

Roberto Tavelli

Viaggio
nel cielo dell'anima
con Teresa d'Avila

*L'immaginazione
che orienta alla vera preghiera*

VIAGGIO NEL CIELO DELL'ANIMA
CON TERESA D'AVILA

ROBERTO TAVELLI

**VIAGGIO
NEL CIELO DELL'ANIMA
CON TERESA D'AVILA**

*L'immaginazione
che orienta alla vera preghiera*

Prefazione di
CRISTIANA FRENI

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

*Ai miei amati maestri di spiritualità
in riconoscente memoria*

don Angelo Tedoldi (1949-1993)

don Vincenzo Oliva (1953-2001)

Sacerdoti diocesani

e suor Giuseppina Giacobini (1931-2021)

Ancella della Carità

Nihil obstat

Prof. Vincenzo Buonomo

Rector Magnificus Pont. Univ. Lateranensis

Romæ, die 23.XI.2021

ISBN 978-88-250-5642-6

ISBN 978-88-250-5643-3 (PDF)

ISBN 978-88-250-5644-0 (EPUB)

Copyright © 2023 by P.I.S.A.P. F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE

Basilica del Santo – Via Orto Botanico, 11 – 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

Prima edizione digitale: marzo 2023

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

«... Questa è la strada maestra per il cielo»¹.

«Abbiamo il cielo dentro di noi,
dato che il Signore del cielo è nel nostro intimo»².

«Ci si rappresenti Cristo dinanzi
e si cerchi costantemente d'innamorarsi
della Sua sacra Umanità,
Lo si porti sempre con sé
per parlare con Lui,
chiedergli aiuto nel bisogno,
piangere con Lui nel dolore,
rallegrarsi con Lui nella gioia [...].
Questo modo di portare Cristo in noi
giova in ogni stato [d'orazione]
ed è strumento sicuro per avanzare con profitto [...] e per mettersi al sicuro dai pericoli ai quali può esporci il demonio»³.

¹ TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección* (Códice de El Escorial), 35,1

² *Ivi*, 50,1.

³ EADEM, *Libro de la Vida*, 12,2-3.

PREFAZIONE

*Veritas ex diversitate personarum non variatur,
unde cum aliquis veritatem loquitur,
vinci non potest cum quocumque disputet.*

«La verità non muta a seconda della diversità delle persone, per cui quando uno dice la verità, non può essere vinto, con chiunque egli disputi»¹.

Mi ispiro a queste parole del Dottore Angelico, san Tommaso d'Aquino, tratte dal suo *Commento al Libro di Giobbe*, per definire il presente studio di Roberto Tavelli un «libro vero». *Vero*, anzitutto, perché ci indica l'autentica via ermeneutica per leggere gli scritti di santa Teresa d'Avila, ossia quella fenomenologica; in secondo luogo perché ci conduce, quasi presi per mano dalla stessa Santa, a raggiungere le vere profondità della nostra anima, denunciando così le diverse interpretazioni degli scritti di santa Teresa che ne tradiscono, almeno in parte, il pensiero.

Dunque è un «libro vero» perché, attraverso il magistero della prima donna proclamata Dottore dalla Chiesa, ci offre *una guida o mappa* – come ci suggerisce il titolo – per raggiungere quella profonda e integrale verità di noi stessi, che solitamente, nella quotidianità della nostra vita, ignoriamo.

Non si tratterà certo di un percorso semplice, dato che la meta da raggiungere è elevata, del resto è dalla cima della vetta che si può ammirare la linea d'orizzonte lungo la quale la terra è toccata dal cielo. Pertanto il lettore, per iniziare un tale percorso, dovrà anzitutto liberarsi della presunzione di sapere già tutto per aprirsi al nuovo, dovrà poi armarsi di tanta pazienza e perseve-

¹ THOMAS AQUINAS, *Exp. super Iob ad litteram*, XIII, 19.

ranza per superare la rigidità dell'analisi, nonché munirsi di attenzione e impegno per scoprire, nel ritorno ciclico su alcuni punti nodali, nuove e più profonde acquisizioni; infine, dovrà aprirsi alla propria creatività, dato che la verità di ogni scoperta si colora di novità. Solo a questo punto il lettore, guidato passo dopo passo dal presente libro, potrà in qualche modo avvertire ancora quello scandalo e stupore che catturò la filosofa e ricercatrice Edith Stein, quando, in un mattino dell'estate del 1921, dopo aver letto per l'intera notte l'*Autobiografia* di Teresa d'Avila, esclamò: «Questa è la verità!».

Chiaro è dunque l'intento generale dell'autore: riportare alla luce quella *profonda verità* sull'«anima» umana che santa Teresa ha sapientemente rivelato nella descrizione della sua singolarissima esperienza mistica, ma che la moderna “scienza dell'anima”, la psicologia, fin dai suoi albori, agli inizi del Novecento, ha drasticamente soffocato e soppresso, dovendosi affermare – come esigono le «scienze esatte» – quale studio del funzionamento della mente umana «su un fondamento analogo a quello di qualsiasi altra scienza della natura, come per esempio la fisica»².

Studiare l'anima umana in termini complessivamente fisici e quantitativi, o più propriamente – per esprimerci con il linguaggio della psicanalisi – in termini dinamici, economici e topici, ha inevitabilmente generato una nuova interpretazione della stessa, per la quale l'anima è ridotta ad «apparato psichico» (*Psychischer Apparat*), sull'ordine del modello anatomico-fisiologico, nel quale c'è spazio solo per ciò che è originariamente fenomenico e funzionale, mentre il metafisico, non avendo alcuna oggettivazione in tale spazio, è totalmente estromesso. Pertanto, l'anima umana, così studiata dalla moderna scienza, è sostanzialmente privata della sua *trascendenza interna* e ridotta a mero epifenomeno delle sue potenze e dinamiche psichiche.

Dunque, quella *profonda verità* che Roberto Tavelli riporta alla luce in questo suo approfondito studio sulla testimonianza

² SIGMUND FREUD, *Compendio di psicoanalisi* (1938), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, XI, p. 623.

mistica di Teresa d'Avila è proprio la descrizione dell'intimo e segreto spazio nell'anima umana nel quale Dio abita e parla alla sola creatura fatta «a sua immagine». Volendo comunicarci la *sacralità* di questo intimo e segreto «centro» della nostra anima, la Santa di Avila è ricorsa, per dono d'ispirazione mistica³, a numerosi appellativi, tra i più noti menzioniamo decisamente «la settima dimora», quella principale e più luminosa del «castello» che simboleggia l'anima. Santa Teresa, in un passo dell'opera *El Castillo interior*, ove ci descrive proprio quest'«ultima dimora», con la sua inconfondibile chiarezza ed essenzialità, scrive: «... come – il Signore – ha una dimora in cielo, così deve avere nell'anima un luogo di soggiorno dove abita solo Lui, per così dire un altro cielo»⁴.

Auguro al lettore di questo importante e appassionato saggio di poter ripercorrere con Teresa d'Avila l'impegnativo ma decisivo viaggio interiore che conduce a «questo piccolo cielo della nostra anima, dove abita Colui che l'ha creata»⁵, così da scoprire e sperimentare che la «preghiera» non è affatto un'«illusione» dell'anima o una «costruzione intellettuale» (*Weltanschauung*) che infonde a essa protezione e sicurezza⁶, ma piuttosto il suo più intimo e originario respiro: «un rapporto d'amicizia, un intrattenersi costantemente a tu per tu con Colui che sappiamo che ci ama»⁷.

Prof.ssa CRISTIANA FRENI

*Docente stabilizzato di Filosofia del Linguaggio,
Estetica e Letteratura Contemporanea*

*presso l'Università Pontificia Salesiana,
Docente invitato di Antropologia Filosofica ed Empirica
presso l'Accademia Alfonsiana di Roma,
Studiosa e Ricercatrice nell'ambito antropologico e fenomenologico.*

³ Cf. TERESA DE JESÚS, *I Moradas*, 2,6.

⁴ EADEM, *VII Moradas*, 1,3.

⁵ EADEM, *Camino de Perfección [Códice de El Escorial]*, 47,2.

⁶ SIGMUND FREUD, *Introduzione alla psicanalisi [Lezione 35]*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, XI, pp. 262-268.

⁷ TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 8,5.

INTRODUZIONE

Accostandomi per la prima volta ai testi originali di santa Teresa d'Avila, la grande mistica spagnola del XVI secolo, dopo aver ormai dimenticato da tempo le molteplici interpretazioni dei suoi scritti che avevo acquisito nei miei studi giovanili, mi sono trovato ad esplorare le immense profondità dell'anima umana, avvertendo un profondo senso di fascino e nel contempo di angoscia e vertigine, come se mi trovassi in mare aperto, su un piccolo legno, in balia delle onde e dell'immensità delle acque – per riprendere la suggestiva immagine con cui Origene descriveva la sua fatica di commentare la Sacra Scrittura¹.

Negli scritti di santa Teresa, però, l'immagine dell'acqua, sia che questa scorra nell'alveo di un fiume oppure sia raccolta nel bacino di un lago, sia che sgorgi direttamente dalla sorgente oppure scenda dal cielo, non costituisce principalmente una suggestione letteraria, cioè non si presta a comporre un'immagine il più possibile allettante per catturare l'attenzione del lettore, ma piuttosto un'immagine che svela gli «archetipi» dell'anima, ossia le immagini profonde e originarie dell'anima stessa e capaci di attivare in essa peculiari operazioni e contenuti. Leggere pertanto Teresa, in conformità al suo intento espositivo, comporta necessariamente intraprendere un «viaggio interiore», entrare nell'universo della mente umana per imparare a conoscere i suoi nativi «contenuti rappresentativi» e, soprattutto, i suoi originari «atti» o «moti», primo tra tutti per importanza il «moto religioso». Leggere Teresa è quindi tracciare una «vera psicologia del profondo» dell'uomo che prega o, meglio dire, delineare una «vera fenomenologia» dell'anima orante, poiché si tratta essenzialmente di acquisire quelle singolari *esperienze interiori* narrate dalla nostra Santa, nelle quali viene descritto «ciò che appare»

¹ Cf. ORIGENE, *Homeliae in Genesim*, IX, 1.

o «affiora» dal *vissuto coscienziale* dell'essere umano quando esso si raccoglie in autentica preghiera.

A tale riguardo, non solo l'acqua è per Teresa «archetipo» dell'«anima orante» e dei suoi «moti», ma anche molte altre immagini che, per dono della sua ispirazione mistica, essa ha disseminato nei suoi scritti, come, per esempio, l'immagine del giardino o del castello, oppure del cielo o del centro, della crisalide e della farfalla, della candela e della cera ... e tante altre.

Purtroppo, nei miei studi giovanili ho conosciuto dapprima le letture poetiche di queste immagini, interpretate per lo più da taluni studiosi come meri strumenti retorici o come strategie performative del linguaggio, finalizzati essenzialmente a catturare l'attenzione emotiva del lettore; mi sono poi imbattuto in letture dal carattere psicanalitico, per le quali le immagini di Teresa rappresenterebbero principalmente dei contenuti rimossi dalla coscienza, in quanto inaccettabili per quest'ultima; infine, ho conosciuto pure alcune letture ispirate alla teologia pastorale e alla catechesi, per le quali le immagini di Teresa, benché dono della sua esperienza mistica, sarebbero state da lei composte al fine di edulcorare qualsiasi sforzo ascetico per giungere a Dio.

Solo, dunque, accostandomi ai suoi scritti originali e liberandomi da queste diverse costruzioni interpretative ho potuto scoprire la vera grandezza del “magistero” della prima donna proclamata «Dottore» della Chiesa. La testimonianza mistica di Teresa d'Avila, infatti, ci offre la più chiara e concreta risposta all'interrogativo fondamentale che alberga nella mente di diversi studiosi, le cui indagini spaziano dall'ambito del sapere antropologico a quello teologico: perché ogni uomo avverte, nel profondo del suo essere, l'incapacità di appagare da solo la propria esistenza? Per quale ragione egli sente un bisogno innato e insopprimibile di aprirsi a un “altro da sé” per realizzare la propria vita in pienezza? E per quale ragione egli è pure incapace di spegnere questo radicale bisogno esistenziale che intimamente lo affligge?

Questi e altri simili interrogativi descrivono quella singolare esperienza coscienziale dell'anima dell'uomo che antropologi, teologi, storici delle religioni e pure diversi psicologi del profondo designano oggi con l'espressione «senso religioso», che, a

nostro giudizio, risulta mirabilmente espresso da quella dichiarazione – diventata poi celebre – che sant’Agostino pose all’inizio delle sue *Confessioni*: «Ci hai fatti per te – o Signore – e inquieto è il nostro cuore, finché non riposa in te»².

La risposta più chiara e concreta che spiega la realtà di questa insopprimibile inquietudine nell’anima dell’uomo ci è fornita dall’insegnamento di Teresa d’Avila, perché nei suoi scritti ella risponde a un interrogativo ancora più immediato e concreto del precedente, così da offrire la soluzione a entrambi. La domanda capitale, infatti, a cui il magistero di Teresa risponde può essere essenzialmente così formulata: che cosa accade nella mente dell’essere umano quando egli volge il proprio pensiero a Dio? Quali «moti» si attivano nell’anima dell’uomo quando egli si raccoglie in preghiera?

Mettersi in ascolto dell’esperienza mistica narrata da Teresa, infatti, ci permette – come dicevamo poc’anzi – di intraprendere un viaggio interiore dal quale è possibile individuare il percorso che l’anima compie nel giungere all’orazione, a partire dall’*impegno* iniziale del «raccolgimento», fino a pervenire allo *stato passivo* della «contemplazione», ovvero dell’«unione (mistica) con Dio». Ebbene, proprio grazie a questo percorso mentale viene consentito all’uomo che prega di entrare in un’autentica *relazione inter-personale* nella quale la sua stessa anima (o *mens*) può intrattenersi con Dio e intessere con lui una reale e individuale conversazione. Nelle prime pagine della sua opera autobiografica, per esempio, Teresa non esita a definire la preghiera in questi termini: «L’orazione mentale non è altro per me che un rapporto d’amicizia (*tratar de amistad*), un rimanere frequentemente da soli in relazione (*estando muchas veces tratando a solas*) con Colui che sappiamo ci ama (*con quien sabemos nos ama*)»³. Verso la fine della stessa opera, dopo aver descritto una visione mistica di Gesù, la nostra Santa torna sulla stessa definizione: «Nel vedere il Signore crebbero in me l’amore e la fiducia in Lui, come con chi si conversa di continuo. Vedevo che Egli [Gesù] pur essendo

² AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.

³ TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, 8,5.

Dio è anche uomo, e come tale non si stupisce delle debolezze degli uomini, comprende la nostra misera natura, soggetta a molte cadute per il primo peccato che Egli è venuto a riparare. Posso rapportarmi con Lui come con un amico, pur essendo il Signore (*puedo tratar como con amigo, aunque es el Señor*); capisco infatti, che Egli non è come coloro che quaggiù consideriamo signori, che pongono tutta la loro signorilità in grandezze fittizie»⁴.

Possiamo, pertanto, più semplicemente sostenere che «pregare» (*orár*) equivale per Teresa al diritto che possiede l'uomo, grazie alla propria mente, di intrattenersi con Dio e dialogare con Lui, ovvero alla possibilità, di cui solo la creatura umana dispone, di comunicare, attraverso la propria anima, con il Creatore.

In un passo della sua opera autobiografica, Teresa lo dichiara apertamente: «L'orazione (*la oración*) è la porta d'ingresso (*es la puerta*) alle sublimi grazie [mistiche] che Dio mi ha fatto (*que me ha hecho a mí*). Chiusa questa porta (*cerrada ésta*), non so proprio come le farà (*no sé cómo las hará*), perché, anche se Dio desiderasse entrare in un'anima per goderne e dilettarla, non c'è per Lui via d'accesso (*no hay por dónde*) [...]. Se poniamo [all'anima] molti ostacoli e non facciamo nulla per rimuoverli, come può Dio venire a noi (*cómo ha de venir a nosotros*)? Eppure pretendiamo da Dio le sue sublimi grazie (*Y queremos nos haga Dios grandes mercedes*)!»⁵. Intuiamo chiaramente a questo punto il motivo per cui la pratica dell'orazione, pur nelle sue diverse forme, viene comunemente indicata da Teresa col solo appellativo di «orazione mentale» (*oración mental*), poiché, a suo giudizio, la mente (o anima) è l'unico luogo di incontro con Dio.

Teresa d'Avila si rivela così esperta nell'esplorare le profondità dell'anima orante, così capace di descrivere la mente umana che raggiunge lo stato contemplativo, attivo e passivo, che, nei suoi scritti, arriva persino a illustrarne le «dinamiche» e le «operazioni» implicate, i «contenuti rappresentativi» che costituiscono il fondamento del «primo linguaggio» necessario alla realizzazione di tale comunicazione, le basilari «disposizioni

⁴ *Ivi*, 37,6.

⁵ *Ivi*, 8,9.

dell'anima» atte a esprimerlo, nonché la legittimazione della comunicazione tra due differenti nature, anima (o psiche) e spirito, nell'atto dell'orazione.

Sono così chiare, concrete e dettagliate queste descrizioni di Teresa sul vissuto coscienziale dell'anima orante, che persino le più note «definizioni» della preghiera trasmesse dalla tradizione teologica medievale quasi sbiadiscono e si dissolvono al confronto; è il caso per esempio dell'antica definizione patristico-medievale che equipara principalmente l'orazione all'impegno ascetico di «elevare la mente a Dio», sotto la consueta forma di «domanda a Dio di cose convenienti». Ma le definizioni dell'orazione che, al confronto con le affermazioni di Teresa, si rivelano decisamente banali e vuote, per non dire pure equivocate e forvianti, sono quelle che oggi possiamo facilmente estrarre da diverse pubblicazioni divulgative di spiritualità e devozione cristiana. In taluni di questi testi, purtroppo, l'orazione ci viene principalmente presentata come una «visione creativa» che apre la mente al trascendente, ovvero una «elevazione poetica che ci libera dalla superficialità del vivere quotidiano», essendo l'esperienza religiosa interpretata qui unicamente come espressione «poetica» dal solo contenuto teistico. Nelle stesse pubblicazioni l'orazione viene pure presentata come un'operazione (o evocazione) «immaginativa» dal contenuto religioso, che, per la sua forte intensità creativa, aiuta a «ricordarci qual è l'orizzonte ultimo» al quale siamo chiamati, a «dar voce ai conflitti interiori» al fine di riuscire a superarli definitivamente, infine – ma non da ultimo per importanza – «a dilatare la gamma dei [...] sentimenti» affinché il cuore s'inflammi d'amore, la speranza si ravvivi e la fede si rianimi. Purtroppo queste recenti interpretazioni, sempre più numerose e dal carattere divulgativo, svislano l'orazione riducendola per lo più a un atto puramente umano ed emozionale, definendo in tal modo la preghiera – per dirla con un luogo comune – «roba da donne».

Per quanto suggestive, grazie alla loro forte intensità emotiva e al loro carattere poetico, queste recenti definizioni sull'orazione non possono essere in alcun modo considerate accettabili da Teresa d'Avila, essenzialmente perché, per quest'ultima, l'orazione è autentica, è tale, solamente se l'anima (o mente)

dell'orante perviene a un'intima comunicazione che, benché si configuri formalmente come un *sol*-loquio alla presenza di Dio, in realtà si struttura come un oggettivo *col*-loquio con Dio. Tale conversazione, infatti, compone un autentico *dia*-logo, non un *mono*-logo, poiché l'interlocutore con cui l'anima si intrattiene, si rivela decisamente «Altro da sé», per l'originalità dei contenuti che veicola, per la diversa modalità linguistica con cui s'esprime, per il forte appello alla responsabilità che intima, per la forza di reazione che suscita, per la relazione con il soprannaturale che instaura. Quindi, poiché ciò che caratterizza questa relazione interiore risulta *irriducibile* alla «fatticità psichica», ossia al mero prodotto della mente stessa dell'orante, possiamo chiaramente affermare che ogni autentica preghiera è realmente un *dialogo* dell'anima umana con Dio.

Oggi, purtroppo, forse a seguito dell'egemonia con cui la psicanalisi, sin dai suoi esordi, si è imposta sullo studio dell'anima (*die Seele* o *Psyche*), «presentandosi come supremo sapere sull'uomo» (Marco Vannini), faticiamo non poco a credere che l'«Io» cosciente dell'uomo possa interloquire con il «Tu» di Dio nell'anima stessa dell'orante, ossia possa relazionarsi con Dio al «centro» delle sue profondità psichiche.

La psicologia, infatti, e specificatamente la psicanalisi, ha essenzialmente rappresentato l'anima dell'uomo come un fascio o un groviglio di pulsioni (*Es*) in costante conflitto tra loro, il cui progressivo controllo o superamento, attivato e guidato generalmente dal rapporto del soggetto con l'ambiente esterno (*Super-Ich*), determina il processo di sviluppo dell'«Io» (*Ich*), ovvero l'affermazione dell'«Io» (*Ich*) sull'*Es*, vale a dire, costituisce la formazione dell'*identità personale* del soggetto.

Così illustrata dalla psicologia, l'anima (o *mens*) dell'uomo non ha più *nulla* di «intimo» o «interiore» da custodire, dato che ora la sua interiorità – se così vogliamo ancora chiamarla – «non è che il riflesso del mondo» (Umberto Galimberti), essendo quest'ultimo il «luogo» o lo «snodo obbligato» delle relazioni sociali che da sole suscitano, attivano e animano il processo di sviluppo e di formazione d'ogni individuo. A discapito, dunque, del pensiero cristiano che ha insistentemente ripetuto che *In in-*

*teriore homine habitat Veritas*⁶, la moderna «scienza dell'anima» (*Seelenkunde*) (S. Freud), qualora volesse riconoscere a quest'ultima una propria interiorità, non esiterebbe a dichiarare che *essa è disabitata*.

Solo accostandoci agli scritti di Teresa, che testimoniano la sua personale esplorazione della mente umana, descrivendone i «moti», le «operazioni» e i «contenuti» nativi, nonché svelandone la sua naturale «architettura», possiamo affermare senza esitazione, pure in contrasto con l'interpretazione psicanalitica, che l'anima ha realmente una propria «interiorità», peraltro, così tangibile e concreta che la nostra Santa ha dovuto ricorrere a molteplici espressioni per cercare di descriverla al meglio, passando dai termini più immediati e comuni come «centro» o «sommità» dell'anima (*centro* o *tejado*, *techo*, *encima del alma*), per ricorrere poi a espressioni più figurative, come «il cielo dentro di noi» (*el cielo dentro de nosotros*), «lo specchio luminoso» (*espejo claro*), il «palazzo» (*palacio*) o il «castello interiore» (*castillo interior*), l'«ultima» o «settima dimora» (*prostrera* o *séptima morada*), e molti altri.

Il contenuto tuttavia più rilevante della descrizione del vissuto coscienziale di santa Teresa, benché contrasti con le interpretazioni della moderna scienza psicologica, è che questo *punctum medium* dell'anima dell'orante apre l'anima stessa al solo *Ospite* che proprio ivi può accedervi e visitarla, poiché lì *Dios solo* ha posto la sua stabile dimora. L'«interiorità» dell'anima, dunque, è *sempre abitata*, poiché lì, nel suo «centro», «abita Colui che ha creato il cielo e la terra» (*está El que hizo el cielo y la tierra*)⁷. Il Signore Dio, – scrive Teresa – «come ha una dimora in cielo, così deve avere nell'anima un luogo di soggiorno dove abita solo lui, per così dire un altro cielo (*otro cielo*)»⁸.

Dunque, per quanto ogni essere umano rivendichi una propria «solitudine» (*soledad*) o, meglio dire, una propria autonomia e indipendenza nella vita, in realtà egli non è mai solo per davvero,

⁶ AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX, 72.

⁷ TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección* [*Códice de El Escorial*], 47,2.

⁸ EADEM, *Las Moradas*, VII, 1,3.

né, tantomeno, abbandonato a se stesso, poiché nell' «interiorità» o «centro» della sua anima – come abbiamo appena spiegato – *Dio abita*, benché, per rispettare la libertà dell'uomo, vi dimori *in solitudine*, almeno finché l'anima non gli conceda attivamente, cioè attraverso la propria «volontà», «facoltà regina» dell'anima, di entrare in quest'ultima per farle compagnia. «Vorrei saper dire come sia questa santa compagnia – scrive per esempio Teresa in un passo del suo *Cammino di perfezione* – con il Compagno delle anime, il Santo dei Santi, senza ledere la solitudine che l'anima e il suo Sposo possiedono, quando quest'anima vuole entrare dentro di sé in questo paradiso con il suo Dio e chiudere la porta a tutto ciò che appartiene al mondo. Dico “vuole”, perché sappiamo che non si tratta di un atto soprannaturale, ma di una operazione che dipende dalla nostra volontà, che noi possiamo realizzare grazie al favore di Dio»⁹.

Queste e altre importanti attestazioni di Teresa d'Avila sull'anima che perviene all'orazione (come la descrizione, per esempio, delle peculiari *operazioni interiori* coinvolte nel raccoglimento, la presentazione delle specifiche *facoltà* implicate in tali operazioni, l'illustrazione del *moto dell'anima* che compone l'*atto religioso*, lo svelamento degli *archetipi* che mantengono imperterbato il raccoglimento dell'anima orante, ecc.) vengono tutte riferite dalla nostra Santa come conoscenze oggettive, concrete, reali, trattandosi di dati acquisiti dalla sua esperienza, i quali, benché si tratti di un'esperienza interiore e personalissima, attestano l'evidente conformità a *moti, operazioni e contenuti rappresentativi* che appartengono all'anima di ogni uomo che prega. Quindi, dal punto di vista contenutistico, non vi è nulla di metaforico, retorico, simbolico o allegorico nel magistero di Teresa d'Avila, né riguardo alla descrizione dell'anima dell'uomo che prega, né riguardo alla descrizione del cammino che l'anima dell'orante percorre per pervenire all'«unione» con Dio. Se pertanto si vuole oggi ostinatamente continuare a sottolineare, degli scritti di Teresa, la presenza di rappresentazioni allegoriche e simboliche, si deve subito precisare – per onestà intellettuale – che qualsiasi ri-

⁹ EADEM, *Camino de perfección [Códice de El Escorial]*, 49,3.

mando metaforico risponde nell'opera teresiana esclusivamente a un discorso linguistico di «strategie retoriche» (C. Hernández Alonso, J. Antonio Marcos), che riguarda pertanto aspetti puramente stilistico-espositivi, senza minimamente scalfire ciò che riguarda l'aspetto contenutistico, che risulta marcatamente descrittivo, dal carattere talmente oggettivo e reale, che talora non esiterei a definirlo quasi empirico, benché si tratti, come sappiamo, della descrizione di un «viaggio interiore», di un «viaggio nell'anima» di colui che si raccoglie autenticamente in preghiera.

A testimonianza di quanto siano oggettive e concrete le acquisizioni di Teresa d'Avila sull'anima (o *mens*) dell'uomo che prega, avvertiamo qui l'obbligo di anticipare che, proprio grazie alla conoscenza dell'anima umana, così com'è stata delineata da Teresa, ci è stato pure possibile svelare, attraverso un metodo inverso rispetto a quello teresiano, il «processo operativo mentale» sotteso alle ritualità magico-occulte e divinatorie, abilmente celato da qualsiasi tradizione esoterica. Ciò è stato oggetto di un separato e specifico studio di prossima pubblicazione. Pure qui si tratta di un «viaggio interiore», percorso, tuttavia, dall'inizio alle arti magico-occulte al solo fine di poter “evocare” (da *ex-vocare*, «chiamare da fuori») «spiriti intrusi» (o *dæmones*) nella propria «anima», affinché essi possano risalire al suo «centro», al *cælum animæ*, così da usurparne quei contenuti operativi e cognitivi dal carattere prodigioso che proprio le arti magiche e divinatorie promettono.

Del resto, come ampiamente attesta Teresa in tutti i suoi scritti, l'anima (o *mens*) di chiunque si dedichi alla preghiera diventa inevitabilmente un «campo di battaglia», perché essa viene assalita da pensieri fuorvianti a opera di «spiriti intrusi» e «nemici» dell'anima, che intendono distogliere l'orante dal suo raccoglimento, affinché non raggiunga lo stato d'«unione».

Ricordando proprio la costante lotta insita nella preghiera, Teresa, per esempio al capitolo 66 del *Camino de perfección*, esorta le sue consorelle in questi termini: «Credetemi, sorelle, che i soldati di Cristo (*soldados de Cristo*), che sono coloro che vivono l'orazione, non vedono l'ora di combattere (*no ven la hora que pelear*); essi non temono mai i nemici dichiarati; [...] sanno che

tali nemici, contro la forza che il Signore mette nei suoi soldati, non hanno alcuna forza, e pertanto sono consapevoli che ne usciranno sempre vincitori, con grande ricchezza e bottino»¹⁰.

Così pure al capitolo 68, parlando della lotta nell'orazione, Teresa rivolge di nuovo un monito alle sue consorelle: «Se il Signore vi conduce alla contemplazione fino a concedervi l'unione con Lui [...] state attente (*tened aviso*)! [...] è proprio qui che il demonio suole assalirvi nei modi più svariati»¹¹.

Nella stessa opera, Teresa giunge persino a designare l'orante che perviene allo «stato d'unione» con l'appellativo di «alfiere» (*el alférez*), e non di «semplice soldato» (*un pobre soldado*) che avanza nella battaglia a poco a poco, nascondendosi tra le file dell'esercito. L'alfiere «porta la bandiera e non deve lasciarsela sfuggire di mano, anche se lo fanno a pezzi (*aunque le hagan pedazos*). Gli occhi di tutti sono puntati su di lui. Come potete dunque, [sorelle,] pensare che abbia poche sofferenze colui al quale il re assegna questo incarico? Per un po' di onore in più, egli [l'alfiere] è obbligato a soffrire molto di più (*se obligan a padecer mucho más*) e tutto va perso se egli concede qualcosa alla sua debolezza»¹².

Con la determinazione nella preghiera, confida pertanto Teresa alle sue consorelle nello stesso scritto: «il demonio non ha molte possibilità di tentarci; teme molto le anime determinate (*ánimas determinadas*), perché sa per esperienza che gli fanno un gran danno [...] e che egli ne esce sconfitto. [...] Non dobbiamo mai cessare di stare in guardia né fidarci troppo di questo, perché siamo in lotta con una genia di traditori, che non osano, in generale, attaccare chi è vigilante, essendo assai codardi; ma se si accorgono della nostra distrazione, possono farci un gran danno. E se vedono che qualcuno è incostante [nel raccoglimento orante ...] gli susciteranno paure e ostacoli a non finire. Io lo so molto bene per esperienza; per questo ve ne posso parlare e io vi dico che non c'è nessuno che sappia quanto ciò sia importante»¹³.

¹⁰ *Ivi*, 66,2.

¹¹ *Ivi*, 68,2.

¹² *Ivi*, 29,4.

¹³ *Ivi*, 39,4.

INDICE

PREFAZIONE (<i>Cristiana Freni</i>)	7
INTRODUZIONE	11
Capitolo I	
LETTURA FENOMENOLOGICA DELL'ESPERIENZA SPIRITUALE DI TERESA D'AVILA IN RAPPORTO ALLA SOLA LETTURA ONTOLOGICA	21
Capitolo II	
L'ANIMA ORANTE, <i>LUOGO</i> DI INCONTRO E UNIONE CON DIO	33
Capitolo III	
IL «MOTO SPIRITUALE» DELL'ANIMA NE <i>IL LIBRO DELLA MIA VITA</i>	49
1. Il moto «di andata» al «centro» dell'anima	50
2. Il moto «di ritorno» dal «centro» dell'anima	51
Capitolo IV	
IL «MOTO SPIRITUALE» DELL'ANIMA NE <i>IL CASTELLO INTERIORE</i>	55
1. Il moto «di andata» al «centro» dell'anima	56
2. Il moto «di uscita» o «di ritorno» dal «centro» dell'anima	59
a) <i>I «diletti spirituali»</i>	60
b) <i>Il «raccoglimento interiore»</i>	63
c) <i>La «morte diletta»</i>	65
d) <i>Il «fidanzamento spirituale»</i>	70

Capitolo V

LE «ESTASI» O «RAPIMENTI»

NE IL CASTELLO INTERIORE	77
1. Le «visioni intellettive» (<i>visiones intelectuales</i>).	83
a) <i>La prima forma</i>	83
b) <i>La seconda forma</i>	87
2. La «visione immaginativa» (<i>visión imaginaria</i>).	92
3. Il «volo dello spirito» (<i>vuelo del espíritu</i>)	96
4. Il «gaudio interiore» (<i>gozo interior</i>).	107
5. La «pena interiore» (<i>pena interior</i>).	110

Capitolo VI

IL «MATRIMONIO SPIRITUALE», COMPIMENTO

DEL «MOTO SPIRITUALE» DELL'ANIMA.	113
---	-----

Capitolo VII

L'«IMMAGINAZIONE» NELL'ESPERIENZA MISTICA

DI TERESA D'AVILA	123
1. L'«immaginazione» nel moto «di andata» al «centro» dell'anima.	124
2. L'«immagine» di Gesù, via d'accesso al «centro» dell'anima	139
3. L'«immaginazione» e i «demoni» o «spiriti intrusi» nell'anima.	149
4. L'«immaginazione» nel moto «di ritorno» dal «centro» dell'anima.	154

CONCLUSIONI	163
-----------------------	-----

1. La riscoperta del ruolo operativo dell'immaginazione nell'esperienza mistica.	163
2. L'applicazione immaginativa a servizio del «moto spirituale» dell'anima orante.	164
a) <i>L'immaginazione a difesa del «moto spirituale» dell'anima orante</i>	166
b) <i>L'immaginazione che apre il «cielo» dell'anima</i>	169
c) <i>La figura umana di Gesù, immagine archetipica del «cielo» dell'anima.</i>	172

«Ma è possibile che, se io ti parlo da qui,
da questo piccolo pianeta,
tra miliardi di pianeti,
da questa piccola città, tra milioni di città,
da questo povero quartiere
di una zona popolare,
ma è possibile che da lassù
ascolti me che parlo da quaggiù?
Da questa strada che finisce
in mezzo a un prato,
che la conosce solamente chi ci è nato [...].
Ma è possibile che se io ti parlo da qui
Tu mi senti?»

(G. Artegiani, *Eterno Padre*, Polydor 1989).

Auguro al lettore di questo importante e appassionato saggio di poter ripercorrere con Teresa d'Avila l'impegnativo ma decisivo viaggio interiore che conduce al "piccolo cielo della nostra anima, dove abita Colui che l'ha creata" così da scoprire e sperimentare che la 'preghiera' è il più intimo e originario respiro dell'anima: "un rapporto d'amicizia, un intrattenersi costantemente a tu per tu con Colui che sappiamo che ci ama".

dalla *Prefazione* di Cristiana Freni