

Christof Betschart | Denis Chardonnens | Ciro García
Silvano Giordano | Luis Jorge González
Antoine Marie Zacharie Igirukwayo | Carlo Laudazi
Bruno Moriconi | Eduardo Sanz de Miguel | Arkadiusz Smagacz

Teresa di Gesù e il *Teresianum*

Percorsi, persistenze, sintonie

Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum
Edizioni OCD

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-7229-633-2

TERESIANUM

Pontificia Facoltà Teologica – Pontificio Istituto di Spiritualità

Piazza San Pancrazio, 5/a – 00152 Roma

Tel. 06.58.54.02.48 – Fax 06.58.54.03.00

segreteria.teresianum@gmail.com - www.teresianum.net

© EDIZIONI OCD – Anno 2015

Via Vitellia, 14 – 00152 Roma

Tel. 06.58.12.385 – Fax 06.97.62.57.22

info@ocd.it - www.edizioniocd.it

Indice

	Introduzione	5
1	<i>Eduardo Sanz de Miguel</i> Avila 1515. Santa Teresa di Gesù nel suo contesto	9
2	<i>Silvano Giordano</i> Alle origini del <i>Teresianum</i> Fermenti culturali nell'Ordine dei Carmelitani scalzi agli inizi del XX secolo	25
3	<i>Antoine Marie Zacharie Igirukwayo</i> Crescita nella virtù e unione a Dio in santa Teresa alla luce del libro <i>Concetti dell'amore di Dio</i>	53
4	<i>Christof Betschart</i> Il simbolo del castello Limiti, pregi e contributo possibile per l'antropologia teologica	93
5	<i>Bruno Moriconi</i> Teresa nelle 55 "Settimane di Spiritualità" (1960-2014)	113
6	<i>Ciro García</i> La biblioteca di Teresa Un percorso secolare dai suoi autografi agli studi attuali	133

7	<i>Luis Jorge González</i> Counseling spirituale e accompagnamento “teresiano”	157
8	<i>Arkadiusz Smagacz</i> Ottant’anni di attività accademica ed ecclesiale del <i>Teresianum</i> Argomenti scelti	181
9	<i>Carlo Laudazi</i> Teresa nella rivista « <i>Teresianum</i> » (1947-2014)	205
10	<i>Denis Chardonnes</i> Il contributo di santa Teresa di Gesù alla missione teologica del <i>Teresianum</i>	227
	Appendice Indice tematico / onomastico dei primi 55 volumi della collana “Fiamma viva” a cura di Bruno Moriconi	255

Il simbolo del castello

Limiti, pregi e contributo possibile per l'antropologia teologica

Christof Betschart

Allo scopo di manifestare un contributo possibile di santa Teresa di Gesù per l'antropologia teologica odierna, ho scelto di riflettere da vicino sulle implicazioni dell'immagine forse più conosciuta di Teresa: il castello come simbolo del mondo interiore. Parlerò – come Tomás Álvarez¹ nel dizionario teresiano – del castello come *simbolo*, sapendo che si potrebbe anche parlare di un'allegoria, perché si racconta una storia del castello o piuttosto ciò che accade dentro. Propongo un percorso in cinque passi. A partire dalla questione delle origini del simbolo teresiano, tratterò di come l'antropologia teologica possa essere arricchita dall'esperienza dell'interiorità e della relazionalità. Approfondiremo poi in tre passi lo sfondo biblico del simbolo, i suoi limiti e i suoi pregi per pensare la relazione con il Dio Trinità – anche se oggi la questione non sarà tematizzata dal punto di vista trinitario –, e infine proporrò un ripensamento della chiave dialogica con l'interpretazione di Edith Stein. In conclusione si farà il collegamento con l'antropologia teologica come viene concepita oggi.

¹ Cfr. T. ÁLVAREZ, «Simbología teresiana», in ID. (dir.), *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos 2002, pp. 592-596; cfr. anche l'articolo che precede dello stesso autore: «Simbología bíblica», pp. 568-592.

1. L'esperienza teresiana come fonte dell'antropologia teologica?

Vari autori hanno posto la questione dell'origine del simbolo del castello nell'opera maggiore di Teresa – *Le mansioni del castello interiore*² – e sono giunti a diverse soluzioni. L'affermazione di Teresa di aver ricevuto o trovato questo simbolo del castello nella preghiera (cfr. 1M 1,1) è stata ripresa nella testimonianza di Diego de Yepes³. Senza essere esplicitamente rifiutata, questa visione puramente mistica non ha soddisfatto i ricercatori, perché sanno bene che le immagini teresiane provengono dal suo mondo vitale e più generalmente del contesto culturale e religioso⁴. Mary C. Coelho ha cercato di mostrare come Teresa riprenda e trasformi il simbolo del castello nella propria opera e particolarmente a partire da *Cammino* 28,9 dove Teresa parla di un «*palacio de grandísima riqueza*» (cfr. CV 28,9⁵). In un contributo sintetico, Juan Miguel Prieto Hernández⁶ presenta le varie fonti esterne possibili del simbolo: le conoscenze bibliche (soprattutto Gv 14,2 sulle molte dimore nel cielo e Ap 21-22 sulla Gerusalemme celeste) e spirituali (come per esempio il *Tercer Abecedario* di Francisco de Osuna), la mistica islamica (Luce López Baralt propone un testo

² Cfr. TERESA D'ÁVILA, *Opere complete*, trad. di Giovanna della Croce, a cura di Luigi Borriello, Paoline, Milano 1998; testo spagnolo nell'edizione di Tomás Álvarez: *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2009³; sigle utilizzate: CV = *Camino de perfección*; M = *Moradas*; Po = *Poesias*; R = *Relaciones*; V = *Vida*; Ve = *Vejamen*.

³ Yepes avrebbe "ornato" il racconto in modo molto più semplice di Teresa (cfr. R. RICARD, *Le symbolisme du "château intérieur" chez sainte Thérèse*, «Bulletin Hispanique» 67 (1965/1-2), pp. 25-41, qui pp. 31-33).

⁴ Cfr. a questo riguardo lo studio di Henri de Lubac rispetto alla presenza dei simboli architettonici presenti in tanti autori medievali a partire dai simboli biblici: «*En dehors même du commentaire direct auquel donnent lieu ces édifices bibliques, la métaphore de l'édifice occupe une place privilégiée dans la littérature religieuse, doctrinale ou spirituelle*» (H. DE LUBAC, *Symboles architecturaux, in Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* II/2, Théologie 59, Aubier, Paris 1964, pp. 41-60, qui p. 44).

⁵ Cfr. M.C. COELHO, *St. Teresa of Avila's transformation of the symbol of the interior castle*, «*Teresianum*» 38 (1987/1), pp. 109-125; Cfr. M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1993, pp. 45-47 con particolare attenzione a V 40,5 e il simbolo dello specchio.

⁶ Cfr. J.M. PRIETO HERNÁNDEZ, *Los orígenes de la alegoría del Castillo teresiano*, «*Teresianum*» 42 (1991), pp. 585-608; cfr. anche M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, cit., pp. 42-45.

di un autore del IX secolo a Bagdad, Abû-l-Hasan al-Nûrî, che parla di sette castelli concentrici⁷, anche se Teresa non ha avuto questo libro tra le mani), la letteratura profana e particolarmente i romanzi di cavalleria, alcuni monumenti come il castello de La Mota a Medina del Campo o la stessa città di Avila. Si potrebbe aggiungere la tradizione cabalistica e in particolare lo Zohar non come fonte diretta, ma perché i simboli espressi in questo libro hanno potuto rimanere presenti nell'eredità religiosa della famiglia di suo padre⁸.

Questa lista di fonti possibili ci interessa soltanto nella misura in cui manifesta la libertà di Teresa nello scoprire e maneggiare i suoi simboli. Il punto importante in questo contributo è come Teresa utilizza il suo simbolo per comunicare una intuizione e riflessione teologica e antropologica. Propongo di prendere sul serio il fatto che Teresa faccia teologia e antropologia mediante le immagini che utilizza. Il riconoscimento ufficiale assai recente di Teresa come Dottore della Chiesa⁹ implica che il suo messaggio merita di essere ascoltato anche in ambito teologico¹⁰. Questo non significa soltanto riconoscere Teresa come maestra di orazione e fonte esperienziale per la teologia spirituale, ma anche proporla come un'interlocutrice possibile per la teologia dogmatica e l'antropologia teologica. Teresa non ha avuto l'opportunità di ricevere una formazione teologica articolata e per questo motivo la sua formazione dipende dagli incontri con persone

⁷ Tra i vari contributi di López Baralt si possono indicare: L. LÓPEZ BARALT, *Santa Teresa de Jesús y el islam. Los símbolos místicos del vino, del éxtasis, la apretura y la anchura, el huerto del alma, el árbol interior, el gusano de seda y los siete castillos concéntricos*, in «Teresianum» 33 (1982/1-2), pp. 629-678. Lei ha anche curato il testo dell'autore indicato: ABÛ-L-HASAN AL-NÛRÎ DE BAGDAD, *Moradas de los corazones*, traduzione dall'arabo, introduzione e note a cura di Luce López Baralt, Trotta, Madrid 1999.

⁸ Cfr. le ricerche non ancora pubblicate di Cécile Rastoin, ocd.

⁹ Cfr. Fr. MARGEAT, *Histoire et signification du doctorat de Thérèse*, in «Carmel» 155 (2015), pp. 8-19, in particolare pp. 11-13 dove Margeat mostra il riconoscimento *implicito* di Teresa come Dottore già a partire dal Cinquecento.

¹⁰ Cfr. PAOLO VI, *Multiformis sapientia Dei*, in «AAS» 63 (1971), pp. 185-192, qui 188 dove Teresa viene dichiarata di gran valore per la teologia spirituale. Si potrebbe aggiungere che ci sono alcune intuizioni in Teresa che non sono soltanto a servizio della teologia spirituale, ma anche della teologia dogmatica (si pensi alla questione dell'umanità del Verbo o all'inabitazione trinitaria). Cfr. a questo proposito: J. DORÉ, *Présentation*, in M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1993, p. 5.

colte, dalla vita liturgica, comprese le omelie, dalle letture spirituali e, ultimo ma non meno importante, dalla propria esperienza spirituale. Ciò non esclude un possibile contributo alla teologia dogmatica, come dimostra Denis Chardonens nella sua recente monografia *Dieu en l'homme*. Il «camminare nella verità» (6M 10,7; cfr. V 40,3) di Teresa diventa il filo rosso di uno studio teologico focalizzato sull'inabitazione di Dio Trinità, che trasforma la persona umana inserita nella crescita escatologica della Chiesa¹¹.

Un'affermazione analoga si può fare rispetto al contributo teresiano all'antropologia. Se esiste un'antropologia teresiana, certamente non avrà la forma di un trattato di antropologia teologica. Si scopre piuttosto nella sua relazione con il Dio Trino che rivela Teresa a se stessa – nella *conoscenza di sé* –, e implica la presa di coscienza della propria dignità e miseria peccatrice. Questa autoconoscenza, di cui testimonia nei suoi scritti, è uno stimolo per la ricerca antropologica che si basa in ultima analisi sull'esperienza umana di se stessi e degli altri. Si può privilegiare l'esperienza di Teresa rispetto ad altre esperienze, perché la sua esperienza non è soltanto una conoscenza psicologica di sé, ma anche allo stesso tempo una conoscenza animata dalla fede e arricchita dall'esperienza di Dio Trinità nel più intimo di se stessa. La tesi è che l'antropologia filosofica e teologica, per essere completa, ha bisogno di prendere in considerazione tutte le dimensioni della persona umana e dunque anche la dimensione religiosa più intima, non accessibile a una prospettiva naturale, ma soltanto nella fede che si compie e si arricchisce nell'esperienza mistica.

A questo riguardo, le espressioni “antropologia spirituale” e “antropologia mistica” hanno senso, perché indicano un metodo specifico che valuta l'esperienza spirituale e mistica rispetto alla condizione umana. Si può affermare che il legame tra antropologia e mistica è l'ultima conseguenza

¹¹ Cfr. D. CHARDONENS, *Dieu en l'homme. Inhabitation de Dieu Trinité et assimilation de l'homme à la vérité*, Coll. Recherches carmélitaines, Éditions du Carmel, Toulouse 2014, particolarmente pp. 369-380. In modo complementare, il gesuita André Brouillette si è interessato, anche lui in una monografia del 2014, alla pneumatologia teresiana che sviluppa a partire da poche indicazioni; Cfr. A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila*, Coll. Cogitatio fidei, Cerf, Paris 2014.

di un'antropologia consapevole dei propri limiti e attenta all'uomo come domanda sempre nuova. Il rapporto con la mistica manifesta l'aspetto apofatico dell'antropologia. In questo senso, Henri de Lubac¹² nel suo contributo sull'antropologia tripartita – corpo, anima, spirito a partire da 1Ts 5,23 – cita i mistici e particolarmente Teresa riguardo alla distinzione tra anima e spirito come esempio dell'approfondimento antropologico a partire dall'esperienza mistica, nella quale lo spirito umano sperimenta l'incontro con lo Spirito divino. In modo più approfondito le monografie di Maria Isabel Alvira¹³ e più recentemente di Agustina Serrano Pérez¹⁴ continuano in questa direzione, ma, visto l'interesse dell'approccio, gli studi sono ancora poco sviluppati¹⁵, come anche A.M. Zacharie Igirukwayo ha constatato rispetto allo *status quaestionis* in occasione del V centenario della nascita di Teresa¹⁶. Mi inserisco in questa linea di ricerca e proporrò adesso una lettura del simbolo del castello, con i suoi limiti e pregi, nella chiave di un'antropologia teologica.

2. Lo sfondo biblico del simbolo

Il simbolo del castello struttura tutto il libro delle *Mansioni*. Prima di renderne conto criticamente, citiamo il passo introduttivo, anche se il testo è molto conosciuto:

¹² Cfr. H. DE LUBAC, «Antropologia tripartita», in *Mistica e mistero cristiano*, Opera omnia 6, Jaca Book, Milano 1978, pp. 59-117, allusioni a Teresa p. 104s., 115; ed. francese non identica: «Anthropologie tripartite», in *Théologie dans l'Histoire*. T. 1: *La lumière du Christ*, DDB, Paris 1990, pp. 115-199, p. 172s., 184, 193.

¹³ Cfr. M.I. ALVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'hé- roïsme*, F.X. de Guibert/O.E.I.L., Paris 1992.

¹⁴ A. SERRANO PÉREZ, *Una propuesta de antropología teológica en el Castillo interior de santa Teresa*, Institución Gran Duque de Alba, Ávila 2011. Cfr. anche il suo articolo, *Antropología teológica latente en el Castillo interior de Santa Teresa de Jesús*, in «Teresianum» 63 (2012/1), pp. 191-211.

¹⁵ Cfr. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús*, EDE, Madrid 2008, pp. 656-659 con una cinquantina di contributi nell'ambito dell'antropologia cristiana.

¹⁶ Cfr. A.M.Z. IGIRUKWAYO, *Santa Teresa d'Avila. Una voce nell'antropologia teologica*, in «Teresianum» 65 (2014/2), pp. 139-173, qui p. 142s.

Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo, dove sono molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo [cfr. Gv 14,2]. Infatti, se ci riflettiamo bene, sorelle, l'anima del giusto non è altro che un paradiso dove il Signore dice di avere le sue delizie [cfr. Pr 8,31]. Allora, come pensate che sarà l'abitazione dove si diletta un Re così potente, così saggio, così puro, così ricco di tutti i beni? 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 quanto acuto, 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 [cfr. Gen 1,26s.] (1M 1,1; traduzione leggermente modificata)¹⁷.

All'inizio del suo testo, Teresa introduce il simbolo con il termine "come" che le consente di distinguere fra il piano del simbolo e la realtà che esprime. Il simbolo stesso viene chiarito alla luce di tre testi biblici che mettono in risalto – almeno implicitamente – la sua intenzione.

1. Il primo passo è tratto dal *Quarto Vangelo* secondo il quale Gesù dice: «Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto» (Gv 14,2). L'allusione molto chiara a questo passo permette a Teresa di paragonare la nostra anima con il cielo: il cielo rassomiglia a una casa, l'anima rassomiglia a un castello e la casa del cielo rassomiglia al castello dell'anima. La somiglianza sta nel fatto che il cielo e l'anima sono il "luogo" di Dio Trinità. In questo senso, Teresa – precedendo Elisabetta della Trinità¹⁸ – dirà nelle *Quinte mansioni*: «in qualche modo possiamo godere del cielo sulla terra [...] fino a trovare questo tesoro nascosto, che è realmente in noi stesse» (5M 1,2). Con questa base, Teresa suggerisce dall'inizio il rovesciamento del simbolo guida: non solo Dio è

¹⁷ Utilizziamo per le altre citazioni: TERESA DI GESÙ, *Opere*, Postulazione Generale OCD, Roma 1985⁸. Nel caso in cui ci riferiamo alle traduzioni più recenti delle Paoline (*Opere complete*, Milano 1998) e di Bompiani (*Tutte le opere*, Milano 2011), il riferimento viene indicato esplicitamente.

¹⁸ Cfr. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, «Il cielo nella fede», in *Opere*, trad. di Maria Rosaria Del Genio, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993, pp. 571-597, in particolare n. 32 e 44; originale francese: ELISABETH DE LA TRINITÉ, «Le ciel dans la foi», in *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 2002, pp. 99-127, in particolare n. 32 e 44.

nel castello di Teresa, ma anche Teresa è nel castello di Dio¹⁹. L'immanenza reciproca non si può pensare in uno spazio fisico e spinge così a uno sforzo per superare una visione troppo semplicistica e legata a una rappresentazione spaziale del castello.

2. Dopo aver parlato di Dio in quanto presente nella persona come anche nel cielo, si tematizza adesso il castello, ossia l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, con un'allusione letterale alla *Genesis*: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza» (Gen 1,26s.). Non è un caso che lo stesso passo della *Genesis* si ritrovi in forma di inclusione nell'epilogo dell'opera per mostrare che il castello ha per compito di rendere conto in modo simbolico dell'immagine di Dio nell'uomo. Secondo Teresa, l'uomo è a immagine di Dio a causa della sua "bellezza" e della sua "immensa capacità" non soltanto del mondo finito, ma del Dio infinito. L'immagine sta nel *capax Dei* come base ontologica della comunione con Dio, cioè il castello stesso in cui Dio abita e dove si lascia incontrare. Il castello intero è dunque la persona nella sua capacità di Dio, anche se Teresa precisa che Dio è presente nel più intimo delle sette dimore, ossia nel *palacio*. Dal punto di vista dell'antropologia teologica si potrebbe dire che Teresa collega la classica interpretazione ontologica dell'*imago Dei* con una prospettiva relazionale emersa con Karl Barth, per cui l'immagine sta nella relazione stessa²⁰.

¹⁹ Cfr. 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 2006, p. 76.

²⁰ Barth rifiuta l'approccio ontologico all'immagine di Dio e si incentra su Gesù, l'unica *imago Dei* insieme a tutti quelli che sono uniti a lui per mezzo della fede (cfr. *Das Geschöpf*, in *Kirchliche Dogmatik* III/2, EVZ-Verlag, Zürich 1958, p. 261). Per il tentativo di collegare l'approccio relazionale a un approccio ontologico, cioè l'idea che l'immagine consista nella capacità di essere personalmente in relazione con Dio: cfr. J.L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Theologia 3, PUG, Roma 2011, pp. 146-149; T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, vol. 1, Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 2012² (2011), pp. 235-260 in dialogo con Brunner, Barth e altri teologi. In un recente numero speciale della rivista «Zygon», due articoli difendono una visione rinnovata dell'immagine strutturale (= ontologica): A. VISALA, *Imago Dei, Dualism, and Evolution: A Philosophical Defense of the Structural Image of God*, in «Zygon» 49 (2014/1), pp. 101-120; O.-P. VAINIO, *Imago Dei and Human Rationality*, in «Zygon» 49 (2014/1), pp. 121-134.

3. La terza citazione biblica in forma allusiva – al centro tra le due precedenti – si rifà a un versetto dei *Proverbi* nel quale la Sapienza dice che si diletta «sul globo terrestre, ponendo le [sue] delizie tra i figli dell'uomo» (Pr 8,31). Teresa vede la persona come un paradiso²¹ dove il Signore si rallegra. Come suggerisce il testo dei *Proverbi*, le delizie non vengono dal fatto di essere in un castello molto bello, ma piuttosto dall'essere in relazione con i figli dell'uomo. Teresa dice "l'anima del giusto" perché non si tratta soltanto della presenza di Dio, ma dell'attualizzazione della comunione con Dio per grazia.

Gli accenni biblici attorno al castello ci fanno scoprire la logica teresiana che utilizza il simbolo del castello per parlare di Dio e dell'uomo nella loro relazione personale *in fieri*. Vedremo in seguito i vantaggi del simbolo per questo approccio relazionale. Allo stesso tempo, il simbolo è sempre limitato e non può rendere conto di tutta la ricchezza della vita interpersonale e *a fortiori* della relazione con Dio. Per questo motivo, cominciamo con il sottolineare alcuni limiti, per vedere come Teresa riesce a superarli con un utilizzo molto libero del simbolo.

3. I limiti del simbolo

1. Il primo limite fondamentale del simbolo risiede nel fatto che il castello è già costruito sin dall'inizio e per questo motivo non può rendere conto della costruzione e trasformazione continua della persona. Si potrebbe ritoccare il simbolo parlando di un castello in cantiere, che esiste come progetto, ma dev'essere ancora realizzato. Questa impostazione tuttavia non renderebbe ragione del punto di partenza di Teresa: la dignità della persona umana a immagine di Dio indipendentemente dalla vita concreta. Teresa sceglie un'altra via, quella di introdurre un altro simbolo che esprima la trasformazione: il baco da seta a partire dalle quinte man-

²¹ Si può pensare al paradiso della *Genesi* 2-3, ma anche al giardino di cui Teresa ha parlato nel libro della *Vida* 11-21. Con questa citazione, Teresa indica che il simbolo del giardino viene qui sostituito dal simbolo del castello.

sioni (cfr. 5M 2,2-9)²². Di più, Teresa combina il simbolo del baco da seta con il simbolo della mansione, perché il baco costruisce la propria casa dove muore per risuscitare come farfalla (5M 2,4s.)²³.

2. Un altro limite del simbolo è che non rende conto in modo soddisfacente dell'unione tra corpo e anima. Da un lato, Teresa parla del castello dell'anima (cfr. 1M 1,1.5; 6M 3,18; epilogo 1) e, dall'altro lato, paragona le mura al corpo umano (1M 1,2), il che significa che il castello sta per la persona intera – corpo e anima –, perché il castello comprende e le mura e le mansioni all'interno. Per questo è più preciso considerare il castello un simbolo dell'uomo e non unicamente dell'anima umana. Nel linguaggio religioso di Teresa, l'anima è una *pars pro toto* che designa la persona umana, ma visto che questa espressione non viene capita oggi, se non in modo dualistico, è preferibile parlare della persona come castello. Ma anche se il simbolo prende in considerazione la persona intera e non soltanto una parte, il rapporto tra le mura e ciò che include suggerisce una prospettiva estrinseca²⁴ incapace di rendere conto dell'unione tra corpo e anima. Implicitamente Teresa supera questo limite perché descrive le grazie ricevute anche nella dimensione corporea. Questo si nota particolarmente quando parla dell'orazione di quiete alla quale partecipa il corpo (cfr. 4M 2,4.6; 4M 3,13). Dal punto di vista teorico, si può pensare alla centralità dell'umanità di Cristo e la sua importanza per tutto il cammino spirituale (cfr. 6M 7, tutto il capitolo in particolare §14s.).

3. Un nuovo limite, o piuttosto una sfida, è la sintesi di due concezioni dell'anima umana, l'una agostiniana che descrive l'anima come interiorità o "spazio" interiore e l'altra aristotelica-tomista che distingue tra essenza,

²² Cfr. S. GUERRA, *El gusano y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual*, in «Revista de Espiritualidad» 72 (2013), pp. 537-571 e J. CASTELLANO CERVERA, *Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica*, in «Revista de Espiritualidad» 41 (1982), pp. 531-566.

²³ Si tratta di un punto centrale che si dovrebbe sviluppare, ma non è lo scopo di questo contributo. Cfr. M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, cit., pp. 99-102 e 226-233.

²⁴ Cfr. in modo paradigmatico l'idea del corpo (*σῶμα*) come tomba/segno (*σημα*) o prigioniero (*δεσμωτήριον*) nel *Cratilo* di Platone (400c), anche se il "dualismo" platonico ha una valenza più etica di ontologica.

facoltà e atti dell'anima. Implicitamente, Teresa articola le due concezioni interpretando l'essenza dell'anima come luogo più interiore del castello, cioè il "centro dell'anima"²⁵. Questo centro è condizione di possibilità di ogni attività delle diverse facoltà, ma è sperimentato soltanto intuitivamente. Teresa nella sua relazione dell'orazione di unione insiste sul fatto che l'unione è vissuta senza poter capire ciò che accade (cfr. 5M 1,5,9). Rispetto alle facoltà, l'articolazione è ancora più difficile: Teresa paragona le facoltà a diversi vassalli, custodi o abitanti del castello (cfr. 1M 2,4.12.15; 4M 3,2), cioè la vita di un'unica persona viene rappresentata da varie facoltà personificate. Questa visione mette in crisi il solito schema della persona umana strutturata in vari cerchi concentrici: centro dell'anima, dimensione spirituale (con le facoltà spirituali), sensibile (i sensi interiori ed esteriori) e la dimensione corporea. Teresa vede le cose altrimenti, perché non intende i sensi e le facoltà dell'anima come uno "spazio" interiore, ma piuttosto come gli abitanti del castello, cioè sempre in movimento e che si realizzano soltanto nell'attività. Teresa sa bene che si può immaginare, pensare, volere e ricordare con intensità diversa, ma anche in profondità diversa. I diversi atti delle facoltà si possono dunque situare in diversi "luoghi" del castello. Il limite del paragone sta nel suggerire una specie di multipla personalità come se fossimo contemporaneamente onnipresenti nel castello, come una schiera nel castello interiore. Una possibile risoluzione di questa difficoltà si trova a mio avviso nell'interpretazione fenomenologica proposta da Edith Stein che distingue tra l'anima e l'io personale come abitante dell'anima; ci torneremo più avanti.

4. Un ultimo limite, al quale ho già accennato rispetto alla citazione di Gv 14,2, interroga il rapporto tra castello umano e divino. Non soltanto Dio è nell'uomo, ma l'uomo è in Dio. La particolarità del *panenteismo* in Teresa è che non si tratta soltanto di una teologia della creazione, ma di fare esperienza che tutte le cose sono in Dio. Ciò che diverrà esperienza dell'essere l'uno nell'altro si esprime nella *Vita* come desiderio di vivere non più in sé, ma in Dio (cfr. V 16,4). Ma già alla fine del libro descrive la grazia di aver

²⁵ L'espressione *centro del alma* si incontra soltanto nel *Castello interiore*: 1M 2,3; 4M 2,5; 5M 1,12; 7M 2,3 e 3,8.

visto – si tratta di una visione intellettuale – tutte le cose in Dio (cfr. V 40,9²⁶, ripresa in 6M 10,2). Nella stessa linea si situa la sua *Relazione* del 30 giugno 1571 dove riporta ciò che ha capito interiormente: «Non cercare di chiudere me in te, ma cerca di chiudere te in me» (R 18[15],3). Questa parola interiore segue un insegnamento nel quale il Signore le fa capire che le cose dell'anima non devono essere rappresentate come qualcosa di corporeo e quindi di spaziale. Si pensi anche al *Vejamen* a partire dalle parole udite nella preghiera «*Cercati in me*» (Ve 2) e la risposta che Teresa riceve: «Alma, in me devi cercarti, così me cercare in te» (Po 8). Un anno dopo infine, nelle *Quinte mansioni*, Teresa esprime l'orazione d'unione come immanenza reciproca: «non può assolutamente dubitare che essa sia stata in Dio e Dio in lei» (5M 1,9). L'immanenza reciproca che viene espressa in questi passi non si può cogliere con il simbolo del castello – e in generale con ogni simbolo spaziale –, dato che due oggetti materiali, due castelli per esempio, non possono essere l'uno nell'altro. Teresa supera il limite introducendo il discorso sulla relazione interpersonale e più specificamente nuziale. Il castello è il “luogo” della relazione tra Dio e l'uomo. Il simbolo nuziale integra il simbolo del castello e lo mette in risalto. Dobbiamo chiederci allora in che senso il simbolo del castello può aiutare a capire di più la relazione interpersonale.

4. I pregi del simbolo in chiave relazionale

Cominciamo con una breve analisi del vocabolo. Nelle *Moradas* troviamo 39 volte il termine “*castillo*”, che ricorre per la maggior parte nelle *Prime mansioni* e nell'epilogo²⁷. Si può concludere che il simbolo viene uti-

²⁶ Cfr. anche V 10,1 e 39,21.

²⁷ Cfr. J.L. ASTIGARRAGA (ed.), *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, Vol. 1: A-L, Vol. 2: M-Z, Editoriales OCD, Roma 2000: “castillo”, vol. 1, p. 442s. Cfr. anche M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior*, cit., pp. 189-196. Già nelle *Prime mansioni*, il termine *castillo* viene connesso con altri termini come *diamante* (1M 1,1), *crystal* (1M 1,1), *perla* (1M 2,1) e *paraíso* (1M 1,1), poi nelle *Terze mansioni* con *fortaleza* (3M 1,2). Si nota anche che a partire delle *Seconde mansioni* Teresa utilizza meno *castillo* e più spesso *moradas* (p. 191).

lizzato nel senso di un'inclusione strutturante per tutta l'opera. Questa struttura non è autosufficiente, ma offre la cornice per un riempimento: cioè la storia della relazione tra Dio e la persona in chiave dialogica. Mi riferisco a Martin Buber che, nella sua famosa opera *Io e tu* del 1923, si volge contro una certa mistica fusionale e precisa la sua posizione: «L'io è indispensabile in ogni relazione, anche in quella più alta, dal momento che essa può avvenire solo tra l'io e il tu. Non si tratta allora di rinunciare all'io, ma a quel falso istinto di autoaffermazione»²⁸. E nella stessa terza parte della sua opera, Buber insiste sul fatto che le relazioni interumane ci permettono di dire qualcosa della relazione con Dio: «La relazione con l'uomo è la parabola autentica della relazione con Dio: in essa l'appello vero riceve vera risposta»²⁹. Teresa, in un altro contesto, utilizza il suo simbolo come “luogo” dell'incontro tra Dio e l'uomo. Il castello è descritto nella sua bellezza come diamante o cristallo, come perla orientale e albero della vita, perché il castello accoglie l'ospite divino e diventa il luogo dell'incontro. La bellezza è proporzionata all'incontro che rende possibile. Possiamo chiederci adesso come il simbolo del castello ci aiuta a rendere conto della relazione personale con Dio. Dopo aver parlato dei limiti, quali sono i vantaggi del simbolo? La cosa importante mi sembra che questi vantaggi siano aspetti utili a riconoscere la possibilità dell'incontro nello “spazio” interiore.

In *primo* luogo lo “spazio” interiore permette di evidenziare il collegamento con la comunità teresiana, ossia tra castello interiore ed esteriore³⁰.

²⁸ M. BUBER, «Io e Tu (1923)», in *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, pp. 57-157, qui p. 114; originale tedesco: «[D]as Ich ist wie zu jeder Beziehung so auch zur höchsten unerlässlich, da sie nur zwischen Ich und Du geschehen kann; ein Aufgeben also nicht des Ich, aber jenes falschen Selbstbehauptungstriebes» (M. BUBER, «Ich und Du», in *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984⁵, pp. 5-136, qui p. 79).

²⁹ M. BUBER, «Io e Tu (1923)», cit., p. 134; originale tedesco: «Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhaftige Antwort zuteil wird. Nur dass in Gottes Antwort sich alles, sich das All als Sprache offenbart» (M. BUBER, *Ich und Du*, cit., p. 104s.).

³⁰ L'espressione “castello esteriore” è stata utilizzata da Chiara Lubich a partire dagli anni '50. Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore. Il “nuovo” nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011.

Vediamo alcune associazioni nella *Vita* dove Teresa insiste sul fatto che San Giuseppe è stato fondato come un luogo per Dio:

Spesso resto trasecolata quando penso a tutto ciò e vedo come il Signore volesse particolarmente aiutarmi perché si realizzasse questo piccolo angolo di paradiso [*rinconcito*], come io credo che sia tale recesso [*morada*] di cui Sua Maestà si diletta. Mi disse, infatti, un giorno, nell'orazione, che questa casa era per lui un paradiso [*paraiso*] di delizie (V 35,12).

La somiglianza con l'inizio del *Castello interiore* stupisce: non soltanto Teresa parla del monastero di San Giuseppe come una *morada*, ma soprattutto riprende la stessa idea che il Signore vi trova le sue delizie (cfr. 1M 1,1) con un'allusione ai *Proverbi* (cfr. Pr 8,31). Nel capitolo seguente, dopo aver raccontato le difficoltà nelle trattative, dice di aver ritrovato la pace nella preghiera: «Signore, questa casa [*casa*] non è mia: essa è stata fatta per voi» (V 36,17). Il monastero di San Giuseppe è la *morada* o la *casa* del Signore come anche il castello interiore è il suo luogo. Il gesuita André Brouillette ha analizzato questa connessione nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 2014³¹. Difende la tesi che la salvezza nella visione teresiana ha una dimensione *incarnazionale* sia nella comunità teresiana che vive in un monastero sia nella persona singola nel suo castello interiore. A partire dagli accenni discreti di Teresa cerca di evidenziare il ruolo dello Spirito, indicato – con un neologismo – come *incarnatore* della salvezza, il che esprime la salvezza come dinamismo di conformazione al Verbo incarnato³².

In *secondo* luogo, la dimensione spaziale del castello aiuta a capire che l'approfondimento della relazione con Dio ha bisogno di tempo e di pazienza, perché il castello è spazioso e complesso, forse in qualche aspetto anche labirintico. Teresa non lo descrive come quello di Kafka nella sua

³¹ Cfr. A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila*, Coll. Cogitatio fidei, Cerf, Paris 2014, pp. 89-91.

³² Il passo seguente sintetizza bene la tesi dell'autore: «*Ce faisant, ce mouvement incarnationnel à l'œuvre dans le Christ, sous la mouvance de l'Esprit, se renouvelle pour l'être humain, se posant en un mouvement à la fois sotériologique (mouvement de salut), pneumatologique (par l'Esprit) et anthropologique (en l'être humain)*» (A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut*, cit., p. 276).

opera scritta più di tre secoli dopo³³. Ma questo non dovrebbe far dimenticare che Teresa parla dell'oscurità nel castello come conseguenza del peccato (cfr. 1M 2,1s.; 6M 3,5), anche se il sole di giustizia rimane sempre presente e l'anima come tale è luminosa (cfr. 7M 1,3). Di più, Teresa sottolinea varie volte perfino nell'epilogo che non si può penetrare liberamente in tutte le mansioni (M epilogo 2): l'umiltà, la perseveranza e la fedeltà sono certamente disposizioni per essere accolti nelle mansioni più interne, ma senza automatismo. Il castello è il luogo dove ci si può muovere, camminare e vivere con certi limiti, e questo cammino interiore permette il racconto di una relazione che si sviluppa già prima dell'incontro nelle mansioni più interne del castello. Questo punto è particolarmente importante se prendiamo come paragone un incontro progressivo tra persone umane. L'incontro è spesso preparato in varie tappe: una persona si può contattare con un messaggio elettronico, poi al telefono e infine nell'incontro stesso. Analogicamente, questa progressività si ritrova nella relazione con Dio e si esprime mediante il simbolo del castello spazioso.

In *terzo* luogo lo "spazio" interiore è sempre più grande della vita attuale. Per dirla con il simbolo teresiano: l'abitante del castello non può essere contemporaneamente dappertutto nel castello. Questa limitatezza rispetto alla propria realtà indica la dimensione apofatica della vita cosciente: il vissuto attuale dà accesso soltanto a un frammento della vita intera. Tutta la vita contribuisce a fare di noi ciò che siamo oggi, ma tutta la vita non è presente attualmente. Alludendo all'adagio ignaziano si potrebbe riassumere questa trascendenza della realtà personale rispetto al vissuto attuale con l'espressione *anima semper maior*. Ma dobbiamo approfondire questa affermazione prendendo sul serio l'esperienza di Teresa rispetto alle mansioni più intime. Contrariamente alla rappresentazione spaziale secondo la quale l'abitante del castello non può essere allo stesso tempo presso le mura e nel centro, l'esperienza teresiana dell'anima indica piuttosto la realtà spirituale che dal centro "abbraccia" tutta la realtà

³³ Cfr. A.M. SICARI, «Il Castello di Kafka», in *Nel "Castello interiore" di santa Teresa d'Avila. Introdotto da Linaccessibile castello da Franz Kafka a santa Teresa*, Jaca Book, Milano 2012² (2006), p. 17s. e *Fortezze accessibili. Dall'estraneo Castello di Kafka al Castello interiore di S. Teresa d'Avila*, Edizioni OCD, Roma 2003.

personale, non in modo discorsivo e analitico, ma in modo intuitivo e sintetico nella pienezza vissuta³⁴. La conoscenza di sé è proporzionale alla conoscenza di Dio (cfr. V 13,15), cosicché la descrizione della bellezza dell'anima nelle *Prime mansioni* è il frutto dell'entrata nelle dimore più intime³⁵.

In *quarto* luogo il castello è un posto dove si può vivere e dimorare. Teresa si avvicina così al linguaggio biblico soprattutto del *Quarto Vangelo* dove troviamo varie volte il verbo *μένειν* (dimorare) e il sostantivo *μονή* (dimora)³⁶. In questa sede non possiamo approfondire il vocabolario giovanneo, la varietà dei soggetti e oggetti del verbo *μένειν* e le diverse ricorrenze dello stesso verbo per significare un'immanenza reciproca³⁷.

³⁴ Questo vale *a fortiori* per Dio che conosce la persona perfettamente, perché a partire dal centro si "abbraccia", cioè si conosce e si ama, tutta la persona.

³⁵ Mi sembra interessante a questo riguardo l'interpretazione steiniana nel suo commento delle *Mansioni*: «La conoscenza di Dio e la conoscenza di sé si sostengono a vicenda» (E. STEIN, «Il Castello interiore», in A. ALES BELLO (ed.), *Natura, persona, mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 115-147, qui p. 119. Cfr. «Die Seelenburg», in *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, A.U. MÜLLER (ed.), ESGA 11/12, Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 2006, pp. 501-525, qui p. 503). Cfr. «Questa *autopercizione* nel profondo è qualche cosa di diverso da una semplice autoconoscenza, che la Santa Madre assegna alla prima Mansione. È un *penetrare* [*Innewerden*] in se stessi, senza venirne a confronto. Tuttavia, il proprio essere rimane misterioso, come pure la presenza di Dio. *Il più profondo interiore* non viene qui circoscritto alla "settima Mansione", dove avviene il matrimonio spirituale, ma è inteso per l'intero campo del processo [*Geschehen*] mistico» (E. STEIN, *Scientia Crucis*, trad. di Cristiana Dobner, Edizioni OCD, Roma 2002, p. 209, nota 178, traduzione leggermente modificata. Cfr. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, U. DOBHAN (ed.), ESGA 18, Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 2003, p. 153, nota 322). Cfr. anche F.J. SANCHO FERMÍN, «La mistica in Teresa d'Avila e Giovanni della Croce», in P. MANGANARO (ed.), *L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mistica cristiana*, Edizioni OCD, Roma 2006, pp. 39-59, qui p. 49-54.

³⁶ Troviamo le due uniche occorrenze di *μονή* in *Giovanni* 14 (Gv 14,2.23). Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 3, *HThKNT*, Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 1986⁵, p. 93. Il primo passo (Gv 14,2) evoca le molte dimore (*μοναί*) nella casa del Padre e Teresa l'utilizza per introdurre il simbolo del castello (cfr. 1M 1,1). Il secondo passo invece è la risposta di Gesù a Giuda (non l'Iscairiota): «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). Da un lato, i discepoli trovano una dimora nella casa del Padre e dall'altro lato il Padre insieme al Figlio prenderanno dimora in quelli che amano Gesù e osserveranno la sua parola.

³⁷ Cfr. specialmente Gv 6,56 e 15,4s. Si veda anche la tesi di dottorato di P.-M. JÉRUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, Études bibliques. Nouvelle Série 32, Gabalda, Paris 1996, pp. 428-449.

Anche Teresa conosce la reciprocità del dimorare: Dio è *presente* in tutti gli uomini per presenza, potenza ed essenza (cfr. 5M 1,10; cfr. V 18,15) riprendendo l'insegnamento tommasiano ricevuto³⁸, ma *dimora* soltanto negli uomini per grazia, perché il dimorare presuppone una reciprocità personale. Gli uomini *sono presenti* in Dio nel senso del panenteismo che rispetta, contrariamente al panteismo, la trascendenza di Dio, ma l'uomo *dimora* in Dio soltanto per grazia nella linea del dimorare giovanneo. Di fatto, il reciproco dimorare viene introdotto da Teresa soprattutto nelle seste e settime dimore, quando Dio viene chiamato *morada* e *palacio* per l'uomo (cfr. 6M 10,3; 7M 2,11)³⁹. Il *palacio* di Dio corrisponde a ciò che Teresa diceva nelle *Prime mansioni* sul *palacio* dove dimora il re al centro del castello (cfr. 1M 2,8.14). L'inversione è perfetta: Dio dimora nel palazzo umano e allo stesso tempo l'uomo nel palazzo divino. Dal punto di vista spaziale, questa affermazione non ha senso, ma spinge a cogliere il significato profondo del dimorare reciproco: si tratta innanzi tutto dell'accoglienza e della condivisione vicendevole dell'essere e della vita.

5. L'incontro alla luce del simbolo

Tutti i pregi del simbolo del castello si riferiscono al fatto che il castello è un "luogo" abitato dove l'uomo è chiamato a un incontro personale con Dio. La relazionalità del castello rispetto all'incontro si vede bene già nelle *Prime mansioni* dove Teresa dice che si entra nel castello mediante la preghiera e la meditazione («*oración y consideración*»; 1M 1,7; 2M 11). Il castello riceve una valenza relazionale più che ontologica, come dice Teresa:

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 (1M 1,5).

³⁸ Si potrebbe trattare del padre Domingo Báñez; cfr. la riflessione di Tommaso d'Aquino su questo punto: *Summa theologiae* I^a, q. 8, a. 3c.

³⁹ Cfr. 7M 3,13 dove l'anima dice di trovare le sue delizie nel tabernacolo di Dio.

Il paradosso risulta da un doppio senso del vocabolo “anima” che Teresa distingue intuitivamente, ma non nell’uso della terminologia, per esempio quando dice nelle *Prime mansioni* che al «centro, in mezzo a tutte [le mansioni], si trova la principale, che è quella nella quale si svolgono le cose di maggior segretezza tra Dio e l’anima» (1M 1,3) Il termine “anima” non è simbolizzato dal castello (cfr. 1M 1,1; cfr. 4M 3,2), ma da una persona che abita il castello e che viene ricevuta nella stanza principale. Di fatto, il simbolo del castello permette di chiarire l’ambiguità del termine “anima”, perché distingue tra il castello e una persona che entra nel castello, per così dire il castellano (anche se Teresa utilizza questo termine *alcalde* soltanto raramente: V 18,4; V 20,22; 1M 2,4). Di fatto, a partire dalle *Quinte mansioni* Teresa introduce il simbolo nuziale e il castellano si trasforma in amante, fidanzata e sposa del re seguendo la triade dell’incontro (*las vistas*), del fidanzamento (*el desposorio*) e del matrimonio (*el matrimonio espiritual*)⁴⁰.

Il simbolo offre dunque una distinzione per la quale non aveva a disposizione la terminologia adatta. Per questo propongo di riprendere l’interpretazione e la proposta terminologica che ne dà Edith Stein nel suo breve commento del *Castello interiore*:

Il cammino strano che, secondo la descrizione della Santa, l’anima percorre nel suo raccoglimento – dal momento che, per così dire, ella stessa lo percorre dalle mura di cinta fino al centro più intimo – può forse diventare un po’ più comprensibile grazie alla distinzione da noi fatta tra *anima* e *io*. L’io appare come un *punto* mobile entro lo *spazio* dell’anima; dovunque esso si fermi e prenda posizione, là si accende la luce della coscienza che illumina un certo ambito: sia nell’intimo dell’anima, sia nel mondo oggettivo al quale l’io si volge⁴¹.

⁴⁰ T. ÁLVAREZ, «Simbología teresiana», in ID. (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, cit., pp. 592-596.

⁴¹ E. STEIN, *Il Castello interiore*, p. 146 trad. mod.; originale ted.: «Der seltsame Gang, den die Seele bei ihrer Einkehr nach der Beschreibung der Heiligen zurücklegt – daß sie gleichsam sich selbst von den Ringmauern bis zum Innersten durchmißt –, wird vielleicht ein wenig verständlicher durch unsere Scheidung von Seele und Ich. Das Ich erscheint als ein beweglicher ‘Punkt’ im ‘Raum’ der Seele; wo es jeweils seinen Standort nimmt, da leuchtet das Licht des

L'articolazione tra anima e io nella filosofia steiniana è storicamente la conseguenza della lettura di Teresa e le permette di arricchire la questione fenomenologica della relazione interpersonale. Entrare in relazione non è un fatto di soggetti puri, ma di due soggetti con il loro mondo. La Stein direbbe che l'io nell'anima è un io personale che non vive come io puro, anche se dal punto di vista epistemologico questa astrazione è necessaria, perché concerne il soggetto come condizione di possibilità di ogni vissuto. Per dirlo semplificando, gli autori come Cartesio, Kant e Husserl⁴² sono attenti al soggetto puro, mentre gli autori nella linea che comincia da Agostino, passa per Teresa e va fino alla Stein si interessano al soggetto con il suo mondo o, per rimanere nel simbolo di Teresa, con il suo castello. In questa prospettiva, il castello che sta per il mondo interiore, non è un "luogo" anonimo per l'incontro tra sposo e sposa. Significa al contrario l'accoglienza reciproca della persona con la sua vita.

Conclusione: un nuovo compito per l'antropologia teologica?

L'accento all'interpretazione steiniana di Teresa avvia già la conclusione. Tanti professori hanno contribuito qui al *Teresianum* a collegare l'antropologia cristiana e la teologia spirituale. Si pensi ai due libri collettivi di padre Ermanno Ancilli nel 1981⁴³, un anno prima della fondazione del ciclo di licenza in antropologia teologica, e di padre Bruno Moriconi

Bewußtseins auf und erhellt einen gewissen Umkreis: sowohl im Innern der Seele wie in der gegenständlichen Welt, der das Ich zugewendet ist» (E. STEIN, «Die Seelenburg», in *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, A.U. MÜLLER (ed.), ESGA 11/12, Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 2006, pp. 501-525, qui p. 524).

⁴² La Stein non si riferisce mai alla triade Cartesio, Kant e Husserl, anche se conosce e cita gli autori. Cita invece in un testo del 1930 o 1931 la triade Agostino, Cartesio e Husserl (cfr. E. STEIN, «Il significato della fenomenologia come visione del mondo», trad. it. di Anna Maria Pezzella, in A. ALES BELLO (ed.), *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 91-107, qui p. 100; originale ted.: «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», in *Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*, Beate Beckmann-Zöller, Hans Rainer Sepp (eds.), ESGA 9, Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 2014, p. 151).

⁴³ Cfr. E. ANCILLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981.

nel 2001⁴⁴. Penso anche ai professori di antropologia teologica: ai padri Carlo Laudazi⁴⁵, Saverio Cannistrà⁴⁶ e Adrian Attard. Il contributo del *Teresianum* è stato e sarà ancora in questa direzione che collega l'esperienza spirituale e l'insegnamento degli autori carmelitani all'antropologia teologica come viene proposta oggi.

Accanto a questa ricerca promettente constato il fatto che la maggior parte dei teologi che ricercano oggi nell'ambito dell'antropologia teologica non integrano né Teresa né gli altri autori carmelitani nei loro studi⁴⁷. Questa disciplina ancora recente riprende soprattutto gli autori più caratteristici della teologia dogmatica nel '900. L'antropologia teologica si concepisce oggi di solito come una parte della teologia dogmatica che cerca di rendere conto della comunione con Dio nella storia della salvezza integrando così i trattati classici sulla creazione, sul peccato, sulla grazia e

⁴⁴ Cfr. B. MORICONI (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, Città Nuova, Roma 2001.

⁴⁵ Cfr. C. LAUDAZI, *Di fronte al mistero dell'uomo. Temi fondamentali di antropologia teologica*, Appunti di teologia, Edizioni OCD, Roma 2007.

⁴⁶ In quanto Preposito Generale dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi, Cannistrà ha contribuito al V centenario della nascita di Teresa con numerosi interventi che pur indirizzandosi a un pubblico largo aprono nuovi orizzonti per la lettura contemporanea – teologica e antropologica – di Teresa: cfr. per esempio S. CANNISTRÀ, *Influsso culturale dell'esperienza mistica carmelitana*, in «Teresianum» 60 (2009/1), pp. 3-14; *La pedagogia di Santa Teresa e il contesto culturale attuale in Europa. Incontro dei formatori europei Avila, 29 gennaio 2013*, in «Rivista di Vita Spirituale» 67 (2013/3), pp. 369-382.

⁴⁷ Riprendo alcuni testi generali di antropologia teologica: cfr. G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, BTC, Queriniana, Brescia 2014: nessun riferimento agli autori carmelitani; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, *Nuovo corso di teologia sistematica 12*, Queriniana, Brescia 2009³ (2005): la Stein viene citata senza impatto; L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Theologia 3, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011²; Piemme, Casale Monferrato (Mi) 1995: Teresa e Giovanni della Croce vengono raramente citati in nota, ma senza incidenza sullo sviluppo del testo; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988; trad. it.: *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992: senza riferimento agli autori carmelitani; M. CORTEZ, *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, T&T Clark, Bloomsbury 2010: nessun autore carmelitano viene citato; T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, 2 t., Herder, Friburgo/Basilea/Vienna 2011: un solo riferimento alla Stein in un'opera di più di 1500 pagine; E. DIRSCHERL, *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entscheidung des Menschen angesichts des Anderen*, Friedrich Pustet, Regensburg 2006: nessuna citazione carmelitana.

qualche volta sull'escatologia. In altri casi – e questo si verifica soprattutto nel mondo germanofono⁴⁸ – l'antropologia teologica si inserisce nella teologia fondamentale in rapporto alla gnoseologia teologica (*theologische Erkenntnislehre*) e si impegna particolarmente nel dialogo con la filosofia e altre discipline. Ma raramente l'antropologia teologica si ispira alla teologia spirituale e ancora meno agli autori carmelitani. Visto che l'antropologia teologica è ancora *in fieri*, mi chiedo se gli spunti appena offerti approfondendo Teresa non potrebbero entrare nell'ambito dell'antropologia teologica. In questa prospettiva non sarebbe soltanto affine alla teologia fondamentale e dogmatica, ma anche alla teologia spirituale. Le ricerche future dovranno mostrare quali sono le potenzialità teresiane per arricchire e completare l'antropologia teologica odierna.

⁴⁸ Cfr. G. GRESHAKE, *Anthropologie. II. Systematisch-theologisch*, in «LThK» 1 (1993) col. 726-731, qui col. 731.