

Santa Teresa d'Avila. Una voce nell'antropologia teologica

ANTOINE MARIE ZACHARIE IGIRUKWAYO, OCD

Premessa

Sono ormai passati più di quarant'anni da quando Hans Urs von Balthasar ci ha ricordato che la verità è sinfonica. Secondo la sua proposta, una volta identificato il centro, quale la chiave cristica nel trattato di ecclesiologia, ogni voce o ogni strumento nel concerto va avanti con la sua peculiarità specifica, ma «tutti gli strumenti si fondono nell'accordo generale»¹. Prendo lo spunto da quest'intuizione per leggere i suggerimenti di Teresa sul mistero dell'uomo come una voce che si unisce al coro sinfonico di voci che parlano dell'uomo a partire da ciò che Dio lascia intendere in un vissuto e in un insegnamento spirituale. Teresa non è una specialista in antropologia teologica, è innanzitutto una mistica cristiana, una gran maestra di spiritualità, un dottore della Chiesa. È proprio a partire da questa cattedra, se di cattedra si può parlare, che Teresa alza legittimamente sua voce nel coro dell'antropologia teologica. Lei ha i propri strumenti: esperienza, dottrina, comunicazione². Adopera anche i propri registri: la ragione e il cuore, la conoscenza profonda e l'atteggiamento iniziale dello stupore coinvolgente (categoria dello stupore)³; lo spirito che fa progredire continuamente e il fascino dello stile femminile permeato di comunicazione esistenziale. Pur appartenendo tutto ciò alla configurazione spirituale e alle sue dinamiche, la voce di Teresa riguarda anche la struttura e il percorso dell'uomo integrale che ascolta la Parola di Dio su ciò che egli è, condizione di conoscersi in verità. Ora, Teresa d'Avila è una voce che canta l'uomo nel mistero inafferrabile della sua dignità, con il pudore che fa accorgersi dell'ampiezza della realtà avvicinata che oltrepassa sempre i concetti del lessico ordinario. Perciò Teresa ri-

¹ H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Jaca Book, Milano 1991³, p. 7 [prima edizione in tedesco *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, 1972].

² «Una cosa è ricevere da Dio la grazia, un'altra conoscere che grazia sia e un'altra ancora saper dire in che consista» (V 17, 5).

³ T. ÁLVAREZ, «Admiración, estupor, espantar(se). Gesto filosófico primordial en Teresa de Jesús», en: *Estudios teresianos III. Doctrina espiritual*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1996, p. 313-332.

corre continuamente ai simboli per suggerire il legame strutturale e dinamico dell'uomo col Dio vivente: castello, matrimonio, acqua e fonte, fuoco, baco da seta, porta, luce, sole, pietre preziose, diamante, cuore dilatato, cammino, ecc⁴.

La voce di Teresa, inoltre, è sussurro di una donna inquieta e camminante. Il nunzio Segá non sapeva che la stava definendo con esattezza quando la qualificava come inquieta e vagabonda (*inquieta y andariega*). Proprio in questa qualifica, Teresa è un modello dell'umana condizione. Ognuno di noi è un camminante (*homo viator*) nella storia concreta. Siamo tesi, inquieti, cioè propesi verso un fine. La nostra quietudine si raggiunge soltanto nella comunione fino all'unione con Dio, la vera meta che segna la pienezza alla quale tendiamo⁵. Teresa fu materialmente una camminante portata sempre ad abbracciare orizzonti ampi e battere nuove strade anche quando pensava di rimanere tranquilla nella pace di quell'angolino di cielo che era il monastero San Giuseppe di Avila, il primo da lei fondato, dove rimase quieta per cinque anni⁶. Teresa fu una camminante nell'azione del Signore. Lei dovette rimettersi sempre a percorrere le strade di Dio per fondare personalmente quindici monasteri e due altri sotto la sua egida: Caravaca de la Cruz, dove delegò Anna di sant'Alberto, e Granada, che fu fondata da Anna di Gesù accompagnata da Giovanni della Croce. La voce di Teresa è dunque quella di una pellegrina del Regno di Dio, cioè una donna che cammina sulle vie della santità nella storia concreta del suo tempo con le sue consolazioni e i suoi travagli, in tutti i sensi. Nella sua storia e cultura, cammina con forza e coraggio (*determinada determinación*), sostenuta dal fermo vincastro dello Spirito di Dio che la modella continuamente nel crogiolo dell'umanità glorificata di Cristo, prima di dispiagare la dinamica del percorso in sette tappe chiamate *mansioni*.

Dal punto di vista dell'antropologia teologica, la voce di Teresa è sussurro di un testimone, di una dignità provata nella propria esperienza. Questa è una particolare forma sapienziale di un'antropologia disseminata in scritti vari, come testimonianza di una mistica anziché del comune stile organico e concettualmente articolato della teologia speculativa, ma non in contraddizione con essa. Affascina ascoltare la voce di Teresa sulla scia della donna del *Cantico dei Cantici*. Teresa stessa, peraltro, scrisse un suo commento a questo scritto biblico incantevole, con accenti di amore umano, commentato nel senso spirituale dai Padri della Chiesa e dai mi-

⁴ M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1993.

⁵ «L'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te» (SANT'AGOSTINO, *Le confessioni*, Lib. 1, 1.1).

⁶ L'espressione di Santa Teresa è *angolino di Dio (rinconcito de Dios)*: «Oh, grandezza di Dio! Non è poco il mio stupore quando penso a tutto questo, e vedo con quanto impegno Sua Maestà volesse aiutarmi nell'erigere questo piccolo angolo del cielo, come credo sia questa casa nella quale Egli trova le sue compiacenze. Mi disse un giorno nell'orazione che questo monastero era il paradiso delle sue delizie» (V 35, 12).

stici di tutti i tempi, letto con ardore nella tradizione delle donne spirituali. Teresa ne scrisse il commento nel momento in cui le donne spirituali e mistiche erano sospettate di errori dottrinali nell'interpretazione dei testi biblici, di deviazione morale e di divagazione disciplinare⁷. Perciò, lei che vide il suo libro della *Vita* sequestrato dall'Inquisizione, ebbe cura di far distruggere il suo commento senza rinunciare a essere la donna amata che cerca lo *Sposo*, e trascina i suoi amici a scoprirne la bellezza e la bontà, che innalza la dignità e promuove la libertà di chi gli si unisce, di chi se ne lascia pervadere lo spazio dell'esistenza e della coscienza. Il libro coniuga, nella simbolica nuziale, la preoccupazione ultima di salvezza e l'incontro dell'Amato divino⁸. Sì, la simbolica nuziale, il matrimonio spirituale, è culmine dell'esperienza mistica e acme dell'antropologia spirituale che propone all'antropologia teologica la consumazione dell'unione umano-divina nella Pasqua unitiva di ordine escatologico.

Davanti a noi, la voce ha preso forma di libro: *mi rivolgerò a loro in ciò che scrivo*. Teresa ha scritto in maniera molto vicina all'immediatezza del vissuto, nel caso dei libri come quello della *Vita* o delle *Esclamazioni*, o in una forma di «teologia del discorso secondo fondata nell'esperienza riflessa»⁹ come nel caso del *Castello interiore*¹⁰. Questo

⁷ Santa Teresa si fa eco in più testi tra cui i due seguenti. Il primo testo è l'inizio del IV capitolo del *Cammino di perfezione* nel manoscritto dell'Escoriale. A conclusione di quella famosa requisitoria in pro delle sorelle donne e discepoli di Cristo (*Queste vostre serve che sono qui riunite e che non desiderano né vogliono altro se non contentarvi. Per voi hanno lasciato il poco che avevano e avrebbero voluto avere di più per servirvi meglio con la rinuncia*) nella loro condizione femminile, Teresa si rivolge al Signore Gesù in questi termini: «Voi siete il giudice giusto e non fate come i giudici del mondo – i quali come figli di Adamo sono tutti maschi – che ritengono sospetta la virtù praticata dalla donna» (C Esc 4, 1). Il secondo è all'inizio del capitolo 21 dello stesso libro nel manoscritto di Valladolid. Teresa sta incoraggiando le sorelle e le eventuali lettrici a due atteggiamenti: (1) convincersi che non esiste opposizione alcuna tra orazione vocale e orazione mentale quando quella prima è meditata anziché recitata meccanicamente, (2) proseguire la pratica dell'orazione mentale con coraggio, forza e perseveranza (*determinada determinación*) nonostante ciò che si dice delle donne spirituali per dissuaderne: «Accade spesso che si dica: "Per questa strada vi sono tanti pericoli: la tale per di qui si è perduta; la tal'altra si è ingannata; colei che faceva tanta orazione è caduta; in questo modo fate torto alla virtù, non è cosa per donne che si lasciano illudere facilmente; le donne è meglio che filino; non hanno bisogno di queste finezze; basta il *Pater noster* e l'*Ave Maria*"» (C 21, 2).

⁸ «L'amore del *Ct* è fieramente umano ma ha in sé una scintilla divina, è il paradigma per la conoscenza del "Dio che è amore" (IGv 4, 8.16). L'amore del *Ct* è squisitamente "simbolico" nel senso genuino del termine perché unisce, "mettere insieme" (*syn-ballein*) ciò che l'esegesi nei secoli ha spesso disgiunto, amore e Amore, umanità e divinità». (G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici. Commento e attualizzazione*, EDB, Bologna, 1992, p. 42). Teresa concepisce l'amore in questa compenetrazione dell'umano nel divino sul modello del *Cantico*. «En el campo del amor, más que en ningún otro, hay que buscar en el encuentro de Teresa con Jesús lo que de original y provocativo, de apuesta existencial y de magisterio tiene la palabra de esta mujer creyente que no sólo no se resignó a "perder" la humanidad de Dios y la propia, sino que se consagró a afirmarlas con vigor e idéntica energía» (M. HERRAIZ GARCÍA, «Amor divino y humano en Teresa de Jesús», *Cistercium* 238 (2005), 562).

⁹ A. MAS ARRONDO, «Acerca de los escritos autógrafos teresianos: Vida, Castillo interior y Relaciones », in: S. ROS GARCÍA (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ávila, 20-26 de septiembre de 1996*, Salamanca, 1997, p. 122.

¹⁰ Anni prima, lo stesso studioso di santa Teresa aveva definito ciò che si intende con il dis-

registro proprio dell'esperienza spirituale e mistica declinata in dottrina riflessa imprime alla voce di Teresa nell'antropologia teologica alcuni tratti particolari da rilevare e altri da continuare a scavare perché possano illuminare la risposta alle domande fondamentali dell'uomo sul mistero che egli è, sul suo destino e sul percorso più pertinente da scegliere nella sua esistenza.

1. Esortazione ad approfondire il contributo di Teresa all'antropologia

In un saggio di bilancio e prospettive sulla presenza di santa Teresa di Gesù nella teologia e nella spiritualità attuale in occasione del IV centenario della sua morte (1982), il compianto confratello Jesús Castellano parlava dell'ingresso fermo di santa Teresa nel mondo della teologia soprattutto a partire dall'anno della celebrazione del IV centenario della fondazione del Carmelo di san Giuseppe di Avila che diede avvio al suo carisma di fondatrice nella Chiesa (1962). Egli avvertì tre linee di approccio teologico del pensiero di Teresa: lo statuto teologico proprio del contributo di Teresa, i temi dogmatici e teologici da lei sviluppati, l'ecclesialità del suo carisma e della sua missione¹¹. In ciò che riguarda l'antropologia teologica, dopo aver enucleato i grandi temi attorno ai quali ruota la disciplina, J. Castellano indica che Teresa di Gesù ha una parola da dire su di essi, soprattutto a partire dal *Castello interiore* di cui afferma che era «un modello induttivo di antropologia teologica, a partire dalla propria esperienza»¹².

Egli rileva la presenza di elementi che compongono il quadro complessivo della proposta di antropologia soprannaturale di Teresa. Inoltre,

- ne definisce il punto centrale unificatore di tutto, che è il mistero di Cristo¹³ e l'opera dello Spirito,
- ne indica l'originalità che consiste in un'impostazione antropologica dinamica della vita spirituale (crescita nella maturazione cristiana

corso secondo, nel caso del Castello interiore: «El discurso segundo se caracteriza por recoger el dato experiencial desde la inmediatez interpretativa, pero con una distancia tal que de alguna manera lo objetiviza sin separarlo de la subjetividad y por ello lo convierte en teoría, aunque siempre en íntima relación con la propia experiencia». A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual. Un análisis teológico desde las Séptimas Moradas del Castillo Interior*, Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial, Avila, 1993, p. 51.

¹¹ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual. Balance y perspectivas», *Teresianum (Ephemerides Carmeliticae)* 33 (1982), 194.

¹² *Ibid.*, p. 212.

¹³ Ci torna più tardi quando qualifica la mistica teresiana nella Vita, nelle Relazioni e nel Castello come una mistica soteriologica dell'incontro con Cristo e della trasformazione in Cristo. J. CASTELLANO CERVERA, «El doctorado de santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas», in S. Ros García (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, p.218.

- verso una conversione definitiva; trasformazione interiore dell'uomo mediante l'esperienza di Dio e l'attuazione del suo Spirito nella carità),
- ne rileva la dinamica che unisce l'aspetto teologico-spirituale e la tessitura psicologica, e la prospettiva della pienezza escatologica che include la fecondità apostolica e ministeriale¹⁴.

Nel 1996, tornò sull'argomento affermando che gli approcci di antropologia teologica di Teresa erano ancora insufficienti. Tra gli aspetti particolari da sviluppare accuratamente figurano il senso personale della grazia e il processo di trasformazione del soggetto. Per senso personale della grazia s'intende la comunicazione e la comunione con Dio nelle tre Persone, che accade nel percorso spirituale. Ciò indica chiaramente che l'approccio dell'antropologia teologica di Teresa è connesso a una teologia della grazia rinnovata sulla base dell'esperienza trinitaria che avviene nel percorso spirituale e mistico. In quanto alla progressiva trasformazione dell'uomo in itinerario spirituale, egli la propone come una delle chiavi di lettura del *Castello interiore*, se l'opera è ritenuta come libro di antropologia cristiana¹⁵.

Tre anni fa, a rivolgere alla Pontificia Facoltà *Teresianum* un invito ad approfondire la teologia spirituale nella prospettiva dell'antropologia, è stato papa Benedetto XVI nella sua allocuzione del 19 maggio 2011 alla Comunità di questa Facoltà. Ciò per tre ragioni: corrispondere al programma culturale originario della Pontificia Facoltà *Teresianum*, improntato all'antropologia teologica; cogliere i contenuti degli scritti dei santi del Carmelo, in particolare quelli di Santa Teresa, fondati sull'esperienza, che alimentano contemporaneamente la ragione e il cuore; configurare una pastorale spirituale che risponda alle problematiche antropologiche attuali¹⁶.

2. Riscoperta della proposta antropologica nella dottrina spirituale di Teresa

2.1 Esortazione alla ricerca

Nel quadro della riscoperta del contributo di Teresa all'antropologia teologica, cerchiamo di dare ascolto alla voce solida di Teresa, anche

¹⁴ J. CASTELLANO CERVERA, «Presencia de santa Teresa de Jesús en la Teología y en la espiritualidad actual. Balance y perspectivas», *Teresianum (Ephemerides Carmeliticæ)* 333 (1982), 194-196.

¹⁵ J. CASTELLANO CERVERA, «El doctorado de santa Teresa y su nueva presencia teológica. Balance y perspectivas», in: S. ROS GARCÍA (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, p. 213.

¹⁶ Cf. BENEDETTO XVI, «La direzione spirituale aiuto per ogni cristiano. Allocuzione alla Comunità della Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" di Roma», in: *Insegnamenti di Benedetto XVI. VII, 1 2011 (Gennaio – Giugno)*, LEV, Città del Vaticano 2012, p. 680-683.

se teniamo presenti le angosce antropologiche del mondo odierno a cui Lei continua a rivolgersi. Nella voce di Teresa risuona ovviamente la Parola di Dio, Parola fondativa del discorso sull'uomo, perché anche Parola creatrice. Sulla rivista *Cistercium* del 2005 è stato pubblicato uno studio di Jesús Castellano sul *Castello interiore* in cui l'autore offre una presentazione e un'interpretazione teologica del libro ritenuto apice della mistica universale¹⁷. Anche se gli spunti per l'antropologia teologica già elencati nel 1982 sono ripetuti senza ulteriore approfondimento, alcuni aspetti fondamentali sono notati con cura e servono anche per capire il contributo particolare di Teresa.

Nella presente proposta, si tratterà di prendere atto di quelle indicazioni generiche e di proporre una linea di ricerca. La proposta comprenderà in primo luogo l'oggetto, il modo in cui il soggetto, l'uomo, è considerato dallo sguardo di Teresa. In secondo luogo, in conformità con l'analogia della voce, individueremo il centro unificatore attorno al quale ruotano tutti gli altri elementi, come nella musica sinfonica o nel concerto polifonico con strumenti vari. Questo centro della voce di Teresa nella sinfonia delle verità sull'uomo è l'inabitazione trinitaria, cioè Dio nell'interiorità più profonda dell'uomo e il cuore dell'uomo in Dio. Una volta identificato il centro, i temi successivi saranno avvicinati come delle modulazioni dell'unica voce che conducono sempre all'evolversi armonioso del centro nella sinfonia della verità sull'uomo. Non dimenticheremo neanche i tempi della voce che ne strutturano le trasformazioni e i ritmi progressivi.

2.2 *L'uomo è un mistero anziché un problema*

Fin dall'inizio bisogna caratterizzare il tema, ossia rispondere alla domanda classica del *quid sit*. L'uomo di cui parla Teresa è innanzitutto quel mistero che lei stessa si è scoperta di essere. Ciò ha fatto dire ad Agustina Serrano Pérez che lei comunica la sua propria antropologia¹⁸. Questo proposito non deve essere malinteso: Teresa non comunica solamente un autoritratto. È, invece, un proposito che conferma il metodo che Teresa ripete più volte, cioè scrivere a partire dall'esperienza. Ma Teresa non fa che descrivere l'esperienza, ne elabora un approfondimento dottrinale in modo da comunicare una comprensione con valore universale. Allora, se la conoscenza è una razionalità oggettiva, come caratterizzare la gno-seologia nella quale la studiosa è essa stessa coinvolta nel soggetto esaminato? Se ci atteniamo alla distinzione fatta da Gabriel Marcel tra il problema e il mistero, è un mistero anziché un problema¹⁹. Problema pro-

¹⁷ J. CASTELLANO, «El Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Presentación y hermenéutica teológica de un libro cumbre de la mística universal», *Cistercium* 57 (2005), 587-610.

¹⁸ Cf. A. SERRANO PÉREZ, *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo interior de Santa Teresa*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011, p. 32-35

¹⁹ Cf. G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier Montaigne, Paris, 1935, p. 144-146.

viene dal verbo greco *προβάλλω* (*probállō*), formato dal prefisso *προσ-* (*pros*), che significa “innanzi”, e il verbo *βάλλω* (*bállō*), che significa “gettare, mettere”. In questo senso il problema è un impedimento posto davanti all'uomo perché lo risolva. Teresa non si avvicina all'uomo in questo modo. Parla, invece, del mistero dell'uomo avendo come supporto la propria esperienza, come ricordato poc' anzi. L'uomo è un mistero nella misura in cui chi gli si avvicina per coglierne il significato se ne trova coinvolto. L'antropologia ha quindi questa caratteristica della coincidenza tra il soggetto e l'oggetto senza nulla togliere della qualità razionale della conoscenza che ne risulta, ossia una conoscenza condivisibile universalmente e in modo duraturo²⁰. È proprio ciò che succede con santa Teresa, che analizza il mistero dell'uomo nel *Castello interiore*. La visione dell'uomo che vi è sviluppata appare come un invito chiaro al lettore affinché entri con Teresa a scoprire ciò che egli è e il percorso da fare (percorso di orazione) per arrivare alla pienezza dell'umanesimo così come è voluta da Dio, una pienezza di un'unione stretta con lui che Teresa qualificherà come matrimonio spirituale. Il cammino dell'umanesimo è anzitutto accettare di raggiungere Dio nell'interiorità della persona umana. Perché entrare nella propria interiorità? Perché esiste una differenza tra due modi di esserci di Dio. Esiste un esserci trascurato di quelli che vivono nei dintorni di loro stessi, cioè dalla periferia e nella periferia di sé; laddove il soggetto si ritrova immerso in tutti gli intoppi (“rettili” delle prime mansioni, “bestie velenose”) della relazione con Dio e della scoperta di un esserci tagliato dall'*ipseità* che si dà nell'interiorità.

Sembra che dica uno sproposito, in quanto se questo castello è l'anima, evidentemente l'entrare non ha ragion d'essere, poiché si è già dentro, come sembrerebbe una stoltezza dire a qualcuno di entrare in una stanza, quando già vi si trova. Ma bisogna che intendiate che esiste una gran differenza tra un modo di esservi e un altro²¹. Ci sono, infatti, molte anime che restano nella cerchia esterna del castello, dove stanno le guardie, e non si curano di entrare in esso né di sapere che cosa racchiuda una così splendida dimora, né chi sia colui che la abita, né quali appartamenti contenga. Avrete già visto in alcuni libri di orazione che si consiglia l'anima a entrare in se stessa; ebbene, è proprio questo (*ID* 1, 5).

²⁰ Proprio per questo Mauricio Martín del Blanco ha scritto che Teresa è la donna di ieri per un uomo di oggi. Cf. M. MARTÍN DEL BLANCO, *Santa Teresa de Jesús mujer de ayer para el hombre de hoy*, Ed. Mensajero, Bilbao-España, 1975. Da parte sua, quando Mercedes Navarro Puerto si mette a scrivere sul significato del corpo per il Signor, e partendo proprio da una fenomenologia del corpo, fino alla sua valenza mistica e dottrinale, comincia con quello stupore di un oggetto di studio che incide sullo studioso quattro secoli più tardi: «Me he metido en el mundo apasionante de Teresa de Avila a caballo entre su siglo y el mío, sin olvidar su contexto, pero dejándolo posar como fondo para poder mirar, mirarla a ella, desde nuestra historia actual» (M. NAVARRO PUERTO, «Teresa de Jesús: un cuerpo para el Señor», in: *Hombre y mundo en santa Teresa*, EDE, Madrid, 1981, p. 33).

²¹ *Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar.*

L'essere genuino della persona umana è un *esserci* raggiunto a partire da una consistenza nel centro non spaziale dell'interiorità dove risiede una presenza, dove si svolge una relazione di comunione e comunicazione costitutivo con Dio. Quest'antropologia della presenza e della relazione con Iddio personale, relazioni sussistenti nel suo mistero, rafforza l'esistenza dell'uomo giacché rifulge su tutte le sue dimensioni (cuore o coscienza, volontà, intelligenza, atteggiamenti e sentimenti) e si estende ai suoi rapporti con il mondo degli uomini e di altre creature. Teresa fa passare l'interrogativo sull'essere umano al realismo del mistero vivente della propria esistenza²².

Nel tempo di Teresa come in ogni tempo, esistere a partire dall'interiorità è anche il modo per evitare la superficialità disumanizzante. Se capita di rifiutarsi a compiere il percorso consistente nel raggiungere Dio e a comunicarsi con lui, l'uomo rimane fuori da ciò che è, non può conoscersi in modo genuino e rimane diminuito come il paralitico del quinto capitolo del Vangelo di Giovanni che non riusciva a scendere dell'acqua della piscina di Betzaetà quando le sue acque erano agitate e emanavano una potenza curativa: «Non parliamo di queste anime paralitiche, alle quali, se il Signore non comanderà di alzarsi come al paralitico che stava da trent'anni alla piscina, toccherà serio pericolo e sventura assai grave» (1M 1, 8). Vivere nella superficie senza rapporto con la fonte dell'esistenza che è Dio corrisponde a tagliarsi fuori dalla presenza vivificante (2M 2). È proprio la presenza di Dio e la relazione con lui nella vita d'orazione che, dinanzi all'uomo, leva il velo da una parte sulla Verità che è Dio e, dall'altra, sul mistero che egli è per se stesso²³. È stata l'esperienza di Teresa negli anni 1542-1543, quando aveva abbandonato l'orazione e si sbagliava su se stessa, pensando di essere umile mentre l'«umiltà è camminare nella verità» (6M 10,7)²⁴. In altri termini: «compresi quanto sia vantaggioso non far conto se non di ciò che maggiormente ci avvicina a Dio: compresi, in una parola, cosa sia per un'anima camminare nella verità alla presenza della stessa Verità. E vidi, per sua grazia, che Dio è verità» (V 40, 3). Qui si verifica l'affermazione di Augustina Serrano Pérez riferita poc'anzi, secondo cui santa Teresa comunica la propria antropologia, cioè un'antropologia in cui esperienza e dottrina sono intrecciate.

Inoltre, pur essendo dispiegata negli scritti, l'antropologia teresiana trasporta il lettore/interlocutore oltre il testo, laddove Dio è nell'uomo pur

²² «Passage du problème de l'être au que suis-je? Que suis-je, moi qui interroge sur l'être? Quelle qualité ai-je pour produire cette interrogation? Passage du problème au mystère. Il y a là un dégradé: un problème recèle un mystère pour autant qu'il est susceptible d'un retentissement ontologique (problème de la survie). Le problème des rapports de l'âme et du corps est plus qu'un problème; et c'est là à conclusion implicite d'*Existence et objectivité*. Un irréprésentable concret – un irréprésentable qui est plus qu'une idée, qui déborde toute idée possible, qui est une présence. L'objet comme tel n'est pas présent». G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 161.

²³ Cf. C 22, 1, 3, 7.

²⁴ «Una vez estaba yo considerando por qué razón era nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante – a mi parecer sin considerarlo, sino de presto – esto: que es porque Dios es suma verdad, y la humildad es andar en verdad».

superandolo, il Dio che illumina la miseria dell'uomo e la cura, adeguando l'uomo di carne e ossa a é mediante l'azione dello Spirito Santo, che non cessa di plasmare la forma di Cristo nell'interiorità dell'uomo²⁵. L'esposizione narrativa e dottrinale di Teresa è una voce di antropologia teologica perché risponde alle domande fondamentali e universali sull'uomo, sul movimento del desiderio mai definitivamente appagato, sulla vita, sull'amore, ecc., a partire dall'uso dei simboli e dalle fonti della fede.

2.3 Il centro unificatore del contributo di Teresa

Proseguiamo con l'analogia della sinfonia cercando di precisare il tema centrale della voce di Teresa nell'antropologia teologica, ossia il centro a cui tutti i punti sono connessi. Orbene, riguardo alla conoscenza dell'uomo, Teresa insegna che chiunque desidera conoscersi, deve conoscere Dio che abita il centro del cuore e ne risulterà illuminato sul suo mistero: «Non so se mi spiego bene. È tanto importante conoscerci, che in ciò non vorrei vi rilassiate [...]. Credo che non arriveremo mai a conoscerci, se insieme non procureremo di conoscere Dio» (*IM* 2, 9). Negli scritti di Teresa, il centro attorno a cui ruota tutto per l'auto-comprensione dell'uomo e la sua altissima dignità è il Dio che si rende accessibile nell'interiorità dove abita attendendo l'uomo perché ve lo raggiunga.

Ricordate ciò che dice sant'Agostino, il quale, dopo aver cercato Dio in ogni luogo, lo trovò finalmente in se stesso. Ora credete che importi poco per un'anima soggetta a distrazioni comprendere questa verità e conoscere che per parlare con il suo Padre celeste e godere della sua compagnia non ha bisogno di salire al cielo né di alzare la voce? Anche se parla molto piano, Egli che le è vicino, l'ascolta sempre. E per cercarlo non ha bisogno di ali, ma basta che si ritiri in solitudine, lo contempli in sé stessa e non si sorprenda (*extrañarse*) per la degnazione di un tal Ospite; ma gli parli umilmente come a un Padre, gli racconti le pene che soffre, gliene chieda il rimedio, riconoscendosi indegna di essere chiamata sua figlia (*C* 28, 2).

In questo brano Teresa si avvicina all'inabitazione di Dio nel cuore umano a partire dall'illuminazione del *Padre nostro* e dell'esperienza di sant'Agostino. Chi è abituato alla riflessione potrebbe pensare che Teresa arriva a tale affermazione per via della Rivelazione e della tradizione spirituale della Chiesa. Da questa base viene chiarito che l'uomo è onorato di poter godere della compagnia del Dio resosi così vicino e compagno, con lui è ormai possibile un'esistenza d'unione nel trascorrere del tempo. Qui il registro del Re del cielo lontano che dimora in comunione con tutti gli esseri che godono della sua piena comunione – dove sta il re, ivi è la

²⁵ Cf. A. SERRANO PÉREZ, *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo interior de Santa Teresa*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011, p. 32-35.

sua corte – si incontra con quello del Padre presente e attivo pressì i suoi figli e figlie.

Non è soltanto la luce della Rivelazione e della tradizione spirituale a condurre Teresa a quest'approfondimento, è anche la sua esperienza.

Mi pareva che Dio mi stesse molto vicino (*me parecía estar tan presente*), e siccome da principio non sapevo che Egli è in ogni cosa, il fatto mi sembrava assai strano. Eppure lo vedevo così chiaro da non essermi possibile credere diversamente (V 18, 15).

Il fondamento che Teresa dà in questo brano è insufficiente. La presenza creatrice di Dio in ogni cosa, quella per cui Dio costituisce come creatura ogni creatura, è quella chiamata presenza d'immensità. Essa è limitata solo alla presenza di Dio come causa dell'essere e dell'esistere di tutte le realtà create²⁶. La presenza di cui parla Teresa è un mistero d'unione di tipo *pericoretico* (interpenetrazione), Dio nel cuore dell'uomo e l'essere dell'uomo in Dio per via di amicizia, cioè che eccede la capacità umana di comprensione. «Ne deve parlare soltanto chi lo sa, perché è cosa che non si può intendere, meno poi manifestare» (V 18, 14). Come allora Teresa può osare averne l'intelligibilità? Per verità così alte, di solito Teresa ne parla basandosi sulla giustificazione della Sacra Scrittura o come se fosse una rivelazione diretta del Signore, un insegnamento per via osmotica, giacché ciò avviene con la comunione al corpo glorificato del Signore nell'eucaristia.

Mettendomi a scrivere di questo argomento, mi domandavo cosa facesse l'anima. Ed ecco che mentre tornavo dalla comunione, appena uscita da questa orazione di cui parlo, il Signore mi disse: *Figliola, l'anima si strugge tutta per meglio inabissarsi in me* [ponerse más en mí]. *Ormai non è più lei che vive, ma io. Non può comprendere ciò che intende: il suo è un non intendere intendendo* (V 18, 14).

Per Teresa, dunque, l'inabitazione, detto laconicamente, è l'inabissarsi o sommergersi in Dio (*ponerse más en mí*) e viceversa. Quando scrisse questa definizione chiara e precisa, colta a modo di *rivelazione* nel libro della *Vita* (1565), Teresa non aveva ancora ricevuto una chiara distinzione di rapporti del soggetto con ognuna delle persone della Santa Trinità che avviene durante l'ultima tappa, del percorso spirituale e mistico, chiamata *orazione d'unione* nel libro della *Vita*²⁷. Più tardi, ne par-

²⁶ Questa lacuna è stata notata da Jean-Baptiste Lecuit il quale lamenta che Giovanni della Croce o santa Teresa non abbiano fondato sul nuovo Testamento la loro dottrina dell'inabitazione, limitandosi così alla presenza d'immensità che non parla né della donazione nella Parola né della struttura filializzante dell'inabitazione. Cf. J.B. LECUIT, *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*, Cerf, Paris, 2010, p. 180-181.

²⁷ Stiamo ancora nei capitoli che descrivono dottrinalmente, sotto la dicitura di *orazione di unione* con l'allegoria della quarta acqua, quella della buona pioggia in cui tocca a Dio annaffiare

lerà con più di maturità teologico-spirituale nelle *Seste* e le *Settime Mansioni* del *Castello interiore*, scritto nel 1577.

Teresa fa un'esposizione narrativa delle esperienze vissute a partire dal 1559 fino al 1572. Erano esperienze straordinarie saltuarie, descritte nei due ultimi gradi di orazione nel quadro del piccolo trattato dei capitoli 11-21 del libro della *Vita*, e in modo fenomenico sin dal capitolo 23 fino alla fine del libro. Nonostante fossero esperienze saltuarie, anziché situazioni stabili, come avverrà a partire dall'esperienza del matrimonio spirituale, Teresa ne ha avuto una comprensione assai profonda. Già quando scrive il libro della *Vita*, nonostante l'unione in sé sia indicibile per l'intelligenza umana, gli indizi che ne offre sono molto precisi (cap. 19).

- L'aspetto affettivo comprensivo: il rimbalzare nel corpo degli effetti dell'unione che si dà nell'interiorità fino a provocare fenomeni fisiologici come le lacrime.
- La dimensione morale: la disposizione interna a tutte le virtù nelle quali si traduce la pienezza dell'amore di Dio: il coraggio o la forza così cara a Teresa che la chiama spesso *determinata determinazione*; l'umiltà dovuta alla presenza di Dio come sole che illumina l'uomo sulla sua verità e misericordia che si china sulla sua miseria.
- L'aspetto intellettuale: una conoscenza che oltrepassa quella che si acquisisce attraverso la percezione sensoriale.
- La collaborazione umana alla fecondità nella grazia: le virtù sono come i fiori del campo, che è l'interiorità che seduce il Signore per la sua perseveranza anche in mezzo delle tribolazioni.
- L'atteggiamento dossologico e diaconico: si rinsaldano la lode e la disponibilità al servizio di Dio.

Anche le estasi (V 20) che capitano sono presentate contemporaneamente in modo descrittivo (ciò che le è successo), in modo dottrinale (il significato dei fenomeni dal punto di vista unitiva) e in modo interpretativo (i criteri di discernimento).

Comunque, quelli furono anni di grande sofferenza per Teresa. Sofferenza dovuta al fatto che l'esperienza d'unione in sé era un fenomeno indicibile e Teresa stessa temeva di cadere nell'inganno attribuito al demonio. Sofferenza perché non pochi consiglieri e teologi attribuivano effettivamente i successi al diavolo (cf. V 23, 14; 25, 14-15,22). Ma nonostante fosse personalmente certa della presenza di Dio, occorreva una conferma di menti illuminate. Teresa, perciò, soffriva anche perché le persone istruite consultate, che lei chiama semidotti, non arrivavano a darle chiarimenti adeguati sul tema preciso della presenza di Dio nel cuore dell'uomo nel cammino spirituale, fino a quando padre Vincenzo Barrón ne confermò la possibilità e ne diede la spiegazione.

l'orto senza nessuna fatica dell'uomo, le grazie ricevute da Teresa a partire dal 1560 e che lei racconta nei capitoli 27 e 29.

Mi pareva che Dio mi stesse molto vicino, e siccome da principio non sapevo che Egli è in ogni cosa, il fatto mi sembrava assai strano. Eppure lo vedevo così chiaro da non essermi possibile di credere diversamente. Quelli che non avevano studiato mi dicevano che era soltanto con la sua grazia. Ma io non mi potevo convincere, perché, come dico, mi pareva che lo fosse realmente, e me ne rimanevo con pena. Mi venne a togliere da questo dubbio un dottissimo religioso dell'ordine di San Domenico, il quale mi disse che Dio era realmente presente e mi spiegò come si comunica alle anime, per cui rimasi molto consolata (C 18, 15).

Santa Teresa non manca di sottolineare il carattere drammatico di questa presenza di Dio. Dio non si impone mai alla libertà dell'uomo. La sua presenza può essere trascurata. L'uomo può sommergersi nelle attività della periferia della propria consistenza, dove tante preoccupazioni soffocano la presenza interiore di Dio e la sua azione. Non è che la presenza in sé gli viene tolta, ma risulta ingombrata e non può dispiegare tutta la sua potenza. Teresa parlerà di due modi dell'esserci di Dio a seconda che l'uomo corrisponda o no: «Dovete sapere che vi è una grande differenza tra un modo di essere e un altro [*habéis de entender que va mucho de estar a estar*], perché molte anime stanno soltanto nei dintorni, là dove sostano le guardie, senza curarsi di andare più innanzi, né sapere cosa si racchiuda in quella splendida dimora, né chi la abiti, né quali appartamenti contenga» (IM 1, 5). La presenza dinamica, dunque, richiama la corrispondenza dell'uomo (7M 1, 3-4). Essa è la condizione perché l'esistenza rifletta un'unione reale che irradi sull'esistenza illuminandola e facendo produrre frutti. L'interiorità dell'uomo è il trono del Dio gran monarca resosi vicino perché Padre, su cui si fonda una bellezza inedita che è sempre risplendente di un fulgore eclatante alla quale collabora l'uomo con la crescita delle virtù.

Immaginate, dunque, che dentro di voi vi sia un palazzo immensamente ricco, fatto di oro e di pietre preziose, degno del gran monarca a cui appartiene. E pensate, inoltre, come infatti è verissimo, che voi concorrete a dargli la magnificenza che ha. Orbene, questo palazzo è l'anima vostra: quando essa è pura e adorna di virtù, non v'è palazzo così bello che possa competere con lei. Più le sue virtù sono elevate, più le pietre preziose risplendono. Immaginate ora che in questo palazzo abiti il gran Re che nella sua misericordia si è degnato di farsi vostro Padre, assiso sopra un trono di altissimo pregio: il vostro cuore (C 28, 9).

Sette anni dopo la pubblicazione del libro della *Vita*, Teresa riceve la grazia nella quale gli appare chiaramente che la relazione interpersonale è vissuta con ciascuna delle persone della Santissima Trinità. La grazia è del 22 luglio 1572.

Il giorno di san Matteo, mentre ero in quello stato ormai abituale da quando ho avuto la visione della Santissima Trinità e di come ella stia nell'anima

che si trova in stato di grazia, questa verità mi apparve assai chiaramente, cioè in modo che mediante certe rappresentazioni e comparazioni ne ebbi conoscenza con una visione immaginaria. Anche se altre volte la Santissima Trinità mi si era manifestata in visione intellettuale, passati pochi giorni la verità rivelatami non mi era rimasta impressa come ora, in modo da poter fissarvi il pensiero e trarne motivo di consolazione. Mi rendo conto adesso della sua identità con la verità di cui mi è stato parlato dai dotti, ma non l'avevo mai capito come ora, anche se vi ho sempre creduto senza alcuna esitazione, perché in materia di fede non ho mai avuto tentazioni (R 33).

Successivamente Teresa si lancia in una dimostrazione teologica che manifesta la sua assimilazione della formazione classica ricevuta dai buoni teologi: l'unità di natura (essenza) divina, le proprietà di ciascuna delle tre Persone divine, l'unità di operazione della Trinità nelle attività *ad extra*. Oltre a questa dimostrazione, Teresa ci torna nelle *Settime Mansioni* (7M 1, 6-8) con gli stessi concetti della teologia classica (tutte e tre hanno una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio) ma con una fondazione evangelica negli scritti giovannei (Gv 14,23; 1Gv 2,4-5; 3,24) secondo cui la presenza trinitaria è auto-donazione e comunicazione a chi ama e osserva i comandamenti del Signore²⁸.

Ciò che crediamo per fede, ella [l'anima] lo conosce quasi per vista, benché non con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, non essendo visione immaginaria. Qui le tre Persone si comunicano con lei, le parlano e le fanno intendere le parole con cui il Signore disse nel Vangelo che Egli col Padre e con lo Spirito Santo scende ad abitare nell'anima che lo ama e osserva i suoi comandamenti (7M 1, 6).

Questo tema affrontato da Teresa, che riconosce essere un rompicapo per quelli che ne vivono l'esperienza e per i teologi – e non solo per i semidotti che l'hanno sempre delusa²⁹ –, è il primo suo grande contributo d'insigne spessore. Lo è ovviamente per i cultori di antropologia teologica. La voce di Teresa nell'antropologia teologica può intendersi come quella di un'antropologia dell'unione divino-umana costitutiva.

²⁸ Cf. J.M. SÁNCHEZ CARO, «La Biblia en Castillo interior de Teresa de Jesús», in: J. SANCHO FERMÍN - R. CUARTAS LONDOÑO (dir.), *Las moradas del Castillo interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, Monte Carmelo/CITeS – Universidad de la Mística, Burgos, 2014, p. 124-125.

²⁹ «Voi mi direte: in che modo l'anima ha visto o ha capito di essere in Dio, se non vede né intende nulla? Non dico che l'abbia inteso allora, ma che lo intende chiaramente in seguito, e non perché sia una visione, ma per la certezza che di ciò le resta e che solo Dio può dare. So di una persona la quale non era ancora a conoscenza del fatto che Dio è in tutte le cose per presenza, potenza ed essenza, e che dopo una grazia di questo genere fattale dal Signore, giunse a comprenderlo. Ne ebbe tale certezza che, sebbene uno di quei semidotti di cui ho già parlato, richiesto su come Dio sia in noi (egli ne sapeva tanto poco quanto lei prima che Dio glielo facesse intendere), le rispondesse che vi è soltanto per grazia, ella, ormai sicura della verità, non gli credette e ne interrogò altri, i quali le dissero come ciò fosse in realtà, del che rimase assai consolata» (5M 1, 10).

Nel quadro della ricerca sul tema sono ormai sessant'anni circa che l'esperienza mistica dell'inabitazione di Dio nell'anima di Teresa è oggetto dell'attenzione degli studiosi³⁰. Gli approcci sono variegati. Menzioniamo due prospettive solo a guisa di esempio.

(1) L'avvicinamento descrittivo e storico-analitico della portata antropologica dell'esperienza del mistero trinitaria in Santa Teresa³¹. Quest'approccio si avvale dell'interdisciplinarietà con la Teologia dogmatica, ossia di confronti con i vari contesti della fede e della riflessione teologica conforme all'atteggiamento incessante di Teresa stessa che cercava sempre di adeguare la propria esperienza e la confrontava alla Sacra Scrittura, alla Tradizione viva e al Magistero³².

(2) L'avvicinamento del tema a partire da una prospettiva pneumatologica, cioè dall'inabitazione dello Spirito Santo. Questa base teologico-spirituale rivisita la teologia della grazia in un orizzonte personalistico. Ma c'è da notare che lo Spirito Santo si diffonde talmente nell'uomo, che plasma la configurazione cristica nell'intero spessore umano da rendersene indissociabile. Nel nostro tempo, questo modo pneumatologico di attuazione è stato precisato da Hans Urs von Balthasar in questi termini:

Lo Spirito impedisce che rinchiudiamo il Verbo, serrando a tale intento il nostro cuore. Ma come potrebbe compiere ciò altrimenti che annidandosi entro la chiusura peccaminosa e l'ottusa e cupa finitudine del nostro spirito, per spalancare le porte dall'interno? La presenza e assistenza dello Spirito eterno e infinito e santo nell'intimo dello spirito temporale e finito e alieno dalla santità è così inconcepibile, che si rende definitivamente ignoto lo Spirito divino appunto nel momento in cui Egli entra nel contatto e nella fusione più stretta con noi: fino all'indistinguibilità. I nostri attimi di fede, d'amore e di speranza, le nostre disposizioni d'animo e i sentimenti, le nostre risoluzioni più personali e libere: tutte queste realtà inconfondibili, non scambiabili, che noi siamo, sono percorse in tal modo dal suo alito, che l'ultimo soggetto – nel fondo della nostra soggettività – è Lui³³.

La ricerca antropologica di stampo pneumatologico in santa Teresa non può trascurare gli effetti psicologici, poiché lo Spirito Santo agisce non a dispetto né nonostante la dinamica psicologica e psichica, bensì attraverso di essa. Perciò l'antropologia d'unione animata dall'azione dello

³⁰ Si veda tra l'altro lo stato della questione che ne abbozza Rómulo Cuartas Londoño (R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 2004, p. 21-27).

³¹ Cf. R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, p. 26-27.

³² Lo stesso intento di Rómulo Cuartas Londoño. Cf. R. CUARTAS LONDOÑO, «La espiritualidad trinitaria de Teresa de Jesús». *La Trinidad: fuente camino y meta de la vida cristiana*, *Cistercium* 238 (2005), 649-661.

³³ H.U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Morcelliana, Brescia, 1972, p. 99.

Spirito Santo sarà sempre compatibile, ma non riducibile, a dinamiche psicologiche. In questo senso va recuperato anche l'approfondimento della nozione di *sensi spirituali*, alla quale la psicologia offre un sussidio notevole.

Recentemente, la ricercatrice cilena Agustina Serrano Pérez ha aperto un'interessante linea di riflessione nella misura in cui la sua proposta di antropologia teologica, pur limitandosi al *Castello interiore*, studia la dinamica spirituale con tre fasi di trasformazione – la creazione amata (creazione), la salvezza trasformante (soteriologia) e la pienezza unificante (escatologia) – come dinamica di un'antropologia pneumatica³⁴. Nella dinamica esposta, l'ermeneutica delle nozioni e dei simboli aiuta a cogliere l'intelligibilità del mistero dell'uomo intessuta nella connessione di due binomi: la conoscenza di se stesso, tanto sul piano della creazione, quanto su quello dell'esistenza, è una scoperta della prevalenza dell'amore che crea e trasforma salvando (binomio ragione-amore); riguardo all'uomo, la contemplazione dell'opera dello spirito di Dio (creazione), dello spirito del Signore (salvezza) e dello Spirito Santo (pienezza escatologica) infonde la felice sorpresa e l'attonito stupore dinanzi al mistero dell'uomo. È merito particolare dell'autrice che, in un'indagine di antropologia teologica su santa Teresa nell'opera *Castello interiore*, ha saputo incrociare ragione e amore, stupore e Spirito. Ragione e amore abbracciano nell'unità il percorso congiunto dell'intelletto e della volontà, della "mente" e del "cuore" o, per dirla in termini biblici, sono registri di un cuore intelligente modellato dallo Spirito effuso nel cuore umano. Stupore e Spirito rimandano al coinvolgimento della persona intera nella conoscenza ammirativa del mistero dell'uomo risultante dall'azione profonda dello Spirito. Tale sguardo profondo è stato espresso da Teresa con il campo semantico dei termini *estupor*, *espantarse*, di stampo filosofico³⁵.

Anche questi registri esigono lo sforzo interdisciplinare per poter sfruttare meglio ciò che offrono all'approfondimento dello slancio conoscitivo della persona in unione divino-umana per l'azione dello Spirito Santo. Queste ricerche recenti indicano che rimane ancora un cantiere aperto l'elaborazione di una sintesi antropologica sistemata che possa spiegare pienamente e tradurre in linguaggio di oggi le potenzialità della voce di Teresa quanto all'interiorità abitata della persona umana.

Nonostante l'incompiutezza degli studi, la proposta del Dio presente nell'interiorità del cuore dell'uomo, che si rende accessibile ed eleva la dignità dell'uomo stesso, risponde a ciò che l'umanità del nostro evo at-

³⁴ Cf. A. SERRANO PÉREZ, *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo interior de Santa Teresa*, Diputación de Ávila, Ávila, 2011.

³⁵ Ciò è stato già notato da M. Marcela Mazzini nella sua recensione del libro (*Teología y vida* 53 (2012), 408). Per l'approfondimento di questo campo semantico, cf. T. ÁLVAREZ, «Admiración, estupor, espantar(se). Gesto filosófico primordial en Teresa de Jesús», in: *Estudios teresianos III Doctrina espiritual*, Monte Carmelo, Burgos, 1996, p. 313-332.

tende. Due carmelitani, Tomás Álvarez e Antonio Sicari³⁶, specialisti e commentatori del *Castello interiore*, colgono la portata universale dell'antropologia teresiana quando mettono in contrasto Dio che abita il centro del castello dell'anima umana e la illumina quale il sole con il *Castello* inaccessibile di Kafka innalzato sulla collina coperta di bruma senza nessuna via di accesso e abitato dal conte Westwest inaccessibile, che fa fare tutto da intermediari³⁷. L'eroe, designato solo con l'iniziale K., un impiegato con contratto di geometra (agrimensore), regolarmente firmato ma rimasto lungo negli arcani burocratici, desidera recarsi al lavoro. Non c'è modo di accedere al castello e resta confinato nel villaggio appartenente al castello. Il labirinto che vi porta è impercorribile, tutti i funzionari del castello che dovrebbero essere sue guide si comportano piuttosto da impostori. L'uomo rimane nell'angoscia. Pur avendo lasciato tutto per quel lavoro, gli è concesso solo di aspettare nel villaggio dove si trova sperduto come in una terra di nessuno. Quanti, come lui, in un modo o in un altro, sono delusi di avere sacrificato tutto per un *castello inaccessibile* e si ritrovano abbandonati alla propria sorte?

Prima ancora che usasse, nel *Castello interiore*, il simbolo del *castello* come anima dell'uomo con molte dimore, di cui quella centrale è abitata da Dio, Teresa aveva mostrato con lo stupore ammirativo, nel *Cammino di perfezione*, l'amore benevolente e la bontà del Padre celeste che si rende così vicino e accessibile da entrare a dimorare negli esseri umani che non hanno nessuno splendore esterno, per rivestirli di quest'alta dignità dell'esseri abitati dal Re fattosi Padre (C 28, 1). È su questa bellezza interiore scaturita dall'inabitazione che è fondata la dignità dell'uomo, nonostante essa possa essere calpestata nell'ambito esterno, come era la situazione della donna nel tempo di Teresa.

Donne come siamo e senza istruzione, abbiamo bisogno di considerazioni consimili per capire che in noi vi è qualche cosa d'incomparabilmente più prezioso di quanto si vede al di fuori. Sì, dovete convincervi che nel nostro interno abbiamo veramente qualche cosa. E piaccia a Dio che siano soltanto le donne a ignorarlo! Se procurassimo di ricordarci spesso dell'Ospite che abbiamo in noi, sarebbe impossibile, secondo me, abbandonarci con tanta passione alle cose del mondo, perché, paragonate a quelle che portiamo in noi, apparirebbero in tutta la loro spregevolezza (C 28, 10).

Nel cuore dell'antropologia teresiana, Cristo copre l'intero orizzonte umano delle questioni fondamentali. Cristo scioglie i nodi della di-

³⁶ Cf. T. ÁLVAREZ, *Comentarios a las Obras de Santa Teresa. Libro de la Vida Camino de Perfección Castillo interior*, Monte Carmelo Burgos, 2005, p. 546-549; A. M. SICARI, *Nel «Castello interiore» di Santa Teresa d'Avila introdotto da «L'inaccessibile castello» da Franz Kafka a santa Teresa*, Jaca Book, Milano, 2012², p. 17-61.

³⁷ Cf. F. KAFKA, *Il castello*, Edizione integrata con varianti e frammenti, Mondadori, Milano, 1987².

stanza antropologica tra Dio e l'uomo. Nello stesso tempo è lui il luogo della realizzazione strutturale e dinamica dell'*humanum*. Nel caso di Gesù le facoltà operative umane – il volere e il conoscere – sono state sempre radicate e in accordo con il volere e il sapere divino; ciò è stato vivamente affermato dal Concilio di Costantinopoli III (680-681) contro il monoenergismo e il monotelismo. Per l'uomo di santa Teresa, si cresce nella conoscenza d'unione, quella che lei chiama mistica teologia quando il conoscere umano è investito con una conoscenza soprannaturale: «L'anima in questo caso rimane così sospesa da sembrare tutta fuori di sé. La volontà ama, la memoria mi pare quasi smarrita, l'intelletto pare presente a se stesso ma non discorre. Dico che non discorre, ma se ne sta tutt'attonito per le molte cose che intende, mentre Dio gli fa vedere che con le sue forze è incapace di comprenderle» (V 10, 1). L'intelletto e la memoria, infatti, si uniscono alla volontà la cui attività diventa l'arrendersi alla volontà di Dio. È quindi una lettura valida nel tempo di Teresa e nel tempo nostro, ovunque l'uomo desidera sentire una voce che gli dica qual è il suo mistero. Teresa lancia la risposta non da fuori dell'uomo, ma dalla sua interiorità, nonostante eventuali condizionamenti esterni. Individuato il contributo centrale di Teresa nell'antropologia teologica, vediamo alcune modulazioni della stessa voce.

2.4 Cristo, asse portante dell'antropologia dell'unione umano-divina

L'unione della persona umana con la Trinità delle persone è sempre difficile da capire poiché nessun uomo di carne e ossa ha visto il Padre e lo Spirito Santo. Una sola persona della Santissima Trinità ha preso la nostra carne. Il Verbo di Dio in Gesù di Nazaret è «l'immagine dell'invisibile Iddio» (Col 1,15). Cosicché l'umanità di quell'uomo concreto era radicata nella divinità del Figlio nel mistero della Santissima Trinità. Quindi, se applicando il principio della comunicazione delle proprietà (*communicatio idiomatum*) possiamo dire che uno della Trinità «ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo» (GS 22), è il Figlio e nessun altro. Lui, uomo perfetto in virtù della sua filiazione divina per natura, vissuta nella carne e nella storia umana, «ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato» (GS 22). Guardando lui, si vede l'uomo immagine del Padre. In lui, la categoria di immagine è promossa alla condizione filiale. Ma tramite la trasformazione operata sotto l'azione dello Spirito in lui, è dato alla persona umana di accedere alla comunione con la Santissima Trinità. Da ciò risulta che per gli uomini, l'inabitazione della Santissima Trinità è di stampo filiale, o meglio, accresce la dignità di figlio di Dio, è nell'orizzonte del compimento incoativo dell'adozione filiale avviata nel bat-

tesimo³⁸. Teresa l'ha ben capito, lei che quando medita la prima invocazione del Padre nostro nel *Cammino di perfezione*, scrive rivolgendosi a Gesù:

Figlio di Dio e mio Signore, quanti beni ci date in questa prima parola! Vi abbassate sino a unirvi con noi nelle nostre domande e a rendervi fratello di creature così miserabili e vili. Volendo che vostro Padre ci ritenga per suoi figli, ci date tutto quello che potete, e siccome la vostra parola non può mancare, obbligate vostro Padre ad esaudirci (C 27, 2).

È Gesù che conduce al Padre: «Giacché il buon Gesù vi ha dato un Padre così buono, non nominatene altri. Procurate piuttosto di esser tali da gettarvi fra le sue braccia e godere della sua compagnia. Se sarete buone figlie, non ne verrete mai allontanate. E chi non farebbe tutto per non perdere un tal Padre» (C 27, 6). Abbiamo qui l'eco fatto in forma di confessione responsoriale del detto di Gesù in Gv 14,6: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me». Ciò perché Teresa traduce in proprie parole quella mediazione imprescindibile di Cristo rivelata da lui stesso a Tommaso. Ma Teresa lo fa in modo mistagogico, ciò mostrando alle sue sorelle e ai lettori successivi l'altezza della dignità filiale recata da Gesù Cristo ed espressa nel *Padre nostro*. Ovviamente, si potrebbero abbozzare tanti aspetti di ciò che ne risulta: Cristo mediatore perché Parola che istruisce, perché verità della stessa Verità, perché comunicazione amorosa del Dio Amore che rende l'uomo trasparente di Cristo (V 40,3-6), ecc. Santa Teresa va oltre una visione parziale della mediazione di Cristo, mira alla mediazione integrale che abbraccia la persona umana tutta intera. Cristo è mediatore imprescindibile perché nella sua umanità glorificata assume tutt'ora la nostra umanità, in carne e ossa, ancora peregrinante quaggiù. È proprio questo che Teresa difenderà nel lungo capitolo 22 del libro della *Vita* contro scritti che sostenevano un doveroso superamento di ciò che è corporale e materiale per l'unione perfetta con Dio e ci tornerà con più vigore nel capitolo VII delle Seste Mansioni. Tra tanti motivi, santa Teresa anticipa l'aforisma di Blaise Pascal (*L'uomo non è né angelo né bestia, e disgrazia vuole che chi vuol fare l'angelo fa la bestia*) ed enuncia serenamente il principio antropologico seguente: «Noi non siamo angeli, ma abbiamo un corpo. Volerla fare da angeli, mentre siamo sulla terra, è una vera pazzia» (V 22, 10). Teresa, quindi, ha fatto l'esperienza del Cristo che l'ha raggiunta perfino nel suo corpo fino alle tappe più alte dell'unione con Dio. E quelli che credono e insegnano il contrario, dicendo che è un'operazione di spirito priva di ogni corporeità, non sono stati ancora disingannati dall'esperienza: «Se uno è giunto all'unione e non è arrivato più in su, vale a dire ai rapimenti, alle visioni e a quelle altre grazie che Dio accorda alle anime, crederà che la dottrina di

³⁸ Cf. B. MORICONI, «La filialità divina. Base dell'antropologia teologica cristiana», in: *Antropologia cristiana*, Città nuova, Roma, 2001, p. 335-371.

quegli autori sia la migliore, come del resto lo credevo anch'io. Ma se mi fossi attenuta ai loro precetti, credo che non sarei mai giunta dove ora mi trovo, perché essi mi sembrano in inganno» (V 22, 2). Ed è a partire dall'esperienza che insegna. Nel capitolo di *Cammino di perfezione* sulla mediazione di Cristo nella filiazione, Teresa dimostra di afferrare i contorni delle missione del Figlio e dello Spirito Santo in questo percorso di filiazione. Usa tre verbi fortemente significativi per illustrare l'azione dello Spirito Santo in questa trasformazione filiale: l'infiammazione della volontà, il fascino dell'intelligenza, l'incatenare con l'amore. Ecco le sue parole: «Per instabile che possa essere la vostra immaginazione, troverete sempre, tra il Padre e il Figlio, lo Spirito Santo. Egli infiammi la vostra volontà e, se non basta ad affascinarvela la considerazione di un così grande interesse, ve la incateni Lui con il suo vivissimo amore» (C 27, 7).

Ecco fino a che punto eleva la trasformazione in Cristo, cioè il percorso del vivere da figlio di Dio in Cristo per accedere all'esperienza dell'immergersi in Dio che è presente in noi. Teresa allora ne descrive un percorso esistenziale attraverso una metamorfosi che passa per la dinamica pasquale della passione, morte e risurrezione. È una metamorfosi diversa delle metamorfosi di pura degradazione che si possono contemplare quaggiù. In proposito, lo stesso autore ceco Franz Kafka ha scritto le *Metamorfosi*, un romanzo sconcertante, nel quale il viaggiatore Gregorio Samsa, ritirato nella sua cameretta dopo di aver perso lavoro e salute, ne esce trasformato in un insetto ributtante, abbandonato da tutti³⁹, rifiutato perfino dai suoi che giungono a tramare di liberarsene⁴⁰. Le metamorfosi sociali e spirituali contemplate da Kafka sono agli antipodi di quella raccontata da Teresa nelle *Quinte Mansioni* col simbolo del baco da seta. È prima seme, poi le foglie di cui si nutre, poi cresce, diventa grande e va filando la seta che sorge da lui stesso. Mentre diventa grande, grosso e bruco, fa anche il bozzolo della trasformazione, dove muore attraverso le mute. Poi la bella farfalla vola di fiore in fiore gettando seme e diventa "speranza per i fiori". Siamo qui posti davanti a una trasformazione in Cristo, come spiega Teresa stessa. Il bozzolo si costruisce con lo spogliamento del proprio *io* e della propria volontà per rivestirsi di Cristo e trasformarsi in lui, non più essere attaccato a ciò che incatenerebbe alla terra, volare in alto con grandi desideri. Ciò corrisponde all'esperienza del patire, morire e risorgere con Cristo che caratterizza la vita cristiana. È la dinamica di morte e risurrezione con Cristo cara alla teologia paolina.

Che tipo di trasformazione si realizza nella metafora di Teresa? È una specie di sofferenza tramite la quale viene raggiunta la forma fondamentale (*Urgestalt*) dell'essere immerso in Dio e viceversa, cioè la forma critica nell'apice della sua manifestazione, vale a dire nella sua morte-risurrezione. Oltre il riassunto dell'uomo perfetto giunto alla conformità

³⁹ Cf. F. KAFKA, *La metamorfosi e altri racconti*, Traduzione di Ervino Pocar, Famiglia cristiana/Mondadori, Milano, 1994, p. 27-41.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 76-84.

con Cristo, questa trasformazione rimanda alla forma cristica originaria (morfogenesi) nella quale l'umanità è stata pensata da Dio prima della creazione del mondo (*Ef* 1). Ciò raggiunge gli approcci più recenti di cristologia che partono dall'esperienza pasquale per capire ciò che precede (protologia) e ciò che segue (escatologia). Quindi, la trasformazione cristica significa il raggiungimento della pienezza umana in Cristo che illumina l'intera struttura ed esistenza dell'uomo credente. Allo stesso modo questa trasformazione rimanda alla conformazione cristica sacramentale, perché il battesimo è proprio la rinascita dalla morte e risurrezione di Cristo per vivere rivestiti di lui: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,27). È il mistero della *Gestalt* cristiana, la quale non è altro che un avvolgimento esistenziale nella morte e risurrezione di Cristo (*vita in Cristo*).

Quest'essere avvolto nella morte e risurrezione di Cristo abbraccia l'intero progetto spirituale e morale di conformazione in tutto a Cristo nella carità (*3M* 3, 12) o, per dirlo nei termini stessi di Teresa, di ottenere le stesse disposizioni avute dal Figlio in questa vita (*3M* 3, 13). Avere le disposizioni significa avere la solidarietà di Cristo, la giustizia di Cristo, la mansuetudine di Cristo, il discernimento di Cristo, la carità di Cristo l'umiltà di Cristo ecc. Se ne può fare un elenco infinito, ma si tratta in definitiva di acquisire la mentalità di Cristo, quella a cui san Paolo fa allusione quando dice che noi abbiamo il pensiero di Cristo (*1Cor* 2, 16: $\nu\omicron\sigma\chi\text{ριστο}\sigma$). In breve, Cristo è il volto che scioglie i nodi del superamento della distanza ontologica tra il divino e l'umano. È lui la via di realizzazione dell'unione filiale al Padre nella misura in cui è lo spazio esistenziale di realizzazione dinamico-storica dell'intreccio tra intelletto umano e illuminazione divina, volere umano e volontà divina (*5M* 3, 7). È Lui lo zoccolo della trasformazione fondamentale di stampo pasquale, perché le tristezze e le angosce che subentrano nell'esistenza dei singoli e delle collettività siano da assumere in Cristo nel senso della conformazione al chicco di grano che cade in terra e muore per produrre frutti (*Gv* 12,24). Più ancora perché più si muore alla propria volontà e all'amor proprio, più ne risulta un'esistenza d'unione.

Orsù dunque, figlie mie, mettetevi subito al lavoro! Tessiamo questo piccolo bozzolo mediante lo spogliamento di ogni nostro amor proprio e volontà, distaccandoci da ogni cosa terrena e praticando opere di penitenza, di orazione, di meditazione e di obbedienza, con tutto il resto che già sapete. Oh, se mettessimo in pratica tutto quello che sappiamo e che ci hanno insegnato! E puoi muoia, muoia pure questo verme, come il baco da seta dopo avere fatto il suo lavoro! Allora ci accogeremo di vedere Iddio e ci sentiremo sepolti nella sua grandezza, come il piccolo verme nel suo bozzolo. Dicendo che vedremo Iddio, dovete intendere nel modo con cui Egli si fa sentire in questa specie di unione (*5M* 2, 6).

È ancora Lui il traguardo dell'unione divino-umana nella sua umanità glorificata in unione con l'uomo ancora in cammino in questa terra (5M 4,3-4), purché questi faccia la sua parte di offrire il sacrificio voluto per agire sempre per amore (7M 4, 15).

2.4 *Il volto del Dio amico orizzonte della dinamica antropologica*

Che cosa fa sì che l'uomo di santa Teresa si mantenga nell'orizzonte della compiutezza dell'inabitazione perfino quando tocca il fondo della morte a se stesso, appunto come il baco da seta morendo nel bozzolo? Rimanendo nella nostra metafora della voce, l'ingrediente che mantiene limpida la voce di Teresa sull'uomo, in tutte le sue modulazioni e i suoi tempi, è la percezione forte che Dio è amico dell'uomo. Anch'essa non è una definizione oggettiva, è un fatto di esperienza relazionale. Il dramma descritto da Kafka in forma di romanzo traduce un dramma molto più scottante, è l'esperienza sua, ma è anche l'esperienza del nostro evo. Kafka ha vissuto nei riguardi del suo padre l'esperienza di un amore impossibile. Ne lasciò la testimonianza nella *Lettera al Padre* scritta quando aveva 36 anni. Il Padre bandiva i sacrifici fatti per acquisire la casa, tutta per i figli. Ma era il Padre che sapeva di tutto e aveva ragione in tutto, pronto a rimproverare. Tra il padre e il timido Kafka s'instaurò un'incomunicabilità che non conobbe inflessione né di fronte agli amici né durante la malattia del figlio. Neanche il talento di scrittore attrasse il padre. Kafka finì disperando dell'amore, nonostante avesse il desiderio di sposarsi e di formare una famiglia. L'esperienza dell'amore impossibile che purtroppo per certi versi e in vari modi si erge davanti a non poche persone di tutti i tempi che pongono implicitamente o esplicitamente la domanda fondamentale di essere amato e di amare, di comunicarsi in amicizia e crescere sempre nel desiderio di amare di più man mano che si va avanti nel percorso dell'esistenza.

A questa domanda fondamentale Teresa risponde con l'esperienza della presenza di Dio a cui può rivolgersi in ogni momento senza cercare le formule. L'orazione, quindi la comunicazione, è la porta per raggiungere Iddio che abita l'interiorità (ID 1, 7). La solitudine senza comunicazione è suicida: «Mi diceva poco tempo fa un gran teologo che le anime che non fanno orazione sono come un corpo paralizzato o rattrappito che, pur avendo piedi e mani, non li può muovere» (ID 1, 6). L'orazione è il colloquio frequente con il Dio amico: «Ho molta fiducia nella misericordia di quel Dio che nessuno ha mai preso invano per amico, giacché l'orazione mentale non è altro che un intimo rapporto di amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo di essere amati» (V 8, 5). Dio non è soltanto creatore, è anche amico dell'uomo, perché la sua manifestazione nella storia ha dimostrato che Lui è Amore, fedele alla sua alleanza con l'uomo. È amico e vuole l'amicizia degli uomini, un registro che immette nell'antropologia una relazionalità che si consolida nel per-

corso: *stargli sempre appresso... abituarsi a tenerlo vicino... farlo con amore... l'avrete con voi dappertutto*» (C 26, 2). L'inabitazione di Dio costitutiva dell'alta dignità umana potenzia l'alterità, l'uomo è un partner di Dio: «vi chiedo che lo guardiate... questo vostro Sposo non vi perde mai di vista» (C 26, 3). E Dio si impegna a mantenere questa relazione con la loro collaborazione.

2.5 Tempi e ritmi: processo di crescita trasformante

In un coro sinfonico, ogni voce si dipana con tempi e ritmi che si armonizzano con quelli degli altri. Così le fasi di trasformazione che accompagnano la storia dell'uomo nel pensiero di Teresa, pur svolgendosi in modo particolare (quattro gradi di orazione nel libro della *Vita*, ritmo del "Padre nostro" in *Cammino di perfezione*, sette mansioni nel *Castello interiore*), si sviluppa secondo ritmi e tempi definiti e condivisibili. È importante cogliere ciò che la dinamica spirituale apporta come contributo all'antropologia teologica. In effetti, la trasformazione fa passare la riflessione dalla strutturazione della persona, ereditata dalla psicologia razionale, alla prospettiva della coscienza cristiana, che si auto-comprende e si evolve di giorno in giorno nell'esercizio della libertà dentro una cultura favorevole o meno allo schiudersi dell'umanità insita nell'uomo incamminatosi verso il suo destino.

Alcuni studi si sono interessati a questo argomento e hanno dimostrato che l'antropologia di Teresa non è un dato formale senza contenuto, neppure un dato strutturale senza sviluppo incisivo. Il dato strutturale come quello rilevato fin qui è la base. L'identità dell'uomo emerso dagli scritti di Teresa corrisponde ai contorni di un'antropologia d'unione tra il divino e l'umano. Cristo ne è la misura di configurazione. Le virtù appaiono non come disposizioni puramente umane per un *eroismo titanico* – nonostante il coraggio o la *determinata determinazione* possa indurre a questa interpretazione⁴¹ – bensì principi di azioni emerse quali fiori nel giardino irrigato da ambedue gli attori dell'unione, che arrivano, assieme alla preghiera, a consolidare quest'identità d'unione divino-umana. Anche la struttura corpo-anima viene interamente permeata dall'unione, sigillata nel centro dell'intima interiorità per irradiare poi nelle manifestazioni esterne. In questo modo, la tradizionale psicologia razionale viene ripensata alla luce dell'unione esistenziale dell'esperienza mistica. Su questa base poggia un'antropologia al tempo stesso dinamica e drammatica, nella misura in cui la presenza a sé dell'uomo dispiega l'esistenza nella storia a partire da una consapevolezza sempre crescente nel percorso dove la grazia dell'unione richiede l'accoglienza e l'impegno della libertà, che

⁴¹ Cf. M. I. ALVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila*, O.E.I.L./F. X. de Guibert, Paris, 1992, p. 159-234.

deve fare i conti anche con vari condizionamenti e con l'incidenza dei vissuti emotivi e affettivi⁴².

Proprio per questo occorre prendere atto dell'importanza dello studio di temi come il desiderio e lo stupore, che giocano un ruolo importante nel succedersi dei ritmi del percorso antropologico. Più generalmente, si tratta ancora di evidenziare quanto è incisiva per l'antropologia teologica la trasformazione progressiva del soggetto, ordinariamente studiata in teologia spirituale. In questo preciso quadro d'interdisciplinarietà, il contributo di santa Teresa è notevole. Eccone alcuni esempi.

Più di sessantacinque anni fa, quando il venerabile padre Maria Eugenio intitolò la sintesi del commento del *Castello interiore* "Voglio vedere Dio", anche se il suo studio fu di taglio sintetico, aprì la strada all'analisi del tema del desiderio negli scritti di santa Teresa. Il desiderio è un moto radicato nell'interiorità dell'uomo e segue la linea dettata dalla caratterizzazione antropologica. Negli scritti di Teresa il desiderio spinge sempre verso un vissuto unitivo. A ogni tappa della crescita spirituale corrisponde l'accrescimento del desiderio, anziché di una voglia effimera. Ciò si verifica non solo nel *Castello interiore*, ma anche in altre opere. Nel libro della *Vita* si leggeva già: «Oh, se non fossimo attaccati alla terra e il nostro contento non fosse per le cose di quaggiù, il pensiero della morte non ci farebbe paura, perché rasserenato dalla brama di andar presto nella vera vita e dal desiderio di sottrarsi alla pena di vivere senza Dio» (V 21,6)⁴³. Più chiaramente ancora, vivere quaggiù diventa un'enorme fatica tanto prevalgono gli slanci e il desiderio di vedere Dio: «Giunta a questo stato, il suo amore non si cela più come prima, ma rompe fuori con impeto, con grandi desideri di vedere Dio, come dirò avanti o forse avrò già detto: ogni altra cosa l'annoia, la disgusta, la tormenta, né vi è riposo che la soddisfi se non con Dio e per Dio, perché lontana dal suo vero riposo» (V 26,1)⁴⁴. Perfino l'espressione diventata titolo del libro indica ciò che proviene dal cuore dell'uomo quando esso è colmo dell'amore di Dio in Dio (l'amore teologale): «Poco dopo il Signore, come mi aveva promesso, cominciò a farmi meglio comprendere che era Lui, col far divampare nel mio cuore un così alto amore di Dio da non sapere donde provenisse, totalmente soprannaturale e non da me procurato. Mi sentivo morire dal desiderio di vedere Iddio: Egli era la mia vita, e comprendevo che non l'avrei potuto

⁴² Cf. G. ANGELINI, «Antropologia teologica. La svolta necessaria», *Teologia* 34 (2009), 332-349.

⁴³ *¡Oh, si no estuviésemos asidos a nada, ni tuviésemos puesto nuestro contento en cosa de la tierra, cómo la pena que nos daría vivir siempre sin él templaría el miedo de la muerte con el deseo de gozar de la vida verdadera!*

⁴⁴ *Las que llegan a este estado, no anda el amor disimulado como a los principios, sino con tan grandes ímpetus y deseo de ver a Dios, como después diré, o queda ya dicho; todo cansa, todo fatiga, todo atormenta. Si no es con Dios o por Dios, no hay descanso que no canse, porque se ve ausente de su verdadero descanso.*

possedere altro che con la morte» (V 29, 8)⁴⁵. Così l'esistenza in Cristo verso l'essere in Dio e viceversa si evolve a partire da quel cammino della verità che Teresa percorse quando, spinta dal desiderio di andare godere per sempre dei beni del cielo mediante il martirio, concepì con suo fratello il progetto di andare a farsi decapitare nei paesi dei Mori (V 1, 5-6) fino al desiderio non dei beni, bensì del vedere il Signore stesso, cioè di entrare nel suo mistero, o come ben dice nelle *Settime Mansioni*: il desiderio che si consumi il matrimonio spirituale, cioè il desiderio dell'unione stabile nell'amore (7M 1,3).

Un altro esempio fondamentalmente teologico riguarda il ruolo dello Spirito Santo nelle fasi studiate da Agustina Serrano Pérez nella sua proposta di antropologia teologica a partire dal *Castello interiore*⁴⁶. Il movimento e il ritmo può essere studiato anche ricorrendo al quadro del processo di trasformazione in cinque strati disegnato da Kees Waaijman, che lo ha studiato nell'ambito della spiritualità⁴⁷. Appliciamo questo quadro alla maturazione antropologico-esistenziale verso la pienezza dell'antropologia dell'unione nella prospettiva di santa Teresa. (1) Innanzitutto la trasformazione iniziale. È quella che imprime a un essere la forma umana perché fa passare dal non-essere, all'essere. È proprio questa tappa che viene costituita fondamento di tutte le tappe successive. Anzi, quella trasformazione che coincide con la creazione è la base dell'amicizia con Dio, giacché, nonostante la differenza, l'uomo è creato a immagine di Dio: «siamo stati creati a sua immagine e somiglianza, come dice lui stesso. Se, dunque, è così, come lo è in realtà, non c'è ragione di affaticarsi a desiderare di capire la bellezza di questo castello. Infatti, anche se tra il castello e Dio c'è tutta la differenza che intercorre tra il Creatore e la creatura, trattandosi di cosa creata, basta che Sua Maestà dica d'averla fatta a sua immagine perché possiamo, pur con fatica, capire qualcosa della gran dignità e bellezza dell'anima» (ID 1, 1). (2) In secondo luogo, la trasformazione dall'essere "informe", o deformato, all'essere ri-formato nella ri-creazione dell'uomo da parte di Dio. Qui l'uomo deforma la volontà, l'intelligenza e la coscienza d'unione, ma Dio torna a riformare in vari modi e con differenti mediazioni. Nella vita di Teresa questa fase può individuarsi nei vari episodi di allontanamento dall'amicizia di Dio in forma di tiepidezza, di trascuratezza dell'orazione, di darsi senza abbandonarsi

⁴⁵ *Desde a poco tiempo comenzó su Majestad, como me lo tenía prometido, a señalar más que era él, creciendo en mí un amor tan grande de Dios que no sabía quién me le ponía, porque era muy sobrenatural, ni yo le procuraba. Veíame morir con deseo de ver a Dios y no sabía adónde había de buscar esta vida si no era con la muerte.*

⁴⁶ Come accennato precedentemente, queste fasi sono la creazione amata, la salvezza trasformante e la pienezza unificante; tutto ciò trova la chiave di volta nel matrimonio spirituale esposto nelle *Settime Mansioni*. È lì che la vetta dell'antropologia dell'unione è raggiunta in una donazione mutua di Dio e l'uomo al termine della trasformazione dovuta all'inabitazione divina cristocentrica, che si palesa nella comunione e nella missione ecclesiali, dove il desiderio diventa impegno di servizio e carità.

⁴⁷ Cf. K. WAAIJMAN, *La spiritualità. Forme, fondamenti, metodi*, Queriniana, Brescia, 2007, p. 529-561.

(1535-1554). Eppure Dio continua in vari modi a riformare, a riportare verso di lui lo sguardo del cuore che comunque lo ama, a ristabilire un'antropologia dell'unione. Più l'uomo si distacca dal faccia a faccia con Dio, più la sua nobiltà decade, perché si allontana dal principio del bene, dalla fonte che rende feconde le opere (2M 3). È il tempo e i ritmi degli alti e bassi dell'esistenza, una crescita altalenante. (3) In terzo luogo, il divenire conformato dell'uomo al modello cristico di trasformazione divino-umana che introduce una persona dentro la realtà divina. Nell'esperienza di Teresa questo passo corrisponde alla cosiddetta conversione, avvenuta nel 1554 con l'esperienza del Cristo flagellato (V 9), che segna un punto di non ritorno, un vivere ormai rivolto a Cristo principio di divino-umanità. A livello del *Castello interiore*, sarà l'esperienza della trasformazione simboleggiata dal baco da seta che si trasforma in farfalla. (4) In quarto luogo, la trasformazione amorosa è l'esperienza della nuova vita condotta in Dio, mentre Dio prende la sua dimora nell'anima. È proprio quella vita che Teresa condusse a partire dal 1559-1560 e che viene raccontata sin dall'inizio del capitolo 23 del libro della *Vita*: «Da qui innanzi sarà un libro nuovo, voglio dire vita nuova, perché se quella che ho finora descritta era mia, questa che ho vissuta, da quando ho cominciato a parlare dell'orazione, è di Dio che vive in me». È quando Dio colma l'uomo dei suoi diletti e favori, quando il movimento dell'unione non va più dall'esterno verso l'interiorità, bensì dall'interiorità dilatata da Dio (4M 1, 5; 2,6), verso la crescita delle virtù e nel servizio di Dio, giacché la volontà umana è unita a quella di Dio (4M 2, 8) e che la permanenza nell'umiltà lascia la gratuità di Dio dispiegarsi. Circa le virtù, spesso viste come disposizioni puramente umane, qui fioriscono nell'orto dell'anima, perché essa è abbeverata direttamente alla fonte che è Dio. (5) Infine, la trasformazione gloriosa che avverrà nell'altra vita, ma che viene anticipata già quaggiù nel vissuto nell'unione in maniera costante, che Teresa chiama matrimonio spirituale, di cui lei stessa visse l'esperienza il 18 novembre 1572 (R 35), e la cui esperienza durevole è narrata nelle *Settime Mansioni*. Il questo culmine dell'amore l'antropologia dell'unione si riveste di due caratteristiche fondamentali:

- a) Disposizione all'amore attraverso l'unificazione delle componenti psicologiche dell'uomo (corpo, anima e spirito) nel centro dell'essere, in maniera che viene unito a Dio, che è Spirito, nel centro, in modo indescrivibile, come in una sola cosa, pur mantenendo la distinzione.

Tutto quello che si può dire — a quanto è dato intendere — è che l'anima, cioè lo spirito di quest'anima, diviene una cosa sola con Dio, il quale, essendo spirito anche lui, vuole mostrarci l'amore che ha per noi, facendo conoscere ad alcune persone fin dove giunga quest'amore, affinché lodiamo la sua grandezza. Egli si compiace, infatti, di unirsi in modo tale alla sua creatura che, alla stessa guisa degli sposati, i quali non si possono più separare, non si vuole più dividere da lei (7M 2, 4).

- b) Conformazione a Cristo per l'opera dell'amore traboccante nell'unione con Dio. Cristo che vive realmente nella persona ed essa in Cristo, perfino nella sua passione (7M 4, 4, 8). Ciò si verifica nella prassi per proseguire la sua opera nella Chiesa, per il mondo, come gli Apostoli. Perciò le virtù e il servizio rimangono i criteri di verifica (7M 4, 6).

Oh, sorelle mie, come deve essere incurante del proprio riposo, quanto poco deve importarle dell'onore e come deve sentirsi lontana dal desiderare di esser tenuta in qualche considerazione l'anima in cui abita il Signore in modo così particolare! Certamente, se ella si intrattiene a lungo con lui, com'è giusto, poco può pensare a sé: tutta la sua mente è occupata a cercare di contentarlo maggiormente e a trovare l'occasione e il mezzo di dimostrargli l'amore che ha per lui. Questo è il fine dell'orazione, figlie mie; a questo serve il matrimonio spirituale, a cercare sempre nuove opere.

2.5 Voce in ascolto

Per adeguarsi all'analogia musicale che accompagna la nostra riflessione, siamo giunti al momento di sottolineare che in un coro sinfonico una voce non può cantare bene se non ascolta gli strumenti e le altre voci, se non sa decifrare la partitura del compositore, che lasciò codificata in segni musicali la bellezza della sua intuizione, e se non guarda il maestro che dirige l'esecuzione armoniosa della musica. Teresa d'Avila è una donna di ascolto e articola un'antropologia con orecchi aperti. La gno-seologia indicata più volte da Teresa passa per l'ascolto. L'uomo emette la voce dopo avere ascoltato. Teresa è una persona che ascolta, e ciò che è ascoltato è assimilato, incide sulla sua esistenza, poi è maturato, diventa voce comunicabile ed effettivamente comunicata. Così, la voce che lei è, è radicata in una genealogia auditiva che rammenta l'"ascolta Israele" del *Deuteronomio* (Dt 6,4).

Già quando racconta i primi influssi nella sua inclinazione verso la vita religiosa e l'orazione contemplativa Teresa dice: «Grazie alla sua compagnia e a quanto leggevo e sentivo, l'anima mia subì una salutare impressione (V 3, 5). E si tratta di ciò che aveva letto e sentito rispettivamente presso le Agostiniane da suor Maria Briceño che, oltre alla bella testimonianza di vita, faceva risuonare ai suoi orecchi il passo di Mt 22,14: «molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti» (Cfr. V 3, 1) e presso lo zio Pietro Sánchez che, altro buon esempio, le dava da leggere buoni libri, tra cui il *Terzo Abecedario* di Francesco de Osuna, che aprì la sua mente e il suo cuore all'orazione di raccoglimento. Poi più tardi, nello scrivere la dottrina sui gradi dell'orazione, riconosce che non è sua l'allegoria sulla quale fonda il piccolo trattato dei quattro gradi di orazione. Cioè ha sentito o letto il fatto che la cura della vita spirituale per la sua crescita è come la cura dell'orto: «Ecco un paragone che mi piace. Devo averlo letto o udito, ma non so né dove né a che proposito, per difetto di memoria. Chi co-

mincia deve far conto di tramutare in giardino di delizie per il Signore un terreno molto ingrato, nel quale non germogliano che erbe cattive. Sradicare le erbe cattive e piantare quelle buone è lavoro di Dio che supponiamo già fatto fin da quando l'anima si determina per l'orazione e comincia a praticarla. Ora a noi, come a buoni giardinieri, incombe l'obbligo di procurare, con l'aiuto di Dio, che quelle piante crescano: perciò innaffiarle affinché producano fiori di deliziosa fragranza per ricreare il Signore» (*V* 10, 6). Più tardi non sarà più soltanto l'ascolto delle parole umane, ma quelle del libro vivente che lascia ben impresso quello che si deve leggere e praticare in modo da non dimenticarsene più (cfr. *V* 26, 5) e che gli parla nelle locuzioni interiori dove «Dio obbliga l'intelletto a star attento, anche se non vuole, per capire quello che gli dice. L'anima sembra dotata di nuove facoltà uditive e pare che Dio la costringa ad ascoltare e a non distrarsi. Somiglia a una persona di buon udito a cui non si permette di chiudersi le orecchie mentre altre le parlano a voce e da vicino» (*V* 27, 8). Questa gnoseologia dell'ascolto del maestro interiore è tale che fa raggiungere una saggezza elevata dei misteri divini da poter discuterne con grandi teologi: «L'anima si trova subito istruita, e vede con tanta chiarezza nel mistero della santissima Trinità e in altri misteri molto elevati, da essere pronta a discuterne con tutti i teologi» (*V* 27,9). Una tale gnoseologia dell'ascolto non dispensa dell'impegno di informarsi presso dotti e grandi teologi; anzi la voce di cui Teresa si fa permanente uditrice si prolunga in queste voci competenti perché possa forgiarsi una voce sempre autorevole nella trasmissione del suono affinato.

In questo senso, Teresa rimane una voce per l'antropologia teologica, perché innanzitutto ha i sensi aperti sulla realtà sensorialmente percepibile che può servire come simbolo per le realtà profonde come la vita di Dio o la grazia, per dirlo in termini comuni. È uditrice della parola divina che dice e dà senso alla parola umana, che non può pretendere di esaurire mai la parola per la quale tutto ciò che esiste è stato fatto. Abbiamo già accennato al simbolo del castello e a quello del baco da seta. Se questi simboli rimangono tutt'ora validi per l'interpretazione variegata in ogni cultura attraverso i tempi, ritengo che due fattori siano determinanti. Il primo è che nel modo di conoscere di Teresa partecipa una penetrazione della realtà a partire dalla meraviglia che essa suscita. In tal modo, l'intuizione va oltre la realtà osservata, alla quale viene conferito un significato traboccante. Il secondo fattore dato è sicuramente dal fatto che, dovendo parlare di misteri che sfuggono a ogni tentativo di incasellamento in un concetto, Teresa ricorre al simbolo. Prendiamo l'esempio del simbolo dell'acqua. Teresa dice:

Io non trovo nulla di più adatto per spiegare alcune cose dello spirito che l'esempio dell'acqua, perché, siccome so poco né l'ingegno mi aiuta, e anche perché amo molto tale elemento, l'ho osservato con maggiore attenzione di altre cose. Del resto in tutto ciò che Dio, tanto grande e sapiente, ha creato, devono esserci molti segreti di cui possiamo giovarci, come avviene per coloro che ne hanno l'intelligenza (*4D* 2, 2).

Teresa ha osservato molto l'acqua. Non l'ha osservata come uno specialista in composizione chimica delle materie, ma come una che indaga il senso profondo nascosto dietro ciò che si offre alla percezione sensoriale. Anzi, afferma che tutto ciò che Dio ha creato ha questa capacità di rinviare oltre se stesso. Per lei si tratta dell'uso dell'acqua in questo secondo capitolo delle *Quarte Mansioni* per evocare la vita di Dio, che fluisce dalla fonte genuina che Dio è fino agli uomini, e incide più efficacemente su di loro che se essi facessero sforzi per conseguirla.

Nell'altro bacino, invece, l'acqua viene dalla sua stessa sorgente, che è Dio, e come vuole Sua Maestà, quando si compiace di fare qualche grazia soprannaturale, fluisce con un'indicibile pace, dolcezza e tranquillità nell'intimo di noi stessi, ma io non so da dove né come (4D 2, 3).

Riassume così il simbolo dell'acqua per indicare la prevalenza dell'azione di Dio sull'azione dell'uomo nel processo di crescita spirituale. Ma il fatto di usare un simbolo per esprimere la vita della grazia apre una flessibilità d'interpretazione tale che un concetto non avrebbe concesso al lettore.

L'acqua sorge dalla fonte stessa che è Dio, e chi se ne abbevera è pervaso d'amore ed è spinto verso la missione per attirare gli altri verso la stessa fonte e la lode comune. Anche se sembra prendere il simbolo della vita corrente, in mente ha il testo della samaritana e a essa arriva.

L'anima si sente subito migliorata, agitata da generosi desideri che niente vale a soddisfare. [...] Somiglia a certe polle d'acqua che io ho veduto sgorgare da terra e che non cessano di buttare in alto sabbia. Questo esempio o paragone rappresenta al vivo lo stato di tali anime, le quali, messe in perpetuo movimento dall'amore, pensano di continuo a nuove imprese, non sono capaci di contenersi, rigurgitano di acqua come quelle polle, nella brama che tutti gli uomini ne bevano per poi associarsi con esse nel celebrare le lodi di Dio. Quante volte mi sono ricordato dell'acqua viva di cui parlò il Signore alla samaritana. (V 30, 19).

Teresa fa un'esegesi molto giusta del testo evangelico (Gv 4, 3-14). La samaritana era venuta per attingere l'acqua. Vi trova Gesù che procede pedagogicamente per istruirla e le chiede da bere. Ella fa alcune osservazioni di tipo teologico per i samaritani: i Giudei che non hanno relazioni con i Samaritani, il riferimento al patriarca Giacobbe a cui i Samaritani attribuiscono il pozzo, le tradizioni giudaiche che riconoscono come adoratori solo quelli che vanno a Gerusalemme. E Gesù segue il movimento del dialogo fino a rivelarsi a lei come il Messia atteso e con parole che non lasciano dubbio: *Ego eimi*. La donna lascia l'anfora, come se la sua sete fosse già appagata, e va ad annunciare Gesù come Cristo, attirando a lui i compaesani che credono perché hanno visto e sentito Gesù, sono stati condotti alla fonte d'acqua viva. Ma in questo atteggiamento della samaritana

Teresa certamente si rispecchia. Da quando ha bevuto all'orazione come fonte che sazia il desiderio dell'uomo, perché è incontro che va fino all'unione con Dio, ed è incontro di amicizia che eleva fino all'unione di amore, non le resta altro che diventare discepolo dell'orazione in questo senso preciso. L'altro brano (C 19), sempre prendendo lo spunto dal testo della Samaritana, sviluppa le funzioni dell'orazione come acqua che rinfresca attizzando il fuoco dell'amore di Dio; la funzione purificatrice dell'orazione che fa elevare a Dio anziché fermarsi alla meditazione, col rischio di arrestarsi alle creature; la funzione dissetante perché appaga il desiderio di Dio, anche se in verità purifica i desideri e fa sì che predomini il desiderio unificatore di vedere Dio. Sappiamo anche che Teresa ricorse al simbolo dell'acqua per spiegare i quattro gradi dell'orazione.

Teresa, dunque, coglie ciò che fa crescere l'uomo attraverso una percezione che parte dai sensi fino alla verità nascosta, quella, appunto, che contribuisce alla risposta relativa alla preoccupazione ultima dell'uomo: la questione del traguardo verso il quale si incammina.

Ma Teresa ha gli orecchi aperti perché, nonostante la sua intuizione fosse acuta, i misteri dell'incontro dell'uomo con Dio richiedono un ascolto della Parola di Dio stesso. Per fare un esempio circa tema che ci occupa, ci accorgiamo che, nonostante fosse significativo il simbolo del castello, Teresa dovette ascoltare la Parola della Sacra Scrittura e trovò il fondamento del suo discorso universale sull'uomo nelle espressioni bibliche della creazione. La Parola di Dio ha liberato la parola della mistica Teresa perché fosse una voce legittima circa la dignità della persona umana. Perciò, dopo aver parlato del Castello con molte dimore, anche se si riferisce a *Gv* 14,2 e *Pr* 8,31, ritorna alla Genesi: «Io non vedo nulla a cui paragonare la grande bellezza di un'anima e la sua immensa capacità; e in verità il nostro intelletto, per acuto che sia, difficilmente arriverà a comprenderla, al modo stesso in cui non può arrivare a comprendere Dio, poiché siamo stati creati a sua immagine e somiglianza, come dice lui stesso» (*ID* 1, 1). Teresa è quindi una voce dell'antropologia biblica, giacché questo testo, oltre ad essere inesauribile, rimarrà sempre un contributo per le menti aperte alla razionalità cristiana per il bene dell'umanità, come riconosceva Jürgen Habermas nel suo dibattito con l'allora Cardinale Joseph Ratzinger. Il filosofo tedesco, infatti, difende l'accoglienza che la ragione secolare e secolarizzata deve offrire ai contenuti della razionalità cristiana, e cita l'esempio della somiglianza dell'uomo con Dio convertito in dignità⁴⁸. L'ascolto della Parola non è solo una gnoseologia, ma è anche

⁴⁸ «Traduire la ressemblance de l'homme avec Dieu en l'égale dignité, à respecter de manière inconditionnée, de tous les hommes, fait partie de ces traductions salvatrices. Elle ouvre le contenu des concepts bibliques au-delà des frontières d'une communauté religieuse, à tout le public de ceux qui croient autrement et des incroyants» (J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, Préface de Florian Schuller, Traduction de l'allemand et présentation de Jean-Louis Schlegel, Ed. Salvator, Paris, 2010, p. 54). Anche se la traduzione in francese qui citata è pubblicata nel 2010, il dibattito in occasione del quale furono pronunciate queste parole è del 19 gennaio 2004. Dopo questo dibattito, uno studio sulle sfide della democrazia nell'era postmetafisica della

una fonte di razionalità, per non dire un'epistemologia. La scoperta che l'uomo ha un centro abitato da Dio non porta solo alla comprensione della dignità attraverso il conoscere se stessi, una razionalità dell'essere umano che incide sul suo dinamismo nella misura in cui la ragione, che avrà colto questo mistero, indica alla volontà ciò che ha colto come traguardo ultimo dell'immagine di Dio, in modo da mobilitare e unificare la preoccupazione esistenziale. Allora l'antropologia dell'immagine avrà logicamente come traguardo l'antropologia dell'unione a modo di inabitazione. All'apice dell'esperienza antropologica di unione trinitaria Teresa si lascia guidare dal Vangelo di Giovanni (Gv 14,23).

«Nozione ammirabile che le viene comunicata, comprende, con assoluta certezza, che tutt'e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio. Così, ciò che crediamo per fede, l'anima qui lo percepisce, si può dire, con la vista, anche se non si vede nulla né con gli occhi del corpo né con quelli dell'anima, perché non si tratta di visione immaginaria. Allora tutt'e tre le divine Persone si comunicano a lei, le parlano e le fanno intendere le parole dette dal Signore nel Vangelo: che egli verrà, con il Padre e lo Spirito santo, a dimorare nell'anima che lo ama e osserva i suoi comandamenti» (7M 1, 6).

Ci sarebbe molto da approfondire nel senso di un *logos* sull'uomo di una donna d'ascolto, perché il *logos* che ascoltava in vari modi è il *logos* che spiega e dispiega chi è l'uomo. Dunque, oltre l'ingegno suo, che non è poco, Teresa è uditrice della Parola che sa essere una voce sull'uomo proprio perché ascolta la Parola e, a forza di assimilarla, diventa la voce di Colui in cui il mistero dell'uomo trova la sua grammatica, il Cristo.

Conclusioni

È ora di concludere con umiltà questo saggio sull'antropologia di unione di stampo teresiano. Abbiamo offerto solo un primo schizzo di un tema che meriterebbe maggiori approfondimenti. Perciò più che soffermarci sugli elementi sviluppati, ci sembra più adeguata una conclusione con punti sospensivi o con un punto coronato, per dirla in termini musicali, come siamo venuti facendo finora. Mi paiono di grande interesse tre punti sui quali proseguire l'indagine: la riflessione sull'antropologia dinamica e drammatica, l'ascolto del contributo femminile nella lettura del-

secolarizzazione, J. Habermas ha studiato più attentamente il tema nella prospettiva degli approcci dia-logici che non scartano il contributo delle tradizioni religiose. Nella seconda parte del suo studio sulla religione, scrive: «Le comportement de la pensée postmétaphysique est donc un comportement ouvert à l'apprentissage et en même temps agnostique» (J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Gallimard, Paris, 2008, p. 204-205).

l'antropologia di Teresa, il dialogo della voce di Teresa con le antropologie del nostro tempo.

Innanzitutto il proseguimento deciso della riflessione sul dinamismo dell'antropologia teresiana. Abbiamo menzionato la necessità di approfondire il ruolo del desiderio nell'aspetto psicologico che accompagna la crescita del soggetto nell'antropologia di unione. Ma rimane compito pendente di esaminare più da vicino il modo in cui le passioni e le sofferenze sono integrate come un'esistenziale antropologica inaggrabile nella dottrina teresiana⁴⁹. Alcun autore ha riconosciuto la realtà della *Notte Oscura* quale esistenziale che accompagna l'intero percorso descritto nel *Castello interiore* di santa Teresa. Comunque il tema è chiaramente presente nell'esistenza di Teresa. È ripreso nella sua dottrina spirituale particolarmente nelle *Terze Mansioni* in modo così pregnante, che qualche studioso del Castello interiore ha stimato conveniente commentare questa tappa spirituale con il ricorso alla *Notte Oscura* di Giovanni della Croce⁵⁰. L'esperienza è presente anche in modo inclusivo nel primo capitolo e nell'ultimo delle *Seste Mansioni*⁵¹. In queste *Mansioni*, che sono come una sintesi dell'intero vissuto che si dispiega quando, dopo la trasformazione decisiva in Cristo, l'uomo vive le peripezie della storia sacra con Dio, in forma di fidanzamento precursore alla costanza dell'unione, la sofferenza del donarsi in assenza sensoriale accentua ancora la forza dell'unione che oltrepassa la sensazione. Con ciò l'antropologia dell'unione integra le passioni al di là delle sensazioni, nella profondità dei cuori che battono insieme. E la presenza delle passioni, in tale antropologia, ne accentua ancora l'aspetto drammatico in un doppio senso: il ruolo della libertà, il partecipare alle sofferenze di Cristo per la sua Chiesa e nella sua Chiesa per l'umanità.

Il secondo aspetto è l'attenzione alla voce femminile. L'antropologia spirituale di Teresa è profondamente filiale nella misura in cui mostra la persona di Cristo come l'amico che introduce l'uomo nel rapporto esistenziale tra Dio e l'uomo in virtù dell'umanità glorificata del Figlio e della particolarità della sua persona divino-umana, senza separazione né

⁴⁹ Secundino Castro ha affrontato il tema nel libro della *Vita* (S. CASTRO SÁNCHEZ, «La noche oscura de Santa Teresa. Experiencia de noche en el libro de la Vida», in: E. ESTÉVEZ y F. MILLÁN (eds), *Soli Deo gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2006, p. 67-86) e lo ha studiato anche nel processo spirituale delle *Mansioni* (S. CASTRO, *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Presentación de Dolores Aleixandre, EDE, Madrid, 2012, p. 131-152. [Lo studio era stato pubblicato come articolo nella *Revista de Espiritualidad* 67 (2008) 291-311]), avverte dell'assenza di attenzione degli studiosi di santa Teresa su questo tema. Egli arriva perfino a sospettare che a quanto contenuti si riferisce, Giovanni della Croce potrebbe avere avuto santa Teresa come fonte del tema della *Notte Oscura* da lui sistematizzato. S. CASTRO, *El camino de lo inefable. En torno a Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Presentación de Dolores Aleixandre, EDE, Madrid, 2012, p. 292, nota 8.

⁵⁰ Cf. J. McLEAN, *Hacia la unión mística. Comentarios al Castillo interior de Santa Teresa de Ávila*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, p. 173-197.

⁵¹ Cf. *6M* 1, 8; *6M* 11, 7.

confusione. Eppure, è un'antropologia declinata, da Teresa, al femminile. Santa Teresa è una donna che scrive con tutte le risorse propriamente femminili che si rivolge alle donne – le suore dei suoi conventi – come prime destinatarie. Scrive, dunque, per le donne e afferma che loro la capiranno al volo in quanto donne come lei. Ma ciò non deve ingannarci: lei è una donna che parla dell'uomo in genere, con tutte le risorse dell'*eterno femminile*. Il tema dell'eterno femminile è ricorrente. È stato affrontato particolarmente da Goethe e da Teilhard de Chardin, commentato poi da Henri de Lubac, oggi ancora da Janine Hourcade. La donna avrà sempre da dire sull'uomo all'uomo di tutti i tempi con registri e armoniche peculiari. Non è escluso che l'antropologia presentata da donne apra prospettive nuove sulla percezione dell'uomo come spazio di salvezza, come viene dimostrato dal contributo femminile alla storia della salvezza illuminata anche dalle aperture di un'antropologia mariana non ancora sufficientemente approfondita. E che dire allora del contributo di Teresa, per la quale essere salvata e intendere la missione di sopportare mille morti per salvare anche una sola persona in balia della propria perdizione, per la quale missione e dignità umana vanno di pari passo, per la quale la pace rimane una preoccupazione pungente, ecc.? Con il senso critico attento alla non omologazione dell'antropologia dell'unione di Teresa a interpretazioni che le sarebbero estranee, bisognerà ascoltare attentamente la voce delle donne che leggono oggi con una profondità particolare santa Teresa, con una percezione tipicamente femminile dai loro diversi settori di specializzazione.

Le donne si manifestano molto attente all'avvicinamento psicologico alla figura di Teresa e forse non è una casualità. Non è escluso che le donne abbiano una comprensione psicologica penetrante del discorso di un'altra donna, nonostante la distanza temporale, spaziale e culturale. Anche se teologa e religiosa, la Mercedaria della Carità, Maria Mercedes Navarro Puerto, si avvicina al processo dell'"io-anima" nel *Castello interiore* col rispetto ai dati del testo (affermazioni, simboli, dinamismi, metafore), ai quali applica il paradigma della psicologia profonda (scuole, modelli e autori della psicanalisi) per interpretare i dati; quindi applica un'ermeneutica psicanalitica⁵². Un testo pieno di simboli si presta sempre a un avvicinamento ermeneutico di indole diversificata. Perciò, senza omologare il dato della fede e l'azione della grazia divina alla terminologia e alle categorie psicanalitiche, lo studio di Mercedes Navarro richiede una familiarità con esse, particolarmente:

- il binomio cosciente-incosciente e quello razionale-impulsivo che rende conto dei processi affettivi;
- le fasi di crescita, tra l'altro quella analoga alla fase orale;
- la dinamica dello specchio nella conoscenza di sé (narcisismo auto-compiacente della dignità riconosciuta, autostima lesa da inganni e

⁵² Cf. M. NAVARRO PUERTO, *Psicología y Mística. Las Moradas de Santa Teresa*, Ed. San Pio X, Madrid 1992.

- nemici che suscita lotta e difesa) e dello sdoppiamento proiettivo;
- dinamica integrativa o assimilazione dello spazio corporale;
- l'aspetto triangolare della relazione: Io-anima – Tu divino – il terzo, ecc.

Al di là di tutti gli strumenti del paradigma scelto, tre costanti caratterizzano l'approccio:

- l'avvicinamento all'*io* e al suo spazio vitale (castello);
- il dinamismo *egocipeto* verso la profondità chiamata centro e metà del castello abitato dal Re, luogo dell'incontro con il *Tu* divino e dell'autoconoscenza a costo della lotta (dinamica guerriera) contro le molte resistenze (prime tre Mansioni);
- il dinamismo centrifugo espansivo che giungerà alle *Settime Mansioni*, dove il *topos* del centro è sostituito da altri che rimandano all'esteriorità, compreso quello dell'Amato stesso incontrato sulle strade nel *Cantico dei Cantici*, con registri disinibiti dell'amore attorno al simbolo sublime della relazione, cioè il matrimonio.

Diversa da Mercedes Navarro Puerto è Julia Kristeva, auto-definita psicanalista e atea, che ha ceduto all'attrazione di Teresa dall'oltretomba, come se avesse ricevuto una lettera personale di Teresa invitandola al colloquio, come uno degli interlocutori menzionati alla fine dell'imponente e complesso racconto di 749 pagine⁵³. Kristeva si sarebbe identificata al Diderot dell'opera? L'atea J. Kristeva scruta la vita dell'interiorità, ma si rifiuta di entrarvi, avverte di penetrare il mondo di Teresa con i meri strumenti analitici degli psicanalisti, in particolare Freud e Lacan. E da questo punto di vista il lettore può non condividere una certa omologazione del mistero di Teresa all'analisi psicanalitica. Interpretare il vissuto nel corpo che eccede il corpo, come, per esempio, le esperienze di estasi (rapimenti), quali crisi epilettiche, dimostra il limite dell'avvicinamento al mistero con scienze che pretendono di afferrare l'esperienza del mistero con i propri presupposti. Eppure, nelle sette parti del libro mostra che le esperienze dell'eccesso (il Sacro trascendente) che traboccano la contenenza del corpo si traducono nel linguaggio, in una specie di sublimazione del *pathos*, che rende dicibile l'indicibile quando il vissuto eccessivo nella carne viene tradotto nella parola. La stessa esperienza che giunge al godimento estremo, viene meditata e pensata, e, attraverso l'esercizio della scrittura, partecipa alla costruzione del soggetto. Nello stesso tempo, quest'antropologia alimentata dall'esperienza mistica di Teresa è la traduzione della lotta della donna del suo tempo contro le limitazioni imposte. Le esperienze mistiche porteranno Teresa, tacciata di *vagabondaggio*, a instaurare un nuovo rapporto col tempo e con lo spazio nello spiegamento di un'azione vigorosa, nonostante la fragilità della sua salute, e nell'opera

⁵³ Cf. J. KRISTEVA, *Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d'Avila*, Fayard, Paris, 2008.

di numerose fondazioni nonostante le contrarietà e le persecuzioni. Nonostante la complessità dell'opera, J. Kristeva dimostra di cogliere quanto una voce di antropologia teologica può apportare al dialogo interdisciplinare di oggi in termini di filoni antropologici avviati dall'esperienza spirituale e mistica: antropologia della parola, significato intellettuale della percezione sensoriale e sensuale, ricerca del senso della vita nella parola parlata e nella parola scritta, rapporto interiorità-tempo interiorità-spazio, ecc.

Prima ancora di Julia Kristeva, Mercedes Allendesalazar aveva letto con molto interesse il *Castello interiore* di Santa Teresa. Lasciamo all'autrice i suoi presupposti femministi e agnostici, soprattutto quando dice di trovare nel capolavoro di Teresa una dimostrazione della donna discriminata nella vita sociale, che si crea un luogo di parola entro le quattro mura del chiostro e si inventa una finzione letteraria per narrare la storia della sua libertà specificamente femminile. Nonostante questa chiave di lettura sembri svuotare il *Castello* della sua nervatura spirituale e mistica, la arricchisce con la profondità dello studio di vari temi affrontati: la vita, il simbolo dell'acqua tanto per indicare il centro dell'anima quanto per la preghiera, immagini e visioni nella notte, una nascita permanente per opera della meticolosa cura, l'incontro uomo-donna, ecc.⁵⁴.

La voce di Teresa nell'antropologia teologica a confronto con gli scritti di Kafka ha dimostrato che Teresa ha ancora un contributo non trascurabile da offrire alla ricerca mai cancellabile su che cosa sia l'uomo e alla ricerca, qualche volta disperata, del senso dell'esistenza umana. Il *quarto uomo*⁵⁵ della nostra epoca ha ancora bisogno di sentire una voce che canta la consistenza di ciò che è, per svegliarlo della sua decadenza nell'individualismo ripiegato nell'egoismo consumistico, che ha ripudiato la relazionalità costitutiva; mostrarle il pericolo di cadere nella trappola della dissoluzione della verità in pensieri deboli e invitarlo a sfuggire dal post-alfabetismo della rivoluzione informatica. Forse l'uomo della modernità liquida⁵⁶, intrappolato nello scoppio di ogni solido fondamento, avrà ancora bisogno di sentire una voce che gli ricordi ciò che è e i valori sui quali riposa la sua vera dignità. Recupererà da solo la libertà ormai delegata alla società tutta costruita sulla fugacità? Si porrà ancora la domanda sulla finalità dell'esistenza senza una voce che gli ricordi il traguardo verso il quale l'uomo s'incammina? Uscirà dal circolo vizioso dell'individualistica autoaffermazione suicida e dell'indifferenza, se non sente una voce forte che parli di alterità e relazionalità? Abbiamo visto che Teresa non avrebbe emesso voce se non avesse ascoltato la voce interiore. E che dire della modernità, dove la parola intima ha ceduto il posto alla parola pubblica dei talk-show? Ecco perché la voce di Teresa ha bisogno di essere

⁵⁴ Cf. M. ALLENDESALAZAR, *Thérèse d'Avila, l'immagine al femminile*, Seuil, Paris, 2002.

⁵⁵ Cf. G. MORA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Ed. Armando, Roma, 1996².

⁵⁶ Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Trad. di Sergio Minucci, Ed. Laterza, Roma/Bari, 2002.

portata al confronto con le attese e gli approcci antropologici del nostro tempo, con i loro interrogativi e i loro tentativi di risposta.

Abstract: Jesús Castellano relentlessly encouraged the study of St Teresa's anthropology. Pope Benedict XVI urged him to analyse the writings of the Carmelite saints, so as to deepen their spirituality, from the anthropological point of view. This reflection seeks to listen Teresa's word on man, mainly through her spiritual experience, and brings to light the constitutive elements. Articulated here are the indwelling of God in the soul of the righteous, the christocentrism which developed an anthropology of the union between the human and divine, the dynamics of friendship with God, the transforming growth that takes place over the course of time, through the psychological processes and in the journey set out in the triptych major works of Teresa: *Life*, *Way of Perfection*, *Interior Castle*. Teresa speaks of man as an echo of God's manifold voice. The conclusion is open to various arguments not yet sufficiently developed.

Key words: Man; union; mystery; presence.