

# La vivencia sacramental de Teresa de Lisieux (algunas intuiciones fundamentales)

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O. CARM.  
*Universidad P. Comillas.*  
*Madrid*

INTRODUCCIÓN: LO SACRAMENTAL EN LA VIDA  
DE TERESA DE LISIEUX

Una lectura superficial de las obras de Teresa de Lisieux<sup>1</sup>, así como un rápido repaso de la amplísima bibliografía que sobre ella existe y que se ha ido ampliando a lo largo de los años, podrían llevarnos a la impresión equivocada de que lo sacramental constituye una dimensión muy secundaria en la experiencia espiritual de la santa de Lisieux. Podríamos pensar que en el universo religioso y espiritual de la pequeña Teresa, en el que ocupan un lugar prominente diversos aspectos y dimensiones como el caminito, el olvido, el amor misericordioso, el sacrificio, las flores, la santa faz, el sufrimiento, etc, lo sacramental queda reducido a una serie de recuerdos de la infancia: primera confesión, primera comunión y con-

<sup>1</sup> Para las citas de la obra de Teresa utilizaremos siempre la edición francesa en un solo volumen: THERÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres complètes* (Cerf DDB, Paris 1992). Por lo demás utilizamos las siglas comúnmente aceptadas para los tres manuscritos de la *historia de un alma*: Ms. A, Ms. B, Ms. C; LT para las cartas con la numeración de la edición señalada (con las referencias r y v); PN para los poemas; y CJ (con fecha y número) para *Le «Carnet jaune» de Mère Agnès (Derniers Entretiens)*.

firmación, y a una serie de referencias breves y casi anecdóticas a lo largo de su autobiografía y en su extensa correspondencia con sus familiares. Parecería como si Teresa se moviese en otra «economía de salvación» en la que lo litúrgico, lo cultural, lo celebrativo y, en último término lo sacramental, estuviesen prácticamente ausentes. Sin embargo, debemos desconfiar de esta primera impresión y podemos adelantar que lo sacramental, ocupa en la experiencia de Teresa un lugar más destacado del que se le ha atribuido. Teresa vivió intensamente los sacramentos y reflexionó sobre ellos breve pero profundamente y, a su vez, los sacramentos ocuparon una importante función en la «construcción» del mundo espiritual de Teresa, que no hubiese sido la misma sin ciertas experiencias sacramentales. En este sentido afirma el Cardenal Garrone:

*les Sacrements ont construit autour de sainte Thérèse l'univers dans le cadre et l'atmosphère desquels elle a vécu. Il est remarquable que, dans les quelques pages de son «Histoire d'une Ame» et sans qu'elle l'ait évidemment cherché, chacun de ces signes et de ces instruments de la grâce divine apparaissent, et dans une bonne lumière qui nous aide à ranimer à leur égard notre propre foi<sup>2</sup>.*

En el mismo sentido, J. Lafrance, estudiando la figura de Teresita bajo el prisma de su labor como guía de almas y maestra de novicias, de forma muy expresiva señala que: *Il est particulièrement significatif de noter que c'est dans une économie sacramentaire que Thérèse a découvert l'amour gratuit et prévenant du Seigneur pour elle<sup>3</sup>*, y D. Hugh Werning ha hablado del *sacramental principle of St. Thérèse of Lisieux<sup>4</sup>*. Además si, como expresó con tanta profundidad H. Urs Von Balthasar en el prólogo a su ensayo sobre Teresa, lo que nos interesa de su figura (como de la de cualquier santo) no es tanto lo accesorio (lo biográfico, lo ascético, lo psicológico, las anécdotas) sino la misión a la que Dios la ha llamado que se hace universal para

<sup>2</sup> G. M. GARRONE, *Ce que croyait Thérèse de Lisieux* (Tours 1968) 28.

<sup>3</sup> J. LAFRANCE, *Thérèse de Lisieux et sa mission pastorale* (Bruges 1968), 48.

<sup>4</sup> D. HUGH WERNING, *The Sacramental Principle of St. Thérèse of Lisieux: Spiritual Life* 42 (1996), 8-13.

toda la Iglesia<sup>5</sup>, entonces debemos pensar que también en el aspecto sacramental el ejemplo y la experiencia de la santa de Lisieux nos quieren decir algo y quizás descubramos (no sin cierta sorpresa) que en la sencilla vida de una joven carmelita escondida en un convento del norte de Francia, en un momento histórico en el que la teología sacramental se hallaba, en términos generales, un tanto estancada, encontramos algunas intuiciones sacramentales que pertenecen de pleno derecho al campo de lo teológico. No debemos caer en el error, también subrayado por Von Balthasar, de relegar con un cierto despecho el testimonio de la santidad (y por lo tanto de misión) de Teresa a un supuesto ámbito secundario de una supuesta espiritualidad o mística que no tuviesen nada que ver con el núcleo de la vida cristiana y por lo tanto con la teología<sup>6</sup>.

Teresa de Lisieux, por su sensibilidad especialísima y por el talante de su espiritualidad tiene una tendencia hacia lo sacramental, entendido todavía en un sentido muy amplio, es decir, hacia lo simbólico. El lenguaje le resulta totalmente impotente e inadecuado a la hora de expresar sus más hondas impresiones y experiencias y por ello se ve continuamente necesitada de recurrir a los símbolos. En este sentido los sacramentos forman parte para ella del mundo de lo *inefable* o si se quiere, utilizando una expresión muy profunda en teología sacramental, forman parte del misterio. Ello está muy relacionado con el marcado carácter estético que tiene la obra de Teresa. Lo simbólico, el signo, el «guiño» que encierran las realidades exteriores y que nos sugieren y trasportan hacia otros campos profundos de significación a los que no llega el conocimiento meramente discursivo y racional, la belleza en último término de lo creado de la que se vale Dios para introducirnos en una economía sacramental, tienen una gran importancia en la historia del alma de Teresa. Quizás es por ello que la vida de Teresa de Lisieux ha sabido cautivar y seducir a grandes teólogos e intelectuales de nuestro siglo (H. Urs Von Balthasar, J. Guittou, P. Claudel, M. Philipon...) que han encontrado en su obra un tremendo poder de evocación y de intuición de las más hondas realidades de nuestra fe.

<sup>5</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux, Geschichte einer Sendung* (Köln 1950), 15-30.

<sup>6</sup> Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux*, 20.

Pero además, en un sentido más estrictamente teológico positivo, Teresa de Lisieux tuvo una honda experiencia de ciertos sacramentos, experiencia que no queda reducida a lo meramente sentimental, a lo afectivo (dimensiones que, por otra parte, no deberían estar totalmente ausentes de una sana y completa vivencia sacramental), sino que forma parte de una vida teológica, articulada en torno a Jesucristo y con un marcado componente tanto eclesial como escatológico (dimensiones irrenunciables de una teología de los sacramentos que aspire a una visión global de los mismos). Más aún, Teresa intuye en su autobiografía, sin grandes reflexiones teológicas, la necesidad de concebir los sacramentos de forma orgánica en torno al bautismo y a la eucaristía, algo que venía siendo reclamado por ciertos teólogos ya a lo largo del siglo pasado (pensemos, por ejemplo, en M. J. Scheeben y sus *Mysterien des Christentums*<sup>7</sup>) y que, sin haber sido olvidado del todo por la teología católica, había perdido cierto relieve ante una visión más mecanicista de los sacramentos que quedaban reducidos (valga la simplificación) a siete canales paralelos de la gracia, en los que se daba indistintamente una cierta dinámica interna (institución por Cristo, materia-forma, *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*) que producía la gracia.

En este pequeño trabajo nos proponemos solamente el poner de relieve ciertas intuiciones sacramentales de la espiritualidad y la obra de Teresa que nos llevarán a la conclusión anunciada en el comienzo: debemos revalorizar el papel que ocupan los sacramentos en la doctrina espiritual de la santa de Lisieux. No tenemos ninguna pretensión de exhaustividad en el tratamiento del tema, sino que solamente pretendemos entresacar y analizar algunas afirmaciones y referencias de la obra de Teresa que nos pueden ayudar a calibrar el papel de lo sacramental en su vida. Además, debemos tener en cuenta que la obra de Santa Teresa del Niño Jesús, por su misma constitución, ofrece dos dificultades (dos maravillosas dificultades) a tener en cuenta: en primer lugar, no estamos ante una reflexión teológica sistemática, sino ante unos relatos autobiográficos, en los que Teresa misma se lamenta en no pocas ocasiones de un cierto desorden, escritos al hilo de los acontecimientos tanto familiares

<sup>7</sup> M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (Freiburg 1865).

como conventuales; en segundo lugar, debemos siempre tener en cuenta los destinatarios de estos escritos, personas con las que Teresa tenía un alto grado de confianza, especialmente sus hermanas, y con las que no necesitaba explicar muchas cosas que se daban por conocidas y entre ellas, probablemente, la práctica regular de los sacramentos. Ciertos aspectos de su vida se intuyen y se sugieren, pero no se escriben expresamente. Otros, quizás por ser considerados más normales o cotidianos, aparecen referidos muy marginalmente. Es una obra escrita con un ritmo vital y existencial, lo cual provoca que todo intento de sistematización tenga un fuerte riesgo de deformación en el que intentaremos no caer.

Por ello, no debemos caer tampoco en el error (contrario al que señalábamos al principio de minusvalorar la experiencia sacramental de Teresa), de atribuir a esta temática una importancia exagerada o de hacer decir a la santa aquello que ella nunca afirmó. Es un peligro frecuente en las celebraciones de aniversarios y centenarios como el que estamos viviendo, y con ello solamente se consigue crear un perfil irreal del personaje en cuestión, elevándolo artificialmente por encima de las limitaciones y concepciones propias de su época y de su contexto. Teresa vivió las limitaciones de la teología y de la praxis sacramental de su época, que no fue precisamente de una gran riqueza en lo que a la reflexión teológica sobre los sacramentos se refiere. Parafraseando el famoso artículo de K. Rahner sobre el sacramento de la penitencia, podríamos afirmar que Teresa ignoró también las *Vergessene Wahrheiten*<sup>8</sup> sobre los sacramentos que la teología posttridentina había descuidado y que el Concilio Vaticano II ha intentado reactivar<sup>9</sup>, pero en su experiencia espiritual supo intuirlos muchas veces incluso sin ser consciente de ello.

Estamos convencidos de que algunas de las intuiciones de Teresa del Niño Jesús no dejan de tener una cierta actualidad hoy, en un

<sup>8</sup> K. RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament: Schriften zur Theologie II* (Einsiedeln 1955), 143-184. No obstante, el mismo Rahner avisaba de que la expresión debía ser considerada *cum grano salis*, ya que estas «verdades» estaban ahí, en la fe de la Iglesia, pero un tanto marginadas de la reflexión teológica.

<sup>9</sup> Afirma al respecto Garrone: *Ce qu'elle a pu connaître et goûter de la liturgie est peu de chose, à côté de la richesse inouïe à laquelle nous sommes accoutumés depuis lors* (G. M. GARRONE, *Ce que croyait Thérèse*, 115).

momento eclesial y teológico muy distinto, pero en el que se vive una acusada crisis de la vida sacramental (práctica y teológica) en la Iglesia y que en algunos sacramentos como la penitencia adquiere dimensiones alarmantes. Que la sencilla y estremecedora experiencia de la santa de Lisieux nos ilumine en este sentido.

LA SENSIBILIDAD SACRAMENTAL DE TERESA (EL «SACRAMENTUM»  
COMO RESPUESTA A LA CRISIS DEL LENGUAJE RELIGIOSO)

A lo largo de los escritos autobiográficos de Teresa, así como de sus cartas, es muy frecuente que la santa se lamente de la incapacidad del lenguaje para expresar lo que quiere decir. Le faltan palabras. El lenguaje no puede reflejar bien la experiencia que quiere comunicar. El discurso verbal desvirtúa y empobrece la experiencia personal. Podríamos afirmar que Teresa ha vivido en sí misma lo que más adelante se llamará el «drama del lenguaje religioso», una problemática que ha existido siempre en el campo teológico, pero que a lo largo del siglo XX se vivirá de una forma acentuada y en no pocas ocasiones llevará a lo que posteriormente se ha denominado «ateísmo semántico».

Pero volvamos a Teresa. Son muchos los ejemplos en los que ella muestra su desazón por esa inadecuación entre el lenguaje y el sentimiento que se quiere expresar, inadecuación que no se limita a la experiencia estrictamente religiosa, sino que a veces es vivida también en otro tipo de sentimientos y experiencias. Así cuando intenta explicar a su hermana Paulina las gracias recibidas en el famoso viaje a Roma, señala: *Hélas, puisqu'il me faut encore employer le langage de la triste terre, je vais essayer de le faire avec la simplicité d'un petit enfant qui connaît l'amour de sa Mère!*<sup>10</sup>. De igual manera, cuando va a dar comienzo a su carta a Sor María del Sagrado Corazón (manuscrito B), se disculpa ya de principio de la imposibilidad de poner en palabras la gratitud y los secretos que lleva en su corazón: *cependant je vais essayer de balbutier quelques mots, bien que je sente qu'il est impossible à la*

<sup>10</sup> Ms. A, 56-v. Cf. LT 161.

*parole humaine de redire des choses que le coeur humain peut à peine pressentir*<sup>11</sup>. En una carta a Marie Guérin de julio de 1890, señala cómo el único medio para llegar a la perfección es el amor, pero rápidamente se lamenta de no encontrar palabras para explicarlo, ya que *sur la terre d'exil les paroles sont impuissantes à rendre toutes les vibrations de l'âme*<sup>12</sup>. La misma pluma que utiliza en sus cartas es para ella un medio inadecuado para mostrar lo que siente su corazón: *son coeur s'il pouvait écrire DIRAIT bien autre chose, mais il est obligé de se confier à cette froide plume qui ne sait pas rendre ce qu'il ressent*<sup>13</sup>.

Más aún, para Teresita no se trata ya tan sólo de la incapacidad del lenguaje para expresar las experiencias religiosas, no sólo es la imposibilidad del medio de comunicación, sino del pensamiento mismo que es incapaz de traducir esas realidades internas y profundas, realidades que se intuyen y se experimentan pero que difícilmente son convertibles en conceptos y nociones. Así en una de las muchas cartas a Celina, Teresa se pregunta: *et comment dire des choses que la pensée même peut à peine traduire, des profondeurs qui sont dans les abîmes les plus intimes de l'âme!*<sup>14</sup>. El corazón humano intuye un «no sé qué» que se experimenta dentro del alma, pero se siente incapacitado para comprenderlo y conceptualizarlo: *puisque parfois nous sommes sans pensées pour exprimer un je ne sais quoi que nous sentons dans notre âme!*<sup>15</sup> Como R.M. Rilke, en su *Das Buch vom Mönchischen Leben*, también Teresa podría afirmar *Ich glaube an Alles noch nie Gesagte!*

Por ello, Teresa intuye que sólo en el cielo podrá vivir y manifestar plenamente lo que su alma siente. El lenguaje humano es un lenguaje de destierro, con el que intentamos manifestar y transmitir lo que sentimos de forma aproximada e imperfecta. Ello hace crecer el ansia del cielo en Teresa. La incapacidad del lenguaje religioso es vivida no ya como drama (al estilo existencialista), ni como suave derrota (al estilo de la postmodernidad), sino más bien como acicate

<sup>11</sup> Ms. B, 1-r. Cf. LT 202.

<sup>12</sup> LT 109, v.

<sup>13</sup> LT 59, 2-v, 2-r. En el mismo sentido, cf. LT 221.

<sup>14</sup> LT 108, 1-v.

<sup>15</sup> LT 124, 1-v.

para la esperanza, la esperanza ardiente en la plenitud del cielo: *Ah! que sa miséricorde est grande, je ne pourrai la chanter qu'au Ciel*<sup>16</sup>. Si aquí en la tierra la palabra resulta impotente, la perfecta y gozosa comunión en el cielo hará innecesario todo lenguaje: *Ici-bas la parole est impuissante mais là-haut un seul regard suffira pour nous comprendre et je crois que notre bonheur sera encore plus grand que si nous ne nous étions pas séparées*<sup>17</sup>.

Por tanto, podemos afirmar que, en cierto modo, de una manera muy personal (pero muy real), Teresa sufre la crisis del lenguaje religioso. Las palabras pierden sentido cuando se refieren a la experiencia de lo divino. Esta crisis, vivida y concebida desde puntos de vista evidentemente muy distintos sería posteriormente uno de los grandes temas del pensamiento religioso occidental del siglo XX, en el que se verán envueltos muy diversos campos del saber: filosofía de la religión, teodicea, teología fundamental, filosofía del lenguaje, etc. No podemos entrar aquí con las mínimas exigencias de rigor en esta problemática tan apasionante. Por ello, de modo muy general, podemos tan sólo señalar que el pensamiento del siglo XX, heredero en último término del pensamiento kantiano y del positivismo decimonónico, ha hablado de un *ateísmo semántico*, una nueva postura que sustituiría a los tres posicionamientos clásicos ante la pregunta sobre Dios: teísmo, ateísmo y agnosticismo. El *ateísmo semántico* se presenta casi como un *anti-pensamiento* que niega no ya la existencia de Dios sino la legitimidad misma del problema, su estatuto epistemológico. Dé nuevo de forma muy general, podríamos incluir en este *ateísmo semántico* a algunos autores del llamado círculo de Viena (con sus proposiciones dotadas o no de sentido) que llega a considerar al lenguaje sobre Dios, a la teología (así como la metafísica y la ética) no ya como falsas, sino como afirmaciones arbitrarias sin valor empírico ni valor formal (tautológico), la mera expresión de un sinsentido. Podríamos incluir también a aquellos autores (entre los que destaca A. Flew y su famosa «muerte de las mil calificaciones») que, partiendo del criterio de falsificabilidad de Popper, lo han aplicado de forma negativa al lenguaje religioso (concebido como un lenguaje cerrado, estéril, incapaz de admitir el

<sup>16</sup> Ms. C, 27-r, 27-v.

<sup>17</sup> LT 154.

criterio de falsificabilidad). El problema (que, repitémoslo, no es nuevo) sigue hoy abierto.

Las «soluciones» a esta incapacidad del lenguaje religioso han sido también variadas a lo largo de la historia del pensamiento cristiano. Algunos, ante la incapacidad del lenguaje han optado por el silencio, un silencio respetuoso ante el Misterio mismo. En una sana tradición cristiana este silencio no debe ser entendido como mera negatividad o ausencia, sino como una escucha, un dejar que sea Dios mismo quien hable<sup>18</sup>, un Dios que deje de ser un «él» (¡cuando no un «lo»!) y se convierta en un «Tú». Es el silencio de los místicos, la *música callada/soledad sonora* de San Juan de la Cruz. No es, por tanto, un silencio neutro, muchas veces ejemplificado en el celeberrimo y no siempre bien entendido adagio de Wittgenstein: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*<sup>19</sup> (de lo que no se puede hablar se debe callar).

Otra vía de «solución» viene de la teología negativa, de honda tradición en la historia del pensamiento occidental (Pseudo Dionisio, Nicolás de Cusa) que nos lleva a descubrir en Dios la superación de la negación: Dios como *coincidentia oppositorum*, como despliegue de paradojas. Esta teología no deja de ser una buena vacuna contra las concepciones antropomórficas —cuando no caricaturas— de Dios (siempre tendentes a imponerse de forma dogmática).

Hoy en día tiene una gran fuerza la llamada «teología narrativa» (de marcado carácter escriturístico) que nos permite mantener vivo el poder de evocación de la «historia» más adecuado para hablar de Dios que el concepto-noción que intenta encerrarlo en los estrechos márgenes de una definición, que no lleva sino a la «muerte semán-

<sup>18</sup> Este fecundo silencio queda muy bien reflejado en una canción de Juan Peña «el lebrijano» acompañado de la Orquesta Andalusí de Tanger: *Unos le rezan a Dios/otros le rezan a Alá/ý otros se quedan 'callaos' que es su forma de rezar.*

<sup>19</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophico*, 7, en: *Schriften* (Frankfurt am Main 1963) 83. Para una visión general de esta problemática, cf. D. ANTISERI, *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso* (Brescia<sup>3</sup> 1974); J. MACQUARRIE, *God-Talk* (New York 1967); y asimismo, por la agudeza en la presentación del problema: J. GÓMEZ CAFFARENA, *Lenguaje sobre Dios* (Madrid 1985).

tica de Dios»<sup>20</sup>. Este lenguaje nos permite contactar con un Dios vivo, existencial, personal, actuante en la vida misma de sus criaturas. Un Dios que entra en la historia (*story*) y en la Historia (*History*).

No obstante el cristianismo no debe perder su pretensión de hablar sobre Dios, si bien todas estas críticas del pensamiento actual deben darnos una cierta humildad o prudencia en el empleo de este lenguaje y en las pretensiones del mismo. Indica J.I. González Faus (transformando la frase de Wittgenstein a la que hemos hecho referencia anteriormente) que *de lo que no se puede hablar, a veces es preciso intentar hablar*<sup>21</sup>. Nosotros cristianos no creemos en un Dios abstracto y lejano, *a-pático*, en un primer motor inaccesible, en un principio absoluto sin contacto con la realidad creada por El mismo, sino que creemos en un Dios que se ha revelado en Jesucristo (¡a quien denominamos *Logos* y *Verbum!*). Ciertamente que un tipo de teología, excesivamente conceptualista o academicista, ha podido crear todo un entramado intelectual y nocional en el que Dios, el Misterio inefable, se asfixia y se desvirtúa, un Dios reducido a fórmula matemática o química, pero no es menos cierto que Dios nos concede el don de la palabra, que si bien es a veces barrera, también es puente, que si bien condiciona la realidad, también la posibilita en el otro.

Pues bien ¿qué puede tener que ver todo esto con aquella humilde religiosa carmelita que en unos cuadernos casi infantiles intentaba a finales del siglo pasado contar a sus hermanas religiosas con tiernas palabras la historia de su alma? Más aún ¿qué puede tener que ver todo ello con la vivencia sacramental de *la petite Thérèse*, como a ella misma le gustaba presentarse? Creo que mucho. En primer lugar, como ya hemos mostrado Teresa vive la inadecuación del lenguaje religioso para expresar su vivencia de fe. Lo vive con esperanza, pero con realismo. No son «suspiros de adolescente»,

<sup>20</sup> Con Cioran deberíamos afirmar que *la théologie est la négation de Dieu*. Es encerrar al infinito en el estrecho marco de la definición, con lo que la teología se convertiría por su misma esencia en «muerte de Dios». El mismo Cioran afirma: *L'Église et la théologie ont assuré à Dieu une agonie durable*: E. M. CIORAN, *Des larmes et des saints* (Paris 1986) 48.

<sup>21</sup> J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Carta a un amigo agnóstico* (Barcelona 1991) 4.

sino el hondo sentimiento de la incapacidad de expresar lo que siente. Ante esa incapacidad también Teresa «ensaya» las diversas soluciones a las que el pensamiento filosófico-teológico se referirá más adelante y a las que nosotros hemos hecho mención brevísimamente y de forma muy genérica.

Teresa nos ofrece a lo largo de los tres manuscritos de la *Historia de un alma* un magnífico ejemplo de teología narrativa. Como el judío piadoso que convierte su credo en historia vivida y narrada: *mi padre fue un arameo errante* (Dt 6,20), o como Jesús que explica quién es el prójimo no con una noción entrecomillada sino con una historia: *Iba un hombre de Jerusalén a Jericó...* (Lc 10,30), ella puede responder a la pregunta sobre Dios diciendo:

*La fleur qui va raconter son histoire se réjouit d'avoir à publier les prévenances tout à fait gratuites de Jésus (...) C'est Lui qui l'a fait naître en une terre sainte et comme tout imprégnée d'un parfum virginal...*<sup>22</sup>

Ella va a narrar las maravillas que Dios ha obrado en su vida, va a contar una historia, la historia de su vida, *l'histoire d'une Ame*. Ese es su lenguaje religioso, en el que Dios no es una noción, ni algo encerrado en una definición, sino un ser actuante y vivo que junto con Teresa, en una filigrana de libertad y gracia, de seducción y respuesta, va construyendo un camino de salvación.

En segundo lugar, también Teresa utiliza el lenguaje del silencio. Cuando siente que la incapacidad del lenguaje le lleva a no poder expresar lo que su alma ha experimentado, se ve obligada a confesar tras escuchar un pasaje de la Escritura que *après un pareil langage, il n'y a plus qu'à se taire, à pleurer de reconnaissance et d'amour*<sup>23</sup>. Teresa estaba convencida, ya desde el internado, de que era mejor hablar con Dios que hablar de Dios<sup>24</sup>. Más aún, como Santa Teresa de Avila, ella también escribe por una cierta obediencia, pero comprende que el silencio sería más razonable y que las palabras parecen amontonarse un sin sentido:

<sup>22</sup> Ms. A, 3-v.

<sup>23</sup> Ms. B, 1-r 1-v. Cf. LT 233.

<sup>24</sup> *Je sentais qu'il valait mieux parler à Dieu que de parler de Dieu* (Ms. A, 40-v-41-r).

*Je trouve que vous avez raison de garder le silence et ce n'est uniquement qu'afin de vous faire plaisir que j'écris ces lignes, car je sens mon impuissance à redire avec des paroles terrestres les secrets du Ciel et puis, après avoir tracé des pages et des pages, je trouverais n'avoir pas encore commencé...*<sup>25</sup>

Por último, Teresita no sólo narra sencillamente las experiencias que vive y añora el silencio ante el Misterio, sino que —y aquí tocamos ya el mundo amplio de lo sacramental— recurre al símbolo, más aún, muestra una sensibilidad especial para el símbolo, para descubrir y entender otros lenguajes, menos lineales, menos unívocos, más sugerentes, o dicho con un juego de palabras ya clásico, opta por lo sim-bólico frente a lo dia-bólico. Ante lo inefable, ella debe recurrir a otros lenguajes como el de las lágrimas (*mais je ne puis parler que par mes larmes, j'étais trop émue*<sup>26</sup>) o el de las flores, que recorre toda su vida (*Comprends-tu les lis*<sup>27</sup>). De la entrañable escena en la que la joven Teresa comparte con su padre su vocación y su deseo de entrar en el Carmelo, Teresa no recuerda las palabras del padre emocionado, pero sí la acción simbólica que tuvo lugar, acción que casi nos recuerda a aquellas de los profetas y que está cargada de sentido:

*et je voudrais me rappeler ses paroles pour les écrire ici, mais je n'en ai conservé qu'un souvenir trop embaumé pour qu'il puisse se traduire. Ce dont je me souviens parfaitement ce fut de l'action symbolique que mon Roi chéri accomplit sans le savoir. S'approchant d'un mur peu élevé, il me montra de petites fleurs blanches semblables à des lys en minia-*

<sup>25</sup> Ms. B, 1-v. Cf. también LT 163, v, donde afirma: *car le silence est la langue des heureux habitants du Ciel!*.

<sup>26</sup> Ms. A, 34-v, en donde, una vez más, sería curioso destacar la coincidencia con Cioran, quien afirma: *Ce n'est pas la connaissance qui nous rapproche des saints, mais le réveil des larmes qui dorment au plus profond de nous-mêmes* (E. M. CIORAN, *Des larmes et des saints*, 5).

<sup>27</sup> LT 57. Este lenguaje de las flores le sirve para intuir el sentido de un problema teológico tan serio como el del don de la gracia de Dios a los hombres en diferentes «medidas» o el de la salvación de los paganos (cf. Ms. A, 2-v).

*ture et prenant une de ces fleurs, il me la donna, m'expliquant avec quel soin le Bon Dieu l'avait fait naître et l'avait conservée jusqu'à ce jour; en l'entendant parler, je croyais écouter mon histoire tant il y avait de ressemblance entre ce que Jésus avait fait pour la petite fleur et la petite Thérèse*<sup>28</sup>.

Podríamos decir que Teresa mira la realidad con una sensibilidad sacramental. Así todo para ella se convierte en signo, en símbolo, en *sacramentum*<sup>29</sup>. Ella sabe mirar las cosas no en su pragmatidad que las convierte en utensilios o las relega a la nada, sino como signos de un lenguaje, como notas de una sinfonía maravillosa que habla del Creador:

*Comprenant bien le doux langage  
Des grands bois et du beau Ciel bleu  
Tout pour elle était une image  
Qui lui révélait le Bon Dieu*<sup>30</sup>.

Por ello, Teresa trata con tanta ternura las pequeñas cosas que la rodean. Frente a la actitud un tanto grosera de ciertas santidades heroicas ante las cosas, Teresa sabe emocionarse con los regalos de sus hermanas, describe detalladamente los objetos de su cuarto, mima los pequeños utensilios que utiliza, acaricia y esconde bajo la almohada un pequeño libro. Las cosas, como la pequeña flor que le regaló su padre, se convierten para ella en reliquias:

*je reçus cette fleurette comme une relique (...) Je plaçai ma petite fleur blanche dans mon Imitation (...) c'est là qu'elle est encore, seulement la tige s'est brisée tout près de la racine et le Bon Dieu semble me dire par là qu'il brisera bientôt les liens de sa petite fleur et ne la laissera pas se faner sur la terre!*<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Ms. A, 50-v.

<sup>29</sup> En este sentido afirma Von Balthasar: *Die Welt ist ein Gesamtsakrament, das Erscheinungshafte an ihr ist wirksames Symbol des durch Phänomen und Materie hindurchwirkenden Gottesgeistes* (H. URS VON BALTHASAR, *Thérèse Von Lisieux*, 104).

<sup>30</sup> PN 10, 2. Cf. PN 23, 3.

<sup>31</sup> Ms. A, 50-v.

No debe sorprender por todo ello que Teresa de Lisieux viviera con una gran intensidad su vida sacramental y hablamos ya aquí del sacramento en sentido estricto o específico (el septenario). Podríamos aplicar a Teresa aquello que L. Boff considera como esencial para poder vivir los sacramentos:

*En lo efímero puede leer lo permanente; en lo temporal, lo eterno; en el mundo a Dios. Y entonces lo efímero se transfigura en señal de la presencia de lo permanente; lo temporal, en símbolo de la realidad de lo eterno, el mundo en el gran sacramento de Dios. Cuando las cosas comienzan a hablar y el hombre a escuchar sus voces, entonces emerge el edificio sacramental*<sup>32</sup>.

No obstante, esta sensibilidad sacramental de Teresa no debe ser confundida solamente con una sensibilidad psicológica o una especie de peculiar aptitud y actitud estética. Ella es consciente de que esta actitud requiere una cierta apertura de alma, una cierta sencillez o, más aún, una cierta docilidad al Espíritu de Dios. Por ello, se siente especialmente identificada con aquel versículo del evangelio en el que Jesús alaba al Padre por haber revelado *estas cosas* a los sencillos (Mt 11, 25). Es una sensibilidad simbólico-teológica. Teresa concluye sabiamente: para entender estos misterios no basta la ciencia de los sabios. Ella, con catorce años había comprendido «a la perfección» cosas que quizás a ellos se les escaparían... *puisque pour les posséder il faut être pauvre d'esprit!*<sup>33</sup>

## EL SACRAMENTO COMO ENCUENTRO

Es bien sabido que una de las categorías más importantes de la teología sacramental de nuestro siglo ha sido la de *encuentro*. Frente a una sacramentología que primaba el carácter «cosista» de la gracia, que era producida a través de una mecánica precisa, compuesta de causas principales e instrumentales, efectos intermedios, materia

<sup>32</sup> L. BOFF, *Los sacramentos de la vida* (Santander<sup>11</sup> 1995) 10.

<sup>33</sup> Ms. A, 49-r.

y forma, etc. que aseguraban la eficacia sacramental, la teología del siglo XX ha revalorizado el carácter personal y relacional del sacramento y de la gracia sacramental más acordes con las antropologías de nuestro siglo, especialmente con la filosofía personalista de la que, en cierto modo, toma el concepto. El sacramento es encuentro entre el creyente y Cristo resucitado, vivo y actuante en la Iglesia<sup>34</sup>.

No es difícil encontrar en Teresa de Lisieux un acentuado carácter de encuentro personal en su experiencia sacramental. Ya desde la experiencia determinante de la primera comunión, Teresa emplea categorías como una visita (*en recevant la visite de Jésus*<sup>35</sup>), el primer beso (*Ah! qu'il fut doux le premier baiser de Jésus à mon âme!*<sup>36</sup>) una mirada (*Jésus et la pauvre petite Thérèse s'étaient regardés et s'étaient compris*<sup>37</sup>), o incluso una fusión (*ce n'était plus un regard, mais une fusion*<sup>38</sup>), con lo que el encuentro con Jesús adquiere también una profunda y sorprendente dimensión mística<sup>39</sup>. Es un encuentro transformante en el que Teresa queda cristificada<sup>40</sup>. Un buen conocedor del mensaje de la santa afirma al respecto:

*Thérèse avait compris le sens primordial de l'Eucharistie dans la vie chrétienne et dans la vie mystique de l'Eglise. Elle y voyait le moyen par excellence de réaliser cette union transformante avec le Christ qui se consomme dans l'amour. Les intuitions eucharistiques de Thérèse de Lisieux rejoignent la*

<sup>34</sup> Es clásica en este sentido la obra de E. SCHILLEBEECKX, *De Christusontmoeting als Sacrament van de Godsonthoening* (Bilthoven 1957), que ha ejercido una gran influencia en muchos autores posteriores, en la que el autor articula orgánicamente toda una concepción cristológica, eclesiológica y sacramental en torno a la categoría del encuentro.

<sup>35</sup> Ms. A, 35-v. Este mismo carácter de encuentro tuvo su última comunión (cf. LT 263). En el mismo sentido, cf. PN 18, 10; PN 25, 5; PN 40, 2.

<sup>36</sup> Ms. A, 35-r.

<sup>37</sup> Ms. A, 35-r.

<sup>38</sup> Ms. A, 35-r.

<sup>39</sup> Ha sido muy discutido el carácter de esta fusión a la que hace referencia Teresa. No nos detendremos en la precisión teológico-espiritual del «alcance místico» de la fusión. Sobre ello, cf. A. BARRIOS MONEO, *La espiritualidad de Teresa de Lisieux I* (Madrid 1958) 175-182; A. COMBES, *Introduction a la Spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Paris 1948) 131-133.

<sup>40</sup> En este sentido afirma Teresa en un poema esencialmente eucarístico: *Oh! viens, ta beauté m'a ravie / Daigne me transformer en Toi!* (PN 25, 8).

*doctrine fondamentale d'un saint Thomas d'Aquin, assignant comme effet propre de l'Eucharistie: «la transformation de l'homme dans le Christ par l'amour»*<sup>41</sup>.

También en el sacramento de la Confirmación se dio el mismo carácter de encuentro, si bien con el Espíritu, cuya visita esperaba Teresa con la misma tensión con la que, según ella, lo esperaron los apóstoles. No es tarea fácil el trazar las líneas maestras de la relación que Teresa mantuvo con el Espíritu en su vida, o al menos en las experiencias que nos describe en sus escritos autobiográficos y cartas. Siguiendo quizás la tendencia del momento, Teresa no concede un puesto principal al Espíritu en su universo religioso, algo que ha sido explicado de formas diversas por buenos conocedores de la doctrina de la santa<sup>42</sup>. Nosotros no podemos detenernos en ello en un trabajo de este tipo, pero en cualquier caso, es evidente que Teresa recuerda su confirmación como una visita, un descenso del Espíritu que (utilizando una expresión de fuerte raigambre teológica) reportó a Teresa *la force de souffrir*<sup>43</sup>. Fue un encuentro suave, como el toque de la brisa ligera que escuchó Elías en el Horeb, por el que el Espíritu concede a Teresa sus dones y la fortalece para el combate<sup>44</sup>.

Este carácter de encuentro se dio también en un sacramento mucho más «delicado», sobre todo en el contexto en que vive Teresa, la Francia de finales del XIX en la que todavía quedan ciertas influencias de lo que J. Guitton ha denominado *jansénisme diffus* o *semi-jansénisme*<sup>45</sup>. Nos referimos al sacramento de la penitencia. Teresa, que reconoce con agradecimiento la buena formación recibida por parte de su hermana, señala que estaba convencida de que era a Dios mismo a quien iba a confesar sus pecados, hasta tal punto

<sup>41</sup> M. PHILIPON, *Le message de Thérèse de Lisieux* (Paris 1946) 16.

<sup>42</sup> Varias de estas explicaciones (C. de Meester, G. Baget Bozzo, H. Urs Von Balthasar) y un interesante planteamiento del tema se puede ver en: R. VALABEK, *The Holy Spirit in the Life of St. Terese*; Carmelus 20 (1973) 44-93. Cf. también: P. LIAGRE, *Retraite avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Lisieux<sup>2</sup> 1976) 45-51.

<sup>43</sup> Ms. A, 36-v.

<sup>44</sup> Cf. P. TRAVERT, *La Confirmation de Ste. Thérèse de l'Enfant-Jésus*: Les Annales de Sainte Thérèse de Lisieux 10 (1934) 162-171.

<sup>45</sup> J. GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux* (Paris 1995) 35.

que dudaba acerca de si debía decirle al confesor que le amaba con todo el corazón *puisque c'était au Bon Dieu que j'allais parler en sa personne...*<sup>46</sup>. Frente a los rigorismos y moralismos que asfixiaban en muchos casos el sacramento de la penitencia, en la experiencia de Teresa se percibe el calor del encuentro personal<sup>47</sup>. A través del sacerdote y de la *actio* sacramental, Teresa se encuentra con Jesús cara a cara por lo que la penitencia desde aquel momento en adelante se convierte para ella en una verdadera fiesta<sup>48</sup>.

#### EL AMOR, CLAVE DEL ENCUENTRO SACRAMENTAL

Si hubiese que destacar un rasgo que definiese la espiritualidad de Teresa de Lisieux, éste sería indudablemente el amor. O, para ser más exactos, habría que decir que el amor es la tonalidad que define toda su vida y su doctrina, el aroma que impregna todas sus experiencias espirituales. Teresa interpreta su vida desde el amor al que se entrega de forma apasionada y generosa. Desde este aspecto es fácil comprender porqué se ha destacado frecuentemente el carácter tan «evangélico» de la espiritualidad teresiana. Teresa centra su vida en torno al centro mismo del evangelio: el amor. No es necesario insistir en algo que ya ha sido desarrollado ampliamente por los principales estudiosos de la figura de la santa de Lisieux.

Lógicamente, también los sacramentos en la vida de Teresa son vividos desde y para el amor. En algunas etapas de la historia de la teología de los sacramentos, el amor como núcleo de toda la exis-

<sup>46</sup> Ms. A, 16-v.

<sup>47</sup> Aunque no se trate de un texto expresamente penitencial-sacramental, resulta muy sugerente leer en esta clave una estrofa del poema titulado *Ma joie!*. Cuando Teresa cae en el camino, ella se levanta (arrepentimiento, contrición...) y Jesús le tiende la mano (gracia, don, perdón...): *Aussi quand je tombe en chemin / Je puis me relever bien vite / Et Jésus me prend par la main* (PN 45, 4).

<sup>48</sup> Von Balthasar se queja, y no sin razón, del hecho de que el P. A. Pichon, confesor de la familia, dijese solemnemente a Teresa que no había en ella pecado grave alguno. De hecho, Von Balthasar lo considera como una amputación de la conciencia de pecado (*Abschneidung des Sündenbewußtseins*) que en cierta media truncó la tendencia hacia este sacramento que tenía Teresa (cf. H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux*, 89-93).

tencia cristiana, ha podido quedar relegado a un segundo plano. No es que los teólogos escolásticos no hayan conocido perfectamente que la esencia divina y el motor de la existencia cristiana están en el amor y que por ello el amor es también el gozne en torno al cual gira todo el edificio sacramental de la Iglesia, pero al intentar explicar la dinámica interna de los sacramentos, su causalidad y sus efectos, esta categoría (y valga el triste reduccionismo del término) ha podido quedar un tanto empañada.

Pues bien, Teresa, que como hemos visto en el apartado anterior concibe el sacramento como mirada, beso, visita... encuentro con Dios, interpreta también ese encuentro desde el amor. No es un encuentro neutro, aséptico, en el que Dios, cumplidos unos ciertos requisitos, nos concede una cosa a la que denominamos gracia. El encuentro de Teresa con Cristo en el sacramento es un encuentro de dos enamorados, un encuentro de amor. Quizás algún sesudo teólogo sienta rubor ante ciertas expresiones de la pequeña Teresa, pero quizás también estas expresiones y la concepción de la vida cristiana en general y de los sacramentos en particular que subyace tras ellas, sea la que ha fascinado a otros muchos.

En una carta fechada en julio de 1890 a Marie Guérin<sup>49</sup>, quien había pensado como nombre para cuando entrara en el Carmelo el de *María del Santísimo Sacramento* (aunque al final elegiría el de *María de la Eucaristía*) Teresa interpreta el *santísimo sacramento* en clave de amor. Es Jesús que se ha reducido a una indigencia extrema, se ha hecho pobre siendo rico para encontrarse con todos nosotros. La eucaristía es así un encuentro con Jesús que se hace semejante a su prometida (*semblable á sa Fiancée*). No deja de resultar sugerente esta concepción *kenótica* de la eucaristía: el amado que por puro amor desciende a nuestra indigencia y se hace semejante a nosotros. Es un encuentro personal. Teresa no duda en llamar a Jesús sacramentado *un ami qui se réduit à une si extrême indigence*. La clave hermenéutica nos la ofrece la misma Teresa, utilizando una expresión de profundo sentido sacramental: *Quel mystère d'amour!*<sup>50</sup>

<sup>49</sup> LT 109-v.

<sup>50</sup> En el mismo sentido cf. LT 234, así como PN 5, 8, en donde se afirma: *Pain Vivant, Pain du Ciel, divine Eucharistie ! O Mystère sacré! que l'Amour a produit...*

De hecho, ya en el *Manuscrito A*, cuando Teresa recuerda entrañablemente su primera comunión, resalta el carácter amoroso que tuvo aquel primer encuentro, aquel primer beso: *Ce fut un baiser d'amour, je me sentais aimée, et je disais aussi: «Je vous aime, je me donne à vous pour toujours»*<sup>51</sup>.

No sólo en la eucaristía se hace patente la concepción teresiana del sacramento en clave de amor. En una de las páginas más hermosas de su autobiografía, y a la vez más profundas teológicamente, Teresa denomina a la confirmación *sacrement d'Amour*, en el que a través de la visita del Espíritu Santo va a recibir la fuerza necesaria para afrontar su vida como una *parfaite chrétienne* señalada con la marca indeleble de la cruz en la frente<sup>52</sup>. También la penitencia es vivida por Teresa en esta clave y bajo la tonalidad del amor, hasta el punto de que, como señalábamos más arriba, con una ingenuidad sublime, Teresa pregunta a su hermana si, ya que —tal y como ésta le había explicado— no era con un hombre sino con Dios mismo con quien se confesaba, debía decir al confesor *que je l'aimais de tout mon coeur puisque c'était au Bon Dieu que j'allais parler en sa personne...*<sup>53</sup>

Podría quizás pensarse, en aras a una supuesta precisión teológica o a un falso rigor, que el amor como tal no tiene entidad teológica. La teología de los sacramentos debe explicar la causalidad de estos, su eficacia, los mecanismos por los que el signo sacramental causa la gracia en el creyente, los efectos que produce cada uno de los sacramentos, la reviviscencia de los mismos en el alma del creyente, etc. El amor parece un concepto teológico poco preciso, algo que se da por supuesto, algo difícilmente codificable en el riguroso código de una teología sacramental clásica. Y sin embargo, si pensamos así, estamos arrancando de cuajo el núcleo de la vida sacramental, reduciéndola a una dinámica vacía, a una

<sup>51</sup> Ms. A, 35-r.

<sup>52</sup> Ms. A, 36-v. De hecho la fortaleza va a ser uno de los rasgos distintivos de la espiritualidad teresiana (cf. M. PHILIPON, *Le message*, 27). El hacer partir de su confirmación este fortalecimiento, muestra una comprensión bastante clara del sacramento, que conecta perfectamente con una larga tradición dentro de la historia de la teología del mismo (recuérdense por ejemplo las famosas homilias de Fausto de Riez).

<sup>53</sup> Ms. A, 16-v.

gran máquina con una serie de piezas perfectamente articuladas a la que le faltase el motor, o si se quiere la vida. El Concilio Vaticano II, en su constitución sobre la Sagrada Liturgia (SC, 47), citando a San Agustín, nos recuerda que la eucaristía es no solamente *sacramentum pietatis, signum unitatis* y *convivium paschale* sino también *vinculum caritatis*. Y la constitución *Lumen Gentium* (LG, 33), al hablar del apostolado de los laicos, recuerda que: *Sacramentis autem, praesertim Sacra Eucharistia communicatur et alitur illa caritas erga Deum et homines, quae anima est totius apostolatus.*

Un posible olvido de esta dimensión nuclear del sacramento eucarístico ha podido llevar si no a ciertas aberraciones, sí a problemas teológicos de graves consecuencias. Pensemos, por ejemplo, en el giro que podría haber dado la teología eucarística (carácter sacrificial, presencia real, etc) si en determinados momentos —como el debate con la Reforma— la clave del amor (entrega generosa y gratuita del Resucitado en la eucaristía) hubiese estado más presente en el planteamiento de ciertos temas: ¿no sería más fácil comprender ese carácter sacrificial de la eucaristía no tanto en clave de reparación o de aplacar la ira de Dios hacia la humanidad pecadora, sino en clave de autodonación del Dios que se hace presente en la eucaristía no sólo en la transformación de la substancia del pan y el vino con una presencia neutra y estática, sino en una entrega amorosa? ¿No es en torno al amor que se articulan todos los demás elementos de la teología sacramental? ¿No está en el origen del *mysterion* el Dios que amó tanto al mundo que envió a su hijo único para nuestra salvación y de cuya muerte y resurrección participamos en la Iglesia a través del bautismo y de los demás sacramentos? Creo que puede aplicarse con propiedad a este tema la afirmación de Von Balthasar en el prólogo a su *ensayo teológico de fenomenología espiritual* sobre Teresa de Lisieux:

*Wir glauben mit Philipon, daß Weniges die Theologie und durch sie das ganze christliche Leben so befruchten und verjüngend kann, als eine Blutzufuhr aus der Hagiographie vorausgesetzt, daß diese theologisch betrieben und das Wesen der Heiligkeit wirklich evangelisch und kirchlich, das heißt*

*sendungshaft, und nicht bloß aszetisch-mystisch und individualistisch aufgefaßt wird*<sup>54</sup>.

DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DEL SACRAMENTO  
(SIGNOS EN EL «DESTIERRO»)

Otra dimensión fundamental que se desprende de los escritos de Teresa de Lisieux acerca de su vivencia y por lo tanto de su concepción sacramental, es la de su carácter escatológico, en el sentido siguiente. La espiritualidad teresiana está marcada por un sentimiento de nostalgia, de melancolía, de ausencia (con toda la ambivalencia que encierra el término). Esta nostalgia, si bien al principio se manifiesta en cosas muy concretas (el recuerdo de su casa paterna mientras vive en el internado o el deseo de entrar en el Carmelo) y se vive como algo pasajero, acabará siendo un rasgo esencial de su experiencia religiosa que le acompañará toda su vida. Y no es solamente un sentimiento, no es solamente la tonalidad con la que una joven religiosa, llena de sensibilidad y romanticismo, colorea sus experiencias de fe. La nostalgia de Teresa es, por decirlo de algún modo, una *nostalgia teologal* que nace de una noción con un importante sentido teológico y con una larga tradición espiritual: el destierro, el exilio. Peregrinos en la tierra somos conscientes de que nos espera la verdadera patria en la que viviremos la plenitud que saciará nuestra constante insatisfacción. Aquí vivimos como extranjeros, heridos por el estigma de la finitud<sup>55</sup>.

En una carta dirigida a Celina, Teresa se expresa así: *L'immensité sera notre domaine... nous ne serons plus prisonnières sur cette terre d'exil... tout sera PASSÉ!*<sup>56</sup>. En ciertas ocasiones esa sensación de destierro adquiere caracteres casi dramáticos, en forma de desier-

<sup>54</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux*, 29-30.

<sup>55</sup> Cf. P. CRISÓGONO, *Vida y enseñanzas de Santa Teresita* (Madrid 1975) 345-347.

<sup>56</sup> LT, 85. De aquí la atracción de la santa por el salmo 136 (cf. entre otros: LT 165, 2-r; LT 175, 1-v). En este sentido, cf. el interesante estudio sobre la presencia del salmo 136 en las cartas de Teresa: P. AUFFRET, *Et comment pourrait-elle chanter?* (Monte-Carlo 1985).

to lleno de tristezas<sup>57</sup>, de oscuro túnel<sup>58</sup>, o bien de oscuridad angustiosa en la metáfora del país de las brumas en el que Teresa se ve inmersa cuando siente su crisis de fe:

*Je suppose que [je] suis née dans un pays environné d'un épais brouillard, jamais je n'ai contemplé le riant aspect de la nature, inondée, transfigurée par le brillant soleil (...) je sais que le pays où je suis n'est pas ma patrie, qu'il en est un autre vers lequel je dois sans cesse aspirer*<sup>59</sup>.

Pues bien, en ese destierro, en esa peregrinación hacia la patria en la que a veces falta la luz como en el país de las brumas y la fe se ve tentada, los sacramentos son como señales que anticipan el Cielo y que le hacen pregonar ya el gozo eterno e infinito que sentirá en presencia de Dios. Podríamos decir, utilizando la expresión de un teólogo actual, que Teresa encuentra en los sacramentos *Zeichen der Nähe Gottes*<sup>60</sup>. Con ello Teresa, como magistralmente supo intuir Von Balthasar en su ensayo, trasciende el ámbito de lo biográfico, de lo ascético-místico, de lo psicológico y entra por derecho propio en el campo de lo teológico<sup>61</sup>. Ella se percibe a sí misma en lo que se ha denominado tensión escatológica, en el «ya pero todavía no». Ella sabe que Jesús ha visitado su alma, ha experimentado el «beso» de la primera comunión, ha sentido fuertemente la presencia de Dios en su vida y, sin embargo, todavía no goza de la plenitud y experimenta (a veces de forma angustiosa y trágica, no deberían olvidarlo quienes edulcoran en exceso su vida) las sombras del camino de la vida.

Es en ese camino de la vida en el que los sacramentos son una pre-experiencia (Santo Tomás y los escolásticos hablaban del sacramento como *signum prognosticum*) de lo que será la plenitud del encuentro celestial. Resulta interesantísimo leer en esta clave los recuerdos de su primera comunión. Teresa vive la alegría del en-

<sup>57</sup> *les tristesses du désert et de l'exil* (LT, 114-v).

<sup>58</sup> Ms. C, 5-v.

<sup>59</sup> Ms. C, 5-v.

<sup>60</sup> TH. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* (Mainz 1979).

<sup>61</sup> Campos estos que, como también indica Von Balthasar, no deberían haberse nunca disociado.

cuentro con Cristo en el sacramento de la eucaristía en aquel día radiante. En medio de la aridez del exilio Jesús toca con la alegría del cielo el corazón de la joven Teresa:

*Elles ne comprenaient pas que toute la joie du Ciel venant dans un coeur, ce coeur exilé ne puisse la supporter sans répandre des larmes...*<sup>62</sup>

Pero (de nuevo la tensión escatológica) sabe que el camino continúa, que estas señales-encuentros con Jesús son como pequeñas luminarias que nos ayudan a dar un paso más, a seguir avanzando, pero que no anulan la dureza y la aridez del camino, hasta que lleguemos a la plena comunión de la que ésta es sólo un anticipo:

*Marie me prit avec elle la nuit qui suivit ce beau jour, car les jours les plus radieux sont suivis de ténèbres, seul le jour de la première, de l'unique, de l'éternelle Communion du Ciel sera sans couchant*<sup>63</sup>.

Esta tensión no es sólo un constructo teológico, una abstracción. Teresa la vive con todo su sabor agri dulce. Es el *ya* (y por lo tanto el gozo, el encuentro, la luz), pero es también el *todavía no* (y por tanto, en un cierto sentido, la insatisfacción y el dolor). Por ello, podríamos decir que Teresa contacta con una dimensión de los sacramentos que, si bien en ciertas épocas ha podido anular u oscurecer otras dimensiones de los mismos, no debe ser por la ley del péndulo (tan empobrecedora como frecuente en la teología) olvidada totalmente. Nos referimos a la llamada dimensión sanante de los sacramentos que tan importante era en la sacramentología medieval, si bien los escolásticos (y más tarde Lutero) la aplicaban casi exclusivamente al pecado. Ciertamente que esta dimensión no debe —ni puede— desligarse de las dimensiones consecratoria (crístificación) y eclesial (construcción de la Iglesia), entre otras. Pero también es cierto que para el creyente el sacramento no deja de ser un bálsamo

<sup>62</sup> Ms. A, 35-r. En este sentido resulta muy interesante el binomio *exil de la vallée des larmes-mon Ciel caché dans la petite Hostie* en PN 32.

<sup>63</sup> Ms. A, 35-v-36-r. Cf. también Ms. A, 17-v (*je soupirais après le repos éternel du Ciel, le Dimanche sans couchant de la Patrie!*).

que restaña las heridas y alivia el cansancio del camino, un bálsamo que no es sino el encuentro (fugaz si se quiere) con el Cristo muerto y resucitado que nos precede en el camino. Cristo se anonadó (*kenosis*) haciéndose uno de tantos y tocando el fondo de la condición humana en la muerte de cruz (Flp 2, 6-11). Pero Dios lo ensalzó y El permanece vivo y actuante en la Iglesia por medio del Espíritu. En los sacramentos, y de una forma especialísima en la eucaristía, El se hace presente en nuestras vidas y nos transforma, dándonos la fuerza para seguir caminando. De la dimensión pascual<sup>64</sup>, pneumatológica y eclesiológica del sacramento, se deduce esa dimensión sanante (que, repitámoslo, no es única, pero que tampoco debe olvidarse). Todas estas dimensiones están profundamente unidas y forman el ser mismo de los sacramentos en la Iglesia. En este sentido es muy significativo el poema *Jésus mon Bien-Aimé, rapelle-toi!* en el que Teresa va desarrollando todo el *mysterion* de salvación que culmina en la muerte y resurrección de Cristo (dimensión pascual), cuyo efecto salvífico continúa entre nosotros en la eucaristía (*Pain Vivant de la foi, Céleste Nourriture*), que es al mismo tiempo recuerdo-presencia de Cristo y anticipo del cielo en el exilio<sup>65</sup>

Teresa lo manifestó poéticamente con la metáfora del pajarillo. Ella es el pequeño pájaro que tiende hacia el sol, que a veces se entretiene jugando con algún pequeño objeto, que arrepentido de sus travesuras (*ses méfaits*) se vuelve de nuevo hacia el sol, que se siente amenazado por los buitres (*les vautours, images des démons*) pero que sabe que está llamado a ser presa del águila que es Cristo. En medio de esta escena, Teresa se dirige a Cristo-águila que se remonta hacia la luz que es su morada, pero que al mismo tiempo permanece entre los pajarillos en la eucaristía. Es Cristo, quien elevado al Padre, permanece misteriosamente en el sacramento y así, el creyente puede encontrarse con él y mantener el vuelo (y obsérvese como la tensión escatológica se muestra de una forma casi plástica) hacia lo alto, impidiendo que el pobre pajarillo vuelva hacia la nada:

<sup>64</sup> Que en Teresa está muy presente en todos los sacramentos por la referencia frecuente al bautismo.

<sup>65</sup> PN 24, 28-29.

*O Verbe Divin, c'est toi l'Aigle adoré que j'aime et qui m'attire, c'est toi qui t'élançant vers la terre d'exil as voulu souffrir et mourir afin d'attirer les âmes jusqu'au sein de l'Eternel Foyer de la Trinité Bienheureuse, c'est toi qui remontant vers l'inaccessible Lumière qui sera désormais ton séjour c'est toi qui restes encore dans la vallée des larmes, caché sous l'apparence d'une blanche hostie...*<sup>66</sup>

Se podría aplicar con toda propiedad a la metáfora teresiana del pajarillo lo que J. Cristo Rey García Paredes afirma respecto a los sacramentos como *simbolos del eschaton*: en ellos se presencializa el final que ya irrumpe en el tiempo y acentúa su provisionalidad. Ellos son las señales que desde la otra orilla de la historia el Señor nos hace para que «subamos» a la plenitud, para que emprendamos con talante de victoria la travesía, el éxodo de la liberación total<sup>67</sup>.

La eucaristía se convierte así para Teresa en el anticipo en el «hoy» histórico del «Hoy» escatológico, del «Hoy radical», de «la hora», del momento eterno (kairós), de ese momento eterno que Teresa supo expresar maravillosamente en su poema *Mon Chant d'Aujourd'hui* en el que afirma:

*Pain Vivant, Pain du Ciel, divine Eucharistie  
O Mystère sacré! que l'Amour a produit...  
Viens habiter mon coeur, Jésus, ma blanche Hostie  
Rien que pour aujourd'hui*<sup>68</sup>.

Una vez más, conviene señalar que esta dimensión escatológica de su vivencia sacramental, no se reduce a la eucaristía, sino que se

<sup>66</sup> Ms. B, 5-v.

<sup>67</sup> J. CRISTO REY GARCÍA PAREDES, *Teología fundamental de los sacramentos* (Madrid 1991) 183.

<sup>68</sup> PN 5, 8. Es el mismo poema que tanto impresionó a Von Balthasar quien sobre él afirma: «Heute», ein Urbegriff der Offenbarung, ist keineswegs die rinnende Zeit in ihrem Gegensatz zur Ewigkeit. «Heute» ist die von Gott geschenkte, übernatürliche Modalität der geschöpflichen Zeit, die es urlaubt, das Je-Jetzt der Ewigkeit (...) darzustellen (...). Was Therese so lebt und verwirklicht, kann existentialtheologische Wahrheit genannt werden (H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux*, 57-58).

halla presente también en la confirmación por la que queda (*éternellement*) marcada con la señal de la cruz en la frente, lo que llena de gozo a la joven Teresa, y también en un sacramento en el que la dimensión escatológica es por así decirlo «menos evidente» como la penitencia. De hecho, ya en la imagen del pajarillo a la que nos acabamos de referir, en la que Teresa señala como éste, después de sus travesuras, se vuelve hacia el sol con la confianza del perdón, en vez de irse a esconder a un rincón (*au lieu d'aller se cacher dans un coin pour pleurer sa misère et mourir de repentir*<sup>69</sup>), se puede leer este detalle en clave penitencial-sacramental (si bien la imagen desborda lo estrictamente sacramental), sobre todo teniendo en cuenta la madurez antropológica y teológica con la que Teresa vive el sacramento de la penitencia. Si lo leemos así, encontramos de nuevo cómo en la tierra del destierro, en medio de las tentaciones y los sufrimientos, el Aguila-Cristo se hace presente no sólo a través de la *blanche hostie* de la eucaristía, sino también a través del perdón que cura nuestras heridas y nos orienta de nuevo hacia el calor del sol, calor hacia el que tendemos y del que ya en parte gozamos, pero del que todavía no gozamos plenamente («ya pero todavía no»).

Esta posible intuición de Teresa (y, evidentemente, hablamos de intuición a un nivel vital más que conceptual o teórico) sobre el sacramento de la penitencia, se confirma cuando analizamos alguna de sus experiencias de este sacramento. Entre ellas —en lo que a este aspecto se refiere— destaca la confesión que hizo en un retiro espiritual que tuvo lugar en octubre de 1891 y que fue dirigido por el P. Alexis Prou. Tras confesarse y compartir sus inquietudes con él, Teresa siente un gozo inmenso, pues aquel sacerdote le indica que sus faltas no desagradaban a Dios. Era algo que, según ella misma, intuía en el fondo de su corazón, pues sabía que Dios es más tierno que una madre (*car le bon Dieu est plus tendre qu'une Mère*). Pero de nuevo, Teresa interpreta su experiencia sacramental en esa clave escatológica de la que venimos hablando, de tal modo que el sacramento cumple una función prefigurativa (*signum prognosticum*) y por ello sanante: ayudan a caminar, nos dan el empuje para seguir adelante en el camino de la vida, en esta tierra de exilio a la que

<sup>69</sup> Ms. B, 5-r.

tantas veces se refiere Teresa: *cette assurance me combla de joie, elle me fit supporter patiemment l'exil de la vie*<sup>70</sup>. Evidentemente estamos ante una visión existencial del sacramento que nace de su mismo carácter de encuentro —encuentro amoroso— al que nos hemos referido anteriormente.

#### DIMENSIÓN FESTIVA DE LA VIVENCIA SACRAMENTAL DE TERESA

Debemos hacer referencia también a una dimensión sacramental que ha sido muy revalorizada por la teología de nuestro siglo, especialmente por la teología posconciliar: la dimensión festivo-celebrativa del sacramento. Los sacramentos (cada uno con sus peculiaridades y en su correspondiente situación vital), suponen un encuentro con Cristo resucitado, vivo y actuante en la Iglesia, a través del Espíritu. En ellos la comunidad cristiana reconoce a su Señor y en cierto modo se construye como cuerpo de Cristo. De estas dimensiones (cristológico-pascual, pneumática y eclesiológica) surge como consecuencia la dimensión festiva de los sacramentos: la *agalliasis* con la que la comunidad cristiana primitiva celebra y revive el misterio.

Esta dimensión festiva, como toda la experiencia sacramental de Teresa de Lisieux, se apoya en una buena base antropológica, en una concepción muy seria, madura y honda de la vida del creyente, envuelta si se quiere en un lenguaje de corte espiritual, romántico y aparentemente devocional. No es difícil, y quizás el que lo ha puesto de manifiesto de manera más profunda haya sido Von Balthasar, descubrir tras ese ropaje devocional una madurez digna de admiración. Teresa no se asusta ante las limitaciones y debilidades humanas, lo que la lleva a aceptar con gran comprensión (pero sin negarlas ni sublimarlas) las debilidades de los otros. Ella ha sufrido en ciertos momentos de su vida la «enfermedad de los escrúpulos» y sabe perfectamente lo que ello supone. Ha conocido la dureza de la vida comunitaria y ha experimentado la dificultad inherente a la convivencia. Ha conocido el sufrimiento por la enfermedad y la

<sup>70</sup> Ms. A, 80-v.

muerte de su padre, por el que siente un cariño especialísimo. Teresa sabe por propia experiencia de la aridez de la fe, de los momentos de oscuridad y de la aparente esterilidad de la oración. No es necesario ahondar en el sufrimiento físico que ella vive de forma casi martirial. Ella asume todas estas experiencias con una actitud muy madura.

Por ello (y conviene indicarlo de principio), no creemos que en Teresa, se dé ese riesgo del que han avisado algunos teólogos de la liberación y que, según ellos<sup>71</sup>, puede darse en lecturas sesgadas o parciales de la sacramentología del Concilio Vaticano II, esto es: considerar el sacramento en una clave pentecostal, post-pascual, olvidando o descuidando que el sacramento es encuentro con el Cristo total y, por lo tanto, también con el Jesús histórico que, en obediencia al Padre, asume su misión hasta las últimas consecuencias, hasta la muerte de cruz. Una concepción así (y no entramos ahora en valorar si realmente esta lectura sesgada del Vaticano II se ha podido dar o no y en qué medida), supondría evidentemente una «parcialización» del sacramento y por lo tanto un empobrecimiento. Igualmente habría que decir que una concepción que redujera el encuentro sacramental a un encuentro con el crucificado y que llevará en último término a entender el sacramento como un mero «recuerdo» de orden ético, sería también muy empobrecedora aunque en sentido contrario. Pues bien, ninguno de los dos riesgos se encuentra en la deliciosamente sencilla vivencia sacramental de la joven Teresa de Lisieux. Es más que sabido, y por tanto no es necesario incidir en ello, cómo asumió y aceptó Teresa en su vida el sufrimiento, de una forma real, sin extravagancias ni muchas penitencias corporales añadidas (algo que no le permitía su frágil salud), profunda, «comprometida» diríamos hoy en otra terminología. Teresa no asume un Cristo parcial, no disocia al resucitado del crucificado, ni al crucificado del resucitado (ambas tentaciones sutiles).

Por ello en el sacramento, el carácter festivo no viene de una banalización del mismo ni de la situación vital en la que se da. En

<sup>71</sup> Cf. una estupenda síntesis de la «sacramentología de la liberación» en: V. CODINA, *Sacramentos*, en: AA.VV., *Mysterium Liberationis* [I. Ellacuría y J. Sobrino, eds.] (Madrid 1990) 267-294.

el sacramento no se deforma la vida, porque entonces no sería vida, sino otra cosa, ni se crea una isla artificial, una burbuja aséptica (eso sí, muy festiva) fuera del devenir de la existencia. El sacramento para Teresa, y creo que todos los ejemplos aducidos anteriormente dan fe de ello, es un encuentro con el Cristo en la dureza y en la aridez del camino. Pero, por su carácter de encuentro y encuentro amoroso, por su carácter eclesial que nos constituye como cuerpo de Cristo, por su carácter pneumatológico que nos hace experimentar la presencia salvífica y vivificadora del espíritu y, digámoslo también, por su carácter transformador (del creyente, de la comunidad, de la historia)... necesariamente debe ser festivo, debe ser una celebración no sólo en el sentido litúrgico, sino en el sentido básico de la palabra, un encuentro festivo en el que celebramos esa presencia de Cristo entre nosotros.

Por eso Teresa siente que el sacramento de la penitencia la colma de alegría y la lleva a soportar pacientemente el camino de la vida (nada de alegrías ficticias o artificiales<sup>72</sup>); que la eucaristía le hace derramar lágrimas de gozo, siendo consciente de que a los días más radiantes siguen las tinieblas y arideces de la vida cotidiana, hasta que lleguemos a la comunión sin ocaso<sup>73</sup>; que en la confirmación, recibe la visita suave del Espíritu, es sellada con la señal indeleble de la cruz en su frente y que, con todo ello, quedaba constituida como *parfaite chrétienne*; pero sabe también que esa perfección no consiste sino en recibir la fortaleza necesaria para sufrir<sup>74</sup>. Creo que no es necesario aducir más ejemplos para demostrar que no hay en Teresa rastro de una pseudo-dimensión festiva de los sacramentos o de una frívola banalización del carácter celebrativo de los mismos. Nada de alegrías alienantes, sino la alegría profunda de quien se encuentra con Cristo en el peregrinar terreno.

Hecha esta observación previa, que en el caso de Teresa de Lisieux es muy importante para no deformar su espiritualidad sacramental, podemos desgranar brevemente el carácter tan acentuadamente festivo con el que ella vivió los diversos sacramentos. En

<sup>72</sup> Cf. Ms. A, 80-v.

<sup>73</sup> Cf. Ms. A, 34-r-34-v.

<sup>74</sup> Ms. A, 36-v.

primer lugar, respecto a la eucaristía, ella recuerda su primera comunión como uno de los momentos más felices y radiantes de su corta vida (*en ce jour, la joie seule remplissait mon coeur*<sup>75</sup>). A partir de entonces, la vida eucarística de Teresa, que pasa por diversas etapas y momentos significativos en los que no nos podemos detener aquí<sup>76</sup>, mantuvo siempre ese carácter festivo, bien enraizado en la existencia cotidiana y real, incluso en los momentos finales de su terrible enfermedad:

*Je vous remercie d'avoir demandé que l'on me donne une parcelle de la sainte Hostie. J'ai eu encore beaucoup de mal à l'avalier. Mais que j'étais heureuse d'avoir le bon Dieu dans mon coeur! J'ai pleuré comme le jour de ma première Communion*<sup>77</sup>.

Más significativa es si cabe la dimensión festiva del sacramento de la penitencia, en un tiempo en el que el rigor jansenista todavía se hallaba muy presente en la práctica religiosa en Francia<sup>78</sup> y en el que el sacramento se hallaba bastante lejos de mostrar el carácter eclesial, celebrativo y comunitario que lo caracterizaba en el período patrístico. Una cierta tendencia a lo moralizante (entendido de forma casuística); el reduccionismo —y consiguiente empobrecimiento— del sacramento a la confesión (que se había convertido en la denominación habitual del mismo); la primacía (de marcado sabor jansenista) de la justicia de Dios sobre la misericordia... nos hacen darnos cuenta, al compararlos con la vivencia de la penitencia de Teresa, de aquello que señalaba con fuerza Von Balthasar al comienzo de su obra: *mit Waffen der Zeit gegen die Zeit kämpfen*<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Ms. A, 35-v.

<sup>76</sup> Puede consultarse al respecto la estupenda síntesis De A. GUNY, *Eucharistie et expérience spirituelle chez Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: Vie Thérésienne* 18 (1978) 254-273.

<sup>77</sup> CJ, 6.6.1.

<sup>78</sup> Sobre ello, aparte de la referencia al *jansénisme diffus* o *semi-jansénisme* (J. GUITTON, *Le Génie de Thérèse*, 35) que señalábamos anteriormente, cf. M. VILAIN, *Influence du Jansénisme et Thérèse de Lisieux: Vie Thérésienne* 19 (1979) 189-210. Sobre la concepción teresiana del pecado, cf. entre otros: G. M. GARRONE, *Ce que croyait Thérèse*, 153-169.

<sup>79</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux*, 33.

En esta experiencia de la penitencia que tiene Teresa, debió influir la buena preparación para el sacramento que ella atribuye con agradecimiento a su hermana (quien le hizo ver el sacramento en clave más teologal que moralizante), así como el carácter positivo de su primera confesión que ella recordará toda su vida:

*En sortant du confessionnal, j'étais si contente et si légère que jamais je n'avais senti autant de joie dans mon âme. Depuis je retournai me confesser à toutes les grandes fêtes et c'était une vraie fête pour moi à chaque fois que j'y allais*<sup>80</sup>.

Pero no debemos pensar por ello, que el gozo que encuentra Teresa en el sacramento se reduce al mero recuerdo infantil de una buena experiencia, ni tan siquiera a la sensación de alivio que produjo en ella el recibir el perdón sacramental. Una vez más hay que ver en su vivencia del sacramento y en esta dimensión festiva en concreto, un trasfondo teologal<sup>81</sup>. Para ella, la confesión no es solamente *confessio peccatorum*, sino también, y sobre todo, *confessio fidei* y por ello *confessio laudis*. Teresa sabe que en el sacramento de la penitencia se encuentra con el Dios misericordioso, el Dios del perdón que acoge de nuevo al pecador y lo ama entrañablemente:

*Oui je le sens, quand même j'aurais sur la conscience tous les péchés qui se peuvent commettre, j'irais le coeur brisé de repentir me jeter dans le bras de Jésus, car je sais combien Il chérit l'enfant prodigue qui revient à Lui*<sup>82</sup>.

Más aún, Teresa remacha su manuscrito C, señalando que no es la ausencia de pecado mortal la que le eleva a Dios, sino más bien el camino de la confianza y el amor en un Dios misericordioso y compasivo. Es ahí donde debemos buscar la razón del carácter festivo que tiene para la santa de Lisieux el sacramento de la penitencia. No es de extrañar, por ello que a Teresa le llamen la atención

<sup>80</sup> Ms. A, 16-v-17-r. Véase también la referencia a la segunda confesión en Ms. A, 34-v.

<sup>81</sup> En este sentido, cf. P. DESTOMBES, *St. Thérèse and the Sacrament of Penance*: *Sicut Parvuli* 35 (1973) 99-102.

<sup>82</sup> Ms. C, 36-v.

los textos del Evangelio en los que Jesús muestra su misericordia ante los pecadores y con los que ella se ve identificada, si bien, una vez más, debemos lamentarnos con Von Balthasar de la «amputación» de la conciencia de pecado que sufrió Teresa y que ella superó de otro modo en lo que no nos podemos detener aquí.

En definitiva, podemos decir que la alegría que Teresa vive en los sacramentos es una alegría que nace su misma esencia: celebraciones y actualizaciones salvíficas del Misterio cristiano: un Dios que por amor ha enviado a su Hijo y que a través de El ha reconciliado consigo al mundo y que ha enviado su Espíritu, vivo y actuante en la Iglesia:

*Les fêtes, je les aimais tant! Vous saviez si bien m'expliquer, ma Mère chérie, tous les mystères cachés sous chacune d'elles que c'étaient vraiment pour moi des jours du Ciel*<sup>83</sup>.

#### CARÁCTER ECLESIAL DE LOS SACRAMENTOS EN TERESA

No cabe duda, aun con el riesgo que toda generalización de este tipo conlleva, de que la teología sacramental postridentina, quizás por el hecho de hacer hincapié en aquellos puntos cuestionados por la Reforma y sobre los que Trento había puesto toda su autoridad (la eficacia sacramental, la causalidad, la institución de todos los sacramentos por Cristo...) descuidó ciertas dimensiones y facetas de los sacramentos que la teología del siglo XX (con el despertar bíblico, patristico y eclesiológico) y posteriormente el Concilio Vaticano II han vuelto a revalorizar. Uno de esos aspectos olvidados es el de la dimensión eclesial de los sacramentos. La teología del siglo XX ha redescubierto no sólo el carácter sacramental de la Iglesia, sacramento universal de salvación (*Lumen gentium* 1), sino también el carácter eclesial de los sacramentos. Entre estas dos realidades —Iglesia y sacramentos— no hay solamente una relación extrínseca y casi accidental. La Iglesia no es mera dispensadora de sacramentos, sino que ella misma (cuerpo místico de Cristo), interviene ac-

<sup>83</sup> Ms. A, 17-r.

tivamente en la dinámica sacramental, por lo que algunos autores han llegado a hablar de un primer efecto eclesial de todos los sacramentos. Todo ello ha tenido una importante repercusión en la reforma litúrgica que ha seguido las directrices fundamentales del Concilio Vaticano II.

Pues bien, evidentemente Teresa de Lisieux no vivió ese «despertar de la Iglesia en las almas» como lo definió R. Guardini<sup>84</sup> (al menos en la forma en que se daría después), y murió a las puertas del que se ha venido en llamar «el siglo de la Iglesia»<sup>85</sup>, pero no obstante, ella vivió de una forma muy intensa su vinculación al cuerpo místico de Cristo<sup>86</sup>. Es quizás uno de los textos más conocidos de la obra de Teresa aquél en el que ella, que se siente llamada a todas las vocaciones, encuentra a través de San Pablo su puesto en el corazón de la Iglesia: *dans le Coeur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour*<sup>87</sup>. Teresa de Lisieux, como Teresa de Avila, quiere ser hija de la Iglesia<sup>88</sup> y vive profundamente el misterio de la comunión de los santos. La eclesialidad de Teresa es muy profunda y merecería todo un estudio aparte.

Si en Teresa (y lo hemos querido demostrar a través de este trabajo) la experiencia sacramental es una de las experiencias fundamentales de su vida espiritual y si, al mismo tiempo, hay esa intensa mística eclesial que la lleva a sentirse en el corazón mismo del cuerpo místico, podemos preguntarnos: ¿acaso eclesialidad y sacramentalidad son dos dimensiones aisladas en la experiencia teresiana, dos líneas paralelas, ambas de gran fuerza, pero que no llegan a encontrarse? Teniendo en cuenta el contexto en el que vive Teresa y al que acabamos de hacer referencia —para no hacerle decir lo que no dijo— nos atreveríamos a señalar que existen puntos de contacto interesantes entre ambas líneas.

Teresa tiene una concepción bastante «convencional» de Iglesia (en el sentido más neutro del término). En esa se intuye la misión

<sup>84</sup> R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (Mainz 1922) 1.

<sup>85</sup> O. DIBELIUS, *Das Jahrhundert der Kirche* (Berlin 1926).

<sup>86</sup> Si bien la expresión como tal es casi inexistente en sus escritos. Cf. G. M. GARRONE, *Ce que croyait Thérèse*, 111-112, 118-123.

<sup>87</sup> Ms. B, 3-v.

<sup>88</sup> Ms. C, 33-v.

salvífica que tiene la Iglesia a través de los sacramentos, de la intercesión, de la comunión de los santos, de la predicación, de las misiones etc. La Iglesia se convierte así en luz, en faro, en cuyo centro arde el amor, vocación esencial a la que Teresa se siente llamada. En ese sentido, no sería descabellado, reconocer en los escritos teresianos un cierto carácter sacramental de la Iglesia, que es a la vez signo y causa de salvación. Pero también en el sentido contrario, Teresa, pese al «individualismo sacramental» propio de su tiempo, sabe ver en los sacramentos esa dimensión eclesial, que en su caso, rebasa ampliamente el marco de la Iglesia terrena, y se remonta a la Iglesia triunfante. Por ello, cuando Teresa vive con un gozo supremo su primera comunión y las lágrimas corren por sus mejillas a causa de la alegría, las compañeras piensan que se siente triste por la ausencia de la madre muerta. Pero Teresa, en una combinación magistral de sencillez e ingenuidad por una parte y de hondura teológica por otra, afirma que en aquel momento *toute la joie du Ciel venant dans un coeur, ce coeur exilé ne puisse la supporter sans répandre des larmes*<sup>89</sup> y más adelante se pregunta: *le Ciel n'était-il pas dans mon âme, et Mamam n'y avait-elle pas pris place depuis longtemps?*<sup>90</sup> La comunión de los santos (de la que Teresa tiene una visión muy personal y sugerente en la que no nos podemos detener<sup>91</sup>), se hace presente, se vive, se experimenta de forma muy especial en el sacramento de la eucaristía. Los «santos» son invitados a la fiesta<sup>92</sup>, al encuentro personal y amoroso que se

<sup>89</sup> Ms. A, 35-r.

<sup>90</sup> Ms. A, 35-r-35-v. Sobre esta experiencia de Teresita ya llamaba la atención: H. PETTOR, *Vie intégrale de Sainte Thérèse de Lisieux* (Paris 1925) 65.

<sup>91</sup> Cf. las sugerentes páginas de Von Balthasar al respecto, en las que señala cómo la concepción de comunión de los santos y de eternidad que tiene Teresa, más que en la idea platónica y aristotélica de la beatitud (descanso, quietud, apazeia) se centra en la idea del amor (H. URS VON BALTHASAR, *Thérèse Von Lisieux*, 57-66).

<sup>92</sup> No en vano, Teresa escribió una curiosa invitación a «su boda» con Jesús, a imitación de la que hizo su prima Juana (Ms. A, 77-r-77-v), en la que, no sin una buena dosis de humor, invita a todos a la «tornaboda» (*Retour de Noces*) que tendrá lugar *Demain, Jour de l'Éternité*. En este mismo sentido, en una de sus últimas cartas dirigida a Sor María de la Eucaristía, recordando su primera comunión, señala: *le Ciel entier se réunit le 2 Juin, afin de contempler ce mystère d'amour* (LT 234). Cf. también PN 40, 2.

produce en el sacramento. Al igual que otras dimensiones de los sacramentos tienen un carácter de anticipación escatológica, de *signum prognosticum*, también la «comunión» o la eclesialidad que vivimos en el culto y en la liturgia<sup>93</sup> son signo y anticipo de la plena comunión que viviremos en la consumación: *je veux demander simplement qu'un jour nous soyons tous réunis dans votre beau Ciel*<sup>94</sup>. En este sentido, parece muy acertado lo que afirma Garrone:

*Du baptême à l'extrême-onction, elle a eu le sens de la richesse infinie des sources ouvertes par la générosité de Dieu. Mais la fréquentation de ces sacrements se mêlait forcément à tout le complexe de L'Église*<sup>95</sup>.

Por último, habría que señalar que en esa comunión de los santos (invitados a la fiesta), María ocupa siempre un lugar principal<sup>96</sup>. Más allá de lo anecdótico-devocional, en la espiritualidad teresiana María está presente en los sacramentos en un sentido profundo. Ya en su primera confesión recibió por parte del sacerdote, la exhortación a la devoción a la Santísima Virgen. Teresa afirma sin titubear, con una gravedad y una sencillez sorprendentes: *je me promis de redoubler de tendresse pour elle*<sup>97</sup>. Pero va a ser en la eucaristía, por su carácter de comunión sacramental y comunión eclesial, donde se manifestará más claramente esa presencia de María en un doble sentido. En primer lugar, podríamos hablar de una presencia «personal» o «real» y usamos el término de forma totalmente analógica (y con la misma libertad con la que habla Teresa respecto a su universo religioso), al margen de su sentido teológico eucarístico estricto, reservado evidentemente a Cristo. Dicho de otro modo, María, con todo el cielo, estaba allí presente en el encuentro entre

<sup>93</sup> *j'aime beaucoup les prières communes car Jésus a promis de se trouver au milieu de ceux qui s'assemblent en son nom, je sens alors que la ferveur de mes soeurs supplée à la mienne* (Ms. C, 25-v).

<sup>94</sup> Ms. C, 34-v.

<sup>95</sup> G.M. GARRONE, *Ce que croyait Thérèse*, 115.

<sup>96</sup> Sobre la presencia de María en los sacramentos, según Teresa, cf. V. MARTÍNEZ-BLAT, *Historia de una florecilla. Vida, doctrina y espiritualidad marianas de Santa Teresita* (San José 1992) 440-446.

<sup>97</sup> Ms. A, 16-v.

Teresa y Cristo en el sacramento de la eucaristía. En Cristo, todos los invitados visitaban a Teresa. En el caso de María, su presencia tiene un cierto carácter de donación, como madre entrega a su hijo en el cáliz. Más allá del sentimentalismo que se pudiera desprender de la escena, o del riesgo de «mariolatría» que una mala lectura (descontextualizada) de los textos pudiera sugerir<sup>98</sup>, quizás habría que ver en esta imagen teresiana un resumen de la encarnación misma. María ocupa el papel que la revelación le atribuye en el gran misterio de la encarnación: *Cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer...* (Gal 4,4).

En segundo lugar, podríamos hablar de una presencia «ejemplar». María se presenta como modelo para Teresa y para todo aquél que quiera recibir a Jesús en la eucaristía. María supo acoger a Cristo en su seno purísimo y la misma pureza requiere el recibir a Jesús en el sacramento de la eucaristía. Aunque Teresa no conoció el enfoque escriturístico que recibiría la mariología en la teología del siglo XX, no nos parece exagerado afirmar que en cierto modo ella intuye la figura de María como oyente de la Palabra<sup>99</sup>, que la acoge en su seno y que la hace vida, y establece un paralelismo entre esa acogida virginal de María y la acogida con la que el cristiano debe recibir a Jesús sacramentado: como María acogió en su seno al Verbo encarnado, así nosotros debemos acoger a Jesús en el sacramento. Por ello María se convierte en modelo, al que Teresa quiere imitar y al que no duda en acudir para que le ayude en esa imitación:

*Change mon coeur, Vierge Marie  
En un Corporal pur et beau  
Pour recevoir la blanche hostie  
Où se cache ton Doux Agneau*<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Ciertamente algunas afirmaciones de Teresa pueden resultar sorprendentes. Como muy bien afirma Martínez Blat: *las afirmaciones teresianas acerca del binomio María-Eucaristía son originales y atrevidas* (V. MARTÍNEZ-BLAT, *Historia de una florecilla*, 443).

<sup>99</sup> No sería este el único aspecto en el que Teresa intuye una mariología más bíblica. Son famosas sus sutiles inyectivas a los predicadores, reclamando una imagen de María más real, más concorde a la mujer de Nazaret: *sa vie réelle, pas sa vie supposée* (CJ, 21.8.3). Cf. PN 54, 17.

<sup>100</sup> PN, 25, 4. En el mismo sentido, cf. PN, 54, 5.

A partir de aquí deberíamos estudiar, ya estrictamente desde la sacramentología particular, el enfoque teresiano de cada uno de los diversos sacramentos, estudio en el que de nuevo nos sorprenderíamos de lo que Von Balthasar denominó la *theologische Existenz* de Teresa. Habría que analizar la articulación orgánica que hace Teresa de los sacramentos a partir del bautismo y enfocada hacia la eucaristía, que a su vez se proyecta hacia la vida como acción de gracias continuada; el puesto tan fundamental que ocupó en su iniciación cristiana el sacramento de la confirmación; la actitud tan madura y positiva con la que afronta el sacramento de la penitencia; la presencia de los demás sacramentos (más puntual si se quiere) en la obra teresiana; la posible evolución de su experiencia sacramental a través de las diversas etapas de su vida; etc. Pero todo esto pertenecería ya a otro trabajo ulterior. Nosotros solamente hemos pretendido demostrar que en Teresa, de forma vital (y por tanto algo dispersa), al hilo de los acontecimientos, sin pretensiones teológicas de escuela, y desde la sublime pequeñez en la que ella enmarcó toda su honda vivencia espiritual, se dieron una serie de intuiciones sacramentales básicas, intuiciones que posteriormente han sido fundamentales en la renovación de la teología sacramental de nuestro siglo que culminó en el Concilio Vaticano II y en la reforma litúrgica subsiguiente. Su capacidad simbólica (que ella utiliza como salida a la crisis provocada por la incapacidad del lenguaje) le lleva a apreciar sobremanera el sacramento, al que aplica con frecuencia la categoría de misterio. El sacramento es además encuentro personal y amoroso con Cristo y un encuentro de tal densidad que ella no duda en calificarlo con cierta audacia, refiriéndose a la eucaristía, como «fusión». Ese encuentro amoroso con Cristo convierte el sacramento en una fiesta, en la que se anticipa y pregusta la fiesta eterna del cielo. Una fiesta que no nos saca de la realidad existencial de cada día, pero que nos ayuda en el camino hacia el Padre. Esa fiesta tiene un marcado carácter eclesial de tal modo que a ella acuden de forma misteriosa todos los santos de la Iglesia triunfante entre los que María ocupa un lugar fundamental.

Ojalá que la vivencia sacramental de Teresa del Niño Jesús y todas estas intuiciones básicas que hemos intentado dibujar consti-

tuyan esa inyección de sangre (*blutzufuhr*) de la que hablaban Philipon y Von Balthasar<sup>101</sup> de la hagiografía bien entendida en la teología, para que esta mantenga la fuerza vital que nunca debería perder.

<sup>101</sup> H. URS VON BALTHASAR, *Therese Von Lisieux*, 30.