

Intersoggettività e interpersonalità

Il significato del simbolismo spaziale secondo santa Teresa d'Avila

CHRISTOF BETSCHART, OCD
Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum*
betschart@teresianum.net

Introduzione

Uno degli intenti principali delle opere della santa Madre Teresa di Gesù è quello di raccontare la storia relazionale tra Dio e l'uomo. In questo contributo cercherò di mostrare come si serve del simbolo del castello a questo scopo. Utilizzeremo il termine "simbolo" seguendo il *Dizionario teresiano*¹, sapendo che sarebbe possibile anche un'altra terminologia (analogia, metafora, immagine o allegoria). L'idea principale è che il rapporto tra il simbolo (il castello) e ciò che simbolizza (l'anima o il mondo interiore secondo 7M 1,5²) non sia puramente arbitrario, ma rinvii alla congiunzione complessa delle somiglianze e dissomiglianze da esplicitare. Il simbolo del castello cerca di far capire che la relazione con Dio, ma anche con il prossimo non è semplicemente una relazione tra soggetti puri, ma da persona a persona con tutto ciò che questo implica.

¹ Cf. T. ÁLVAREZ, «Simbología teresiana», in: T. ÁLVAREZ (ed.), *Diccionario de santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 592-596; cf. anche l'articolo dello stesso autore: «Simbología bíblica», cit., 568-592.

² Per le opere di Teresa, le sigle seguenti saranno utilizzate (secondo l'ordine di importanza in questo contributo): M = *Moradas*, V = *Vida*; CV = *Camino* (manoscritto di Valladolid); CC = *Cuentas de conciencia*; P = *Poesias*; Ve = *Vejamen*. Si utilizza l'edizione spagnola di Tomás Álvarez: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos 2014¹⁷ e la traduzione italiana di Letizia Falzone: TERESA D'AVILA, *Opere complete*, a cura di Luigi Borriello e Giovanna della Croce, Paoline, Milano 1998.

In questa prospettiva si può utilizzare non solo il termine oggi comune di “intersoggettività”, ma anche il termine “interpersonalità”, insistendo così sul fatto che la relazione non si concepisce astrattamente, formalmente, ma come situata in ciò che Teresa chiama il castello. Si tratta dell’idea che per poter incontrare l’Altro o l’altro si debba uscire da sé, ma questo uscire presuppone un entrare in sé. L’ipotesi di lavoro è molto semplice: il simbolo del castello esprime il fatto che la relazione con Dio – perché in questo contributo ci limiteremo alla relazione con Dio – sia incarnata e coinvolga tutta la persona umana. In questa prospettiva, la spazialità del castello è un indicatore del coinvolgimento della persona.

Propongo nella prima parte una riflessione selettiva sull’intersoggettività a partire da Martin Buber evidenziando un limite al quale la proposta teresiana, che concepisce la relazione divino-umana nel quadro fornito dal simbolo del castello, potrà rispondere. La seconda parte preciserà come il simbolo del castello aiuti ad allargare la prospettiva del soggetto puro alla persona intera e la terza mostrerà come il castello permetta di pensare la relazione con Dio come cammino che coinvolga sempre di più la persona tutta intera.

1. Martin Buber e la sua riflessione sulle relazioni intersoggettive in *Io e Tu* (1923)

Il campo delle ricerche filosofiche e teologiche sull’intersoggettività è immenso. Se è vero che tutte le creature sono in relazione tra di loro³, ci sono alcune relazioni qualificate come intersoggettive nella misura in cui i termini in relazione sono dei soggetti. Anche se questo termine si potrebbe applicare a certi animali come anche agli spiriti puri, lo limitiamo in questa sede ai soggetti divini e umani⁴. La relazione tra Dio e l’uomo gioca un ruolo centrale nella filosofia dialogica intimamente

³ Cf. in una prospettiva di ecologia cristiana: FRANCESCO, Enciclica *Laudato si*, n. 42; cf. egualmente n. 91.

⁴ Non potremo includere gli angeli, anche se la tradizione cristiana vede in loro dei soggetti personali; cf. G. AGAMBEN, E. COCCIA (ed.), *Angeli. Ebraismo, Cristianesimo, Islam*, Neri Pozza, Vicenza 2009. Questo libro antologico di oltre 2.000 pagine si interessa agli angeli nelle religioni monoteistiche.

legata alla tradizione ebraico-cristiana conosciuta mediante gli autori ebraici come Martin Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas o gli autori cattolici come Ferdinand Ebner e Romano Guardini⁵. In questa parte ci avviciniamo alle relazioni intersoggettive nella prospettiva molto limitata dell'interrogare Martin Buber sulla sua affinità con Teresa. Questa angolatura dovrebbe far apparire non solo i punti comuni, ma anche e soprattutto il contributo specifico di Teresa per una riflessione sull'intersoggettività.

Martin Buber nella sua opera classica *Ich und Du* (Io e Tu) del 1923 presenta la sua convinzione che l'essere umano si rapporta al mondo e alle persone in due modi: o per la parola fondamentale Io-Tu (*Grundwort Ich-Du*) o per l'altra parola fondamentale Io-Esso (*Grundwort Ich-Es*, cf. *Io e Tu* 59 [3])⁶. L'idea di base è che l'Io sia diverso in rapporto a un Tu o a un Esso. La differenza tra Tu ed Esso viene dalla modalità del rapporto: posso rapportarmi a un cane, a un amico o a Dio come a un oggetto. Ma posso anche rapportarmi come a un Tu. Soltanto in questo caso Buber parla di una relazione (*Beziehung*). Ciò detto la parola fondamentale Io-Tu non è necessariamente una relazione tra persone (*Io e Tu* 62 [6]), ma può ugualmente riferirsi alla natura, per esempio un albero⁷. Riguardo alle relazioni tra uomini, Buber insiste sul fatto che ogni relazione Io-Tu lasci spazio a un'oggettivazione. Il semplice fatto di vedere il colore degli occhi del mio interlocutore riposa su un'oggettivazione della relazione Io-Tu in un Io-Esso. Buber accetta questa realtà con rammarico: «Nel fatto che ogni tu nel nostro mondo debba diventare un esso, sta la sublime malinconia della nostra sorte. Per quanto il tu fosse presente in modo esclusivo nella relazione immediata, appena essa ha smesso di operare, o è stata interrotta da un mezzo, il tu diventa

⁵ Cf. a proposito la pubblicazione recente di S. ZUCAL, *Preghiera e filosofia dialogica*, Morcelliana, Brescia 2014 dove tematizza la questione della preghiera come relazione con Dio nei cinque autori considerati insieme a Max Picard, María Zambrano e Simone Weil.

⁶ Cf. M. BUBER, «Io e Tu», in: *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di Andrea Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 57-157; sigla: *Io e Tu*; ed. tedesca: *Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 1995.

⁷ Cf. *Io e Tu* 62-64 [7-8]. Buber torna a questa domanda nella sua postfazione del 1957: cf. *Io e Tu* 148-150 [118-120].

oggetto tra gli oggetti, forse un oggetto rilevante, e tuttavia sempre uno di essi, determinato e limitato» (*Io e Tu* 71⁸).

Ciò che vale nella relazione tra gli uomini si verifica anche nel rapporto con Dio, poiché secondo Buber, nella sua postfazione del 1957, molti non hanno considerato il suo «intento essenziale: la stretta solidarietà che lega la relazione a Dio con la relazione all'altro uomo» (*Io e Tu* 148⁹). E ciò nonostante il fatto che Buber avesse stabilito questo rapporto nella terza parte della sua opera: «La relazione con l'uomo è la parabola autentica della relazione con Dio: in essa l'appello vero riceve vera risposta» (*Io e Tu* 134¹⁰). Questa analogia Io-Tu permette di opporsi a una mistica fusionale dove la distinzione delle persone in relazione sarebbe da superare: «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» (*Io e Tu* 114¹¹). Contrariamente alla relazione tra persone umane, la particolarità della relazione con Dio è che il «Tu eterno» – secondo l'espressione utilizzata spesso da Buber riguardo a Dio¹² – «non cessa mai, per sua natura, di essere un tu per noi» (*Io e Tu* 130¹³). Il limite non è dal lato di Dio, ma dal nostro, poiché «la nostra natura ci obbliga a trascinarlo [il Tu eterno] nel mondo e nel discorso dell'esso» (*Io e Tu* 131¹⁴). Di più, la relazione nel mondo – per essere una relazione nel senso buberiano – è sempre esclusiva. Solo la relazione con Dio, il Tu

⁸ «Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen» (*Ich und Du* 17).

⁹ «[W]esentlichstes Anliegen, die enge Verbundenheit der Beziehung zu Gott mit der Beziehung zum Mitmenschen» (*Ich und Du* 117).

¹⁰ «Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird» (*Ich und Du* 99).

¹¹ «[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 Selbstbehauptungstribs» (*Ich und Du* 74).

¹² Cf. già in *Io e Tu* 62 [7], poi spesso nella terza parte di *Io e Tu* 111. 116. 122. 125s. 131-133. 136. 141. 155 [71. 76. 84. 88s. 96s. 102. 108. 127].

¹³ «[Das ewige Du] hört seinem Wesen nach nie auf, uns Du zu sein» (*Ich und Du* 95).

¹⁴ «[U]nser Wesen nötigt uns, es [das ewige Du] in die Eswelt und Esrede zu ziehen» (*Ich und Du* 95s.).

eterno per essenza, unisce esclusività e inclusività, cioè non chiude in sé, ma apre agli altri.

Tutta questa riflessione di Buber è in affinità con Teresa che considera la relazione con Dio a partire dalla relazione umana privilegiata del matrimonio. Nelle *Quinte Mansioni* introduce il simbolo nuziale suggerendo che il migliore modo per tematizzare la relazione con Dio sia quello di partire dalle relazioni umane pur rimanendo consapevole dei limiti del paragone utilizzato¹⁵. Ma per giustificare questa relazione, Buber la situa fuori del tempo e dello spazio (*Io e Tu* 132 [96]) e di conseguenza è molto reticente quando si tratta di interiorità. Questa reticenza si può intendere mediante l'associazione con la psicologia del suo tempo che vuole cogliere l'esperienza interiore ("*innere*" *Erfahrung*, JT 61 [5]) secondo uno schema determinista di causa ed effetto. In reazione a questa tendenza, Buber rischia di perdere anche i suoi vantaggi, poiché considera tutte le esperienze interiori e tutti i sentimenti in particolare come appartenenti al rapporto Io-Esso che non può dire niente sulla relazione con Dio¹⁶. Perché, secondo Buber, «i sentimenti accompagnano soltanto il fatto della relazione, che non si attua nell'anima, ma fra l'io e il tu» (*Io e Tu* 117¹⁷). Afferma in modo implicito che ciò che accade *nell'anima* non può essere una relazione, poiché rinchiude in sé, mentre la relazione apre al tu. In questa prospettiva, l'anima con i suoi atti e in particolare i sentimenti impedirebbe la relazione.

Teresa non si accontenta di questa opposizione – o almeno giustapposizione – tra la relazione e l'interiorità umana, perché non intende quest'ultima nel senso di una psicologia sul modello delle scienze natu-

¹⁵ Secondo il 4° Concilio Lateranense (1215), la *maior dissimilitudo* caratterizza ogni analogia tra Creatore e creatura (DH 806).

¹⁶ Un punto di vista simile si trova in Michel de Goedt che si oppone a una certa interpretazione di Teresa come mistica dell'interiorità: cf. M. DE GOEDT, *L'Amitté divine à l'école de Thérèse d'Avila*, a cura di Didier-Marie Golay, *Recherches carmélitaines*, Éditions du Carmel, Toulouse 2012, in particolare 39s., 46, 86s., 119-123 riguardo all'opposizione tra decentramento di sé e interiorità. Questo giudizio è motivato dal confronto con una spiritualità egocentrata che strumentalizza la vita spirituale per il benessere personale, ma rischia di perdere di vista un'intuizione centrale di Teresa, cioè che l'interiorità è condizione di possibilità del decentramento e della relazione.

¹⁷ «Gefühle begleiten nur das Faktum der Beziehung, die sich ja nicht in der Seele, sondern zwischen Ich und Du vollzieht» (*Ich und Du* 77).

rali. Come Buber, Teresa non identifica l'amore con un sentimento, ma non esclude il sentire della relazione con Dio quando dice per esempio, riguardo all'orazione di unione, che Dio «si fa sentire in questa forma di unione» (5M 2,6¹⁸). Si potrebbe avvicinare Teresa con ciò che dice Max Scheler sul sentire interiore, e con gli studi da lui ispirati che valorizzano nettamente l'affettività e i sentimenti nel quadro della sua teoria dei valori, riconoscendone particolarmente il ruolo fondamentale nel divenire personale¹⁹. Ciò permetterebbe di mostrare che l'interiorità non si oppone alla relazione, ma la rende possibile.

2. Il simbolismo del castello

L'acquisizione della prima parte è che la relazione personale non può essere concepita in modo adeguato senza considerare l'interiorità dei partner. Il simbolo del castello è lo strumento che Teresa utilizza per sviluppare ciò che coglie dell'interiorità o – nella sua terminologia – dell'anima (*alma*). Scrivendo il *Castello Interiore* tra giugno e novembre 1577, Teresa utilizza il simbolo del castello a partire dai propri scritti²⁰ e molte altre fonti esterne²¹ per raffigurare l'anima umana: «possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo, dove sono molte mansioni» (1M 1,1).

¹⁸ «[Dios] se da a sentir en esta manera de unión» (5M 2,6).

¹⁹ Cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bouvier, Bonn 2000⁷.

²⁰ Indichiamo un altro passaggio del *Cammino di Perfezione* dove paragona l'interiorità umana a un «palacio de grandísima riqueza» (CV 28,9) fatto di oro e di pietre preziose dove abita il re; cf. M.C. COELHO, «St. Teresa of Avila's transformation of the symbol of the interior castle», *Teresianum* 38 (1987/1) 109-125.

²¹ Cf. J.M. PRIETO HERNÁNDEZ, «Los orígenes de la alegoría del Castillo tereciano», *Teresianum* 42 (1991) 585-608: le conoscenze bibliche (Gv 14,2; Ap 21-22) e spirituali (il *Tercer Abecedario* di Francisco de Osuna, ecc.), la mistica islamica, la letteratura profana (romanzi cavallereschi), ma anche monumenti come il castello di La Mota a Medina del Campo e la stessa città di Avila. Si potrebbe approfondire l'influenza giudaica cabalistica e in particolare del libro dello Zohar.

2.1. Valore del linguaggio simbolico

Se Teresa sceglie di parlare dell'anima con un linguaggio simbolico, si deve in primo luogo valutare la legittimità di un discorso che parta da una realtà spaziale (il castello) per dare una conoscenza più ampia di una realtà che non è spaziale (l'anima). Certamente, Teresa non ha fatto degli studi sistematici in antropologia, anche se conosce le distinzioni scolastiche tra essenza, potenza e atti dell'anima e le utilizza senza per questo farne l'asse portante della sua opera²². Una *prima via* sarebbe dire che Teresa privilegia il linguaggio simbolico in mancanza di meglio perché non padroneggia abbastanza i termini e le distinzioni tecniche. Il vantaggio di Teresa sarebbe di poter utilizzare un linguaggio più descrittivo – concettualmente meno esigente – e di rendersi così più facilmente comprensibile agli interlocutori: la perdita in precisione sarebbe compensata con il guadagno pedagogico o mistagogico²³. In questa interpretazione – che considero minimalista – Teresa non avrebbe da offrire un contributo filosofico o teologico, ma unicamente pratico. Ciò corrisponde all'interpretazione che spesso si è implicitamente data del suo titolo "dottore della Chiesa": Teresa viene considerata dottore dei cammini spirituali, ma non dottore di teologia²⁴.

Esiste comunque una *seconda via* possibile che consiste nel valorizzare l'uso simbolico, ma non nel senso che questo linguaggio si sostituirebbe al lavoro teologico e alla ricerca di precisione concettuale. Teresa non è dottore di teologia per un'opera sistematica, ma piuttosto

²² Nel *Castello Interiore*, Teresa utilizza solo una volta l'espressione «*esencia del alma*» (5M 1,5; cf. 7M 1,10), perché preferisce scrivere «*centro del alma*» (1M 2,3; 4M 2,5; 5M 1,12; 7M 2,3 e 3,8). Il discorso sulle *potencias* e i *sentidos* è chiaramente più frequente (cf. 4M 1,8s., ecc.). La loro rappresentazione come abitanti nel castello manifesta inoltre il loro rapporto intimo con gli atti corrispondenti alle potenze. Per la distinzione tra essenza, potenze e atti, cf. per esempio TOMMASO D'AQUINO, *ST* 1a, q. 77, a. 1c.

²³ Non si tratta di svalutare la prospettiva pedagogica delle metafore che hanno una capacità di trasformazione delle persone che il linguaggio concettuale non ha; cf. a proposito tutta la terza parte del libro di J.A. MARCOS, *Teresa de Jesús. La trasparenza del Misterio*, San Pablo, Madrid 2015, 227-276.

²⁴ Cf. a contrario PAUL VI, «Lettera apostolica *Multiformis sapientia Dei*», AAS 63 (1971) 185-192. La proclamazione ufficiale del dottorato di Teresa contiene un'allusione all'eccellente dottrina teresiana per la teologia spirituale (188).

per un impulso dato in vista di un lavoro sistematico che non finisce al termine del quinto centenario della sua nascita²⁵.

Tentiamo di percorrere questa seconda via in correlazione con il simbolo del castello. In primo luogo, si tratta di escludere una concezione univoca del rapporto tra castello e anima che tenterebbe una trasposizione ingenua nella quale si vorrebbe trovare una corrispondenza tra i dettagli architettonici e il mondo interiore o ridurre la spazialità interiore all'idea dell'*anima forma corporis*. Questa rigidità interpretativa viene rifiutata implicitamente da Teresa nel suo modo di utilizzare il simbolo liberamente, insistendo una volta sulla bellezza del castello (cf. 1M 1,1), altre volte invece sull'immaginare il castello come rocca dove si deve lottare. Anche se non possiamo approfondirlo in questa sede, ci sono vari elementi di dissomiglianza tra il simbolo e la realtà simbolizzata. Ne ritengo solo tre: *primo*, il castello che Teresa presenta è già costruito, mentre l'anima umana è costantemente in divenire. Teresa supera questa dissomiglianza associando altri simboli, in particolare il simbolo dell'albero di vita piantato nelle acque della vita da Dio stesso (cf. 1M 2,1) e soprattutto l'allegoria del baco da seta – introdotta nelle *Quinte Mansioni* (cf. 5M 2,2) – che rappresenta tutto il cammino in modo più dinamico²⁶. *Secundo*, il castello con le sue mura e il suo interno non rende conto del rapporto tra corpo e anima che sarebbe da pensare come interpenetrazione più che come giustapposizione²⁷. Ciò permette di precisare che il castello non simbolizza l'anima umana in modo esclusivo, ma il composto di anima e corpo (la natura umana), mentre il castello abitato simbolizza la persona umana. *Tertio*, il castello teresiano è abitato dal re che simbolizza la presenza di Dio Trinità nell'uomo, ma ciò non rende conto dell'immanenza reciproca, ossia che l'uomo

²⁵ La stessa lettera apostolica esprime l'idea che Teresa parli con particolare penetrazione del mistero di Cristo e dell'anima umana (PAUL VI, «Lettera apostolica *Multiformis sapientia Dei*», 188).

²⁶ Cf. 5M 2,4, nota 5 di Tomás Álvarez; cf. S. GUERRA, «El gusano de seda y la mariposa. Una consideración histórico-espiritual», in: *Las moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús*, 371-399.

²⁷ L'altro simbolo utilizzato è il diamante e la sua incastonatura (*engaste*, 1M 1,2). Nei due casi il rapporto tra corpo e anima rimane estrinseco con una certa vicinanza a una concezione neoplatonica.

e tutta la creazione sono anche in Dio²⁸. L'astuzia teresiana è di allargare il suo simbolo (cf. 1M 1,1) alternando tra le mansioni del castello e le mansioni del cielo (Gv 14,2; cf. 2M 1,11; 5M 1,2). Nelle *Seste Mansioni* in particolare, Teresa parla di Dio come mansione o palazzo per ogni uomo anche quando agisce male (5M 2,5; 6M 10,3²⁹). Un simbolo spaziale esprime facilmente l'idea dell'inabitazione, ma è impossibile trovare una rappresentazione spaziale per l'inabitazione reciproca.

I limiti descritti tuttavia non implicano che si tratti di un rapporto puramente equivoco, perché esiste anche una somiglianza – un rapporto analogo – tra il simbolo e ciò che simbolizza. Il simbolo teresiano comporta persino delle virtualità che possono completare una concezione scolastica della persona umana nella sua relazione con Dio. Con un'altra terminologia ma nello stesso campo semantico, Teresa evocava già nella *Vita* a proposito della fondazione del Carmelo di San Giuseppe di Avila «che questa casa era per lui [il Signore] un paradiso di delizie» (V 35,12) anticipando così il *Castello Interiore* nel quale riprende la stessa allusione al passaggio del libro dei *Proverbi* in cui la Sapienza trova le sue «delizie tra i figli dell'uomo» (Pr 8,31 BJ)³⁰. In primo luogo si parla dunque della mansione comunitaria – o del castello esteriore³¹ – prima di tematizzare la mansione interiore. Il punto centrale è che il castello è un luogo abitato da varie persone.

²⁸ Cf. 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, 76.

²⁹ Teresa non parla del castello di Dio, ma soltanto del palazzo (*palacio*) di Dio. Utilizza il termine per parlare della dimora più interiore del castello (1M 2,8.14). Il fondamento dell'affermazione teresiana non è la teologia della creazione (il panenteismo cristiano), ma una visione intellettuale nella quale "vede" tutte le cose in Dio (V 40,9 ripresa in 6M 10,2).

³⁰ Cf. A. BROUILLETTE, *Le lieu du salut. Une pneumatologie d'incarnation chez Thérèse d'Avila*, Cogitatio fidei, Cerf, Paris 2014, in particolare 89-91.

³¹ L'espressione «castello esteriore» è stata utilizzata da Chiara Lubich a partire dagli anni 1950; cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Il castello esteriore. Il 'nuovo' nella spiritualità di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2011. Anche se l'interesse di questo approccio è ovvio, non potrò farne l'oggetto di questo contributo. Indichiamo solo che il termine «castillo» è stato utilizzato per la prima volta nel *Cammino di Perfezione* (CV 3,2) dove si riferisce alla realtà ecclesiale: il «castillito», poi il «castillo o ciudad» designa il luogo fortificato della Chiesa da dove i capitani, cioè i predicatori e i teologi, possono uscire per il combattimento.

Il castello non è fine a se stesso, è al contrario costruito per essere luogo di vita e di incontri. In un approccio euristico, Teresa si chiede in maniera implicita se e in quale misura ciò che vale per il castello materiale può essere trasposto al castello interiore. Il procedere tipicamente teresiano parte da una conoscenza sicura in un dominio della vita (per esempio il castello, l'acqua³², le relazioni umane) per chiarire una realtà meno conosciuta (l'anima, la grazia, la relazione divino-umana).

Riguardo al castello, la sua spazialità implica che le persone presenti in esso non possono trovarsi dappertutto. Questa osservazione raggiunge la preoccupazione moderna di articolare l'io cosciente con l'anima. L'io cosciente – sia il *cogito* cartesiano, l'*ich denke* kantiano ossia il *reine Ich* husserliano – non ha un accesso simultaneo alla realtà e alla vita dell'anima intera. È paragonabile a una persona che pur nel castello ne abbia una percezione limitata e che non conosca tutte le mansioni, cosicché diventa urgente esplorarlo. In questo senso, Teresa insiste sulla necessità di non minimizzare l'anima umana, perché ognuna delle sette mansioni ne contiene molte altre (M epilogo 3) fino al punto di poter parlare di un «milione» di mansioni (1M 2,12) e di tutto un «mondo interiore» (7M 1,5). Questa affinità non deve far dimenticare la differenza: i tre approcci filosofici citati hanno come denominatore comune il fatto che l'anima non possa essere in nessun caso il punto di partenza della ricerca, ma piuttosto in diversi modi il punto di arrivo³³. Il metodo teresiano è diverso, perché afferma l'esistenza dell'anima umana come certezza di fede (cf. 1M 1,2) e si riferisce all'esperienza in un atteggiamento che Husserl chiamerebbe «naturale»³⁴. Teresa comincia il suo *Castello Interiore* con un discorso simbolico che vuole

³² «[P]erché amo molto tale elemento [l'acqua], l'ho molto osservato con maggiore attenzione di altre cose. Del resto, in tutto ciò che Dio, tanto grande e sapiente, ha creato, devono esserci molti segreti di cui possiamo giovarci» (4M 2,2).

³³ Il punto di partenza è condiviso, ma tanto il metodo quanto il punto di arrivo dei tre autori sono molto diversi. Non si tratta qui di giustificare la concezione dell'anima umana come *res cogitans*, come idea trascendentale o ancora come costituita trascendentalmente.

³⁴ Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Niemeyer, Tübingen 2002⁶ (1913), 7s.: §1 sulla conoscenza e l'esperienza naturali nell'atteggiamento naturale (*natürliche Einstellung*).

esprimere la bellezza, la dignità e la capacità della persona umana creata a immagine di Dio (cf. Gen 1,26) che nessun peccato – fosse mortale – possa distruggere, ma soltanto oscurare (cf. 1M 2,3) e il cui abitante – guidato da Cristo (cf. 6M 7,6; 6M 8,1) – viene chiamato a unirsi a Dio Trinità presente nel centro dell'anima. Non si deve dimenticare che questa apertura non presuppone soltanto delle conoscenze teologiche, ma anche una conoscenza affinata di se stessi. In questa prospettiva, nelle *Settime Mansioni*, Teresa dice:

È per noi molto importante, sorelle, non immaginare la nostra anima come qualcosa di oscuro. Ordinariamente crediamo che non esista altra luce se non quella che vediamo materialmente e, siccome l'anima è invisibile, immaginiamo che in essa vi sia una certa oscurità (7M 1,3; cf. anche CV 28,11).

Teresa insiste in primo luogo sul fatto che non vediamo l'anima attraverso la percezione sensibile e che per questo potremmo considerarla oscura. Indica dunque una difficoltà reale di conoscere l'anima. Ma subito dopo riprende il suo proposito – senza negare ciò che precede, mi sembra –: «È così per le anime che non sono in grazia» (7M 1,3) e che sono «come in una prigione oscura» (7M 1,3). Secondo Teresa il peccato è paragonabile a un velo che non lascia trasparire la luce nel castello (cf. 1M 2,3) e la persona stessa è legata con i piedi e le mani essendo di più cieca e sordomuta. Lei cerca di dire come la conoscenza di sé sia progressiva nel castello. Lo fa attraverso il simbolismo della luce: la fonte di luce è al centro del castello e le mansioni più esteriori sono meno illuminate fino a poter dire che la luce nelle prime mansioni è «in qualche modo offuscata» (1M 2,14). Dall'altro lato, la persona che vive nel castello diventa progressivamente capace di camminare e di vedere (cf. 6M 4,11; 7M 1,3).

2.2. Il castello come luogo della relazione divino-umana

Si è parlato del castello come luogo abitato da Dio Trinità e da noi stessi in quanto soggetti coscienti, ossia l'io puro nel linguaggio husserliano. Di conseguenza esso non è autosufficiente, ma serve come cornice per mettere in luce la relazione tra Dio e l'uomo. Ciò si deduce chiaramente dal fatto che Teresa utilizza molto spesso il termine «*castillo*»

soprattutto all'inizio e alla fine del *Castello Interiore*³⁵. Questa inclusione strutturante mostra bene che il simbolo offre un "luogo" per raccontare la storia della relazione divino-umana. A partire dalle *Quinte Mansioni*, Teresa cerca di prendere in considerazione l'unione con Dio con il simbolo della relazione interpersonale e più esattamente mediante la realtà umana del matrimonio tra uomo e donna con le tappe (*vistas, desposorio*) che conducono a esso. Teresa dice: «[a]nche se è un paragone grossolano, non ne trovo un altro che possa spiegare quel che voglio dire, migliore del sacramento del matrimonio» (5M 4,3)³⁶. L'eccellenza del simbolo è legata al fatto che tanto nel matrimonio umano quanto nel matrimonio spirituale si tratta di una relazione tra persone, che implica sempre unità nella differenza. In questo punto gli altri simboli utilizzati come l'unione di due candele di cera oppure l'acqua del cielo che si mescola con l'acqua del fiume (cf. 7M 2,4) restano inadeguati e potrebbero dare adito a confusione.

Inoltre, l'integrazione nel simbolo del castello permette di descrivere la relazione come un cammino o un'esplorazione secondo l'espressione utilizzata da Jean-Louis Chrétien nel suo recente libro *L'espace intérieur*³⁷. Teresa comprende che la relazione con Dio non si limita all'incontro nel centro dell'anima, ma che il cammino verso l'incontro personale – faccia a faccia – è già una relazione. Wolfhart Pannenberg sviluppa questa idea di un movimento verso la comunione con Dio nel suo piccolo libro d'antropologia teologica *Che cos'è l'uomo?*:

La vera natura dell'uomo è questo movimento attraverso il mondo, verso Dio. In questo movimento egli si pone sulla strada che lo conduce verso ciò a cui è stato destinato, la comunione [*Gemeinschaft*] con Dio.

³⁵ Cf. 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, 442s.

³⁶ «[N]o hallo otra [comparación] que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio» (5M 4,3).

³⁷ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'espace intérieur*, Les Éditions de Minuit, Paris 2014, 16 dove articola due topiche cristiane, cioè quella della dimora da costruire e quella della dimora da esplorare: «explorer et construire ne s'opposent du tout au tout qu'en apparence, car ce que je suis, ici, n'est autre que ce que je peux; je me construis en m'explorant et m'explore en me construisant». Cf. anche tutto il capitolo dedicato a Teresa col titolo «Explorer sa maison: le château intérieur de sainte Thérèse d'Avila», 201-234.

E poiché il movimento della vita umana è un movimento verso Dio, la comunione con Dio viene già realizzata nel movimento stesso. Il destino dell'uomo è dunque già effettivo e reale per noi, nella nostra vita, se noi continuiamo a restare in questo movimento, e non ci fermiamo per strada³⁸.

Per Pannenberg, il movimento realizza già la comunione con Dio come per Teresa l'entrata nel castello stabilisce – per la preghiera e la meditazione (cf. 1M 1,7) – la relazione personale con lui. Se Pannenberg focalizza la realizzazione di questa comunione attraverso il mondo, Teresa da parte sua insiste sul cammino interiore, anche se l'idea della comunione con Dio attraverso la vita con gli uomini è altrettanto presente. Di più, l'idea della relazione nel cammino le consente di proporre una discreta articolazione tra cristologia e teologia trinitaria, poiché, nel cammino verso il centro dove dimora la Trinità, la persona ha bisogno di una guida³⁹. Di fatto, Teresa lo afferma nel famoso capitolo settimo delle *Seste Mansioni* riguardo alle persone che «perduta la guida, che è il buon Gesù, non riusciranno a trovare la strada» (6M 7,6; cf. 5M 1,2; 5M 3,7). E Teresa sintetizza nel capitolo seguente: «quanto

³⁸ W. PANNENBERG, *Che cosa è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, Morcelliana, Brescia 1974, 59s. (orig. tedesco: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995⁸ (1962), 40): «Der Mensch als Mensch ist diese Bewegung durch die Welt hindurch zu Gott hin. In dieser Bewegung ist er unterwegs zu seiner Bestimmung, zur Gemeinschaft mit Gott. Und insofern die Bewegung seines Lebens auf Gott zuläuft, vollzieht sich in ihr selbst schon Gemeinschaft mit Gott. Insofern ist schon in diesem Leben die Bestimmung des Menschen in uns wirksam und wirklich, vorausgesetzt, daß wir in der Bewegung bleiben, nur ja nicht unterwegs stehenbleiben».

³⁹ Cf. S. CASTRO SÁNCHEZ, «Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofanía», in: F.J. SANCHO FERMÍN, R. CUARTAS LONDOÑO (ed.), *Las moradas del Castillo Interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, CITEs – Monte Carmelo, Burgos 2014, 251-273. Secundino Castro sintetizza nel suo articolo in modo magistrale gli elementi cristologici del *Castello Interiore*. Rispetto al vocabolario, si constata che Castro utilizza spesso il termine «yo» al posto di anima (per esempio alla pagina 253 dove si parla del «centro del yo» o si dice che «[s]e entra en el yo»). Personalmente preferisco – in affinità con la terminologia fenomenologica – parlare della dialettica tra anima e io (puro), dove l'io non significa il mondo interiore, ma il soggetto in quanto cosciente.

più un'anima avanza, tanto più essa vive in compagnia di questo nostro buon Gesù» (6M 8,1)⁴⁰.

I due passaggi citati si trovano nelle *Seste Mansioni*, mentre Teresa insiste fino alle *Terze Mansioni* sulla grande libertà di muoversi all'interno del castello (cf. 1M 2,8 e ripresa in M epilogo 1) e solo a partire dalle *Quarte Mansioni* indica l'impossibilità di penetrarlo da soli (cf. 4M 1,2 e ripresa in M epilogo 2), perché si è attirati dal «fischio tanto soave» del Buon Pastore (4M 3,2). Per di più, di questo cammino, Teresa afferma che è diverso secondo le persone, perché «Dio conduce le anime per molti cammini» (6M 7,12⁴¹) e così «non c'è ragione di pretendere che tutti vadano per la nostra strada» (3M 2,13). Abbiamo dunque un'affermazione sulla diversità dei cammini all'interno del castello (anche in 6M 1,2) che accompagna quella di aver bisogno di una guida. L'iniziativa nella relazione non è dal lato dell'uomo, ma di Dio Padre per Gesù Cristo nella comunione dello Spirito⁴². Questo non vale soltanto per la storia universale di salvezza – l'antropologia teologica cerca di metterlo in evidenza –, ma anche per la storia personale.

Il fatto di essere guidati nel castello ha delle implicazioni molto concrete sulla percezione del cammino. La precedenza dell'iniziativa divina può dare l'impressione di arbitrario perché manca la padronanza sull'accesso alle mansioni più interne del castello. Questo punto è stato messo in luce in modo esemplare da Franz Kafka⁴³. Certamente, egli non cerca di interpretare o contestare Teresa: il suo castello è inaccessibile e il suo eroe K. non vi penetra mai. Ciononostante trasmette in

⁴⁰ Riprende a suo modo l'interpretazione ben conosciuta di Gv 14,6 («Io sono la via, la verità e la vita») secondo la quale Gesù è la via in quanto uomo, mentre è la verità e la vita in quanto Dio; cf. per esempio TOMMASO D'AQUINO, *Super Ioannem*, cap. 14, l. 2: «*Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit ego sum via; secundum quod Deus, addit veritas et vita*».

⁴¹ «*[P]or muchos caminos lleva Dios las almas*» (6M 7,12). Questa frase non è tratta nell'edizione utilizzata.

⁴² Sarebbe artificioso interpretare il fischio del Buon Pastore in chiave pneumatologica?

⁴³ Cf. F. KAFKA, *Il castello*, Mondadori – De Agostini, Novara 1987, in particolare nel capitolo 5 (64-79); cf. A.M. SICARI, *Nel "Castello Interiore" di santa Teresa d'Avila. Introdotto da: "L'inaccessibile Castello" da Franz Kafka a santa Teresa*, Jaca Book, Milano 2012² (2006), 11-63.

modo arguto l'idea d'arbitrario attraverso l'amministrazione gigantesca e apparentemente infallibile che tuttavia non permette nessuna verifica ed erige delle barriere sempre nuove ogni volta che un avvicinamento al castello sembra pensabile. La somiglianza con il castello teresiano è che i movimenti nelle mansioni più interiori non si lasciano padroneggiare. Certamente, Teresa conosce tanto la liberalità di Dio quanto l'importanza delle disposizioni per penetrare più avanti, anche se queste disposizioni – le virtù teresiane del *Cammino di Perfezione* – non forzano le porte. Perché se la grazia mistica fosse risposta alla virtù umana, si dovrebbe considerare come ricompensa e perderebbe così la sua gratuità⁴⁴. Al contrario, sin dall'inizio delle *Quarte Mansioni* accentua il riferimento a questa gratuità dicendo che il Signore dà le grazie soprannaturali – nel senso teresiano⁴⁵ – «quando vuole, come vuole e a chi vuole» (4M 1,2).

Ciò che potrebbe dare l'impressione di arbitrario si deve in Teresa alla convinzione già incontrata che figura da *leitmotiv* in tutta l'opera: solo Dio conosce il cammino che conviene alla persona (cf. 2M 8; 3M 2,11; 4M 2,9; 4M 3,5; 6M 6,9; 6M 8,9). Lo esprime in modo particolarmente chiaro quando consiglia di non desiderare le visioni immaginarie. Ecco una delle ragioni che dà: sarebbe «una gran temerità volersi scegliere da se stessi la strada, non sapendo quale sia quella che più conviene al nostro caso, invece di lasciare al Signore, che ci conosce, la cura di condurci per il cammino adatto, e compiere così, in tutto, la sua volontà» (6M 9,15). In questo passaggio appare la certezza di fede che Dio conosce il bene veritiero delle persone e che le conduce, almeno se si lasciano condurre, perché Dio a ogni momento prende sul serio la libertà umana. Le prove esteriori e le siccità interiori non distruggono il sapere esperienziale che «tutto concorre al bene di coloro che amano Dio» (Rm 8,28 BJ).

⁴⁴ Cf. con un'insistenza più grande sulla liberalità di Dio: MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, «Appel à la vie mystique et à la contemplation», in: *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Toulouse 2014, 548-562; trad. it.: MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, «Chiamata alla vita mistica e alla contemplazione», in: *Voglio vedere Dio*, ed. it. a cura dell'Istituto Nostra Signora della Vita, LEV, Città del Vaticano 2009, 493-507.

⁴⁵ Cf. C. GARCÍA, «Sobrenatural», in: T. ÁLVAREZ (ed.), *Diccionario de santa Teresa. Doctrina e Historia*, Monte Carmelo, Burgos 2006², 576-579.

Il paradosso del castello teresiano è che esiste una logica nel camminare verso le mansioni più intime dove l'unione con Dio si realizza pienamente. E allo stesso tempo, Teresa insiste sulla necessità di non focalizzarsi su una realizzazione unica di questo scopo, perché Dio non conduce tutti per lo stesso cammino. L'accento non viene messo sulle sette mansioni in quanto tali, ma piuttosto sulla volontà di Dio (cf. 5M 3,5), cioè su un movimento di uscita da sé e della propria volontà limitata ed egocentrata. Di più, le sette mansioni possono essere viste nella stessa dinamica dell'uscita da sé. Il simbolo spaziale non basta per raffigurare un entrare in sé che sarebbe allo stesso tempo un uscire da sé. È intanto possibile parlare di un'immanenza reciproca tra persone (cf. CC 18[15],3; Ve 2; P 8; 5M 1,9), perché le persone sono l'una nell'altra mediante la conoscenza e l'amore. Ma Teresa non si limita ai soggetti con i loro atti di conoscenza e di amore, ha in mente un'immanenza reciproca tra le persone stesse, che implica una condivisione di tutto l'essere e di tutta la vita possibile soltanto nel centro del castello. Si manifesta così un nuovo limite della rappresentazione spaziale, perché penetrare nel centro significa lasciare le mansioni esteriori, mentre nel castello interiore la persona si abbraccia interamente a partire dal centro⁴⁶. Parlare del centro e della superficie è dunque un modo di esprimere il fatto che la persona sia più o meno impegnata in ciò che fa. Ci può essere un agire superficiale o meccanico che non coinvolge la persona: possiamo recitare il *Padre nostro* senza essere presenti a ciò che diciamo (cf. CV 27,5). Ma è altrettanto possibile essere personalmente impegnati in ciò che facciamo. E questo vale anche per la relazione con Dio: siamo più o meno coinvolti con la nostra struttura personale e la nostra storia. Solo a partire dal centro è possibile vivere una relazione da persona a persona con tutto ciò che questo termine implica.

Questo sviluppo sul centro del castello è anche significativo riguardo a Dio, perché Teresa chiama il Dio Trinità un «palazzo» (6M 10,3). Questo termine viene utilizzato tanto per Dio quanto per l'uomo

⁴⁶ Questo si evidenzia anche nella capacità di occuparsi di diversi compiti: «Vi sembrerà, in base a quello che ho detto, che l'anima non sia in se stessa, ma così rapita da non potersi occupare di nulla. Invece, può applicarsi molto meglio di prima a tutto ciò che riguarda il servizio di Dio» (7M 1,8; cf. anche 7M 4,12s. su Marta e Maria).

designando giustamente la parte più intima del castello, cioè il suo centro⁴⁷. Dio non ha superficie, è per così dire unicamente centro⁴⁸ e ciò significa che si dà interamente. Semplicemente, il dono non è completo finché non sia ricevuto e accolto. Nella tradizione occidentale, la questione della grazia è stata considerata spesso come riflessione attorno alla grazia creata, cioè dal punto di vista dell'uomo e della sua capacità ferita e rinnovata nell'accoglienza personale del Dio Trinità. Senza poter approfondire questo tema molto esteso, si può dire che il simbolo del castello non ha lo scopo di esprimere la trasformazione della persona, ma la sua vita relazionale. Il semplice fatto di essere nel castello piuttosto che fuori e di essere capace di vedere e di camminare (cf. al contrario 7M 1,3) presuppone la vita di grazia⁴⁹.

La differenza tra il "sì" perfetto della Trinità e il "sì" dell'uomo che si concretizza progressivamente indica un'asimmetria inesistente nelle relazioni tra persone umane. Ogni relazione umana personale implica un cambiamento o sviluppo dei partner, a meno che non si tratti di una relazione molto superficiale. Ma poiché Teresa sostiene con tutta una tradizione teologica «Dio non cambia» (*Dios no se muda*, P 9), si potrebbe pensare che la relazione con la Trinità rassomigli a una relazione superficiale, perché non cambia Dio. La questione della relazione tra Dio e l'uomo, tra il tempo e l'eternità supera senz'altro il proposito limitato di questa riflessione. Vorrei unicamente attirare l'attenzione sul fatto che il linguaggio spaziale offre una pista per non identificare l'immutabilità divina con il disinteresse. La relazione con la Trinità non rassomiglia a una relazione superficiale che esclude il centro della persona. Al contrario, la Trinità non ha superficie e in questo senso tutto le interessa. La presenza divina nel centro dell'anima implica che la Trinità abbracci tutta la ricchezza della persona. Così essa ci conosce di

⁴⁷ Cf. 1M 2,8.14 dove si parla del «palacio» umano; cf. già CV 28,9: «*dentro de nosotras está un palacio de grandísima riqueza*». Questo modo di esprimersi indica bene che il termine «palacio» non è sinonimo di «castillo», perché il «castillo» viene paragonato con l'anima intera, mentre il «palacio» designa qualcosa «dentro di noi»; cf. anche CV 28,11s. e 31,3.

⁴⁸ Si confronti a proposito con Giovanni della Croce che dice di Dio che è il centro dell'anima; cf. FB 1,12.

⁴⁹ Teresa potrebbe ripensare il trattato *De gratia* articolando la relazione divino-umana con le condizioni dei soggetti in relazione.

più di quanto noi conosciamo noi stessi e per questo motivo non possiamo darle qualcosa che le mancherebbe. Non c'è dunque una mancanza da riempire, ma piuttosto un'esigenza dell'amore che consiste nell'attualizzare la relazione con la Trinità ed è precisamente questo che il *Castello Interiore* vuole prendere in considerazione.

Conclusione

Il presente contributo cerca di mostrare che il simbolo del castello di santa Teresa allarga la prospettiva dell'intersoggettività tenendo conto non soltanto dei soggetti trascendentali, ma delle persone paragonate a un castello abitato, cosicché si può parlare in modo più preciso di interpersonalità. Cerco di sintetizzare il cammino percorso dicendo che il discorso spaziale utilizzato nel *Castello Interiore* manifesta il coinvolgimento della persona in ciò che vive e fa. Tanti eventi e atti della nostra vita rimangono come esteriori e non ci toccano personalmente, mentre in altri momenti e per altre occasioni siamo toccati interiormente e pronti a impegnarci personalmente. Anche la stessa vita cristiana può essere caratterizzata dalla superficialità o profondità/centralità, cioè dall'impegno più o meno forte della persona. Si potrebbe dire che il flusso di coscienza presente in Husserl come in molti altri fenomenologi non è sufficiente per far capire questo impegno personale, perché si focalizza sulla struttura temporale dei vissuti. Il simbolo del castello con la sua spazialità indica un carattere del vissuto, cioè il *coinvolgimento* più o meno completo della persona.

RIASSUNTO: Teresa d'Avila paragona la persona umana e in particolare la sua anima a un castello per mostrare che la relazione tra Dio Trinità e l'uomo presuppone l'interiorità. La relazione non accade semplicemente tra due persone (come per Buber), ma implica un'immanenza reciproca. L'articolo cerca di valutare il linguaggio spaziale per parlare dell'anima e propone di interpretare la spazialità come coinvolgimento della persona in ciò che vive e fa, cosicché penetrare nel castello significa essere impegnato nel proprio agire. In questa prospettiva, il cammino verso il centro del castello indica che tutte le dimensioni e tutta la vita della persona umana sono messe in gioco nella relazione con Dio.

PAROLE CHIAVE: Teresa d'Avila; Martin Buber; *Castello Interiore*; simbolismo; metafore; spazio interiore; unicità del cammino spirituale; intersoggettività; interpersonalità.

ABSTRACT: Teresa of Avila compares the human person and in particular the human soul with a castle in order to show that the relationship between the triune God and the human person presupposes interiority. The relationship doesn't just happen *between* two persons (as for Buber), but implies reciprocal immanence. The article attempts to evaluate the use of spatial language in speaking of the soul and proposes to interpret spatiality as a way of expressing the person's involvement in life and activity. Penetrating into the castle would thus signify being involved in one's actions. In this perspective, making one's way to the centre of the castle implies all dimensions and the entire life of the person, engaged in the relationship with God.

KEY WORDS: Teresa of Avila; Martin Buber; *Interior Castle*; symbolism; metaphors; interior space; uniqueness of the spiritual way; intersubjectivity; interpersonality.