

avec une terminologie légèrement modifiée : l'Esprit déplace extérieurement (fondation de San José) et intérieurement (par exemple dans le ravissement) ; l'Esprit évide en vue de créer un lieu pour Dieu ; l'Esprit inspire pour faire parler Thérèse et lui donner une fécondité apostolique.

Nous disions déjà au début de cette recension la joie de lire une thèse au sens plénier du mot. Le sérieux du travail se voit dans l'interprétation des textes thérésiens, même si ce travail ne peut pas se faire sans une certaine extrapolation liée au fait d'une pneumatologie très discrète et allusive chez Thérèse. Le travail mérite aussi d'être retenu dans une réflexion christologique qui veut prendre en compte la dimension sotériologique de l'incarnation. Le travail serait à prolonger en articulant la nouveauté de l'incarnation du salut par l'Esprit en l'être humain avec ce que dit Thérèse de la présence de Dieu Trinité en tout être humain et inversement de tout être humain en Dieu. Si Dieu est présent en toute personne humaine (cf. 1M 1,1 ; 5M 1,9s.) et si toute personne est selon le panenthéisme thérésien en Dieu Trinité (cf. V 16,4; V 40,9; 6M 10,2), quelle est alors la nouveauté de la grâce par rapport à cette présence réciproque qui est constitutive non seulement pour l'être humain, mais pour l'être créé tout court ? Comment rendre compte de la grâce qui rend possible cette incarnation du salut par l'Esprit ? En insistant sur le salut comme un lieu habité, l'auteur ouvre lui-même une piste dans la direction d'une approche dialogique. Le lieu du salut est un lieu de rencontre : rencontre entre Dieu Trinité et l'homme, mais aussi – comme le montre l'insistance sur la dimension communautaire du salut – entre les hommes.

CHRISTOF BETSCHART, OCD

Peter TYLER, *Teresa of Avila Doctor of the Soul*, Bloomsbury, London 2013, 240 p., ISBN 978-1-441-18784-0, £ 18.99.

*Teresa's own «language of the soul» may once again find expression in contemporary examinations of the nature of the human person (p. 4).*

L'autore si dichiara intenzionato a contribuire a un dialogo rinnovato con Teresa, partendo dalla nozione contemporanea, del *sé decostruito*; ciò può accadere anche grazie al contributo del pensiero psicologico-analitico di Jung e della tradizione buddista.

Esaminando il contesto in cui l'autrice si muove, Tyler considera sia l'"ambientazione ermeneutica", sia quella storico-culturale generale.

Grande attenzione viene attribuita, in ogni epoca, alle bizzarrie linguistiche di Teresa: della sua lingua non ci si appropria capendola; non la si inquadra decifrandola, proprio come accade con l'esperienza mistica. Basti pensare all'uso delle metafore. Riferendosi a Kristeva e al suo testo del 2008, Tyler conferma che la metafora non risulta una mera trasposizione di un oggetto-referente ma *terreno dell'atto mistico* dello scrivere.

La mistica è ironica, autoironica, neologica, paradossale. Disorienta e riorienta, indirizzando a un'alterità (solo) misteriosamente attingibile. Non specula cercando dizioni ineccepibili; specchia la vita nella narrazione e il racconto nel quotidiano, come si comprende leggendo il *Castello*. La continuità, creativa, tra l'orazione, la prova difficile del racconto e le materialissime opere risulterà il vertice nonché l'evidenza innegabile della sua avventura spirituale.

Nell'annettersi la posizione di inferiorità dell'essere donna nella Spagna del sedicesimo secolo, Teresa scavalca, tra l'altro, gli obblighi espositivi canonici al maschile, per creare novità di riflessione teologica: al femminile, a partire da sé e anche da ciò che lei *non* è e *non* ha.

Nella seconda parte, l'autore esamina gli scritti della Santa, riproponendo ciò che aveva anticipato intorno al linguaggio del *diletto* e del *gusto* come risorse affettive – libidiche, in termini psicoanalitici – da riconquistare al discorso teologico-mistico.

Tale linguaggio è così descritto dall'autore:

*Neither wholly spiritual nor wholly sensual its very ambiguity invites us into a liminal space where we must drop all pretence and subservience to the ego* (p. 84).

Teresa attinge, creativamente, al *sabroso saber* di Francisco de Osuna, nonché all'eredità spirituale tardo-medioevale, nel raccontare la propria avventura amorosa, umanissima, divina.

Nel castello interiore si infila l'Altro suggerisce, ancora, Kristeva nel testo citato: l'io è anche non-io, il sé si dà in relazione.

L'Altro interiore/esteriore è innanzitutto Dio, ma in virtù della prima, intima, alterità ci si apre a chiunque chieda vicinanza: esteriorità non sarà mai più estraneità.

Dai primi *deliziosi* passi nell'orazione, si procede nello slancio trasformativo/operativo, rispetto al quale l'intelletto e le altre facoltà risultano funzionali. L'obiettivo del capire non può competere con il desiderio di amare.

I temi anticipati si cristallizzano intorno ai concetti di *mindfulness* e del sé de/ri/costruito, e vengono utilmente messi a fuoco, aprendo a nuove prospettive di riflessione, interreligiose e interdisciplinari, nella terza parte.

Jung associa al premoderno le sorgenti libidiche attingibili nella *katábasis*: discesa agli *inferi*, all'inconscio, al goethiano *regno delle madri*. Attraversandolo, si giunge all'integrazione personale, alla totalità psichica che è il sé, principio trascendente, conscio e inconscio. Lo studioso valorizza la componente spirituale come dimensione psicologica fondante.

L'autore si chiede se il mondo interiore di Teresa sia accostabile a tutto ciò e individua comunanze nell'indispensabilità della ricerca spirituale, nella simultaneità di luce e tenebre interiori, nell'apprezzamento massimo dei sensi e dei simboli, nel valore accordato all'introspezione. Ricorda, ad esempio, la consapevolezza audace di Teresa rispetto al proprio *tormento de melancolía* di cui parla, in una lettera del 1574, a Madre María Bautista.

Ma il tentativo gnostico junghiano di appropriazione dei misteri si scosta di molto, secondo l'autore, dall'umile e muta resa al Mistero di Teresa. Tyler menziona, al riguardo, il *dire non mostrando* e il *mostrare non dicendo* di Wittgenstein.

Se definiamo la *mindfulness* del buddismo come consapevolezza, attenzione vigilante, memoria pacificata, ci appare chiara la comunanza con i percorsi teresiani. Ma, anche qui, è necessario distinguere, spiega l'autore, a partire dall'incontro con il Dio-persona e dalla nozione di desiderio, di grande impatto per Teresa.

Nella dottrina buddista il desiderio è ingannevole: alimenta un sé illusorio. Sarebbe risultato interessante, al riguardo, un approfondimento del concetto di *ardency*; viene dato spazio, invece, alla descrizione degli *aggregati* – materia, sensazione, percezione, disposizione, coscienza – elementi di disturbo nel processo di decentramento del sé.

Per Teresa, pregare è stare con l'Amato, vederlo, immaginarlo: gli aggregati di cui sopra sono inclusi in tale relazione, non sono depotenziati ma amplificati. Si situano in un'intimità che è, contemporaneamente, sé e non-sé, centrata e decentrata, particolare e cosmica.

Nell'esperienza mistica il centro dello specchio dell'anima è Cristo. Torniamo, con Tyler, a Kristeva che ci ricorda il *búscate en mi* del *Vejamen*.

Abbandoniamo facilmente, a fine lettura, l'idea del *non-sé* e anche quella del *sé-non* e immaginiamo un *sé-in*: fulgido, incommensurabile.

GRAZIA PETTI