

# La lezione di santa Teresa sull'*humanum*

DENIS CHARDONNENS, OCD  
Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum*, Roma  
chardonnens@teresianum.net

Sentivo nell'anima un fuoco che non so descrivere, mentre dolori intollerabili mi straziavano il corpo. Nella mia vita ne ho sofferti moltissimi. [...]. Tuttavia non sono nemmeno a paragonarsi a quelli di allora, specialmente al pensiero che quel tormento doveva essere senza fine e senza alcuna mitigazione. Ma anche questo era un nulla innanzi all'agonia dell'anima. Era un'oppressione, un'angoscia, una tristezza così profonda, un così vivo e disperato dolore che non so come esprimere. Dire che si soffrono continue agonie di morte è poco, perché almeno in morte pare che la vita ci venga strappata da altri, mentre qui è la stessa anima che si fa in brani da sé. No, non so trovare espressioni né per dire di quel fuoco interiore né per far capire la disperazione che metteva il colmo a così orribili tormenti. Non vedevo chi me li facesse soffrire, ma mi sentivo ardere e dilacerare, benché il supplizio peggiore fosse il fuoco e la disperazione interiore<sup>1</sup>.

La visione dell'inferno in cui santa Teresa è trasportata tutta intera le fa comprendere dal Signore da dove la sua misericordia la ha liberata (cf. V 32,3) ed è insieme per lei un'esperienza dell'*humanum* lasciato a se stesso per così dire. Paradossalmente la visione dell'inferno può essere considerata come la rappresentazione della condizione umana posta nella sua concretezza esistenziale senza che entri il dispiega-

<sup>1</sup> Cf. *Vita*, 32,2, in: TERESA DI GESÙ, *Opere*, Edizioni OCD, Roma 2005.

mento di un senso apportato dalla luce della verità nel compimento della salvezza in Cristo. Lo spazio di codesta condizione è quello della ristrettezza, per non dire di un contro-spazio che non è un biotopo<sup>2</sup>:

Era un luogo (*lugar*) pestilenziale, nel quale non vi era speranza di conforto, né spazio per sedersi o distendersi, rinserrata com'ero in quel buco pratico nella muraglia. Orribili a vedersi, le pareti mi gravavano addosso, e mi pareva di soffocare. Non vi era luce, ma tenebre fittissime. Eppure quanto poteva dar pena si vedeva ugualmente, nonostante l'assenza della luce: cosa che non riuscivo a comprendere (V 32,3).

Il "vedere" – senza luce – le tenebre estrinseca particolarmente, nella positura del soggetto personale, a partire dal centro dell'anima, un conoscere privo del rapporto lucido e amoroso alla Verità. Siffatta privazione si segnala per il fuoco e la disperazione interiore, con tutta la sua ripercussione corporea. In altri termini, il luogo che descrive santa Teresa è quello della solitudine radicale dell'uomo, inerente al dramma di un umanesimo senza Dio e senza incontro con lui, con il prossimo e con se stesso: la rottura relazionale è alienazione e significa l'impossibilità ormai del compimento di una vocazione a ciò che insieme supera l'uomo e è fatto per lui: la beatitudine.

In codesta solitudine desolata in cui si verifica un abbandono totale non giunge più un "Tu" che sia un veritiero interlocutore e che condivida la sua presenza, in modo che entrambi dialoghino in un rapporto di fiducia e di benevolenza<sup>3</sup>. In altri termini, in ciò che è l'inferno, non entra più la parola dell'amore, nella verità, sicché il suo luogo è quello del vuoto e della contro-libertà, cioè della schiavitù rispetto al "padre della menzogna", il diavolo: «Egli è stato omicida fin da principio e non ha perseverato nella verità, perché non vi è verità in lui. Quando dice il falso, parla del suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv

<sup>2</sup> A proposito dello spazio in santa Teresa, rimandiamo allo studio illuminante di R. BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Ávila*, Cogitatio fidei 293, Cerf, Paris 2014.

<sup>3</sup> Prendiamo appoggio sull'interpretazione assai illuminante di J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Biblioteca di teologia contemporanea 5, Queriniana, Brescia 1996<sup>11</sup>, 238-245.

8,44). La Bibbia adopera, riguardo a questo, la parola *Sc<sup>o</sup>l*, che significa insieme “gli inferi” e “la morte”; l’Apocalisse fa così riferimento alla seconda morte, che non è orientata verso la beatitudine e in cui non pulsa la vita: «Poi la morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la seconda morte, lo stagno di fuoco» (Ap 20,14).

In effetti la visione dell’inferno esprime, nella sua radicalità, qualche cosa della condizione dell’uomo marcato dalla solitudine e denota allo stesso tempo la contraddizione con la sua natura che comporta, a titolo strutturante, la capacità di relazione e la chiamata al rapporto interpersonale e al rapportarsi con se stesso<sup>4</sup>. La solitudine si segnala per la paura di fronte a qualche cosa nonché la paura in quanto paura nella cornice esistenziale dell’angoscia, rispetto al pericolo del vivere e del prendere posizione personale.

S. Kierkegaard mette a fuoco questo interrogativo fondamentale, riferendosi alla disperazione come malattia nello spirito, il quale rimanda all’io umano<sup>5</sup>. La disperazione riguarda infatti il non essere consapevole di avere un io – in tale caso essa è impropria –, il non voler essere se stesso e il voler essere se stesso. La possibilità di questa malattia è il vantaggio dell’uomo di fronte all’animale, perché essa estrinseca la sua superiorità in quanto spirito. Eppure, essere disperato costituisce la perdizione della persona umana. Il filosofo affronta in maniera dialettica l’uno e l’altro punto di vista, puntando sul non essere disperato:

Tale non è, di solito, il rapporto fra possibilità e realtà: se è un vantaggio poter essere questa o quella cosa, è un vantaggio ancor maggiore esserlo; infatti l’essere in rapporto al poter essere è come un salire di grado. Quanto alla disperazione invece, l’essere rispetto al poter essere è come una caduta: tanto infinito il vantaggio della possibilità, quanto è profonda la caduta. Quindi, riguardo alla disperazione, lo stadio più alto è il non essere disperato<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 242-243.

<sup>5</sup> Cf. *La malattia mortale*, in: S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell’angoscia. La malattia mortale*, G.C. Sansoni, Firenze 1965, 215-217.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, 218.

Gesù Cristo, il Redentore, scendendo negli inferi, varca la soglia della nostra ultima solitudine e ci raggiunge in quanto Parola di amore<sup>7</sup>, espressione perfetta dell'essere del Padre nello Spirito Santo. Il Verbo fattosi carne, morto e risorto, ci apre definitivamente alla verità una e dialogica, e porta a compimento il nostro essere chiamato alla filiazione adottiva, nella partecipazione alla comunione trinitaria. Codesta realtà della salvezza, in Cristo risorto, si trova al centro della lezione di santa Teresa sull'*humanum*: ella sperimenta, infatti, nel proprio itinerario di senso recando il sugello paradossale della croce, il dispiegamento dell'economia della salvezza, quale economia del dono di Dio in Cristo indirizzato all'uomo decaduto e ormai ricreato sotto il regime della grazia dello Spirito.

L'*humanum* che affiora in ogni pagina dell'opera della santa Madre è quello di una persona salvata gratuitamente in Cristo, in cui identità e alterità sono decifrabili e intelligibili nel rapportarsi fontale con Gesù, l'Amico per eccellenza. Cammino di liberazione e di divinizzazione, l'*humanum*, così come è vissuto e descritto da Teresa, cioè in chiave di divenire, non si capisce fuori del mistero della misericordia di Dio che viene e, in esso, nella compassione dell'uomo conformato a Gesù, il Servo per eccellenza:

Da questa visione mi venne una grandissima pena per la perdita di tante anime, specialmente di luterani che per il battesimo erano già membri della Chiesa, e desiderai grandemente di lavorare per la loro salute, sino a sentirmi pronta a sopportare mille morti pur di liberarne una sola da quei terribili supplizi. Faccio spesso questa considerazione: Se vediamo una persona amica in mezzo a grandi prove e dolori, sembra che la stessa natura ci spinga a compassionarla, sino a sentire pur noi le sue sofferenze, proporzionalmente alla loro intensità. Ora, come si può reggere a vedere un'anima condannata per l'eternità al maggiore dei supplizi? Nessun cuore può supportarlo senza sentirsene straziato. Se siamo presi da compassione per i dolori di questo mondo, che dopo tutto hanno fine, se non altro con la morte, perché mostrarci indiffe-

<sup>7</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 245.

renti innanzi a tormenti che saranno eterni, e innanzi al gran numero di anime che ogni giorno il demonio trascina con sé? (V 32,6).

Tale esperienza della salvezza, in cui si manifesta il proposito tereciano dell'*humanum*, è afferrabile a partire dalla conoscenza di sé, cioè a partire dall'identificazione, in un «camminare nella verità» che è umiltà (cf. 6M 10,7), di ciò che fonda la persona umana: il centro dell'anima, quale paradiso, «dove il Signore dice di prendere le sue delizie» (cf. 1M 1,1). Al fine di porre in risalto qualche cosa del cuore della lezione di santa Teresa, enucleeremo tre punti: dapprima la bellezza e la dignità dell'anima, le quali rimandano alla persona umana creata ad immagine e somiglianza di Dio Trinità; quindi la crescita della persona sotto il regime del dono dello Spirito; infine la fecondità dell'esperienza della salvezza in termini di pace in casa nostra.

## **1. La bellezza e la dignità dell'anima**

Mentre la santa Madre non smette di insistere – in maniera di scansione – sulla grande bellezza e sull'immensa capacità dell'anima (cf. 1M 1,1), si sofferma sul fatto che il Sole splendente divino con la sua bellezza sta nel centro dell'anima, qualsiasi peccato e ostacolo possano accadere dal canto della persona umana in virtù dell'esercizio della sua libertà e a seconda delle componenti paradossali del suo itinerario storico:

Si deve considerare che la fonte, o, a meglio dire, il Sole splendente che sta nel centro dell'anima, non perde per questo il suo splendore né la sua bellezza. Continua a star nell'anima, e non vi è nulla che lo possa scolorire. Supponete un cristallo esposto ai raggi del sole, avvolto in un panno molto nero: il sole dardeggerà sulla stoffa, ma il cristallo non ne verrà illuminato (1M 2,3).

Ciò che è la nostra anima, ad opera di diversi paragoni, cioè il castello, la perla orientale e «l'albero piantato nelle stesse acque vive della vita che è Dio», è afferrato a partire dall'impronta viva della presenza di Dio che le conferisce la sua bellezza:

Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un sol diamante o di un tersissimo cristallo, nel quale vi siano molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo<sup>8</sup>.

La considerazione a cui siamo invitati non può prescindere dal punto di vista dinamico della libertà umana coinvolta nell'accogliere il Dio vivo che si fa presente in quanto fonte della persona, quale essere-chiamato. La contraddizione dovuta al peccato mortale, come uno staccarsi da Dio in una rottura di relazione di carità, non rimette in causa codesto ancoraggio ontologico della persona che si manifesta, rispetto alla sua capacità, nel dispiegamento esistenziale della sua condizione di viandante:

Vi prego di considerare come si trasformi questo castello meraviglioso e risplendente, questa perla orientale, quest'albero di vita piantato nelle stesse acque vive della vita che è Dio, quando s'imbratti di peccato mortale. Non vi sono tenebre così dense, né cose tanto tetre e buie, che non ne siano superate e di molto. Il Sole che gli compartiva tanta bellezza e splendore è come se più non vi sia, perché, pur rimanendo ancora nel suo centro, l'anima tuttavia non ne partecipa più. Conserva sempre la capacità di goderlo, come il cristallo di riflettere i raggi, ma intanto non vi è più nulla che le sia di merito (1M 2,1).

Riguardo all'attuazione di tale capacità dell'anima, la Madre, in un registro metaforico strategico, ritiene opportuna la questione del rapporto alla fonte, cioè del vivere della vita stessa di Dio secondo l'effusione della grazia oppure del mettersi in un'altra acqua, quella sudicia del peccato:

Come da una fonte limpidissima non sgorgano che limpidi ruscelli, così di un'anima in grazia (*come es un alma que está en gracia*): le sue opere riescono assai grate agli occhi di Dio e degli uomini, perché procedenti

<sup>8</sup> Cf. 1M 1,1, in: TERESA DE JESÚS, DOCTORA DE LA IGLESIA, *Obras completas*, Texto revisado y anotado por Fr. Tomás de la Cruz, OCD, Monte Carmelo, Burgos 1990<sup>6</sup>, 791: «*Que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas*».

da quella fonte di vita nella quale essa è piantata come un albero, e fuor dalla quale non avrebbe né freschezza né fecondità. Quell'acqua la conserva, impedisce che inaridisca e le ottiene frutti saporosi, ma se l'anima l'abbandona di sua colpa per mettersi in un'altra dalle acque sudicie e fetenti, non sgorgherebbe da lei che la stessa abominevole sporczia (1M 2,2).

L'immensa capacità dell'anima, così radicata in Dio, non si lascia comprendere, per acuto che sia il nostro intelletto, perché essa è inerente alla nostra condizione di essere creati ad immagine e somiglianza di Dio che è tanto oltre a tutto ciò che possiamo afferrare (cf. 1M 1,1). Nell'immagine si agganciano distanza e vicinanza tra Dio e l'uomo, in modo che quest'ultimo scopra la sua identità nel rapportarsi a Dio, il Trascendente, che si dona a lui e lo rende partecipe di ciò che Egli è in se stesso, in quanto Creatore e Salvatore in Cristo:

Se ciò è vero – e non se ne può dubitare – è inutile che ci stanchiamo nel voler comprendere la bellezza del castello. Tuttavia, per avere un'idea della sua eccellenza e dignità, basta pensare che Dio dice di averlo fatto a sua immagine, benché tra il castello e Dio vi sia sempre la differenza di Creatore a creatura, essendo anche l'anima una creatura (1M 1,1).

L'“essere fatto ad immagine di Dio” non è qualche traccia delle origini dell'umanità che ricorderebbe confusamente il prototipo, bensì un'impronta vivente di Dio Trinità, che Teresa è in grado di ravvisare in termini di bellezza e di dignità come partecipazione attuale al mistero di Dio. Infatti Dio è in tutte le cose, né come una parte della loro essenza, né in modo accidentale, ma come l'agente presente alla cosa in cui opera, in quanto Egli è il Creatore, origine e fine ultimo delle creature: «È necessario che ogni agente sia congiunto alla cosa su cui agisce immediatamente, e che la tocchi con la sua virtù»<sup>9</sup>. Dio dona l'essere ad ogni cosa e la conserva nell'essere, ordinandola al suo fine. Così tutto ciò che esiste nella creazione è reso partecipe di ciò che Dio è in se stesso, pienezza dell'Essere e della Bontà, Bellezza per antonomasia.

<sup>9</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a, q. 8, a. 1, c.

Questo significa la presenza intima di Dio a questo livello fondamentale della partecipazione, cosicché – lo afferma santa Teresa – «Dio è in ogni cosa per presenza, per potenza e per essenza»<sup>10</sup>.

Ora, insegna san Tommaso d'Aquino, la *ratio imaginis* richiede una similitudine specifica o almeno una similitudine che porta su un accidente proprio della specie, sulla figura o la forma esterna dell'oggetto. L'uomo è creato all'immagine di Dio, in quanto egli lo imita non soltanto per l'essere e la vita, ma anche per l'intelletto: per questo egli raggiunge, in qualche modo, una rappresentazione specifica<sup>11</sup>. Così l'immagine di Dio nell'uomo si mostrerà fundamentalmente in colui che ha una capacità naturale a conoscere e ad amare Dio, in un rapportarsi a Dio, sottolinea da parte sua Teresa: benché certe anime, infatti, siano abituate a un continuo contatto con i rettili e gli animali che stanno intorno al castello, esse, di tanta nobile natura, hanno la possibilità di trattare nientemeno che con Dio (cf. 1M 1,6). Codesta capacità risiede nella natura stessa dell'anima spirituale, cioè la *mens*, comune a tutti gli uomini. Santa Teresa la chiama lo «spirito» (*espíritu*) (cf. 7M 2,10), «il centro dell'anima» (*el centro del alma*) (cf. 7M 2,10), «il centro più intimo dell'anima» (*el centro muy interior del alma*) (cf. 7M 2,3) oppure ancora «l'essenziale dell'anima» (*lo esencial del alma*) (cf. 7M 1,10), senza che bisogni introdurre qualche divisione tra l'anima e lo spirito, salva restando la distinzione tra l'essenza dell'anima e le sue facoltà<sup>12</sup>:

Sappiamo che l'anima è una, eppure, non dico una stranezza, ma un fatto molto ordinario. Non vi ho forse detto che da certi effetti interiori si può chiaramente conoscere che fra l'anima e lo spirito vi dev'essere una qualche differenza? In realtà non sono che una cosa, ma alle volte vi si nota una distinzione così sottile da pensare che l'uno operi in un modo e l'altra in altro, a seconda del sapore diverso di cui il Signore

<sup>10</sup> Cf. 5M 1,10. Questa espressione è menzionata e spiegata da san Tommaso (cf. 1a, q. 8, a. 3, c.) e presa in prestito dalla *Glossa ordinaria sul Cantico dei cantici* (5,7) ascritta a san Gregorio Magno.

<sup>11</sup> Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 93, a. 2, c. e a. 6, c.

<sup>12</sup> A questo proposito ci riferiamo a T. ÁLVAREZ, «Alma», in: T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 34-38, qui 38; M.I. ALVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*, F.X. de Guibert O.E.I.L., Paris 1992, 247-264.



li favorisce. Inoltre, mi pare che l'anima differisca dalle sue potenze e che non sia una cosa sola con esse. Insomma, vi sono nel nostro interno tanti e così delicati misteri che sarebbe temerità mettermi io a spiegarli. Li vedremo tutti nell'altra vita, se il Signore si compiacerà, nella sua misericordia, d'ammetterci in quel soggiorno ove ci saranno svelati (7M 1,11).

L'interno, in cui il Signore viene ad abitare, avvalora l'essere umano ad immagine di Dio, cosicché il centro dell'anima rimane incomprendibile da parte della persona stessa. Se il castello interiore risulta di molte stanze, la principale è al centro, «dove si svolgono le cose di grande segretezza tra Dio e l'anima» (cf. 1M 1,3), sotto l'influsso dello Spirito Santo. Il proposito dell'itinerario spirituale, insegnato dalla Madre, risiede nel fatto di portare costantemente lo sguardo al centro espresso anche in termini di «appartamento» (*pieza*) oppure «palazzo» (*palacio*), ad opera dell'orazione che costituisce la porta per entrare nel castello (cf. 1M 1,7):

Non dovete figurarvi queste mansioni le une dopo le altre, come una fuga di stanze. Portate il vostro sguardo al centro, dove è situato l'appartamento o il palazzo del Re. Egli vi abita come in una *palmista* di cui non si può prendere il buono se non togliendo le molte foglie che lo coprono. Così qui: intorno e al di sopra della stanza centrale, ve ne sono molte altre, illuminate in ogni parte dal Sole che risiede nel mezzo. – Le cose dell'anima si devono sempre considerare con ampiezza, estensione e magnificenza, senza paura di esagerare, perché la capacità dell'anima sorpassa ogni umana immaginazione. Importa molto che un'anima di orazione, a qualunque grado sia giunta, sia lasciata libera di circolare come vuole, in alto, in basso, e ai lati, senza incantuciarla e restringerla in una sola stanza. Poiché Dio l'ha fatta così grande, non obblighiamola a rimaner a lungo nello stesso posto, sia pure nel proprio conoscimento (1M 2,8).

Codesto cammino interiore di libertà, sempre più riferito al centro dove è presente il Re, sembra contrassegnato da un equivoco, nei riguardi dell'identità tra il castello e l'anima: perché, infatti, entrare nel castello, se vi siamo già? Mentre santa Teresa risponde a questa obie-

zione sotto forma di sproposito, pone in risalto il modo di essere nel castello, il quale coinvolge l'esercizio della libertà riassunto dal proprio conoscimento (*proprio conocimiento*) che «è sempre una grande cosa» (cf. 1M 1,8):

Però dovete sapere che vi è una grande differenza tra un modo di essere e un altro, 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 l'abiti, né quali appartamenti contenga. Se avete letto in qualche libro di orazione consigliare l'anima ad entrare in se stessa, è proprio quello che intendo io (1M 1,5).

Sulla scia dei Padri della Chiesa e in seno a una lunga tradizione spirituale, santa Teresa trasforma e matura il significato del *gnothi seauton* socratico. Esso diventa l'espressione della dignità e della vocazione della persona umana<sup>13</sup>, le quali si scoprono nella verità offerta all'uomo come via<sup>14</sup>, su cui si sofferma particolarmente Teresa di Gesù<sup>15</sup>. Ella affronta infatti il proprio conoscimento rispetto all'umiltà che è un «camminare nella verità» (*andar en verdad*):

Non so se mi spiego bene. È tanto importante conoscerci, che in ciò non vorrei vi rilassaste, neppure se foste già arrivate ai più alti cieli, perché mentre siamo sulla terra, non c'è cosa più necessaria dell'umiltà. Torno dunque a ripetere che è assai utile, – anzi, utile in modo assoluto – che prima di volare alle altre mansioni, si entri in quelle del proprio conoscimento, che sono le vie per andare a quelle. Ora, se possiamo

<sup>13</sup> H. de Lubac affronta benissimo il cambiamento interpretativo intervenuto, in seno al cristianesimo, a proposito del *gnothi seauton* (cf. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Sezione prima: «L'uomo davanti a Dio», in: H. DE LUBAC, *Opera omnia*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1992, 19-21).

<sup>14</sup> Joseph Ratzinger mette particolarmente in rilievo questo approccio della verità (cf. *Introduzione al cristianesimo*, cit., 64).

<sup>15</sup> A proposito del proprio conoscimento in santa Teresa, cf. R. RICARD, «Notes et matériaux pour l'étude du "socratisme chrétien" chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols», *Bulletin hispanique* 49 (1947) 5-37, 6 in particolare; J.M. MORILLA DELGADO, *Conosciti in me. Itinerario mistico esperienziale di Teresa d'Avila*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010; J.-M. LAURIER, *Marcher dans l'Humilité. Thérèse d'Avila et la théologie de la justification*, Éditions du Carmel, Toulouse 2003, 284-286.

camminare sopra un terreno piano e sicuro, perché voler ali per volare? Facciamo piuttosto del nostro meglio per approfondirci in questa nostra conoscenza (1M 2,9).

Il proprio conoscimento, al fine di essere operativo nell'itinerario della persona chiamata all'unione con Dio, non va senza quello di Dio stesso che ama tanto l'umiltà. Esso è una partecipazione al mistero di Dio che è la somma Verità (6M 10,7):

Ma credo che non arriveremo mai a conoscerci, se insieme non procureremo di conoscere Dio. Contemplando la sua grandezza, scopriremo la nostra miseria; considerando la sua purezza riconosceremo la nostra sozzura; e innanzi alla sua umiltà vedremo quanto ne siamo lontani (1M 2,9).

Il paradigma del proprio conoscimento, inscritto sul frontone dell'aula teresiana, riassume il processo di identificazione della persona umana creata ad immagine di Dio Trinità, quale essere-in-relazione corpo-anima-spirito. Tale essere, salvato in Cristo, si manifesta e si costruisce nella sua condizione storica di viandante attraverso la molteplicità degli episodi e delle circostanze dell'esistenza, a partire dall'interiorità più profonda con tutta la sua ripercussione nell'esteriorità che svela il centro dell'anima<sup>16</sup>. A partire da esso, l'uomo redento, nella sua condizione storica marcata dalla miseria dovuta al peccato, scopre la sua dignità in Colui che lo salva, il Verbo fattosi carne. Dio accorda le sue grazie per il tramite dell'Umanità di Gesù (cf. V 11,6), e compie ciò che siamo nel Figlio che ci è dato (cf. Gv 3,16). «Noi non siamo angeli, afferma la Madre, ma abbiamo un corpo» (cf. V 22,10), cosicché incontriamo nel nostro Salvatore, il Dio che si fa solidale della nostra condizione carnale:

In via ordinaria il pensiero ha bisogno di appoggio, benché talvolta l'anima esca così fuori di sé, e sia talmente piena di Dio da non aver bisogno, per raccogliersi, di alcuna cosa creata. Ma questo non avviene

<sup>16</sup> Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Éditions du Seuil, Paris 1987, 51.

molto di frequente, per cui al sopraggiungere degli affari, dei travagli e delle persecuzioni, quando non si può avere tanta quiete, o si è in aridità, Cristo è sempre un buonissimo amico e ci è di grande compagnia, perché lo vediamo uomo come noi, soggetto alle nostre medesime debolezze e sofferenze (V 22,10).

In Gesù Cristo, l'Amico per eccellenza, Dio s'indirizza all'uomo divenuto solo e rinchiuso, liberandolo definitivamente dalla sua solitudine e chiamandolo a un rapporto di amicizia:

Benché sia Dio, posso trattare con Lui come con un amico. Non è Egli come i signori della terra che ripongono tutta la loro grandezza in un esteriore apparato di autorità. Con costoro non si può parlare che in certe ore e nemmeno da tutti. Se un poveretto vuol parlare, deve far giri e rigiri, implorare favori e sudar sangue. [...]. O Re della gloria e Signore di tutti i re, il cui regno non ha fine, né si appoggia a così fragili barriere! No, con Voi non occorrono intermediari. Basta guardarvi per vedere che Voi solo meritate il nome di Signore! Vi date a conoscere per Re soltanto con la Vostra Maestà, senza bisogno di guardie e di corte. [...]. Oh, Signor mio e mio Re, se si potesse dipingere la grandezza che in Voi rifulge! È impossibile non riconoscere che siete la stessa Maestà! A guardarvi si rimane pieni di stupore, soprattutto nel vedervi così umile e così pieno di amore con una creatura come me. Passato quel primo senso di sgomento che nasce alla vista di tanta vostra grandezza, si può trattare con Voi e parlarvi liberamente. E dopo si ha un altro timore assai più grande, quello di offendervi, ma non già per paura del castigo, non essendovi allora per l'anima altro maggior castigo che quello di perdervi (V 37,5-6).

La condizione dell'uomo, nella sua concretezza esistenziale, sta nel non perdere il Signore, mentre egli acconsente a perdere la propria vita, rispondendo così al dono che Gesù fa della propria vita per la salvezza dell'umanità: «Se qualcuno vuol venire dietro a me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (Mt 16,24-25). Così la bellezza della persona, riguardo alla nobiltà della sua natura, si svela sempre più nella conformazione a Gesù Cristo morto e

risorto, «irradiazione della gloria di Dio e impronta della sua sostanza» (Eb 1,3). Interprete della *Lettera agli Ebrei*, Teresa ci invita a fissare gli occhi in Cristo, piena rivelazione della bellezza di Dio e di quella dell'uomo che viene offuscata dalla tenebra del peccato: la luce della verità, in Gesù, si diffonde in noi dal palazzo reale e ci rende partecipi della bellezza di Dio Trinità (cf. 1M 2,14).

Il bello, infatti, sintesi del vero e del bene, è lo splendore o la luce della verità, sicché guardiamo l'essere in quanto suscita l'ammirazione conoscitiva e appetitiva<sup>17</sup>. L'apprensione del bello è una forma di contemplazione, sorgente di gioia e di fruizione, in cui il soggetto umano, in relazione all'oggetto incontrato e conosciuto per assimilazione, vive un avvento di senso che è in definitiva il bello, espressione del vero. L'avvento di senso di cui testimonia la Madre, a partire dal centro dell'anima, è la bellezza di Gesù, vero Dio e vero uomo, morto e risorto. In tale avvento, quale *via veritatis* e *via pulchritudinis*, cresce e si costruisce la persona umana secondo l'effusione del dono dello Spirito di Gesù:

Una volta, mentre recitavo le *Ore* con la comunità, l'anima mia si sentì improvvisamente raccolta, e parve trasformarsi in uno specchio tersissimo, luminoso in ogni parte, al rovescio, ai lati, in alto e in basso. Nel suo centro mi apparve nostro Signore Gesù Cristo nel modo che sono solita vederlo, parendomi di vederlo in ogni parte della mia anima come per riflesso. E intanto lo specchio si rifletteva tutto nel Signore per una comunicazione amorosissima che non so dire (V 40,5).

## **2. La crescita della persona umana sotto il regime del dono dello Spirito**

Mentre Teresa è invitata dal padre Juan de Prádanos, il suo confessore (cf. V 24,4), a una più grande perfezione – fare del suo meglio per contentare in tutto il Signore (cf. V 24,5) –, ella acconsente a considerare con lui i suoi attaccamenti in diverse amicizie e a raccomandarsi

<sup>17</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a, q. 5, a. 4, ad 1; 1a2ae, q. 27, a. 1, ad 3.

al Signore. Egli le propone, infatti, di recitare per alcuni giorni il *Veni Creator*, affinché sia illuminata su ciò che è meglio (V 24,5):

Un giorno, dopo aver durato a lungo in orazione e supplicato il Signore ad aiutarmi per potergli piacere, cominciai la recita dell'inno, e mentre lo recitavo mi colse un rapimento così improvviso da rimanermene quasi fuori di me. Era la prima volta che Dio mi faceva questa grazia, né potei mai dubitarne per essere stata molto evidente. Intesi allora queste parole: *Non voglio più che conversi con gli uomini, ma soltanto con gli angeli*. Rimasi piena di spavento, perché il trasporto si era fatto sentire con violenza e le parole mi erano state dette nel più profondo dell'anima (V 24,5).

Codesta esperienza di rapimento, recando l'impronta dello Spirito Santo e dei suoi effetti, sanziona la conversione radicale di Teresa, avvenuta nel 1554<sup>18</sup>: secondo l'impulso dello Spirito di verità, ella accoglie la sua vocazione all'orazione e alla contemplazione, non essendo alle prese con i suoi attaccamenti nelle relazioni interpersonali e cercando il rapporto di amicizia con delle persone che amano Dio e lo servono (cf. V 24,5-6). Il frutto di cui beneficia la Madre e di cui rende conto è la libertà, nel prolungamento dell'insegnamento di san Paolo: «Il Signore è lo Spirito e, dove c'è lo Spirito del Signore, c'è la libertà» (2Cor 3,17):

Da quel giorno mi sentii fermamente disposta a qualunque sacrificio per amore di quel Dio che in un momento (e non più di un momento mi sembra che quella grazia durasse) aveva trasformata la sua serva: né ci fu bisogno di comando. Il mio confessore, vedendomi così attaccata a quell'amicizia, non aveva osato impormi formalmente di rinunziarvi, e io stessa disperavo di riuscirvi, perché avendolo già tentato altre volte, avevo sempre finito col capitolare per la gran pena che ne sentivo, tanto più che la cosa mi pareva sconveniente. Forse aspettava che il cambiamento mi venisse da Dio, ed Egli infatti mi ha aiutata, dandomi tanta forza e libertà, da farmi rompere ogni legame. Lo dissi al confessore e

<sup>18</sup> Cf. T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos*, vol. 3: *Doctrina espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 1996, 110.

abbandonai ogni cosa secondo il suo comando. E da questa mia risoluzione ebbe profitto anche la persona con cui trattavo (V 24,6).

Benedetto per sempre il Signore per avermi dato in un solo istante quella libertà che io non potei acquistare in molti anni di attenzioni e di sforzi indicibili, tali da sentirmene pure nella salute. Ma qui fu opera dell'Onnipotente, del vero Padrone del mondo, per cui non ebbi a provarne alcuna pena (V 24,7).

Nella libertà dello Spirito, Teresa è guidata nella conformazione a Cristo, il Risorto, e nella partecipazione alla comunione delle tre persone divine presenti nel centro dell'anima che la attirano a loro.

### 2.1. *La grazia dello Spirito santificatore*

La dottrina dello Spirito Santo e dei suoi doni appare in maniera diversificata nel *corpus* teresiano<sup>19</sup>, ciò che può essere già individuato al livello del vocabolario: la Madre fa ricorso ai termini *gracia*, *merced*, *bienes*, *regalos*, *beneficios*, *misericordia*, *bondad*, *favor*, *auxilio*, *sobrenatural*<sup>20</sup>. La *gracia* significa la presenza soprannaturale di Dio nell'anima e implica il processo di trasformazione della persona configurata al Cristo Salvatore e unita a Dio. Essa è declinata attraverso una serie di termini equivalenti, in particolare *merced*. La *misericordia* significa la relazione alla grazia di conversione al Signore e al perdono. Teresa distingue l'*auxilio general*, il che concerne il cammino della vita spirituale, sotto il regime della grazia, e l'*auxilio particular*, allorché si tratta della vita mistica secondo i doni infusi della grazia. Il *sobrenatural* designa il più spesso l'orazione contemplativa e l'unione mistica.

Sebbene santa Teresa non ci offra un'esposizione teologica sull'essenza della grazia, ella propone una dottrina imperniata sul punto di

<sup>19</sup> Cf. J. CASTELLANO, «Espiritualidad teresiana. Experiencia y doctrina», in: A. BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002<sup>2</sup>, 157-281, in particolare 235. Nello stesso senso, R. García Mateo sottolinea il fatto che Teresa fa implicitamente riferimento allo Spirito Santo, quando ella parla dell'azione di Dio in lei (cf. *Cómo es Dios según santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2014, 129).

<sup>20</sup> Cf. C. GARCÍA, «Gracia santificante», in: T. ÁLVAREZ (dir.), *Diccionario de Santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 313-323, qui 313-314.

vista dinamico del dono dello Spirito e sul rapporto dell'uomo con Dio, nei riguardi di un *humanum* ferito dal peccato e restaurato in Cristo. Secondo l'agire dello Spirito, infatti, Dono per antonomasia del Padre e del Figlio, i doni spirituali ci sono comunicati. Come tale, lo Spirito è la fonte di tutti i doni della grazia<sup>21</sup>. Il nome "dono", che è il proprio dello Spirito Santo, significa la relazione tra un donatore e un beneficiario, ciò che ci concede di ravvisare il fatto che il Dono personale intrattiene un rapporto con le creature razionali, cioè con gli uomini e gli angeli<sup>22</sup>.

In altre parole, il Dono, in quanto nome personale dello Spirito, implica una relazione di origine, ciò che vuol dire che lo Spirito procede come Amore e Dono dal Padre e dal Figlio, unico principio della sua processione. Dal punto di vista della relazione ai beneficiari, rispetto alla relazione di origine che fonda l'economia dello Spirito, la terza persona della Trinità è donata con la vita della grazia. Non riceviamo soltanto degli effetti dello Spirito, bensì ci è dato di godere liberamente della sua presenza e di possederlo, ciò che richiede un'elevazione della nostra natura tramite il dono soprannaturale della grazia santificante la cui fonte è lo Spirito di Cristo. Codesto dono abituale della grazia, proporzionato alla nostra natura, dispone la persona umana a ricevere lo Spirito e lo rende capace della partecipazione alla comunione trinitaria<sup>23</sup>.

Santa Teresa si sofferma sull'economia dello Spirito Santo, allorché ella evidenzia le linee essenziali del cammino di perfezione evangelica nella carità:

Insomma, sorelle mie – e con ciò concludo – guardiamoci dall'innalzare torri senza fondamento. Più che alla magnificenza delle opere, il

<sup>21</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, 2 *Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, sol.

<sup>22</sup> Cf. *Summa theologiae*, 1a, q. 38, in particolare a. 1, ad 4. A proposito della dottrina dello Spirito Santo, Dono, in san Tommaso d'Aquino, beneficiamo delle spiegazioni illuminanti di G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, 298-308.

<sup>23</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3, ad 2: «*Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam: et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto: et hoc significatur, cum dicitur quod caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum (Rom 5,5)*».



Signore guarda all'amore con cui si fanno. Se faremo quanto dipende da noi, ci darà modo di fare sempre meglio. Però, non dobbiamo subito stancarci, ma offrire a Dio, interiormente ed esteriormente, tutto il sacrificio che possiamo nella corta durata di questa vita – più corta forse di quanto pensiamo. Egli l'unirà a quello che offrì per noi sulla croce e gli conferirà il valore meritato dalla nostra volontà, nonostante la piccolezza delle opere (7M 4,15).

La Madre ravvisa il primato della grazia divina nel compimento dell'opera della salvezza in noi, la quale suscita il nostro coinvolgimento in termini di accoglienza libera e di collaborazione, secondo la nostra conformazione a Cristo morto e risorto. Rispetto a questo, Teresa riceve, probabilmente a Siviglia, nel 1575, un favore del Signore «dicendole che Egli le offriva i dolori e i travagli della sua passione, affinché li considerasse come propri e li presentasse a suo Padre» (6M 5,6). Codesta maniera di affrontare la nostra collaborazione all'opera della grazia – che è sulla scia del Decreto sulla giustificazione del Concilio di Trento (13 gennaio 1547)<sup>24</sup> – sottolinea l'importanza di un *deshacer*, cioè di uno spogliamento che sia partecipazione alla *kenosi* di Gesù, al fine di appartenergli, avendo i nostri sguardi sul Crocifisso<sup>25</sup>. Santa Teresa lo pone in risalto, nella *Vida*, a proposito del quarto grado di orazione che è un'orazione di unione:

Veniamo ora a quello che l'anima sente nel proprio interno. Ma ne deve parlare soltanto chi lo sa, perché è cosa che non si può intendere, meno poi manifestare. 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 (*Deshácese toda, hija, para 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; cf. 7M 4,8).

<sup>24</sup> Cf. in particolare cap. 10 e 14 (*Denzinger*, n. 1535 e 1550).

<sup>25</sup> Cf. A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut*, cit., 190-193.

La collaborazione su cui si concentra Teresa concerne la realtà dell'unione con Dio, nella condivisione dell'intimità divina, la quale implica un'unione delle volontà. Allorché ella affronta l'orazione di unione, nelle *Quinte Mansioni*, si riferisce alla metafora del verme che fila la seta e fabbrica certi bozzoli molto densi nei quali si rinchiude e muore. Poco dopo esce dal bozzo una piccola farfalla bianca assai graziosa (cf. 5M 2,2). Dall'esistenza del verme a quella della farfalla, c'è un processo vitale che Teresa traspone al livello dell'ingresso nell'orazione di unione, il quale sanziona l'articolazione tra l'ausilio generale e l'ausilio particolare, secondo l'effusione del dono dello Spirito:

L'anima di cui quel verme è l'immagine, comincia a prendere vita quando per il calore dello Spirito Santo, comincia a valersi dei soccorsi generali che Dio accorda a ognuno e a servirsi dei rimedi che Egli ha lasciato nella sua Chiesa, come le frequenti confessioni, le buone letture e le prediche: rimedi opportuni per l'anima che sia morta nel peccato e si trovi fra le occasioni cattive a causa della sua trascuratezza. Ripreso a vivere con quei rimedi e pie meditazioni, vi è il punto in cui la considero, poco curandomi di ciò che precede (5M 2,3).

L'itinerario spirituale è interamente cooperazione alla grazia e alla verità (cf. 3Gv 1,8), sicché l'anima, come il verme, fabbrica una casa che non è altro che Cristo stesso:

Quando questo verme si è fatto grande [...] comincia a lavorare la seta e a fabbricarsi la casa nella quale dovrà morire. Questa casa, come vorrei far intendere, è il nostro Signore Gesù Cristo. Mi pare di aver letto in qualche parte, o di aver udito, che la *nostra vita è nascosta in Cristo, ovvero in Dio, che è poi lo stesso, oppure che Cristo è la nostra vita*<sup>26</sup>.

Mentre la Madre approfondisce la teologia giovannea del "dimorare", a partire dalla sua esperienza dell'inabitazione di Dio Trinità, ella si sofferma su ciò che dipende da noi nella costruzione della nostra casa che è Dio:

<sup>26</sup> Cf. 5M 2,4. Santa Teresa si riferisce a Col 3,3-4.

Osservate qui, figliole mie, quello che con l'aiuto di Dio (*el favor de Dios*) possiamo fare: che Sua Maestà diventi nostra dimora fabbricata da noi stessi, come lo è in questa orazione di unione. Dicendo che Dio è nostra dimora, e che questa dimora possiamo fabbricarcela da noi stessi per prendervi alloggio, sembra quasi che voglia dire di poter noi aggiungere (*poner*) o togliere (*quitar*) a Dio qualche cosa. E lo possiamo benissimo, ma non già aggiungendo o togliendo a Dio, bensì aggiungendo o togliendo a noi, come quei piccoli vermi, perché non avremo ancora ultimato quanto sarà in nostro potere che Egli verrà, e unendo alla sua grandezza la nostra lieve fatica, che è un nulla, le conferirà un valore così eccelso da meritare che Egli si costituisca in nostra stessa ricompensa. Non contento di aver sostenute le spese maggiori, vorrà pure unire le nostre piccole pene alle molto grandi che Egli un giorno ha sofferto per non farne che una cosa sola (5M 2,5).

## 2.2. *L'inabitazione di Dio Trinità*

L'intelligenza teologica dell'economia trinitaria della salvezza, mettendo in luce la distinzione senza separazione della natura e della grazia, manifesta che al fondamento del modo speciale d'inabitazione per grazia, c'è il modo comune secondo cui Dio è in tutte le cose, come la causa efficiente nell'effetto creato, per essenza, potenza e presenza<sup>27</sup>. Rispetto a questo modo, ogni creatura è unita a Dio secondo una similitudine della bontà comunicata per partecipazione, senza che attinga a Dio stesso, considerato nella sua sostanza, ciò che ha luogo al livello dell'operazione delle facoltà superiori della creatura ragionevole.

Codesto livello di considerazione della presenza di Dio in ogni cosa è così il fondamento di ciò che affrontiamo a quello dell'inabitazione della grazia: quest'ultimo, infatti, non esisterebbe senza il substrato ontologico del modo comune, poiché la grazia suppone la natura. Riguardo a questo, san Tommaso insegna che il modo comune è presupposto in quello della grazia e in quello dell'unione ipostatica, a ragione dell'opera di Dio Trinità nell'economia della salvezza<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, 1a, q. 43, a. 3, c.

<sup>28</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2, ad 3. Questo è particolarmente posto in risalto nello studio di C. de Belloy, a cui ci appoggiamo: «Habitation et mission des personnes

Il nuovo modo di esistere che definisce l'inabitazione di grazia in quanto attrazione verso Dio, Oggetto soprannaturale delle nostre facoltà operative di conoscenza e di amore, significa la presenza trinitaria del Dio vivo nell'anima. Quest'ultima è assimilata al proprio delle persone divine per i doni creati di sapienza e di carità che sono appropriati rispettivamente al Figlio e allo Spirito. Questo si spiega essenzialmente a partire dall'effetto di grazia che è sempre causato da Dio nella sua unità trinitaria e da cui scaturisce, nella creatura ragionevole, una relazione nuova a Dio Trinità espressa in termini di missione delle persone del Figlio e dello Spirito a partire dal Padre<sup>29</sup>. Santa Teresa, a seconda della sua esperienza, afferma la verità della presenza di Dio Trinità in lei e di lei in Dio:

Dio s'imprime nel suo interno, e quando ella torna in sé, in nessun modo può dubitare che Dio sia stato in lei ed ella in Dio. Questa verità le rimane scolpita sì al vivo, da non poterne affatto dubitare né dimenticarla (5M 1,9).

Se bisogna ravvisare il sugello di questa verità nell'anima, il quale significa l'effetto della grazia dello Spirito Santo e che è certezza data all'anima, si può meravigliarsi che Teresa sembri rimettere in causa la presenza di Dio per grazia, in ciò che ella scrive in seguito, nelle *Quinte Mansioni*, frustando la posizione di uno di quei semidotti:

Ma voi mi direte: Come si vede o s'intende che è Dio, se non si vede e non s'intende nulla? Non dico che lo si veda allora, ma in seguito; e ciò non per visione, ma per una piena convinzione che rimane nell'anima e che non può essere che da Dio. Conosco una persona che non sapeva che Dio si trova in ogni cosa per presenza, per potenza e per essenza. Ma lo intese chiaramente dopo un favore di questo genere ricevuto dal Signore. Avendo interrogato uno di quei semidotti di cui ho parlato più sopra sul come Dio sia in noi, egli che ne sapeva quanto lei prima di questa illustrazione, le rispose che vi sta soltanto per la grazia; ma ella

divines selon Thomas d'Aquin. Principes de distinction, normes d'intégration», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008) 225-240, in particolare 236-239.

<sup>29</sup> Cf. 1a, q. 43, a. 3 e 5.

era talmente fissa nella verità, che non gli credette. In seguito interrogò altre persone che le dissero la cosa come stava e ne rimase molto consolata (5M 1,10).

Non è impossibile che Teresa abbia una comprensione incompleta della presenza di grazia, la quale concernerebbe prevalentemente il livello intenzionale e affettivo e non sarebbe sostanziale<sup>30</sup>. La Madre ha l'esperienza del modo comune della presenza di Dio in ogni cosa, afferrato al livello di una grazia mistica, oppure si tratta della percezione di una presenza divina soprannaturale distinta dalla grazia creata? In effetti ella pare rendere conto della presenza d'inabitazione per grazia<sup>31</sup>, comportando dei modi nuovi di presenza sostanziale di Dio in lei e fondata sul modo comune della presenza di Dio in ogni cosa<sup>32</sup>.

Mentre santa Teresa precisa che non si tratta di una presenza avendo qualche forma corporea, bensì della presenza della Divinità sola, ella s'interroga sull'opportunità della certezza di tale esperienza, senza un "vedere" secondo gli occhi della carne. La sua risposta è riassunta da un'affermazione della verità dell'opera di Dio in lei, senza tuttavia poter spiegarla:

Ma che certezza si può mai avere di una cosa che non si vede? Io non lo so. Sono opere di Dio. Ma so di dire la verità. Se non vi fosse questa certezza, si avrebbe, secondo me, non già un'unione di tutta l'anima con Dio, ma soltanto di una sua potenza, oppure di un altro genere di grazie fra le molte che il Signore usa fare. Dopo tutto, non è il caso d'indagare come questi fenomeni avvengano. A che tanto affaticarci quando la nostra intelligenza non li può comprendere? Ci basti sapere che Chi li fa può fare ogni cosa. Sono operazioni di Dio, innanzi alle quali le nostre industrie sono nulla. Essendo incapaci di raggiungerle, guardiamoci pure dal volerle comprendere (5M 1,11).

<sup>30</sup> Cf. A.M. GARCÍA ORDÁS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Teresianum, Roma 1967, 68-69.

<sup>31</sup> Seguiamo l'interpretazione di T. ÁLVAREZ (cf. *Estudios teresianos*, vol. 3, cit., 123-127).

<sup>32</sup> Questo è particolarmente sottolineato da A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, vol. 2, J. Gabalda, Paris 1927<sup>2</sup>, 68-69.

La certezza di Teresa le consente di poter esprimere con chiarezza, nei riguardi del *Cantico dei cantici* (1,3), il fatto che l'inabitazione trinitaria è la venuta di Dio in noi, nel centro dell'anima quale dimora di Dio, e l'attrazione verso di lui e per lui:

*Il Re mi ha condotta nella cella del vino, o piuttosto, come credo che dica: Mi ha introdotta* (Ct 1,3). – Insomma, non dice che vi sia andata da sé. Dice ancora che andava di qua e di là in cerca del suo Amato. Ora, l'orazione di cui parlo è appunto la cella vinaria nella quale il Signore intende introdurci, ma quando e come vuol Lui. Da noi, con i nostri sforzi, non vi possiamo entrare: bisogna che ci introduca Lui. Ed Egli lo fa quando entra nel centro dell'anima nostra. Qui, per meglio mostrare le sue meraviglie, vuole che altro non facciamo che assoggettargli la volontà, guardandoci bene dall'aprir le porte delle potenze e dei sensi che giacciono addormentati, perché intende entrare nel centro dell'anima senza passare per alcuna porta, come entrò dai suoi discepoli quando disse: *Pax vobis* (cf. Gv 20,19), e come uscì dal sepolcro senza smuovere la pietra (5M 1,12).

### 3. «Trovar pace in casa nostra»

Mentre santa Teresa ci spinge a non avvilarci, allorché cadiamo, ella insiste sull'importanza di ritrovarci in casa nostra, cioè in noi stessi, affinché possiamo godere fin da questa vita, nella pace, della presenza del Signore e dei suoi beni, quali frutti della sua misericordia che colmano le nostre facoltà. Codesto ritorno a casa nostra è il fatto di un divenire interiore riferito al centro dell'anima e verso di lui<sup>33</sup>, sotto la guida del Signore stesso, fonte di ogni pace e di ogni gioia:

Ov'è male più grande che non poterci ritrovare in casa nostra? E se in casa nostra non ci sentiamo soddisfatti, forse che possiamo sperare di sentirci tali in casa altrui, quando pare che ci muovan guerra fin gli stessi amici e parenti più stretti, con i quali, di buona o mala voglia, dobbiamo pur vivere, come sono le nostre potenze, che con ciò sem-

<sup>33</sup> Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, cit., 50-51.

brano vendicarsi di quanto han dovuto subire da parte dei nostri vizi? Pace, pace, sorelle mie! Questa è la parola del Signore, da lui tante volte ripetuta ai suoi discepoli. Se non abbiamo e non procuriamo di trovar pace in casa nostra, tanto meno – credetemi – la troveremo in casa altrui. Per il sangue che Cristo sparse per noi, finisca ormai questa guerra! Lo chiedo a chi non ha ancora cominciato a rientrare in se stesso, mentre a chi ha cominciato, chiedo che la prospettiva della lotta non lo faccia tornare indietro. Pensi che la ricaduta sarebbe peggiore della caduta; ne intraveda la rovina, confidi, non in se stesso, ma nella misericordia di Dio; e il Signore lo condurrà da una mansione all'altra, sino a dove le bestie non solo non lo potranno più toccare né molestare, ma dove egli le terrà soggette e le burlerà, godendo, fin da questa vita, tale abbondanza di beni da superare qualsiasi desiderio (2M 1,9).

La casa a cui fa riferimento Teresa è ancoraggio e via del compimento della persona umana, la quale è insieme casa del Signore stesso, senza che ci sia confusione tra Dio e l'uomo. Come rendere conto del significato di codesta casa, rispetto alla questione dell'*humanum* e della considerazione del divenire interiore che gli è attinente nel suo rapporto all'esteriorità? Non si tratterebbe di ravvisare sempre di più la rilettura teresiana della teologia giovannea del "dimorare" e del tempio nuovo in Cristo: «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); e ancora: «Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2,19). L'amore per il Signore si segnala, infatti, per l'accoglienza e l'osservanza della parola di Gesù, cosicché c'è, secondo la Madre, una chiamata e una prontezza a «uniformarsi alla Sacra Scrittura anche nella sua più piccola espressione» (*para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina*) (cf. V 40,2), il che costituisce proprio l'esperienza della Verità che è Dio:

Udii queste parole. Non vedevo da chi, ma capivo che venivano dalla stessa Verità: *Non è poco quello che faccio per te. Anzi, questa è una delle grazie per le quali tu mi devi di più. Tutto il male del mondo dipende dal non conoscere chiaramente la verità della sacra Scrittura. Non vi è in essa un apice che non debba un giorno avverarsi* (V 40,1).

Tale rapporto alla verità della Scrittura, quale vissuto intimo della Parola di Dio, è riassunto dallo “scandagliare” incessantemente il «libro vivente» dato a Teresa:

Quando fu proibita la lettura di molti libri in volgare mi dispiacque assai perché alcuni mi ricreavano molto, e non avrei più potuto leggere perché quelli permessi erano in latino. Ma il Signore mi disse: *Non affliggerti perché io ti darò un libro vivente*. [...]. Allora per apprendere la verità non ebbi altro libro che Dio. E benedetto quel libro che lascia così bene impresso quello che si deve leggere e praticare da non dimenticarsene più! (V 26,5).

L'impronta lasciata dal «libro vivente», in quanto pienezza della rivelazione e della salvezza in Cristo nel centro più intimo dell'anima, comporta – secondo l'espressione di Franz Rosenzweig – un «“dove”, un luogo ancora visibile nel mondo da cui la rivelazione si irradia, e un “quando”, un attimo ancora vibrante in cui essa abbia aperto la bocca»<sup>34</sup>. Ora codesto luogo potrebbe essere identificato come casa dell'Io-qua- adesso-in-relazione, quale essere religioso nella Parola di verità, fonte di libertà: «Se rimanete nella mia parola, siete veramente miei discepoli; e conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,31-32)<sup>35</sup>. Essendo in casa sua, cioè innestato sul mistero di Gesù Cristo risorto, la sua vita, l'essere religioso diventa, per partecipazione, tempio di Dio in cui il Nome divino è stabilito.

Gesù, che compie il culto di Israele, è il Tempio nuovo dove Dio stabilisce il suo Nome: «Ho fatto conoscere il tuo nome agli uomini che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me ed essi hanno osservato la tua parola. Ora essi sanno che tutte le cose che mi hai dato vengono da te, perché le parole che hai dato a me io le ho date a loro; essi le hanno accolte e sanno veramente che sono uscito da te e hanno creduto che tu mi hai mandato» (Gv 17,6-8). Le virtualità della teologia del «Nome che è al di sopra di ogni altro nome» (Fil 2,9), ricevuto da

<sup>34</sup> Cf. *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1986<sup>2</sup>, 200.

<sup>35</sup> La traduzione italiana è tratta da R. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Presentazioni di C.M. Martini, R. Vignolo, Aggiornamento bibliografico a cura di F. Manzi, trad. di A. Sorsaja, M.T. Petrozzi, Cittadella editrice, Assisi 2005<sup>6</sup>, 458.



Gesù, sono estrinsecate da Teresa nel rapporto di amicizia con il Signore, il quale allaccia l'interiorità e l'esteriorità della persona umana a seconda di una coerenza che faccia senso e sia testimonianza della verità presso i contemporanei a dispetto della contraddizione:

Perciò, caro Signore, non voglia cercare altra strada, nemmeno se sia già al sommo della contemplazione, perché di qui si è sicuri. Da questo dolce Signore ci deriva ogni bene. Egli ci istruirà. Studi la sua vita e non troverà un modello più perfetto. Che cosa possiamo bramare di più quando abbiamo un amico così affezionato che nel tempo della tribolazione e della sventura non fa come gli amici del mondo che si dileguano? Beata l'anima che lo ama per davvero e lo ha sempre con sé! Ricordiamo il glorioso S. Paolo che pareva aver sempre in bocca il nome di Gesù, come colui che l'aveva ben fisso nel cuore (V 22,7).

La presenza del nome di Gesù è fonte di trasformazione della persona e costruisce la dimora dell'uomo nel silenzio interiore, quale fioritura del dono dello Spirito, ciò che santa Teresa evidenzia nelle *Settime Mansioni* che descrivono il matrimonio spirituale:

Il modo con cui Dio arricchisce e istruisce l'anima in questa orazione è così calmo e silenzioso da fare pensare alla costruzione del tempio di Salomone, durante la quale non si sentiva il minimo rumore. Così in questo tempio di Dio, in questa mansione che è sua: Dio e l'anima si godono in altissimo silenzio. L'intelletto non ha movimenti né ricerche da fare. Chi l'ha creato vuole che si riposi e contempli ciò che avviene come per una piccola fessura. Di tanto in tanto verrà privato pur di questo e non potrà più vedere, ma soltanto per poco, perché qui le potenze non si perdono, ma stan lì assortite senza operare (7M 3,11).

La categoria in grado di rendere conto dell'*humanum*, alla scuola della Madre, è quella della trasformazione dell'uomo misero nella pienezza del mistero eucaristico di Gesù, vero Dio e vero uomo, solidale della nostra condizione e tenendo conto della nostra debolezza. Santa Teresa ce ne offre un'attestazione notevole nel libro della *Vita*, parlando del Signore presente nell'Eucaristia come «ricchezza dei poveri» (*Riqueza de los pobres*):

Signor mio, se non velaste così la vostra grandezza chi ardirebbe di venire a Voi tante volte per unire con la vostra ineffabile Maestà un'anima così piena di sozzure e di miserie? Siate per sempre benedetto, o mio Dio! Gli angeli e le creature tutte vi lodino per aver Voi accomodato i vostri miseri alla nostra debolezza, in modo da farci godere delle vostre ricchezze senza atterrirci con la vostra grande potenza (V 38,19).

O ricchezza dei poveri, come sapete bene Voi sostenere le anime! Invece di scoprire i vostri tesori tutti in una volta, li svelate a poco a poco, per cui io nel contemplare una Maestà così eccelsa velata sotto le fragili apparenze di un'ostia, non posso a meno di ammirare la vostra grande sapienza (V 38,21).

Il vivere in Cristo costituisce il «trovar pace in casa nostra», sul fondamento dell'insegnamento di san Paolo a cui fa riferimento Teresa: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno» (Fil 1,21):

Ciò forse intendeva san Paolo quando disse: «Chi si accosta e si unisce a Dio si fa un solo spirito con Lui» (1Cor 6,17), accennando a questo sublime matrimonio nel quale si presuppone che Dio si sia avvicinato all'anima mediante l'unione. Dice ancora l'Apostolo: *Mihi vivere Christus est et mori lucrum* (Fil 1,21). Così mi pare che possa dire pur l'anima, perché qui la farfalletta muore con suo grandissimo gaudio, essendo Cristo la sua vita (7M 2,5).

Il matrimonio spirituale si dispiega in delle opere che sono il fatto di un agire personale secondo l'influsso dello Spirito, al servizio del Signore e della Chiesa, ciò che è attestato segnatamente nelle fondazioni di santa Teresa. Il fine dell'orazione e del matrimonio spirituale sta nel «produrre opere e opere, essendo queste il vero segno per conoscere se si tratta di favori e di grazie divine» (7M 4,6) nella persona umana e nel suo agire. Attraverso le opere, occorre riconoscere il «camminare nella verità» della persona salvata in Cristo, cioè identificare in codesto agire, sotto il regime della carità unitiva, la positura del soggetto attirato da Dio e dimorando in Dio.

L'itinerario di codesto soggetto è parte integrante e decisiva di una storia vera. Ciò che distingue una storia vera da una storia inventata,

evidenzia Hanna Arendt<sup>36</sup>, risiede nel fatto che quest'ultima è forgiata, mentre la prima non lo è. La storia vera rivela, infatti, l'unicità e la distinzione di un soggetto – un *chi* è qualcuno – attraverso la sua azione e la sua parola che si svolgono in un processo di senso il cui tenore supera la piena comprensione umana. L'itinerario umano storico, così come è affrontato da Teresa, rimanda sempre all'identità di un *chi religioso* ancorato nel centro, la casa sua, quale casa di Dio.

Il «trovar pace in casa nostra» può allora essere inteso in chiave femminile-mariana, in quanto esso significa essenzialmente il polo di accoglienza, l'essere-aperto-alla-vita nel biotopo dove Dio ci dona la sua Parola fattasi carne e ci chiama a trattare con lui e con i nostri contemporanei nel rispetto e la promozione della complementarità: «Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19). A seconda di questa chiave interpretativa contrassegnata dalla figura iconica di Maria associata all'opera della salvezza di Gesù, suo Figlio, il «trovar pace in casa nostra» si segnala per un dispiegamento nella realtà comunitaria-ecclesiale, il cui emblema è il Monastero di *San José* di Avila<sup>37</sup>:

Oh, grandezza di Dio! Non è poco il mio stupore quando penso a tutto questo, e vedevo con quanto impegno Sua Maestà volesse aiutarmi nell'erigere questo piccolo angolo di cielo, come credo che sia questa casa (*morada*) nella quale Egli trova le sue compiacenze. Mi disse un giorno nell'orazione che questo monastero era il paradiso delle sue delizie (*que era esta casa paraíso de su deleite*) (V 35,12).

La comunità, in ciò che essa è nei rapporti mutui di amicizia – senza partito preso – e nel modo di vivere, quale collegio di Cristo, è configurata al suo Signore, mentre ella accoglie e scandaglia il «libro vivente»<sup>38</sup>:

Le sorelle devono amarsi tutte egualmente, essere amiche di tutte e aiutarsi a vicenda (*aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar*,

<sup>36</sup> Cf. *Condition de l'homme moderne*, Calman-Lévy, Paris 1983, 243-244.

<sup>37</sup> Codesta prospettiva è sottolineata benissimo nel libro di A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut*, cit., in particolare 231-241.

<sup>38</sup> Cf. R. WILLIAMS, *Teresa of Avila*, Morehouse, Harrisburg (PA) 1991, 78-87.

*todas se han de querer, todas se han de ayudar*). Per sante che siano, io le scongiuro, per amore di Dio, di guardarsi da ogni amicizia particolare, perché queste, nonché non essere vantaggiose, sono un veleno anche tra fratelli. Se poi dovessero formarsi tra monache parenti, sarebbe assai peggio: una vera peste (CV 4,7).

Il biotopo della comunità-comunione ecclesiale è marcata da una circolarità di vita tra interiorità ed esteriorità, la quale fa leva su tre punti che si riferiscono alla pratica delle virtù, condizione *sine qua non* della crescita spirituale:

Mi fermerò a parlarvi di tre cose, ricavate dalle stesse Costituzioni: intendere quanto importi osservarle, giova molto per godere di quella pace interna ed esterna che il Signore ci ha tanto raccomandato. La prima è l'amore che dobbiamo portarci vicendevolmente (*amor unas con otras*); la seconda il distacco dalle creature (*desasimiento de todo lo criado*); la terza la vera umiltà (*verdadera humildad*), la quale, benché posta per ultimo, è prima e abbraccia le altre (CV 4,4).

Il modo di vivere comunitario, secondo la sua ecclesialità e così come è iscritto nella cornice di codeste virtù, può diventare paradigmatico rispetto alla pluralità delle forme di vita sociale in cerca di coerenza e di autenticità. In altri termini non potremmo riconoscere nel proposito comunitario teresiano un umanesimo profetico ed emblematico cercando di cogliere il significato veritiero del vivere-insieme, nella condivisione del bene comune, a beneficio della costruzione di ogni membro nella comunità e della comunità stessa?

Riguardo a questo, l'eredità di Teresa, patrimonio dell'umanità, coincide con quella di altri testimoni dell'umanesimo del XVI sec., in particolare Thomas More che, in *Utopia*, promuove la saggezza e l'umanità delle istituzioni politiche al servizio del bene comune, sul fondamento degli assiomi della religione e della filosofia che affermano l'immortalità dell'anima creata da Dio per essere felice<sup>39</sup>. La loro testimonianza

<sup>39</sup> Cf. *More's Utopia*, Cambridge University – Press Warehouse, London 1883, 61-62; 105.

dottrinale può costituire un apporto nella trattazione della questione della relazione fra istituzioni e modo di vita, già presente nella democrazia ateniese che evidenzia l'importanza del *dēmokratikos anēr* (uomo democratico) e del *dēmotikon êthos* (modo di vita democratico)<sup>40</sup>.

Inoltre, santa Teresa pone in risalto, nel suo approccio della comunità, il processo di tradizione vivente che articola la ricezione di ciò che precede e che ha valore di fondamento e la legge della trasmissione secondo l'autoresponsabilità nel presente avendo sempre di mira la solidità dell'edificio:

Sento dire alle volte, quando si parla del principio degli Ordini religiosi, che Dio faceva maggiori grazie a quei nostri antichi santi perché dovevano essere di fondamento. Sì, è vero, ma non si deve dimenticare che, rispetto a coloro che verranno dopo, sono pure di fondamento quelli che vivono oggi. Se noi di oggi conservassimo il fervore degli antichi e altrettanto facessero i nostri successori, l'edificio si manterrebbe sempre saldissimo (F 4,6).

Il modo di vivere in comunità, secondo la Madre, non si capisce nel suo tenore, senza il riferimento a ciò che ne costituisce la sintesi, cioè l'esperienza del perdono, quale vissuto della misericordia di Dio in Cristo:

Ammetto che in principio, quando Dio comincia a fare queste grazie, l'anima non sia così forte. Però, se il Signore continua a favorirla, non tarderà molto a divenirlo. Anzi, può darsi che non lo divenga quanto alla pratica delle altre virtù, ma di sicuro quanto al perdono delle offese. Quando un'anima si unisce così intimamente alla stessa Misericordia, alla cui luce riconosce il suo nulla e vede quanto ne sia stata perdonata, non posso credere che non sappia anch'essa perdonare a chi l'ha offesa. Siccome le grazie e i favori di cui si vede inondata le appaiono come pegni dell'amore di Dio per lei, è felicissima di avere almeno qualche cosa per testimoniare l'amore che anch'ella nutre per lui (CV 36,12).

<sup>40</sup> Cf. M.H. HANSEN, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, Les Belles Lettres, Paris 2003<sup>2</sup>, 364.

## Conclusione

Dalla strettezza di un cunicolo buio e angusto – quello del non senso di un'esistenza senza Dio – alla via reale della Provvidenza salvifica di Dio Trinità (cf. V 35,14), dalla disperazione interiore a un'anima fortificata, dilatata e resa abile (cf. 7M 3,12), dalla morte dell'uomo vecchio alla condizione dell'uomo nuovo in Cristo risorto: queste parole sarebbero in grado di riassumere la lezione di santa Teresa sull'*humanum*. Quest'ultimo, in ciò che è, si vive e si manifesta in un cammino di esistenza dove esso è progressivamente perfezionato, sotto il regime della grazia, e che si compie nella gloria. Mentre l'uomo, nella sua condizione presente di essere in divenire<sup>41</sup>, sperimenta la sua vulnerabilità in una storia segnata da contraddizioni, egli non è di meno un essere chiamato alla beatitudine e raggiunto dal Salvatore nella sua solitudine, quale conseguenza della sua decaduta dovuta al peccato.

La venuta di Dio, in Gesù Cristo e nel dispiegamento del suo mistero in un'economia della carità e del dono, costituisce il cuore del vissuto di Teresa e della sua testimonianza dottrinale. Perciò, all'inizio del libro della *Vita*, ella canta le misericordie del Signore: «Sia Egli per sempre benedetto che mi ha aspettata per tanto tempo»<sup>42</sup>. L'uomo, essendo alle prese con l'alienazione, può aprirsi, nella sua miseria, alla grandezza di Dio che lo salva, donandosi a lui in quanto Parola di verità. Egli, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è ormai in grado di essere un interlocutore di Dio, essendo reso partecipe della Comunione trinitaria, per grazia dello Spirito. La relazione dialogica, che si svolge con Gesù, l'Amico per eccellenza, reca l'impronta paradossale del mistero pasquale di morte e di risurrezione, espressa nel paragone della morte del verme e della nascita della piccola farfalla bianca.

L'essere nuovo in Cristo, quale essere-religioso nella Parola, cresce e si costruisce a casa sua, cioè nell'economia del dono di Dio che egli scopre sempre di più nel centro di se stesso «dove il Signore dice di

<sup>41</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit., 336.

<sup>42</sup> Cf. Prol. J.H.S., n. 1, 40.

prendere le sue delizie». Il tutto del suo essere – corpo, anima e spirito – è riassunto e trasformato nella carità, affinché egli viva la propria vita nella vita di Cristo (cf. Fil 1,21): «Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: “Dammi da bere!”. [...] Chiunque beve di quest’acqua avrà di nuovo sete, dice Gesù alla Samaritana; ma chi beve dell’acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (Gv 4,10.13-14). Diventata discepola di Gesù con la Samaritana, Teresa capisce che il veritiero cammino dell’uomo è quello dell’amore e del dono di Dio:

Chi vi ama veramente, o mio Bene, cammina con sicurezza per una strada larga e reale, lontano dai precipizi. Per poco che inciampi, vi affrettate a stendergli la mano; e se il suo cuore non è per il mondo ma solo per Voi, non riescono a rovinarlo non dico una caduta ma neanche molte, perché cammina nella valle dell’umiltà (V 35,14).

«Camminare nella verità», cioè nel riconoscimento dell’identità propria in un perdersi e in un rapportarsi con Dio, con gli altri e con se stesso nell’umiltà, sanziona la coerenza interna del proposito teresiano concernente l’*humanum* affrontato in termini di disvelamento e di dispiegamento della verità nella persona umana:

Impariamo da ciò, sorelle, che per conformarsi in qualche cosa al nostro Dio e Sposo (*para conformarnos con nuestro Dios y Esposo en algo*), occorre che ci studiamo di diportarci sempre con verità. Non dico soltanto che non si debba mentire: in ciò, grazie a Dio, vi vedo così guardinghe che in queste case non si dice bugia per veruna cosa del mondo; ma che camminiamo nella verità innanzi a Dio e innanzi agli uomini in tutte le circostanze possibili, specialmente col non volere che ci ritengano più di quello che siamo, e con dare a Dio quello che è di Dio, e a noi quello che è nostro nelle opere che facciamo. Cerchiamo di metterci ovunque nella verità, e non faremo tanta stima di questo mondo che è tutto menzogna e bugia, e che appunto perché tale non può essere durevole (6M 10,6, traduzione leggermente modificata).

La verità offerta come via all'uomo, essendo l'ancoraggio adeguato al suo stare solido<sup>43</sup>, si dispiega insieme nella contemplazione, all'interno di una vita di orazione, e nel servizio, cosicché la nostra vocazione si segnala per il fatto di «essere collaboratori della verità» (cf. 3Gv 1,8). Il servizio ecclesiale, in quanto conformazione al Servitore per eccellenza e al Salvatore accolto a casa nostra, costituisce l'estrinsecazione essenziale dell'essere-umano, quale essere-nel-dono. Santa Teresa si sofferma, riguardo a questo, sulle due figure di Marta e Maria, nelle *Settime Mansioni*:

Desideriamo e pratichiamo l'orazione non già per godere, ma per aver la forza di servire il Signore. Lungi da noi voler camminare per una strada non battuta! Ci perderemmo sul più bello! Sarebbe veramente singolare pretendere le grazie di Dio per una via diversa dalla sua e da quella dei suoi santi. Non pensiamolo neppure! Credetemi: per ospitare il Signore, averlo sempre con noi, trattarlo bene e offrirgli da mangiare, occorre che Marta e Maria vadano d'accordo. In che modo Maria, stando seduta ai suoi piedi, poteva dargli da mangiare se sua sorella non l'aiutava? – Si dà da mangiare al Signore quando si fa il possibile per guadagnare molte anime, le quali, salvandosi, lo lodino eternamente (7M 4,12).

Mentre la Madre tiene, in chiave femminile-mariana, una lezione incentrata su un'antropologia dell'amore e della gratuità, fonte di libertà, che rispetti l'individualità irriducibile della persona umana, ella ci concede di ravvisare un contributo per la teologia che significhi il "comunicarsi" delle persone divine con l'uomo e in lui, coinvolgendolo, secondo l'effusione dello Spirito Santo, nel dispiegamento del Mistero in Gesù Cristo, il Figlio del Padre fattosi carne. L'*humanum* è, infatti, luogo dell'autorivelazione di Dio e via di pienezza escatologica in Cristo, cosicché la persona umana, camminando, si costruisce e si scopre nell'amore e nell'osservanza dei comandamenti del Signore, al fine di essere manifestata con lui nella gloria (cf. Col 3,4). Il resoconto della visione intellettuale della Trinità, nelle *Settime Mansioni*, costitui-

<sup>43</sup> Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 43 e 64.



sce, rispetto a questo, l'espressione di un atto teologico posto a partire dal centro dell'anima, luogo ermeneutico della salvezza dove Dio Trinità si dona per grazia e in cui l'uomo condivide la compagnia del Signore:

Una volta introdotta in questa mansione, le si scoprono, in visione intellettuale, le tre Persone della santissima Trinità, come in una rappresentazione della verità, in mezzo a un incendio, simile a una nube risplendentissima che viene al suo spirito. Le tre Persone si vedono distintamente, e l'anima, per una nozione ammirabile di cui viene favorita, conosce con certezza assoluta che tutte e tre sono una sola sostanza, una sola potenza, una sola sapienza, un solo Dio. Ciò che crediamo per fede, ella 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<sup>44</sup>.

Il "comunicarsi" delle persone divine – così come lo sperimenta la Madre e ne rende conto in un procedimento inscritto nella memoria ecclesiale – lascia lo spazio vitale per una teologia dell'*Areòpago* incentrato sulla confessione di fede in Gesù Cristo risorto, pienezza dell'*humanum*<sup>45</sup>: «Dio ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti» (At 17,31).

Testimone di un umanesimo convertito all'«amore di Cristo che ci spinge» (2Cor 5,14)<sup>46</sup>, santa Teresa ci incoraggia oggi «a fare il nostro mestiere di uomo, tutto il mestiere di uomo» – per riprendere l'espressione di Henri de Lubac<sup>47</sup> –, senza che dobbiamo eludere il nostro coinvolgimento in un dramma storico la cui vittoria sul male e la morte

<sup>44</sup> Cf. 7M 1,6. Santa Teresa si riferisce qui a Gv 14,23.

<sup>45</sup> Cf. G. SIEGWALT, *Dieu est plus grand que Dieu. Entretiens avec L. d'Amboise e F. Westphal*, Cerf, Paris 2014, 108-114.

<sup>46</sup> Cf. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit., 373.

<sup>47</sup> Cf. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, cit., 374.

è assicurata in Cristo e che è ancora in attesa del compimento escatologico. «Camminare nella verità» attraverso le contraddizioni e le vicende della nostra storia significherà sempre di più vivere a partire dalla persona stessa, la cui bellezza è quella di Dio che viene ad abitare in lei: *Dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza*<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> «Dentro di noi vi è un palazzo immensamente ricco» (cf. CV 28,9).

RIASSUNTO: La lezione di santa Teresa di Gesù sull'*humanum* s'inscrive nel rendere conto di un «camminare nella verità» incentrato sul rapportarsi con Cristo, l'Amico per eccellenza. Tale cammino, che si dispiega fin sul piano dottrinale, costituisce un luogo teologico in cui Teresa scopre sempre di più il significato dell'esistenza della persona umana all'interno della economia della salvezza, quale economia del dono in Cristo risorto. Imperniata sulla positura dell'uomo nuovo – a partire dal centro dell'anima –, la lezione teresiana si sofferma sul suo dimorare in Dio Trinità. Codesto articolo enuclea così tre linee strutturanti, cioè dapprima la bellezza e la dignità dell'anima, quindi la crescita della persona umana sotto il regime del dono dello Spirito, infine il dimorare reciproco di Dio Trinità e dell'uomo.

PAROLE CHIAVE: *Humanum*; Centro dell'anima; Dono dello Spirito; Cristo Amico; camminare nella verità; dimorare; Dio Trinità.

ABSTRACT: Saint Teresa of Jesus' lesson on the *humanum* accounts for a "walking in truth" centred in the relationship with Christ, the Friend par excellence. Such way, which unfolds as well on the doctrinal level, constitutes a theological topos in which Teresa discovers more and more the meaning of the existence of the human person in the economy of salvation as economy of the gift in the risen Christ. Based on the attitude of the new man – out from the centre of the soul –, the Teresian lesson fixes on its dwelling in God Trinity. This article brings out three structuring lines, i.e. the beauty and the dignity of the soul, the growth of the human person by the gift of the Spirit, and finally the reciprocal indwelling of God Trinity and man.

KEY WORDS: *Humanum*; Center of the soul; Gift of the Spirit; Christ Friend; walk in truth; inhabit; God Trinity.