

LA ACTUALIDAD TEOLÓGICA DE TERESA DE LISIEUX “El Caminito”: una teología de la esperanza⁹⁵

En varias ocasiones el P. Balthasar ha dado a entender la dificultad que se les presenta a los teólogos frente a santa Teresa. Nos demuestra poca confianza cuando dice: “los santos tienen poca suerte con nosotros, porque sabemos todo mejor que ellos”. Aun subrayando el considerable adelanto teológico de los santos respecto de su época, hacía notar también al evocar el numeroso linaje de los genios femeninos en la Iglesia: “La teología de las mujeres nunca ha sido tomada en serio ni integrada a la corporación”.

La cuestión es real. No existe entonces paradoja al hablar de “actualidad teológica” respecto:

- de quien tuvo que evitar, si no combatir, las ideas teológicas de su tiempo: un jansenismo y un berulismo estrecho (estuvo inscrita en siete congregaciones piadosas de prácticas diferentes);
- de quien recibió tan poca ayuda de los sacerdotes, que sufría durante los retiros que le fueron predicados y debió, como una aventurera, abrirse camino, enteramente sola;
- de quien tuvo conciencia de vivir el bien común de la fe, y de ir simplemente hasta el fin de las verdades evangélicas;
- de quien ha interesado tan poco a los teólogos...

Porque los hechos son más graves aún que las observaciones del P. Balthasar. Y Teresa tuvo demasiado culto por la verdad para que se use con ella de simulaciones. Bernanos había elegido a *Novissima Verba* como libro de cabecera hacía ya veinte años, cuando los teólogos por primera vez tomaron en serio a Teresa de Lisieux. Cuando Mons. Combes anunció a sus colegas en la Soborna, en agosto de 1945: que iba a dedicar -sin abandonar sus estudios sobre Gerson- una serie de cursos a santa Teresa (éste sería el verdadero despertar de los estudios teresianos), sólo cosechó este comentario: “¡Qué decadencia!”. Cuando en 1950 alguien propuso (por primera vez en Francia) tomar para su tesis de doctorado un aspecto de la vida de Teresa, le valió, por parte del responsable, esta observación: “¿Cree usted que encontrará allí materia para una tesis...?”. Y cuando uno de los autores que ha dominado todo el pensamiento teológico desde hace treinta años, fue invitado, en 1973, a escribir para el centenario, empezó así su artículo:

“Se me ha pedido que diga algo con ocasión del centenario del nacimiento de esta santa. Lo he hecho. Sé que no es muy original decir que muchas cosas en la persona de esta santa y en sus escritos me irritan o sencillamente me aburren. Y empezar a traducir lo que casi me rechaza, para hacerlo más comprensible, no explicaría la razón por la cual se emprende este trabajo. Hay tantas cosas en el mundo de las que uno puede ocuparse y que no necesitan una larga exégesis...” (*Christliche Innerlichkeit* 1973).

Estas observaciones no son retórica, nos ubican en el centro de nuestro planteamiento: ¿Cómo traducir en términos teológicos, por lo tanto abstractos, lo que es experiencia, vida, combate? ¿Cómo no detenerse en el desfase cultural, en la disparidad de vocabularios (especialmente

⁹⁵ Conferencia pronunciada en el Instituto Católico de París en el centenario de Teresa de Lisieux. Tradujo: Hna. Josefina Acevedo Sojo, osb. Abadía de Santa Escolástica.

tratándose del siglo XIX)? Ante lo que opera un fantástico viraje de la vida con respecto a las ideas; de lo vivido respecto a lo pensado (anunciando con ochenta años de antelación el viraje del Vaticano II), ¿cómo respetar aquello vivido, aquella vida, sin catalogarla, clasificarla y por lo tanto disminuirla, indebidamente? Y cuando aquello vivido une las más altas cumbres del genio con las apariencias más triviales y modestas ¿cómo no llegar a ser víctima de las apariencias?

Emmanuel Mounier lo ha hecho notar: “En una época en que el espíritu de ‘pequeño burgués’ no puede dejar de destacarse como las antípodas más sombrías de la vida cristiana, ¿no sería acaso una astucia del Espíritu Santo, una paradoja de la Misericordia el haber ocultado tras esas apariencias triviales los misterios de la noche oscura y de la más viva llama de amor?” (*Oeuvres*, t. 1, 1931-1939, pp. 437 y 894) y, en pleno stalinismo precisamente escribía respondiendo a Garaudy: “No le hubiéramos deseado un Tito, le deseamos los equivalentes individuales o colectivos de una santa Teresa...”.

Si bien es cierto que los teólogos se sintieron a menudo desarmados, y hasta secretamente irritados, sería falso quedarse ahí. Será quizás una de las tareas de este centenario haberles despertado nuevamente la atención. El camino está apenas abierto. Antes que detenernos en la sospecha, recordemos estas dos declaraciones del Padre Congar: “Los faros que la mano de Dios ha encendido en el umbral del siglo atómico se llaman Teresa de Lisieux y Charles de Foucauld. Para el hombre de hoy, deprimido por la angustia y el desaliento, Teresa de Lisieux recuerda que lo cotidiano puede devenir maravilloso y su camino de infancia espiritual aparece, sin duda, como la traducción del ideal evangélico providencialmente ofrecido al mundo moderno”.

No se trata de hacer un balance: sería prematuro. Desde hace diez años, fuera del trabajo de los historiadores, y del incomparable trabajo semántico, sin duda único en su género y tan precioso para el porvenir de la investigación, es decir la Concordancia de todos los escritos y pensamientos de Teresa, la tesis del Padre De Meester es casi la única que se ha impuesto de verdad (*Dynamique de la confiance*, Cerf 1969). El Padre Balthasar y Jean Guitton han mostrado la riqueza, la diversidad, la novedad del genio de Teresa. Los Padres Laurentin, Guy Gaucher y Larsonneur nos han mostrado cómo todo ha contribuido a ayudarnos: la historia verídica, las ciencias humanas y las del lenguaje, la asombrosa historia de un símbolo, la antropología y la psicología de la fe. En verdad, todo ha contribuido y este año nos ofrece la oportunidad de tener mayor acceso a los documentos. No retendré sino cuatro temas que podrían multiplicarse.

En Teresa tenemos: 1. un testimonio, 2. de una mística, 3. que renueva nuestra mirada sobre Dios, y 4. que renueva al mismo tiempo nuestra mirada sobre el hombre, al proponernos un itinerario para todos.

1. Un *testimonio* devenido tradición. Con la ventaja de una historia muy breve; según documentos accesibles. Esto plantea problemas de lenguaje y de interpretación. ¿De qué manera conocemos a Teresa? Dicho de otro modo, ¿no es éste un caso muy esclarecedor de hermenéutica de la fe, en el que se ve la necesidad de los intermediarios de la fe y el régimen normal, encarnado, de su transmisión?

2. Es el testimonio de una *mística*, es decir de alguien que ha tenido conciencia de una experiencia de Dios y ha llegado hasta el límite de esa experiencia y, por lo tanto, nos ilustra sobre las *condiciones reales* de la fe.

3. Ella ha comprendido como nadie, después de dos siglos de jansenismo, la novedad radical del Dios cristiano: el Dios de la misericordia. A la pregunta planteada por Agustín bajo las palmeras de Soukh Ahras y que ha atravesado toda la historia de la Iglesia: ¿por qué el mal?, una jovencita responde bajo los castaños de Lisieux: al misterio del mal corresponde otro más

grande aún, el del Dios de misericordia. ¿Hemos integrado verdaderamente esto en la teología?

4. Desde el deseo hasta la desesperación, y de la noche a la confianza, Teresa propone a todos los hombres un itinerario, el de la esperanza cristiana. En el umbral de la era atómica, ella es indudablemente el doctor de la esperanza.

I. UN TESTIMONIO DE FE

1. La primera pregunta es un asunto de *interpretación*. ¿Cómo interpretar un testimonio?

El interés que presenta aquí Teresa es múltiple: en un momento en que, por todas partes, se encuentran (empezando por los evangelios y la Iglesia primitiva) problemas de historicidad y problemas de lenguaje; en un momento en que se siente el apartamiento crítico respecto de la Iglesia y de las mediaciones de la fe y en que se presiente que no basta un único repliegue sobre un sistema de ideas; y en un momento en que se descubre que lo que se contrapone a la duda, a la búsqueda angustiada de una identidad, no es, en el régimen cristiano, una verdad de orden puramente filosófico o científico, sino centro del orden del testimonio viviente de la fe, el estudio de Teresa parece ser un laboratorio excepcional de lo que es una tradición de fe.

1. *Un testimonio a través de una historia*: ¿de qué manera conocemos la vida de santa Teresa? Se puede utilizar aquí la clave de lectura propuesta por Ricoeur para los tres momentos de cualquier historia: A) El de los *acontecimientos fontales*. Es “el tiempo escondido”: tomemos algunos ejemplos; para el Éxodo: la salida de Egipto; para la Liberación: la resistencia; para Juana de Arco: la prisión, etc. Para Teresa, es simplemente su vida. B) De ese acontecimiento escondido, porque es de una intensidad excepcional, nace *una tradición*. Ese acontecimiento es suficientemente poderoso como para que sea relatado y los hombres encuentren en él su real identidad y un sentido para sus vidas. Para el Éxodo: los cronistas, los profetas, los poetas; lo mismo para la Liberación o para Juana de Arco. Y para Teresa: los tres “sinópticos”; es decir las tres hermanas y una prima, y el Carmelo de Lisieux y cuatro Papas. Y la tradición se corrige por sí misma por medio de adiciones, las fuentes seuxtaponen, etc. Es el tiempo de la constitución de una *identidad* por reagrupamiento viviente de las tradiciones esparcidas. Partiendo de una confesión ínfima se constituyó un espacio de gravitación para esas tradiciones. Y en cuanto a Teresa tenemos la ventaja de que esto sucede en un laboratorio reducido y a vistas del mundo entero. C) Esto trae consigo, por fuerza, un trabajo constante de confrontación de las tradiciones. Nace entonces una serie de interrogantes, una mirada crítica, una radiografía, un trabajo de *interpretación*: ¿qué quiere decir esto? Es el momento de la “hermenéutica”. En el fondo, el momento de la verdad, por el desarrollo del sentido que tenía el acontecimiento fontal y en ello se debe respetar la primacía del acontecimiento sobre el sistema: el *Entfaltung* como dice Von Rad. Es el momento en que se toma suficiente distancia respecto de aquellos que han referido el acontecimiento fontal, como para captarlo plenamente. Para nosotros ésta es la ventaja del Centenario.

Ahora bien, extrañamente para el caso de Teresa hemos llegado al tercer tiempo de la historicidad, el de interrogarnos: siendo cuasi contemporáneos de los dos primeros momentos, ¿qué hay que decir? Esta joven mujer es beatificada cuando hubiera tenido los cincuenta años y canonizada cuando hubiera tenido cincuenta y dos. Se la “canoniza” en el sentido propio del término, se la reconoce, aún en vida de los que constituyen la tradición, como *portadora de identidad*. Tenemos aquí un caso “químicamente” puro y excepcional de la encarnación de un hecho cristiano que, mucho más que otros, hace resaltar las reglas paradójales de la fe: se recibe un mensaje, pero no se puede leer en él el sentido universal, trascendente, si se lo aísla de las condiciones de su transmisión, porque se trata de una “fe”, es decir de una *Palabra de alguien a alguien*. Sólo en una Iglesia viviente se puede alcanzar la plenitud del sentido de Dios: los medios son constitutivos de la Palabra. ¿Teresa con o sin su familia?, ¿con o sin su Comunidad?, ¿Teresa en favor o contra su medio? Para poder ver claro aquí, estamos obligados

a remontarnos hasta el problema de la Encarnación. Tan falso es querer reducir Teresa a su familia como querer eliminar su familia. No se puede eliminar la historicidad del cristianismo. ¿Qué sería Teresa en estado puro?

2. Si no se puede llegar al acontecimiento fontal sino por medio de una tradición, y para el caso de Teresa tradición recibida gracias a sus hermanas (y yo creo que cada día se les agradecerá más su asombrosa solicitud), notemos que este acontecimiento no se conoce sino por *el relato de una vida*, una historia, o más exactamente -y esto debería apasionar a los psicoanalistas- a través no de una biografía sino de una “*anamnesis*” y *doble anamnesis*: a la edad de veintidós años, en enero de 1895, Teresa comienza, por obediencia a su hermana, a escribir sus “recuerdos”. ¿Cómo comienza? Se dirige a su hermana, pero en seguida se pregunta qué es ella para otro, para Cristo, que es el verdadero interlocutor de esta primera *anamnesis* (léase el comienzo de la *Historia de un alma*). (Citaremos siempre la *Historia de un alma*, según la última edición, de 1972, Cerf- DDB). Ella se interroga frente a Alguien distinto de ella misma. Tendremos una segunda *anamnesis*: no va frente a Cristo sino *frente a la muerte*; aquí reside todo el interés de las *Últimas Conversaciones* y de la tercera parte de la *Historia de un alma*. Dieciocho meses más tarde, Teresa, sabiéndose perdida desde el 9 de junio de 1897 (muere el 30 de setiembre) vuelve a leer, con su hermana, sus recuerdos y los comenta e interpreta de nuevo.

3. Caso notable de *interviews* en la historia de la santidad: esta segunda *anamnesis*, la segunda parte de sus escritos, de su vida, no nos es conocida sólo por Teresa, *sino por interlocutores* y por lo tanto en un juego de preguntas y respuestas en que el observador interfiere, en que obliga a Teresa a interpretar, en que él sirve de pantalla para que se proyecte la luz (Teresa pregunta: “¿sobre qué he de escribir?”, ver *Últimas Conversaciones*, pp. 440-441). Si otra persona hubiera estado en el lugar de sus hermanas, tendríamos, ciertamente, otras interpretaciones (como tendríamos otra cosa si otros hubieran estado en el lugar de Mateo, Lucas, Juan o Pablo),

Deduzcamos de aquí dos notas: la paradoja de la Encarnación y la actualidad de toda hermenéutica, hoy. Jesús sin Nazaret, sin la liturgia judía, sin el pasado del Antiguo Testamento, ¿qué sería? Sería Cristo en estado puro, el sueño de Bultmann... No hay duda, hay un positivismo cristiano, Cristo ha muerto en el Gólgota, ha vivido en Galilea... Es un hecho. “Plugo a Dios” que su Verbo naciese de una mujer de Nazaret. Y plugo a Dios que Teresa viviera en Lisieux, con aquellas hermanas, en aquel contexto. Ahora bien, siempre se tendrá la tentación de reconstruir, de *reducir* la verdad a un solo aspecto, a una sola parte. En esto Teresa es una lección. En 1948, Mons. Combes lo hacía notar: «En vez de tratar de descubrir lo que hubo en el pensamiento de Teresa, su concepción de Dios y de la vida, cada cual le pide a la nueva Santa que confirme la doctrina que él vive o que quiere hacer triunfar. El Carmelo de Lisieux lo comprendió tan bien que no dudó en decirme: “Hemos notado, muy a menudo, que cada cual, prácticamente, trata de adaptar la doctrina teresiana a su propia concepción de la espiritualidad, de la vida ascética o mística. Se tiende, así, forzosamente, a despojarla de su originalidad”» (*Introduction à la Spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, p. 35, Vrin 1948). Nos guste esto o no, es un hecho: y para comprender toda la densidad del hecho, es preciso recibirlo en la fe, si no, como para Cristo, es casi imposible comprender su universalismo.

De donde dimana la lección de paciencia, de respeto, de despojamiento, nacida de las mismas exigencias de la interpretación de la fe. En Teresa nos encontramos con el mismo caso que en la “parábola” de los pastores y de los magos: los pequeños, los pobres, los desvalidos la captaron antes que los sabios... Fue necesario esperar hasta 1945 para que la “teología” se interesara en ella verdaderamente. En apariencia: todo lleva a pensar que ella está hecha para los pequeños, pero, en el fondo, si ellos lo quieren, ¿no será ella también un maestro para los sabios y los intelectuales, justamente porque nos ayudaría a preservarnos de las tentaciones de la inteligencia respecto de la Encarnación? Es lo que Teresa ha hecho con los intermediarios de la fe, con la

Iglesia de su tiempo, con el Carmelo, con su familia: es decir, ponerse en contacto con la realidad, no sólo al tolerar esos signos, esos intermediarios, sino dándoles todo su valor, situándolos en la fe (amándolos y, por lo tanto, aceptando el sufrir por ellos); ¿no nos ayuda acaso ella a hacer eso hoy, en la medida en que, para comprenderla, nos hace entrar en una auténtica actitud de fe: respetar de manera realista a los intermediarios de la fe? ¿Que Teresa nos ayude a librarnos de los peligros de las ideologías, lo cual tiene no poco sentido al final del siglo de las ideologías!

II. ¿UNA MÍSTICA?

Un testimonio, sí, pero el testimonio de una mística, es decir de alguien que ha tenido conciencia de la experiencia de Dios y que llegó hasta el término de esa experiencia. Al analizar su “genio espiritual”, Jean Guitton nos lo ha recordado muy bien. Sí, un genio. Volvamos a ubicarla. Después de la querrela del Quietismo, la Iglesia pagó cara la desconfianza para con los “espirituales”. Dos siglos, durante los cuales los espirituales o la mística fueron considerados, en el mejor de los casos, como un carisma, o, en el peor, como una enfermedad. Y ahora Teresa nos lleva a lo esencial: la experiencia cristiana no es una idea, ni un ídolo, ni abstracta evasión, ni búsqueda de sí mismo sino una acción vivida entre dos: el hombre que acepta ser buscado por Dios y que puede tomar conciencia de Él. Su originalidad no está en nuevas intuiciones. Sus intuiciones no le pertenecen, pero su originalidad consiste en esto: en haberlas llevado hasta el estado incandescente. Teresa es el hierro puesto al rojo. Es sin duda uno de los más grandes testigos en la misma línea de san Pablo, san Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, es decir de todos aquellos que debieron expresarse respecto al *hombre frente a dos abismos*: el de la libertad y el de Dios.

- el hombre frente al abismo y a la profundidad de sus posibilidades de opción;
- el hombre frente a un interlocutor cuyo nombre secreto es amor y misericordia.

Y esto en la aurora de la tercera gran crisis de nuestra cultura: no ya sólo el hombre frente a su debilidad (con los griegos); no ya sólo el hombre frente a su culpabilidad (con Lutero); sino el hombre frente a su soledad y en la búsqueda desesperada de un sentido, frente a la búsqueda presentida de lo que sería “la existencia auténtica”, Una “carrera de gigante” como ella misma lo dirá.

Ella se sitúa en una cumbre con relación a sus contemporáneos. Los olvidamos demasiado al pensar en ese “desdichado” siglo XIX. El año de su nacimiento, Rimbaud escribe *Una Estada en el Infierno*. Los *Rebeldes* de Dostoievski acaban de aparecer (1870). Nietzsche prepara *Humano, demasiado humano* que aparecerá dos años después del nacimiento de Teresa (1875). El *Anticristo* aparecerá el año de su entrada en el Carmelo (1888). Diciembre de 1886: año de la conversión de Teresa; otros gigantes: es la primera Navidad cristiana de Charles de Foucauld y, en el mismo día la conversión de Claudel. No se ha señalado bastante en ese mismo momento la estada de Freud en lo de Charcot, los meses decisivos; Freud presiente el Freudismo (sí, el hombre frente a sus abismos: la primera teoría del psicoanálisis llevará la fecha del año que precedió a la muerte de Teresa, 1896). Otro gigante: las telas más fulgurantes de Van Gogh son contemporáneas de los años de noviciado de Teresa, etc.

No hay duda de que se sienta a la misma mesa con aquellos que llegaron hasta el extremo, y cuando eligió la fe y el bien, sabe lo que significaría el elegir la soledad y la ruptura y hasta dónde es preciso llegar en el amor a su nada. Lo ha explicado a menudo (ver por ejemplo: *Últimas conversaciones*, pp. 310-311, etc.).

¿Una mística?; ¿un genio?; ¿el ser humano frente a sus abismos?; ¿cuál es su actualidad?

1. La fe es, inseparablemente, adhesión a un credo y encuentro con una persona. La paradoja está en que no se puede encontrar la luz y adherir al credo sin confiar al mismo tiempo en la Persona. La fe trae consigo la vida que es sentido, no trae el sentido sin la vida. Y ya sabemos lo difícil que es no reducir la fe a uno u otro de sus aspectos. Es una tentación crónica en la historia de la Iglesia. El Concilio Vaticano II y sus consecuencias nos ha mostrado la dificultad que existe en ciertos momentos para realizar con exactitud los cambios profundos cuando son necesarios. En esta transposición de las ideas -lo concebido cuando se ha tornado estéril y lo vivido- Teresa pone todo su realismo de normanda. Pero si lucha contra las ideas prefabricadas del jansenismo y del berulismo, nunca es en detrimento de su adhesión a la doctrina. Al contrario. Nunca se adquiere la *ortopraxis* contra la ortodoxia. Es vida, vida de fe, pero como en san Juan, cargada de luz. Siempre cercana a lo vivido, casi en estado bruto. Releamos *Consejos y Recuerdos*, releamos las *Últimas conversaciones* y *Entro en la Vida*. ¡Cuántas lecciones de teología a través de esas especies de *flashes* televisados! ¡Películas quizás! Pero es un Pascal en películas. ¡Cuánta teología de la experiencia cristiana nos da!; y sobre los problemas más difíciles: la eficacia de la oración, el papel que tienen las obras, el mérito, la predestinación, las necesarias purificaciones, la caridad fraterna, las postrimerías, el papel de la Virgen, el mal, etc. Siempre una verdad de vida, resplandeciente de luz.

Si nos pudiéramos a caracterizar los diferentes momentos -pongamos desde hace cincuenta años- de las diferentes edades de la teología, diríamos que este centenario llega justo en el umbral de un nuevo gran período de la teología, el séptimo, en el cual, después de la “teología política” no se podrá ya dejar de entrar en una auténtica teología de la experiencia cristiana y del sentido de la existencia espiritual. El estudio sobre Teresa puede aportar luz y una asombrosa ayuda.

2. Pero el equilibrio de la fe, la exactitud de la experiencia de lo vivido no bastan para mostrar la actualidad de Teresa. Cuando decimos; “mística”, entendemos también el aspecto *totalitario* de la fe. Teresa tiene la misma experiencia y en el mismo momento exactamente que Charles de Foucauld cuando él escribe: “Tan pronto como creí que había un Dios, comprendí que yo no podía hacer otra cosa sino vivir para Él: mi vocación religiosa data de la misma hora que mi fe”.

Y en Teresa, es preciso captar esa experiencia en el combate frente a la muerte: una de las más terribles agonías físicas vivida en uno de los choques más duros con la soledad que llegará hasta transformar la necesidad y el carácter ineluctable de la muerte, en ofrenda y ofertorio por amor. Sí, el hierro puesto al rojo: la condición real, crucificada, de la fe. Recordemos ciertos textos, que nos desengañan de las imágenes demasiado fáciles que pudiéramos todavía formarnos de Teresa (ver estudio del P. GUY GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux*, París 1972). Sí, Teresa, se ha sentado, sin duda, a la mesa de los desesperados, y en este sentido, ella esclarece singularmente la fe en la época del compartir y de la comunión con los incrédulos.

- “¡Si supieras -me decía ella- los espantosos pensamientos que me obsesionan! Ruega por mí para que yo no escuche al demonio que quiere persuadirme de tantas mentiras. En mi espíritu se imponen los razonamientos de los peores materialistas...”. Agregó que nunca razonaba con esos pensamientos tenebrosos: “Los soporto, forzosamente -dice- pero al soportarlos, no dejo de hacer actos de fe”.

- “¡Ah! si no tuviera fe, jamás podría soportar tantos sufrimientos. Me extraña que no haya más suicidas entre los ateos” (ver *Últimas conversaciones*, pp. 509 y 654).

- Sor María de la Trinidad refiere: «Sor Teresa del Niño Jesús tuvo que soportar terribles tentaciones contra la fe. Un día en que ella me hablaba de las tinieblas en que estaba su alma, yo le dije muy asombrada: “Pero esos cánticos tan luminosos que compones desmienten lo que me dices”. Y me respondió: “Canto lo que quiero creer, pero sin ningún sentimiento. Ni siquiera querría decirte hasta qué punto la noche de mi alma es oscura, por temor de hacerte partícipe de mis tentaciones”» (PA, 1315; Cf.

Ms. C., 7).

- Sor Teresa de San Agustín: “Ella me hizo una confidencia que me causó mucha extrañeza: ‘Si supieras -me dijo- en qué tinieblas estoy sumergida. No creo en la vida eterna. Me parece que después de esta vida mortal no hay nada más: todo ha desaparecido para mí, no me queda más que el amor’. Me hablaba de este estado de alma como de una tentación” (PA, 1973).

- Y ella misma escribe, en julio de 1897, dos meses antes de su muerte: «Me parece que las tinieblas tomando la voz de los pecadores, me dicen burlándose de mí: “Tú sueñas con la luz, con una patria embalsamada por los más suaves perfumes, sueñas con la posesión eterna del Creador de todas esas maravillas, crees que saldrás un día de la niebla que te rodea, Avanza, avanza, regocíjate con la muerte que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda aún, la noche de la nada”» (*Historia de un alma*, p. 243, Ms. C 6, v).

- “Debo pareceros un alma llena de consuelos y para la cual el velo de la fe casi se ha rasgado, y sin embargo... ya no existe un velo para mí, es un muro que se levanta hasta el cielo y cubre el firmamento estrellado... Cuando canto la felicidad del Cielo, la eterna posesión de Dios, no experimento ninguna alegría, porque canto simplemente lo que YO QUIERO CREER” (*Historia de un alma*, p. 244, Ms. C 7 r.).

Para Teresa, la certeza de la fe no guarda proporción con las verificaciones que nosotros podemos hacer. Sólo una adhesión global puede responder a una cuestión global. Sí, la fe es totalitaria. No puede haber en ella una razón para creer que sea menos que Dios mismo.

3. Notemos otro aspecto particularmente actual de su testimonio: ella vive la fe no sólo en el nivel de la vida, no sólo como la respuesta total a los interrogantes de la razón, sino como una *anticipación de la gloria*.

En esto consiste, sin duda, la originalidad y actualidad más viva de su testimonio. Y no deja de tener significado el que algunos de nuestros hermanos ortodoxos se hayan visto reflejados allí. En cuanto a la fe se trata de mucho más que de un humanismo, de mucho más que de reconstruir por medio de la gracia un paraíso perdido o una “naturaleza íntegra”. No, por la fe el hombre está invitado a una superación: a ser hijo de Dios; a una nueva condición: la de una deificación.

Con la aparición de Cristo en el mundo y la realización del misterio pascual, ha sido introducida en la condición humana una novedad que no puede ser definida solamente por la aparición de la gracia. Por una moral de la gracia. Cristo y la realización del misterio pascual han traído al mundo una nueva cualidad de vida e introducido una psicología radicalmente nueva que es la de la gloria. Al morir en la Cruz y al resucitar, Cristo recibió el poder de comunicar esa gloria no sólo a su cuerpo sino también a todos los que entrarían en comunión con su vida actual. Y esto es absolutamente nuevo: esta participación, en la oscuridad de la fe, de la vida de Cristo que se sienta simultáneamente a la mesa del Padre y a la mesa de los pecadores. Y esto supone un desgarramiento, también nuevo en la historia de la psicología humana, porque parte de la vida de Dios.

He aquí lo que Teresa vivió con asombrosa intensidad. Allí se encuentra la fuente de su increíble esperanza, como explicación y clave para comprender su manera, tan suya, de abordar todos los misterios: siempre en función de lo que son no para ella, sino para otro, para Cristo; siempre como expresión de la voluntad de alguien que la ama, ya se trate de la oración, de la Eucaristía, de la caridad fraterna, de las instituciones, de su vocación, etc. Todo es percibido en términos de intercambio, de respuesta, de intersubjetividad. Y esto cambia el sentido de todo (ver sus poesías, de un asombroso contenido dogmático. Agustín se hubiera reconocido

perfectamente en las intuiciones de Teresa, por, ejemplo sobre la Eucaristía). De allí su frecuente referencia al “Cielo” no como un objeto de recompensa para más tarde, sino como fuente actual de vida, para ahora: contemporaneidad de su fe. ¡Qué comprensión tiene de la verdadera escatología! Su referencia última es sin duda la gloria, Cristo vivo, hoy, de cuya existencia ella participa por la fe y que le permite mirar todas las cosas como Dios las ve. Y esto le basta para descartar toda ambigüedad, ya venga de la praxis ya de las insuficiencias de la institución o de las insuficiencias de la ortodoxia del momento.

III. LA MISERICORDIA, NUEVO ROSTRO DE DIOS

Teresa se da cuenta de que las dificultades de la razón constituyen un todo, y requieren una respuesta global. Al abismo que se presiente frente a lo que podría ser la elección del mal, o de la ruptura, corresponde la intuición de Teresa sobre el abismo de la misericordia.

Ciertamente allí es donde se expresa mejor el vigor y la inteligencia concreta, realista, de su fe. Estos dos abismos están ligados; según ella, Dios no elige “antes”, no elige “sin” la libertad humana, sin la conciencia, por parte del hombre, de la propia incapacidad. Para ella el verdadero reconocimiento de Dios, se realiza mejor en la adopción de ciertas actitudes concretas que en la afirmación de principios teóricos. Nunca se lo repetirá suficientemente: a partir de la Encarnación los problemas prácticos son los que nos ponen con más realidad frente a la verdad de Dios. Ella tuvo una extrema lucidez sobre la “ortopraxis”. Y esos problemas son a menudo angustiosos.

En el caso de Teresa, el de la búsqueda de Dios es doblemente angustioso: el problema de Dios está ligado a la presentación que de él se le ha hecho y al conjunto de las proposiciones jansenistas en las cuales la “justicia” tenía un papel tan importante. Al inevitable desaliento metafísico que todo hombre experimenta, se agregó para ella el sufrimiento del modo en que esto le fue presentado. Lo cual no hace sino destacar mejor el vigor de su intuición.

1. *Es difícil pensar en la misericordia*: mucho más de lo que suponemos. Tenemos muchas ideas, pero en el nivel abstracto, teológico, esas ideas son inadecuadas para “expresar” a Dios, porque nuestra experiencia depende siempre de la compasión o de la justicia. Y además encontramos en el mismo Evangelio esa dualidad, esos dos aspectos, esos dos rostros de Dios, un Dios riguroso y estricto: “Ponte a buenas con tu adversario, pronto, mientras vas con él por el camino..., no saldrás de allí hasta que pagues el último centavo” (Mt 5,26). Y el opuesto: un Dios de increíble misericordia que, en su exceso, parece ciega por el modo como lo borra todo: Zaqueo, la pecadora, el buen ladrón. Entonces nos sentimos tentados de buscar transacciones, andamos con “rodeos”, atenuando una de las dos, la justicia o la misericordia. “Dios es justo pero esto no es tan grave puesto que Él es bueno. Dios es misericordioso, pero no nos fíemos demasiado, porque, a pesar de todo, es justo...”.

2. Teresa ha dado una *respuesta concreta* a este problema, al recapitular genialmente, tratados enteros de teología sobre la predestinación, las postrimerías, la misericordia, la esperanza y la libertad.

“Yo no puedo tener miedo al Purgatorio”, le decía a una Hermana. Y Teresa trataba de comunicar su confianza a sus hermanas sobre este punto, sin conseguirlo. A la Hermana Febronia que defendía los derechos de la justicia de Dios, Teresa le declara en aquella ocasión: “Hermana mía, usted quiere justicia de Dios, usted tendrá justicia de Dios. El alma recibe exactamente de Dios lo que espera de Él”.

He aquí resumida en una palabra decisiva toda la plenitud de la respuesta cristiana, la respuesta más teológica y la más evangélica: “Somos nosotros quienes elegimos”. Lo cual es al mismo tiempo extremadamente tonificante y sumamente temible.

3. Puesto que *elegir la misericordia* -y Teresa nos hace dar aquí un paso más- no es lo que nosotros pensamos. Sin duda, estamos dispuestos a aprovechar los beneficios cuando nos conviene, mientras podamos sacar provecho. Pero Teresa ha captado muy bien la enloquecedora paradoja, la misma de Lutero, es decir que si no se ama la misericordia por sí misma, independientemente de los beneficios que se esperan de ella, uno descubre que es incapaz de elegirla, ni aún para salvarse. Puesto que entonces reclamamos una cierta justicia. Bien quisiera uno zafarse sin tener que amar, sin tener que aceptar esa dependencia con respecto al amor de Dios.

A partir de su ofrenda al amor misericordioso (1895), Teresa volverá a menudo sobre este punto. En *Consejos y Recuerdos (Historia de un alma*, edit. 1947, p. 228) a la Hermana María de la Trinidad que dice: “Yo tenía un extremado temor a los juicios de Dios; a pesar de todo lo que la Hermana Teresa pudiera decirme, nada disipaba mi espanto”, santa Teresa responde: “No hay más que un medio para forzar a Dios a no juzgarnos de ninguna manera: presentarnos ante Él con las manos vacías”. “¿Cómo es eso?” - “Es muy sencillo: no te reserves nada, da tus bienes en la misma medida en que los ganas”. “Pero -replicó la Hermana- si Dios no juzga nuestras buenas acciones, juzgará las malas ¿y entonces?”. “¿Qué estás diciendo?, -responde Teresa- nuestro Señor es la justicia misma; si no juzga nuestras buenas acciones tampoco juzgará las malas. En cuanto a aquellos que se ofrecen al Amor, me parece que no serán juzgados; más bien Dios se apresurará a recompensar su propio amor que Él verá en sus corazones... No se es consumado por el amor sino en tanto que uno se entrega al amor”. Este es uno de los mejores comentarios al capítulo III de san Juan: “El que cree en Él, escapa al juicio” (*Jn 3,18*).

Uno se salva porque cree de buen grado en las promesas de Dios, porque tiene afinidad con Él, imantado por la fuente de esas promesas: el amor. Esto es el alma de esa actitud fundamentalmente justificadora, que salva por sí misma, de la que habla la Escritura y que es la fe, la confianza en Aquél que nos ama. Esto es lo trágico de nuestra vida: podemos tornarnos capaces o no de elegir. Y si la fe es imputada a justicia, sí nos salva, no es porque nos dispense de ser buenos, sino porque nace sólo de la bondad más fundamental que pueda brotar de un corazón humano, bondad que consiste en presentir la ternura de Dios, porque ya se está investido de esa ternura, de esa gracia.

IV. UNA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA: “EL CAMINITO”

Una nueva mirada sobre Dios; al mismo tiempo, una nueva mirada sobre el hombre: a ello nos invita Teresa; “la esperanza” se ha puesto otra vez de moda en teología. Ahora bien, quizás es esto lo esencial del mensaje de Teresa y aquello en lo cual ella tiene conciencia de aportar algo nuevo. Ha insistido para que se hable de ello, es el fruto de un combate, su “mensaje” frente a la muerte y hasta la muerte; lo ha pagado caro.

Debemos notar que el hecho de enfocar la vida cristiana como un itinerario, una peregrinación, un éxodo, es clásico. La intuición paulina de “*la epéctasis*” del “ser-tendido-hacia adelante” fue retomada y expresada de una u otra manera por casi todos los maestros espirituales. Gregorio de Nisa nos dio ya una de las primeras expresiones geniales en su comentario sobre el *Éxodo*. Dionisio el Areopagita, san Benito, Guillermo de Saint-Thierry trataron de fijar las etapas y los grados de ese itinerario. Y san Bernardo trazó los niveles de una “ortopedia de la libertad” (Gilson) y santa Teresa de Ávila en su “Camino de perfección” y el “Castillo interior” y san Juan de la Cruz en la “Subida del Monte Carmelo”. La vida del cristiano es itinerario, paso, dinamismo. Pero encontramos varias novedades radicales en el mensaje de Teresa.

1. Ella no habla de “etapas”, no determina su camino como un “itinerario” que tuviera etapas. Ante las conceptualizaciones platónicas sistematizadas por grados, ella tuvo la experiencia de su

incapacidad para seguir esas “etapas”. Su intuición parte de una experiencia. Se podría esquematizar, simplificando, por cierto, pero esto traduce lo esencial: frente a la última etapa, Teresa tiene deseos de decir: “Ya no estoy lejos”; pero frente a la primera reconoce: “No llegaré nunca”. Indudablemente la imposibilidad de llegar a la primera etapa le abrió el camino.

2. Este camino tiene en cuenta las realidades más ineluctables, las más presentes hoy, y, podríamos decir, los caminos trillados de la vida de todo hombre (aquí se encuentran la teología y la antropología):

- el verdadero punto de partida de toda vida: el deseo.
- el lugar de tropiezo: la desesperación.

Y bien, ella participó plenamente de uno y otro:

- *el deseo*: todo, en un comienzo, es objeto, está señalado por su deseo que llega hasta la ansiedad: como si estuviera obligada por la *inflación del deseo*, en parte por el ambiente familiar. Ella es la última, y ha de hacerlo todo tan bien como sus hermanas (ver por ejemplo *Historia de un alma*, pp. 27, 35, 70-71, 88-99, 122-123, 199, 202, 221).

- *la desesperación*: baste recordar el vía crucis trágico de Teresa: la muerte de su madre, a los cuatro años, la partida de la que había reemplazado a su madre, a los nueve; la lucha por reunirse con sus hermanas: todas sus gestiones, la serie de fracasos; el doble drama familiar y el deber de consentir en el “arrancón” de sus hermanas: ya está en el Carmelo, no es cuestión de reconstruir la familia; y la enfermedad de su padre. Por fin la soledad en el enfrentamiento con la muerte: conoció la desesperación hasta la tentación del suicidio.

Ella no “vio” en seguida su camino, y esto nos ayuda a comprenderla mejor (cf. CONRAD DE MEESTER, *Les mains vides*, Foi vivante, 1972). Esquematicemos su descubrimiento: podremos discernir en él los diferentes momentos:

1. La presencia de un deseo, enraizado, normalmente, en un régimen de comparaciones, proyectos, pulsiones de emulación;
2. el descubrimiento simultáneo de la grandeza de ese deseo y de los límites y fracasos con que se encuentra;
3. de allí el riesgo de tentaciones: la rebelión, “ellos no comprenden”; la reducción, “se me pasará”; o la combatividad-agresión, “Yo llegaré allí”. Y esto revestido de sublimación y de buenas razones: actuar como sus hermanas, ser “una persona de bien”. Como dice el Padre De Meester, Teresa participa en el “campeonato del mundo de la espiritualidad”;
4. primer descubrimiento: frente a los fracasos, ese deseo no proviene de ella sola puesto que sigue deseando el bien y resistiendo al mal. Entonces, si ese deseo viene de Dios no puede no realizarse;
5. pero la impotencia se profundiza, en el interior mismo de lo que más ama, su familia: los fracasos del priorato de la Madre Inés, las dificultades de su hermana Celina cuando entra en el Carmelo, las relaciones a veces difíciles con su priora, la Madre María de Gonzaga, el drama de su padre, ella misma en su oficio de maestra de novicias, etc., por fin su enfermedad...
6. entonces el descubrimiento decisivo (ver sobre todo la respuesta a la incompreensión

de su hermana María, en la carta del 17 de setiembre de 1896). No se trata de realizar algo, ni siquiera de gozarse por tener grandes deseos, sino de ofrecer a Dios la única cosa que Dios no puede realizar sin nosotros: la ofrenda de nuestra libertad. E inmediatamente universaliza su descubrimiento y expresa su alcance sintético; es “el” camino, porque lo tiene todo junto: el Dios-misericordia, y su pobreza y la verdad de su nada, y es un dinamismo, un camino que abre todo y a todos. Con Teresa asistimos a lo que podría llamarse *democratización de la noche del espíritu*: del deseo a la desesperación y esto, que constituye el patrimonio de todo hombre, puede convertirse para todos en el camino de la esperanza que lleva de la noche a la confianza. No deberíamos dejar de volver a leer en este punto, lo que constituye, sin duda alguna, una cumbre en toda la literatura espiritual y teológica, a saber el intercambio de las cartas entre Teresa y su hermana María del Sagrado Corazón, en los días 14, 16 y 17 de setiembre de 1896 (justo un año antes de su muerte):

“... Si hubieras comprendido, no me harías esa pregunta. Mis deseos no son nada, no son ellos los que me dan la confianza ilimitada que yo siento. ¿Cómo puedes decir que mis deseos son la señal de mi amor? ¡Ah! bien siento que no es nada de eso lo que da gusto a Dios en mi pequeña alma. Lo que le gusta es ver que amo mi pequeñez y mi pobreza, es la esperanza ciega que tengo en su misericordia. Comprende, comprende. Solo el deseo de ser víctima basta, pero es preciso consentir en permanecer siempre pobre y sin fuerzas y eso es lo, difícil. ¡Cómo quisiera poder hacerte comprender lo que yo siento! Es la confianza y nada más que la confianza la que debe conducirnos al Amor” (carta del 17 de setiembre de 1896).

No podemos dejar de señalar aquí -y es notorio en este punto preciso- cómo las intuiciones de Teresa son homogéneas con la buena teología, lo cual nos permite hablar del valor ejemplar de su caso. Ella es, sin dudar, un doctor de la esperanza.

Teresa pone de manifiesto espléndidamente, en lo concreto, los *dos momentos* de toda la teología de la esperanza, y su viraje. Ya sea que se exprese en términos de teología clásica o en términos de teología bíblica. El primer objeto que define la esperanza es la felicidad, la beatitud; un bien futuro, posible, pero difícil; es lo que se encuentra al término de la espera, del deseo. La esperanza es así la virtud de la espera. El objeto del deseo es la beatitud, y estoy como condenado a desear ese “siempre más”. Las tribulaciones de la esperanza se encuentran aquí muy ligadas con las del deseo. La primera réplica concreta es, por lo tanto, la purificación del deseo y su extensión; es mayor de lo que se cree e irreductible a la idea que de él nos hemos hecho.

Pero como no podemos dejar de percibir la distancia entre lo que queremos y lo que podemos dar, acudimos a otro para que nos ayude a obtener lo que deseamos. La esperanza tiene un segundo objeto: la ayuda de Dios que socorre. Dios no solamente como finalidad, como fin, como beatitud, sino Dios como aliado, como ayuda. Y ya sabemos cómo de las Sentencias a la Suma Teológica se operó el cambio de perspectiva en la teología de santo Tomás de Aquino bajo la influencia de Alejandro de Halés. En términos bíblicos: la esperanza tiene por objeto la *promesa* (Dios promete a Abraham una posteridad), pero para ello le asegura *su alianza*.

Teresa discierne ante todo las aplicaciones concretas: primeramente Dios-Beatitud; esto supone poner por obra la verdad. Y el primer combate es ahondar el deseo. Lo cual supone más de lo que uno creía; no resulta tan simple; hay que terminar con las ilusiones. En segundo lugar, Dios aliado-ayuda; es necesario por lo tanto cambiar el punto de apoyo, aprender a tener confianza (cf. *Historia de un alma*, p. 296).

Pero ella va mucho más lejos, ha comprendido el *viraje cristiano* decisivo: entre los dos momentos de la Esperanza, el primero no es, como se pensaría, Dios-Felicidad, Dios-Beatitud

sino Dios-ayuda, Dios-aliado. La Alianza es lo primero y si se es fiel a la alianza, entonces se descubre hasta dónde llega lo que Dios promete, hasta donde llega la Bienaventuranza. Con la condición de que se emprenda el combate, que consiste en apoyarse sobre el otro y no sobre sus propias fuerzas. Y la señal concreta, precisa, de que se ha cambiado de punto de apoyo es el hecho de cifrar su alegría en ofrecer su incapacidad. Aquí se anudan la esperanza y la oración; tener el conocimiento de Cristo: de su anonadamiento, de su *kénosis*; el conocimiento de la misericordia y el conocimiento de la reciprocidad de amor que Dios quiere instaurar (ver las páginas decisivas en las *Últimas conversaciones*, pp. 306-311, y la nota de las pp. 578-579, así como la tesis ya citada del Padre De Meester, y el admirable resumen que sobre esto nos ha dado en *Les mains vides*, Foi vivante 1972).

Vemos que para Teresa, poco a poco, el problema no es ya tender hacia una plenitud de sí misma, aunque fuera según una imagen espiritualmente consumada, diríamos: según la “naturaleza íntegra” con la ayuda de la gracia, según grados... No, sino el soportar el exceso de misericordia a la que Dios quiere conducirla. Y esto es lo que la consumará: la superación a la que Él la invita y esa es la “Gloria” a la que se siente llamada, la sobreabundancia de la economía de la Encarnación compartida desde ya, no sólo la gracia que podría ayudar a ser plenamente hombre, como un remedio más, sino la participación en la vida divina.

Más esto la supera y ella comprende que es insoportable estar condenado a esperar más de lo que uno puede darse. Y es entonces cuando ella propone su camino que podríamos llamar el camino “del buen ladrón”. Porque es el de la libertad y de la esperanza, a través de la debilidad, la incapacidad y hasta del pecado. La dificultad está en que somos pecadores a medias, dóciles a medias, niños a medias. Entonces comprende que estar en el límite de la aflicción de ser pecador y en la más impotente infancia es lo mismo. Ya que si se es niño, uno puede soportar que lo sobrepasen, por el hecho de que ofrece constantemente su misma impotencia. La esperanza, la espera llegan a ser entonces, en verdad, el más hermoso fruto del amor. No hay nada más precioso para ofrecerle a Dios que esta nada y esta esperanza, porque la esperanza incluye la nada. Solo el amor cree en la ley del acrecentamiento del amor. “Él lo espera todo”, “Haber dado” es esencial y lo seguirá siendo eternamente. Ahora bien, lo más precioso que podemos ofrecer es la misma esperanza: es el más hermoso regalo que nos ha hecho Cristo, una esperanza contra toda esperanza. “¿Por qué me has abandonado?”.

Se podría objetar -sería una caricatura del pensamiento de Teresa- “entonces todo eso es fácil, las obras son inútiles. Dios no necesita de nosotros, basta con ofrecer su fracaso”. Cuidado: el poder entregar su nada, supone un viraje total (la ventaja de haber sido incomprendida por María y las cartas, cf. Ms. B, c. 9 de la *Historia de un alma*).

Para poder dar su incapacidad, es preciso, en cierto modo, haber dado todo lo demás, o según un símbolo teresiano: es necesario darlo todo hoja por hoja. Entonces se ofrece lo más precioso: aceptar ser más y más enneguecido por Dios y tener la alegría de no buscar el comprender las cosas ante todo por sí mismo. Pero hay que empezar por hacer todo lo que uno puede, paso a paso, y entonces se comprende que uno ha dado todo para llegar a dar hasta la misma impotencia. Para Teresa lo difícil no es la fe sino esa entrega total que supone la esperanza. Tomar esta actitud que consiste en aceptar el sufrimiento, el dejarse moler por la incapacidad, por la impotencia, hasta por el pecado: entonces, todo ello se convierte en el camino hacia la pobreza que todo lo obtiene de Dios.

Queda en pie una paradoja: cómo se concilian, en Dios, las obras y la ausencia de obras. Nos parece que el carisma de Teresa es justamente el de manifestar que sólo una confianza ilimitada responde a esta paradoja: aun aquel *que no ha hecho nada* puede tener confianza. ¡Misterio incomprensible! Una madre desea que su hijo sea bueno. Si no lo es, ella lo perdona y más aún, como si hubiera hecho todas las acciones buenas; Teresa propone aquí un camino, el camino del buen ladrón. Sin duda se puede ir más o menos lejos por este camino. Teresa misma tiene la impresión de no haberlo dado “todo”, conoce sus imperfecciones.

No es ni fácil ni difícil: no es difícil, está al alcance de todos; no es fácil, es vertiginoso porque arrastra todo a un abismo, el aceptar que Cristo nos ama. En este sentido: la moral de la “gloria” y la del “buen ladrón” no forman sino una sola cosa. Es el combate postrero de la libertad; el poder decir “no” y la gravedad absoluta del “sí” y del “no”.

Aquí es donde Teresa se encuentra, al mismo tiempo, con los más desvalidos y con los más grandes revolucionarios. Bernanos no se ha equivocado en esto: “Madre, ¿llega ya el fin? -decía a su Priora santa Teresa de Lisieux en su agonía-; ¡Cómo haré para morir!... Así pensaría Juana de Arco en la mañana del 30 de mayo de 1429. Lo que nos transporta en estas palabras de niña es precisamente que ella no desafía a la muerte, sino que la acoge, por el contrario, con una especie de timidez discreta; y como con temor de desagradarla. En esta señal reconocemos el cumplimiento, la consumación, la perfección de una especie de heroísmo del cual tenemos en este mundo mayor o menor conciencia de ser servidores y testigos. ¡Qué importa que ésta sea una palabra de niño! Con semejantes palabras de niño los hombres se elevan” (*Lettre aux Anglais*, 1947, pp. 28-29).

Teresa tiene en común, con Nietzsche y con todos los revolucionarios, el presentimiento de una fuerza explosiva, infinita, que permitiría al hombre superarse. Y compartió con ellos, hasta la desesperación, la búsqueda de esa fuerza. Nietzsche descubre esta fuerza en sí mismo y en la rebelión. Para el hombre rebelado ya no hay interlocutor, por lo tanto no más límites, no más miedo; “Dios ha muerto” no queda sino “vencer su sombra”. Para Teresa es lo contrario; la única posibilidad viene de la locura de Dios, Dios es amor, y amor que nos ama hasta la locura del anonadamiento y de la mendicidad... “Nuestro Señor callaba... el silencio de Jesús. Se hizo pobre a fin de que nosotros pudiéramos tener caridad para con Él. Nos tiende la mano como un mendigo para que en el día del juicio, cuando aparezca en su gloria, Él pueda hacernos oír estas palabras: Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer... El mismo Jesús es quien pronunció estas palabras, es Él quien mendiga... Se pone a nuestra merced, por así decirlo. No quiere tomar nada que nosotros no le demos y la cosa más pequeña es preciosa a sus ojos divinos” (carta a Celina, 2 de agosto de 1893). “Venid vosotros que habéis llorado y pecado”, “Todos son llamados”. Pero con una sola condición: la verdad de su incapacidad, de su nada y de no elegir otro camino que el de esta entrega “incondicional”, día tras día, de esta misma incapacidad. Sí, para poder beneficiarse con esta fuerza, es preciso haber optado, entonces uno dispone de la misma fuerza que hubiera deseado tener Nietzsche.

Hace algunos años, en la última serie de artículos que escribió para el conocido diario vespertino francés, su director de entonces, Sirius, terminaba lo que fue uno de los más notables análisis de nuestra civilización, diciendo simplemente que lo más urgente hoy era suscitar lo que fueron Cluny y el Cister en la civilización de la Edad Media. Pero, bien lo sabemos, a menudo Dios responde de otra manera. Quizás podemos esperar en vano los Cluny y los Cister de hoy. Dios nos ha mostrado que el Cister debe ser construido en nosotros y Teresa nos ha revelado sus leyes modestas y fuertes, a nuestro alcance.

Dejaré la palabra a un sacerdote misionero en el Vietnam. Es una carta recibida en noviembre último, durante los peores momentos de los últimos bombardeos: “Hoy lo pido, por avión, seis ejemplares del número especial de *Fêtes et Saisons*. El año de Teresa, 1973, como mensaje evangélico, cae bien aquí, entre los que están más lejos, en pleno paganismo. Aquí en Dalat, tribus de los Kohôs, poblaciones primitivas de los Altiplanos. Los montañeses de aquí están obsesionados por *el miedo*, el miedo a los genios. Su culto está centrado en la sangre de los animales para aplacar la cólera de los genios. ¿Atreverse, como Teresa a sonreír a un genio? ¿Decirle a un genio *Padre nuestro*? ¿Consagrarse a su amor? ¡Qué revolución! ¡Quiera Dios que el año de santa Teresa, 1973, traiga a nuestros paganos la ternura del Cielo! Aquí, el genio-del-sol *SIET NGKAO* (corta el cuello); el genio del arco iris *JOP MHAM* (chupa la sangre, como los vampiros); el genio del trueno *CONG CO* (hiende con el hacha); el genio del agua *KUANSA* (destroza con las uñas y come)... y así otros tantos... Siempre *contra* el hombre. Por

fin Teresa les hablará de un Dios que *está a favor del hombre*".

¡Quién se atrevería a decir que no necesita ser liberado de los genios de hoy: el erotismo (chupa la sangre); la lucha de clases (corta el cuello); la publicidad (destroza y come)... por Aquel que está "a favor del hombre"!