverarsi a questa sorgente per scorgervi la Verità che è Cristo, Parola del Padre. Ciò che la sostiene nel lungo e faticoso cammino è la familiarità con il testo biblico, la memorizzazione di ampie parti della Scrittura, il ritorno costante e fedele alla lettura. Partendo da una lettura attenta e, in un certo senso, "critica" del testo, il riaffiorare di certi passi la illuminano e le chiariscono il cammino; il confronto fra i diversi passi si rivela particolarmente

²⁶ LT 201, del 1° novembre 1896. Già il 23 giugno dello stesso anno (LT 189, sempre al P. Roulland), Teresa sembra fare un accenno a Es 17,8-13.

significativo e la porta a scoprire (o a ri-scoprire) la propria chiamata. Nel momento in cui lo Spirito, Maestro interiore, in un modo inatteso che sfugge alla sua comprensione, la guida alla Verità, Teresa percepisce la gioia e la pace del cuore, arrivando a gustare la bellezza e la sublimità del cammino che la Parola le prospetta. Teresa non fa un'esegesi dettagliata del testo biblico (non ne avrebbe forse i fondamenti, le capacità e gli strumenti opportuni), né scruta le Scritture per una pura e semplice conoscenza o per soddisfare la propria curiosità intellettuale. Vive piuttosto un cammino quotidiano di *lectio divina*, che le presenta la Parola come un invito personale, un appello vitale, una relazione coinvolgente, così come Gesù di Nazareth doveva apparire a coloro che lo incontravano e lo sentivano parlare sulle strade di Palestina.

Si stabilisce così idealmente un ponte che collega questa giovane monaca dei nostri tempi all'ermeneutica cristiana antica, al sorgere e allo sviluppo della *lectio divina* e alla lettura spirituale o allegorica dei padri della chiesa. Sia ben chiaro: non rientra nei nostri progetti studiare in profondità questo aspetto, né creare dei collegamenti forzati fra mondi culturali diversi e divisi fra loro da secoli e secoli. Neppure uno studio delle fonti di Teresa permetterebbe di dire che questo collegamento sia dovuto a qualche autore particolare o a qualche scrittore dell'antichità cristiana. Sta di fatto che una sintonia di fondo esiste, tanto più sorprendente se si tiene conto di due fattori: l'assenza di influssi culturali su Teresa che ne orientino in tal senso le scelte ermeneutiche, e il fatto di vivere in un periodo segnato sia dal razionalismo e dalla crescente ondata storico-critica anche in campo cattolico, sia (ed è il lato più vicino all'ambiente del Carmelo di Lisieux) da un devozionalismo e da uno spiritualismo superficiale, lontano mille miglia da una spiritualità biblicamente fondata.

Senza avere la pretesa di approfondire più di tanto questo rapporto (un simile studio richiederebbe ben altro spazio, tempo

e competenza), sarà nostra cura richiamare semplicemente qualche elemento fondamentale²⁷. Ripensiamo ad esempio a questa sintesi dell'ermeneutica cristiana antica, parziale certo, ma fondata, riportata da P.C. Bori:

L'ermeneutica cristiana antica converge anzitutto nella concezione del testo sacro. La Bibbia trascende ogni altro scritto. In essa testo e mistero coincidono; animata dallo Spirito, essa costituisce un corpo vivo, unitario e coerente, pur nella differenza tra i due Testamenti; verace nella *historia*, essa è carica di significati sacramentali in tutte le sue parti anche minime, anche apparentemente irrilevanti.

In secondo luogo, l'ermeneutica antica converge nella definizione del lettore e della lettura del testo sacro. Esso richiede un lettore egualmente animato dallo Spirito che leggendo e interpretando ricerca, attraverso la lettera e la storia, la «gnosi» del «mistero». (...) Il senso mistico (...) è potenzialmente infinito e viene generato attraverso procedimenti retorici di moltiplicazione dei nessi intertestuali all'interno della totalità biblica. (...)

Infine, essa converge nell'indicare come risultato finale della lettura il prolungamento del senso del testo sino al presente del lettore, diventando così normativo per lui e per la comunità. L'applicazione non è esterna all'interpretazione, ma ne costituisce il momento finale necessario²⁸.

²⁷ Per la possibilità di un confronto dettagliato rimandiamo, oltre agli studi specifici su qualche aspetto dell'ermeneutica cristiana antica, o sui singoli autori, a due sintesi pregevoli: E. BIANCHI, «La lettura spirituale della Scrittura», in L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 215-277; P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna 1987, e alla monografia di C.A. HALL, *Reading Scripture with the Church Fathers*, Downers Grove 1998.

²⁸ P.C. BORI, *L'interpretazione infinita*, 71-72. La sintesi di Bori si riferisce in generale all'antichità cristiana fino a Gregorio Magno. La tesi del suo libro è che gli sviluppi successivi abbiano lentamente trasformato questa uniformità, soprattutto con la scolastica, «a vantaggio di un attivismo della ragione teologica che, operando in diverse direzioni, dall'apologia della storicità alla costruzione dogmatica, rende desueto l'antico procedimento» (*ibid.*, 91). Questo vale soprattutto per Tommaso. Le eresie spiritualiste, il proliferare dei sensi biblici, l'apologia nei confronti del giudaismo e del mondo islamico, le controversie sacramen-

Se a questi elementi sintetici aggiungiamo la dimensione della sponsalità nei confronti della Parola, la ricerca come desiderio incessante, la centralità di Cristo nelle Scritture, il Cristo come esegeta e Maestro, il senso dell'unità fra Antico e Nuovo Testamento, il lavoro di confronto fra testi paralleli o che si richiamano a vicenda, il legame stretto fra *lectio* e *oratio* – elementi, tutti, che caratterizzano l'ermeneutica dei primi secoli cristiani –, possiamo apprezzare quanto l'esperienza di Teresa a contatto con la Parola rappresenti un significativo ponte gettato con il passato pre-scolastico. Metodologicamente, potremmo affermare che Teresa ha vissuto quotidianamente un cammino di *lectio divina* senza esserne perfettamente cosciente. Sorprende il fatto che nulla, nel suo ambiente, la potesse spingere decisamente in questa direzione, ma la sua direzione di cammino è incontestabile.

Parimenti, sono incontestabili i pilastri su cui si fonda la sua *lectio divina*. M.M. Morfino, in una analisi di testi rabbinici e patristici, ha cercato di cogliere le costanti metodologiche co-

taria ed ecclesiologica imponevano l'attenzione costante all'interpretazione letterale del testo, contro l'arbitrarietà di certe interpretazioni di comodo. Così Bori rintraccia il progressivo sviluppo e depauperamento del concetto di *lectio divina*: «uno degli effetti più vistosi della scolastica è la rottura dell'antica circolarità, che legava, all'interno della persona, la lettura esegetica, le riflessioni, la contemplazione, la predicazione, l'azione. La *lectio divina* diventa, a partire dal secolo XIII, momento propeudeutico, sempre meno rilevante, alla teologia sistematica che pone in sostanza la Scrittura fra le altre autorità da cui muove per costruire un suo discorso, essenzialmente teso al progresso nell'analisi e nella sistemazione ontologica dei contenuti della rivelazione» (*ibid.*, 109). Su questo processo storico di sviluppo del concetto di *lectio divina* si vedano la sintesi di M. MASINI, *La «lectio divina»*, 12-67, l'analisi dettagliata nei volumi di H.G. REVENTLOW, *Storia dell'interpretazione biblica*, Casale Monferrato 1999, e l'articolo di P. VALKENBERG, «Lettori della Scrittura e uditori della Parola nella Chiesa del Medioevo», *Concilium* 27 (1991) 70-81.

muni dei rabbini e dei padri nella loro lettura della Parola di Dio, individuandone quattro²⁹:

a) l'umiltà, intesa come piccolezza, povertà e inadeguatezza di fronte al Mistero nascosto nella Scrittura;

b) la conversione/ascesi, come cammino necessario di purificazione: può comprendere le Scritture solo chi ha il cuore puro;

c) la preghiera, come orizzonte in cui la lettura si muove e al quale tende costantemente;

d) l'amore, che qualifica e alimenta il desiderio dell'incontro con Dio.

Sono i pilastri di quella che Morfino chiama appunto una «lettura esistenziale» della Parola di Dio: non posso comprendere la Parola che non diventa Parola *per me*. È superfluo dire che Teresa si muove in questo ambito. Non possiamo ridurre la sua ermeneutica biblica a questi quattro aspetti, che pure sono fondamentali, né possiamo rintracciarli tutti pienamente nella lettera che abbiamo cercato di commentare, ma comprendiamo che esiste una profonda sintonia di intenti e di metodo.

Anzi, nella stessa lettera 135, forse solo la seconda caratteristica (conversione e ascesi) rimane nel sottofondo, senza apparire con chiarezza: la conosciamo comunque dallo stile di vita abbracciato nel Carmelo di Lisieux e testimoniato da centinaia di passaggi dei *Manoscritti autobiografici*. Gli altri tre elementi sono invece evidenti. L'aspetto della piccolezza-umiltà di fronte alla Parola è anzi uno degli elementi caratteristici della lettura teresiana della Bibbia, e appare nel chinarsi con costanza sulla Parola, nella coscienza dell'«onnipotenza» di Gesù e dell'appartenenza a Lui delle sue creature, così come nello stupore per la

²⁹ Cf M.M. MORFINO, *Leggere la Bibbia con la vita. La lettura esistenziale della Parola di Dio: un aspetto comune all'ermeneutica rabbinica e patristica*, Magnano 1990.

bellezza e la dignità della vocazione scoperta nel «*Mistero*» (così si esprime la stessa autrice) della Parola. Abbiamo già sottolineato l'accento alla dimensione sponsale (presente nel riferimento all'Amato), che fa dell'amore un criterio ermeneutico, mentre l'elemento della preghiera è presente fra le righe del testo, in modo quasi impercettibile. È vero infatti che tutta l'esperienza è raccontata in terza persona, per farne partecipe la sorella Celinina, ma nelle espressioni di Teresa si coglie l'intima struttura dialogica dell'evento originario, in cui l'Amato «*istruisce*», «*parla*», «*dice*» personalmente all'anima di sollevare lo sguardo, e l'anima di Teresa risponde, intessendo un dialogo d'amore. Come non leggere dietro tutte le domande del testo un'eco di questo atteggiamento orante della santa? il suo chiedere a Gesù: "non sei forse onnipotente? le creature forse non ti appartengono? perché dici di chiedere...?", oppure la preghiera di lode e di ringraziamento per lo stupore della scoperta attinta dalla Parola...

Di Laeta, una discepola di san Girolamo, si diceva che tenesse accostati nella sua celletta il tavolo e l'inginocchiatoio, perché la *lectio* rinviava continuamente al dialogo orante, e l'*oratio* a sua volta riaccendeva il desiderio di una lettura attenta e costante. Lettura e preghiera, nel cammino di *lectio divina*, si nutrono a vicenda, e non possono coesistere l'una senza l'altra. La lettura, anzi, quando viene condotta da un cuore puro con le caratteristiche sopra accennate, è già preghiera in se stessa. Il lettore familiarizzato con gli scritti di un'altra santa carmelitana, Teresa di Gesù, riformatrice dell'Ordine nella Spagna del XVI secolo, ricorderà quante volte la sua narrazione si interrompe bruscamente per lasciare spazio al dialogo con lo Sposo. E così Teresina stessa passa molte volte nei suoi scritti dalla terza alla seconda persona singolare³⁰: non si tratta di un artificio retorico,

³⁰ Basterebbe – a titolo di esempio – riportare il celebre testo del manoscritto B in cui Teresa racconta la scoperta della propria vocazione nel

ma dell'eco di un'esperienza, di un cammino di *lectio divina* in cui non vi è frattura tra fede e ragione, fra lettura e preghiera, fra studio attento e dialogo con Dio.

In sintonia con l'ermeneutica contemporanea

Mentre si pone in ideale continuità con l'esegesi antica e con il cammino monastico della *lectio divina*, la lettura teresiana della Bibbia che abbiamo cercato di delineare almeno nelle sue linee emergenti, dimostra però anche sorprendenti punti di contatto con alcuni punti fermi dell'ermeneutica contemporanea.

Quanto meno a partire da Heidegger – se non da Schleiermacher e Dilthey – la storicità dell'atto del comprendere è un dato acquisito, il che implica il duplice rapporto dell'ermeneutica con la soggettività: da un lato la progressiva riduzione del mito della “comprensione oggettiva” di un testo, dall'altro la consapevolezza che comprendere un'opera significa necessariamente comprendere se stessi³¹. Applicando all'interpretazione biblica simili presupposti dell'ermeneutica filosofica, R. Bultmann ha messo l'accento sulla fase della *pre-comprensione* nell'atto

cuore della chiesa, a partire dalla Parola di Dio: «Nella preghiera, poiché i miei desideri mi facevano soffrire un vero e proprio martirio, aprii le lettere di san Paolo per cercare qualche risposta. Mi caddero sotto gli occhi i cap. XII e XIII della prima lettera ai Corinti... Vi lessi, nel primo, che tutti non possono essere apostoli, profeti, dottori, ecc... (...) La risposta era chiara ma non colmava i miei desideri, non mi dava la pace... (...) Senza scoraggiarmi continuai la mia lettura e questa frase mi consolò: “cercate con ardore i doni più perfetti, e io vi mostrerò una via ancora migliore”. (...) Allora, in preda ad una gioia delirante, gridai: O Gesù, Amore mio... la mia vocazione, l'ho trovata, finalmente: la mia vocazione è l'Amore!... Sì, ho trovato il mio posto nella Chiesa e questo posto, mio Dio, sei tu che me l'hai dato...». Si noti il passaggio circolare dalla preghiera, l'*humus* in cui matura la ricerca della Parola, alla lettura ripetuta e attenta, per sfociare di nuovo in un dialogo orante.

³¹ «Comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture» (P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris 1986, 31).

ermeneutico. Pre-comprensione non significa evidentemente per forza di cose pre-giudizio, ma viene compresa da Bultmann come una “relazione vitale dell’interprete con la cosa di cui parla il testo” (ciò che diverrà, nel linguaggio di H.G. Gadamer, l’«appartenenza» al testo): tutto ciò che il lettore comprende, lo può comprendere per affinità.

Ovviamente ci si può chiedere quale sia il confine fra pre-comprensione e pre-giudizio. La differenza principale consiste forse nella fissità del pregiudizio, che conosce già per filo e per segno la risposta che ci si attende dal testo. La precomprensione, invece, è fatta da tutto un mondo, un’esperienza, un vissuto del lettore (e Gadamer aggiungerà: da una *wirkungsgeschichte*, da una storia degli effetti del testo), che è in continuo divenire. Il compito del lettore è di purificare, convertire, ri-orientare continuamente la propria precomprensione, in un dialogo continuo con il testo stesso.

La convinzione generalizzata dell’ermeneutica contemporanea (che si incontra su questo punto con l’ermeneutica patristica e rabbinica) è che il testo sia portatore di una ricchezza di senso infinitamente superiore al senso direttamente voluto dal suo autore. Il senso del testo rimane, in qualche modo, potenziale, finché non viene attualizzato in un particolare. Si riallaccia così il filo che collega l’ermeneutica contemporanea a quella antica, condensata nel celebre assioma di Gregorio Magno: «*divina eloquia cum legente crescunt...*»³².

³² «...nam tanto illa quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit» (In Hiez., I, VII, 8). Si veda il commento che ne fa P.C. BORI, *L’interpretazione infinita*, 43ss. Teresa è spesso testimone di questo processo di crescita costante nell’accoglienza della Parola, come rivela ad esempio il testo di C 11v: «*Quest’anno (...) il buon Dio mi ha fatto la grazia di comprendere cos’è la carità; prima lo capivo – è vero – ma in modo imperfetto: non avevo ancora approfondito questa parola di Gesù: “Tu amerai il tuo prossimo come te stesso”*».

Il lettore contribuisce così a produrre il senso del testo, ma quando il suo apporto creativo rischia di sfociare nell'arbitrarietà e nel soggettivismo? Per evitare questa possibilità, ogni atto di lettura deve mantenersi all'interno di una direzione di senso indicata dal testo stesso. È in questa prospettiva che l'ermeneutica contemporanea recupera l'attenzione al testo nei suoi aspetti più formali: non c'è vera interpretazione senza vera attenzione al testo³³.

Fatte queste premesse, ci poniamo di fronte all'atto di lettura di Teresa, che non studia né il testo di Gv 4,35, né quello di Mt 9,37-38, né tanto meno il passo dell'Esodo sull'intercessione di Mosè da un punto di vista filologico, storico o critico, comunque "oggettivo" in senso proprio. Teresa compie effettivamente un'appropriazione del testo che gli dona nuovo senso, rendendolo fecondo e significativo *per lei, nel momento in cui lo legge*. Molti si sono chiesti se questo atteggiamento della santa non rappresenti un'arbitrarietà discutibile. Alla luce di quanto si è detto, non ha senso bollare immediatamente di soggettivismo la sua lettura della Parola di Dio; occorre piuttosto chiedersi, dando per scontato questo approccio soggettivo e la precomprensione dovuta alla sua esperienza, alla sua vita di fede, all'ambiente culturale e spirituale che la circonda: questa appropriazione soggettiva si iscrive in una direzione di senso del testo stesso? o, meglio ancora, quali accorgimenti adotta Teresa per andare in quella direzione di senso?

A questo riguardo le risposte possono essere molteplici. Sebbene la carmelitana francese non abbia a sua disposizione

³³ Cf alcuni esempi recenti di discussione sul "senso" del testo biblico (con tesi opposte) in M. DUMAIS, «Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes», *NTS* 45 (1999) 310-331; R. PENNA, «In difesa della "intentio auctoris". Breve discussione di un aspetto non secondario dell'ermeneutica biblica», *Lat* 61 (1995) 425-447.

strumenti raffinati di analisi scientifica, ci sono alcuni elementi che permettono di cogliere in lei questa volontà:

–) il desiderio grande di ricerca, che abbiamo riscontrato come una costante della sua esperienza spirituale, traccia in positivo lo sfondo coerente della volontà di trovare la Verità della Parola;

–) la volontà di leggere la Bibbia con la Bibbia manifesta comunque una sua «oggettività», nella speranza di illuminare passi oscuri o poveri di senso con altri passi collegati, che possano in qualche modo farne emergere una ricchezza di senso;

–) Teresa inoltre non è una lettrice superficiale, ma è abituata a porre domande al testo, e soprattutto a porgli le domande giuste³⁴;

–) l'attenzione al testo è ancora riscontrabile nel suo fermarsi su alcuni particolari, in una vera e propria *lectio* attenta e minuziosa, dando valore ad esempio a una singola immagine o espressione: che significato ha l'invito di Gesù ad «*alzare gli occhi*», anziché ad abbassarli, nel contesto delle messi dorate, che chiedono di essere mietute?³⁵

³⁴ Si può dire che Teresa interroghi il testo per cercare di far emergere dal testo il non-detto nascosto nel testo stesso. Si vedano, nella lettera, espressioni come: «Gesù non è forse onnipotente? le creature non appartengono forse a chi le ha fatte? Perché Gesù dice dunque...? (...) perché?». Ma la domanda inespressa, eppure costantemente sullo sfondo non è tanto: “che cosa dice il testo?”, quanto piuttosto: “che cosa *mi* dice il testo?”.

³⁵ Più volte la santa dimostra questo tipo di attenzione minuziosa ai particolari del testo, ovviamente nella traduzione francese a cui poteva attingere. Nell'espressione di Ct 1,3: «*attirami, corriamo*», per esempio, rimane colpita dall'apparente incongruenza del passaggio dal singolare al plurale e – riportando ancora una volta il discorso alla sua vita – la spiega in questo modo: è sufficiente che un'anima si lasci attirare dallo Sposo, per trascinare con sé anche coloro che ama (cf C 34r). Ancor più vicina al nostro testo è l'attenzione a un piccolo particolare di Ct 2,1: «Gesù non ci ha detto: “Io sono il fiore dei giardini, la rosa coltivata”, ma ci dice: “Io sono il fiore dei campi e il Giglio delle valli”» (LT 141 del 25 aprile 1893).

–) infine altri elementi, come il senso dell'unità della Scrittura (Antico e Nuovo Testamento)³⁶, il senso della tradizione, la coscienza della propria passività di fronte al dono divino («mi ha mostrato una viva luce»), l'umiltà di fronte al dono inatteso e lo stupore che si apre al Mistero, la disponibilità a condividere il frutto della sua ricerca sono altrettante spie di un desiderio di superare l'ostacolo del puro soggettivismo per camminare nella direzione di senso impressa dal testo stesso³⁷.

³⁶ Questo aspetto è riconosciuto anche dalla *Positio* per il dottorato: cf la discussione sulle sue fonti nel *Supplex Libellus* (CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM PROT. N. 2168 Urbis et Orbis, *Concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu, moniali professaee Ordinis Carmelitarum Discalceatorum in Monasterio Lexoviensi*, Cabellione 1997, 8), la trattazione della dottrina di Teresa (*ibid.*, 180-181) e l'analisi delle fonti bibliche (*ibid.*, 339-349).

³⁷ Si potrebbe citare anche il suo significativo desiderio di «studiare l'ebraico e il greco», se fosse stata sacerdote, per sentir risuonare la Parola di Dio tale quale egli l'aveva pronunciata (la sua testimonianza è raccolta in *Consigli e ricordi*, 93-94). Celina, inoltre, testimonia l'abitudine di Teresa di trascrivere passaggi evangelici per imparare a leggere ogni avvenimento della vita di Gesù secondo il racconto proprio di ogni evangelista (cf *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris 1979, 183). A proposito del nostro testo, poi, S.J. Báez osserva giustamente che la linea interpretativa di Teresa nei riguardi di Gv 4,35 coincide perfettamente con il contesto missionario del brano: nella pericope, infatti, le messi che già biondeggiano, pronte per essere mietute, fanno riferimento ai samaritani che accolgono la parola di Gesù (vv. 30.39ss; cf S.J. BÁEZ, «El evangelio de san Juan», 70 n. 75). Un altro tipo di confronto fra l'interpretazione teresiana e la metodologia esegetica sincronica viene tentato nello studio approfondito di P.-M. JÉRUMANIS, «Le récit de la tempête apaisée», in riferimento al brano evangelico di Mc 4,35-41. L'autore studia dapprima la pericope marciiana, che ritorna a più riprese negli scritti di Teresa, dalla prospettiva della pragmatica testuale e dell'estetica della ricezione dei testi: perché il lettore reale possa interpretare autenticamente il testo, dovrà entrare nel ruolo del «lettore implicito», lasciandosi a poco a poco guidare e trasformare dal testo. Ora, di fronte a Gesù che dorme nella barca avvolta dalla tempesta, il testo suggerisce al lettore implicito che egli manifesti la propria fede, lasciando dormire Gesù, di cui viene sottolineata la sovranità sulle potenze del male. Che questa sia la direzione di senso del brano, è ovvio dal v. 40 che – dopo la risoluzione dell'intreccio (Gesù calma la tempesta) – mette an-

Attenta al testo, con i pochi mezzi a sua disposizione (e con quelli che l'ingegno le suggerisce, a differenza di tante sue consorelle), Teresa scruta le Scritture per incontrarvi la Parola viva che è Cristo e per lasciare che la Parola orienti la sua vita. Teresa vive la sua *lectio* come un «atto esegetico totale»³⁸, in cui la

cora in bocca al Cristo una nuova provocazione: «*Perché temete? Non avete ancora fede?*». La stessa severità della domanda di Gesù si spiega con la pressione che l'evangelista vuole esercitare sul lettore. Se il lettore reale accetta di entrare nella prospettiva del lettore implicito, lasciandosi condurre da questi inviti del testo, non potrà rimanere lo stesso, ma sarà trasformato dalla strategia del testo, il cui effetto principale è precisamente l'opzione per una fede che lasci dormire Gesù in mezzo alla tempesta; il v. 41, inoltre, invita ad approfondire la conoscenza del mistero della persona di Gesù. Passando poi a considerare la ricezione del racconto negli scritti di Teresa, Jérumanis riscontra una corrispondenza perfetta con queste due direzioni del testo. Teresa scrive infatti: «*Oh! non temere, Signore, che io ti svegli*» (PN 17); «*vedo che raramente le anime Lo lasciano dormire in se stesse*» (A 75v). Tracciando un bilancio però di questo confronto, Jérumanis conclude: «*l'esthétique de la réception ne peut cependant rendre pleinement compte de la lecture thérésienne. Thérèse a bien réagi dans la ligne du double effet du récit, et en particulier dans la ligne de l'effet principal (laisser dormir Jésus), mais elle ne l'a pas fait d'abord et uniquement pour les motifs présentés par le texte. Elle a effectivement été motivée par une attitude de foi liée à la volonté de participer à la passion de Jésus, mais le désir de lui faire plaisir n'était pas moins important. (...) La lecture thérésienne déploie certaines potentialités du récit et enrichit ainsi véritablement son sens*» (*ibid.*, 310). Da tutto questo ricava un'opzione ermeneutica fondamentale: ridare spazio nella stessa esegesi biblica alle riletture fatte dai credenti nei secoli di storia del cristianesimo, senza beninteso rinunciare alle acquisizioni dei metodi esegetici «scientifici» (cf *ibid.*, 311).

³⁸ L'espressione è di A.-M. PELLETIER, «Exégèse et histoire. Tirer du nouveau de l'ancien», *NRT* 110 (1988) 659ss, in riferimento all'esegesi patristica, capace di integrare testo, liturgia e vita, e di unire l'umano e il divino nel Mistero della Scrittura. Il fatto che la sua lettura della Parola sia fatta di assimilazione, di docilità, di trasformazione nel Cristo la porta a «rimanere» nella Parola che legge, e questa connaturalità è forse la più importante chiave di lettura della sua ermeneutica (cf P.-M. JÉRUMANIS, «Un maître», 53-56, secondo il quale Teresa va al di là dell'appropriazione di questo o quel versetto, per «abitare» la Scrittura). Ricollocando la sua lettura esistenziale della Parola in un cammino di *lectio divina* e sottolineando anche il rispetto dell'oggettività del testo biblico, siamo portati decisamente a sfumare il drastico giudizio del

dimensione di fede le permette di riscrivere interiormente e per esperienza diretta il testo della Parola, in una sintonia profonda. Non comprende ciò che non vive della Parola.

Conclusione

Abbiamo più volte ricondotto l'esperienza di Teresa al cammino di *lectio divina* quale lo conosciamo attraverso la vita di Girolamo, gli scritti dei padri della chiesa, gli insegnamenti rabbinici, la tradizione monastica, soprattutto certosina e benedettina. Questo non significa che Teresa di Gesù Bambino abbia applicato nella sua vita in maniera rigorosa il metodo della *lectio divina* nei suoi quattro momenti divenuti classici (*lectio*, *meditatio*, *oratio* e *contemplatio*). La sintonia non è tanto a livello metodologico, quanto piuttosto a livello esistenziale. Questo era del resto il senso dei quattro momenti nell'antichità cristiana:

→ la *lectio* come lettura attenta, familiarità quotidiana con la Parola, purificazione materiale del testo e purificazione del cuore dalle passioni, costanza e determinazione, memorizzazione della Parola;

→ la *meditatio* come «*ruminatio*» e confronto dei testi, fino ad attendere il momento di grazia in cui la Parola riaffiora, trattene-
ndo solo ciò che è veramente essenziale, ciò che diviene “Parola per me”, giudicando la verità della persona e delle sue scelte e illuminando il cammino;

grande teologo svizzero H.U. von Balthasar, per il quale «*Teresa ha letto con passione la Scrittura, imparandola in parte anche a memoria; ma l'ha lasciata agire su di sé quasi esclusivamente alla luce della sua vita e della sua missione personale. Per quanto possa sembrare sconcertante, non si può dire che Teresa abbia conosciuto una vera contemplazione della Sacra Scrittura. (...) Nella contemplazione vera e propria la parola di Dio deve risuonare così com'è, e non come io desidererei sentirla o come immagino che sia per me*» (H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito*. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione, Milano 1974, 77).

–) l'*oratio* non solo come momento di preghiera, di dialogo intimo con lo Sposo, ma anche come esperienza quotidiana di testimonianza, di credibilità del cammino con la Parola che si impone (l'*oratio* era appunto – nell'antichità classica – il discorso persuasivo, la forza di convinzione attraverso il ricorso alla retorica e alla verità e bellezza del contenuto);

–) la *contemplatio* come sintesi e scopo di tutto il cammino orante con la Parola: testimonianza di una vita in pienezza, illuminata dalla Parola, che risplende, illumina e riscalda per se stessa. Il credente così docile alla Parola sa di essere divenuto egli stesso la casa, il tempio (l'etimologia del sostantivo è proprio questa: *templum*) in cui abita permanentemente il Verbo. Se all'inizio del cammino la Parola è contenuta sacramentalmente nel testo biblico, al termine la Parola risiede nel cuore del credente e da lì si irradia, per cui l'orante può ripetere con le parole di Paolo: «*non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me*» (Gal 2,20).

Se ci chiediamo: Teresa è stata cosciente di applicare rigorosamente i quattro momenti del metodo?, la risposta dovrebbe essere negativa. Se però li leggiamo come tappe di un cammino esistenziale, dobbiamo convenire che la santa li ha percorsi tutti, facendone il centro della sua vita quotidiana al Carmelo. In quest'ottica comprendiamo meglio il suo desiderio di conoscere maggiormente la Bibbia, il suo lavoro di sinossi e di memorizzazione, di attenzione ai minimi particolari del testo, il riaffiorare pacificante e gioioso di certi testi e il loro confronto, l'abbondanza delle citazioni bibliche nei suoi scritti (anche nelle lettere), il progressivo restringersi delle sue letture alla sola Bibbia – particolarmente ai vangeli – e anche la testimonianza di diverse persone ai processi di beatificazione, secondo le quali Teresa parlava e consigliava dalla pienezza di un cuore abitato dalla Parola³⁹.

³⁹ Secondo diverse testimonianze, la Parola di Dio le era diventata talmente connaturale che anche parlando con le consorelle le ritornavano fre-

Non sembra finora recepito abbastanza il fatto che Teresa sia dottore della chiesa anche per l'esegesi e l'ermeneutica biblica in generale, per il cammino di *lectio divina* e per la lettura orante della Parola di Dio. Stupisce che studi approfonditi sulla teologia di Teresa di Gesù Bambino, dottore della Chiesa, non dedichino attenzione a questo aspetto⁴⁰. Così come non serve ribadire insistentemente l'importanza della Bibbia per la vita e la preghiera

quentemente citazioni bibliche: suor Maria della Trinità – ad esempio – dirà che le sue conversazioni sembrano commenti alla Scrittura (cf PO I,462), ed ipotizza che Teresa conoscesse a memoria quantomeno i vangeli. Suor Teresa di s. Agostino ricorda che santa Teresina faceva le sue delizie della Sacra Scrittura, e non si trovava mai a disagio nella scelta di brani che fossero i più adatti per le anime che avvicinava (cf G. GAUCHER, «Introduction», in *La Bible avec Thérèse*, 13). E quando alla giovane monaca viene affidata la responsabilità delle novizie (incarico che la accompagnerà fino alla morte), essa ne sente profondamente il peso, ma non si dispera né si affida esclusivamente alle proprie forze. Semplicemente si affida, cosciente anche dei suoi limiti, sapendo che il resto «le sarà dato in aggiunta» (cf Mt 6,33). Vive così l'esperienza di essere abitata da una Presenza che agisce e parla in lei; spesso si accorge di dire parole che non vengono da lei. Una volta indovina una profonda sofferenza nel cuore di una novizia: «*lo stupore di lei era così grande che assalì anche me, per un attimo fui presa da un timore soprannaturale. Ero ben sicura di non avere il dono di leggere nelle anime, ed ero io stessa sorpresa di avere azzeccato così preciso. Sentivo che il Signore era tanto vicino, che, senz'accorgermene, avevo detto, come un bambino, parole le quali non venivano da me, bensì da lui*» (C 26r). Tutto questo non si spiega semplicemente con la memorizzazione dei testi, ma nella prospettiva di assimilazione grazie al cammino esistenziale di *lectio divina*.

⁴⁰ Si veda ad esempio la pur ottima sintesi di A.M. SICARI, *La teologia di s. Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa*, Roma-Milano 1997. Cf inoltre Id., «Riflessioni sul dottorato di S. Teresa di Lisieux», in A. PIGNA (ed.), *Teresa di Lisieux, dottore dell'amore divino*, Roma 1998, 80-105. C. MACCISE, «Teresa de Lisieux, una Doctora para el tercer milenio», *RevEsp* 57 (1998) 51-75, sottolineo – fra gli aspetti più importanti di questo dottorato – la testimonianza dei valori fondamentali del vangelo e una spiritualità incarnata nella realtà quotidiana: «*la lectura y meditación de la Palabra de Dios la llevó a descubrir lo esencial del mensaje de Jesús en la vida de cada día. Esta relación entre Palabra de Dios y existencia concreta la lleva a descubrir (...) "luces en las que hasta entonces no me había fijado"*» (*ibid.*, 65).

di Teresa, senza collocarla in questo cammino quotidiano di *lectio divina* e in questo orizzonte esistenziale: dire che Teresa si è rivolta alla Scrittura per conoscere che cosa fare in determinati momenti della sua vita è farle un torto. Né si può ridurre tutto a una grazia soprannaturale e a un dono di interpretazione dello Spirito riservato a lei come un privilegio inaccessibile: Teresa si è battuta perché i cristiani non guardassero alla Vergine Maria come una semi-divinità, inarrivabile e altissima nei suoi privilegi unici, proponendo invece – alla luce del vangelo – una creatura imitabile; sarebbe un affronto che la stessa sorte toccasse ora a lei!

Perché questa coscienza si ravvivi, occorrerà forse studiare maggiormente il suo cammino di *lectio divina*, soprattutto a partire dall'esegesi dei testi teresiani. Il presente studio non è che un piccolo saggio di tentativo in questa direzione. La riscoperta di questo aspetto potrà rivelarsi particolarmente attuale nel magistero di una Chiesa che sta riscoprendo nella *lectio divina* il nutrimento quotidiano di una fede più personale, più matura e più incisiva.