

suo breviario e nella quale lo Spirito Santo appare come un «bel giovanotto, circondato da fiamme o vulcani accesi».

Circa il *simbolo dell'acqua*, dell'*acqua viva*, nelle *Quarte mansioni* emerge la fonte interiore, che getta acqua dall'interno e inonda tutto; è «un'esperienza singolare molto simile a ciò che oggi si descrive come Battesimo nello Spirito Santo; è l'esperienza mistica della parola di Gesù: "Chi ha sete venga a me e beva; chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi d'acqua viva sgorgeranno dal suo seno. Egli disse questo riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in Lui"» (J. CASTELLANO, *ibid.*).

IV. Esperienza carismatica

Parallela all'esperienza santificatrice e trasformatrice dello Spirito è la sua esperienza carismatica, riflessa nell'iconografia teresiana con il simbolo dello Spirito Santo come colomba, la quale accompagna sempre l'immagine di santa Teresa. Con ciò si vuole dire l'ispirazione carismatica della sua dottrina e della sua opera.

In effetti, la sua opera di scrittrice è sotto l'impulso dello Spirito Santo, al quale «si raccomanda perché guidi la sua penna», nel trattare argomenti difficili (cfr. 4M 1,1; 5M 4,11). Santa Teresa ebbe il dono della Sapienza per esprimere con chiarezza misteri e realtà ineffabili. Allo stesso modo, la sua attività di fondatrice è frutto dell'azione dello Spirito, di un intenso vissuto spirituale del mistero di Cristo e della Chiesa e del desiderio che le infonde lo Spirito di collaborare più efficacemente alla salvezza delle anime (cfr. C 32,9-11; F 2,7-9). La presenza dello Spirito nella sua vita la rende un'autentica carismatica. Solo così si spiega la forza del suo carisma, come fondatrice e scrittrice.

BIBLIOGRAFIA

L. COLOMER MONTÉS, *Los dones intelectuales del Espíritu Santo*, in *RevEspTeol* 7 (1947), pp. 3-45; J. BAUDRY, *La place du Saint-Esprit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila*, in *CarmelV* (1975) n. 23, pp. 59-82; C.A. BASCONES CASAS, *Cristo y el Espíritu Santo en*

los escritos de Santa Teresa de Jesús, Pamplona 1995, 482 p.; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, cap. 13; A. BENÉITEZ, *El Espíritu Santo en Santa Teresa de Jesús*, in *TerJes* (1998) n. 94, pp. 140-143; G. FERRARO, *Lo Spirito Santo, Cristo, il Padre nella dottrina di Santa Teresa d'Avila e Santa Teresa di Lisieux, e della beata Elisabetta della Trinità*, Edizioni OCD, Roma 2007, pp. 13-55; R. CUARTAS LONDOÑO, *Pneumatologia teresiana. El Espíritu Santo en el proceso de conversión-liberación de Santa Teresa*, in J.-M. GARCÍA DE CASTRO, S. MADRIGAL (eds.), *Mil gracias derramando. Experiencia del Espíritu ayer y hoy*, Comillas, Madrid 2011, pp. 435-450.

Ciro García

SPONSALI SPIRITUALI

Sponsali [sp. *desposorio*] non è un vocabolo frequente nel lessico teresiano. Tuttavia, si integra pienamente nel contesto del «simbolo nuziale», e perciò acquisisce rilievo nel lascito dottrinale della Santa. Nei suoi scritti conserva il significato originario. Covarrubias appuntava nel suo *Tesoro della lingua*: «*Desposar* si dice da *esposar*, dal verbo latino *spondere*, promettere e dare la parola». Negli scritti teresiani è uno di quei termini impiegati sempre con accezione simbolica. E al contempo realista sul piano delle realtà e dell'esperienza mistiche.

I. Come simbolo dottrinale

In Teresa ha origine varia e complessa: innanzitutto, deriva dalla Bibbia (1), s'ispira al realismo della vita sociale del suo tempo (2), e alla propria esperienza mistica (3).

1. Come i grandi mistici da Origene a san Giovanni della Croce, ella s'ispira al simbolismo sponsale biblico. Non tanto a Osea e a Isaia (almeno esplicitamente), quanto piuttosto al *Cantico dei Cantici* e al *Vangelo*. Attribuisce al *Cantico dei Cantici* un valore simbolico, e come tale, lo commenta in senso sponsale spirituale, criticando apertamente quelli che arrossiscono o indietreggiano davanti al realismo del poema («Ho sentito dire da alcune persone che un tempo evitavano di ascoltarle [le parole del

Cantico]. Oh, Dio, quanto è grande la nostra miseria! Ci accade come a quegli animali velenosi, che trasformano in veleno tutto ciò che mangiano...» (P 1,3). Del *Vangelo*, invece, Teresa commenta la parabola sponsale delle dieci vergini, trasferendo il suo simbolismo alla vita religiosa, come poi vedremo.

2. Il fatto dell'ispirazione biblica non impedisce a Teresa di associare il simbolo sponsale al realismo della vita coniugale e di attingere dalla prassi sociale la struttura di fondo dello stesso, per poi trasferirlo sul piano mistico e articolare sullo schema del rituale profano le tre tappe conclusive della vita mistica. I tre momenti del processo d'innamoramento – *viste, fidanzamento, matrimonio* – passeranno a indicare i tre stadi conclusivi del processo spirituale: quinte, seste e settime mansioni. Lo verificheremo subito.

3. Ma soprattutto, ella ha ricavato il simbolo dalla sua personale esperienza mistica, cristallizzandolo progressivamente in chiare forme o manifestazioni sponsali; e come tale è stata vissuta e sentita da Teresa stessa, che più di una volta ode misteriosamente la voce dello Sposo che le dice: «Ormai sei mia e io sono tuo» (V 39,21), «nostro Signore mi disse che potevo fargli delle domande, essendo io sua sposa» (R 38), e che le ha permesso di poetizzare: «Fortunato quel cuore innamorato / che solo in Dio ha posto il suo pensiero» (PS 5)... Ciò spiega, forse, il fatto che Teresa decida di impiegare il simbolo sponsale in senso mistico soltanto quando, di fatto, possiede un'esperienza mistica evoluta: maggiore nella stesura del *Castello* o dei *Pensieri*, che non nella redazione della *Vita* e del *Cammino*. In questi due libri, il simbolo sponsale conserva il suo significato generico comprensivo di tutta la vita spirituale. Invece, negli scritti successivi, *Pensieri* e *Castello*, porta a compimento la sua applicazione alla vita mistica. (Nella *Vita*, per esempio, vi sarà appena una sola allusione marginale al *Cantico dei Cantici*, nel cap. 27,10; nel *Cammino*, due allusioni ugual-

mente rapide: 16,2 e 19,4). Vediamolo di seguito.

II. Simbolismo globale degli sponsali

Come quasi di norma, Teresa parte dalla sua esperienza personale, che poi fa sviare verso il piano pedagogico dottrinale. Di fatto, la prima presenza lessicale del «matrimonio» compare in V 4,3, quando ricorda la sua giovanile professione religiosa e la interpreta come un matrimonio con Cristo: «Non so come proseguire, quando ricordo la cerimonia della mia professione, la grande determinazione e la gioia con cui la celebrai e lo *sposalizio che contrassi con Voi*. Non posso dirlo senza lacrime, e sento che non sarebbe troppo se fossero di sangue e se mi si spezzasse il cuore...». Le lacrime di sangue e il cuore rotto in seguito a questo ricordo dello *sposalizio giovanile* si devono alla convinzione di Teresa di essere stata poi infedele a quanto promesso. Un dato importante, anche, per la sua ulteriore sensibilità alla contingenza degli sponsali spirituali, instabili e reversibili, perfino sul piano mistico.

Nella *Vita*, il lessico sponsale riapparirà quando Teresa, ormai trasformata, intraprenderà, nella comunità di San Giuseppe d'Avila, il nuovo stile di vita religiosa che ormai intende in chiave sponsale: nel piccolo gruppo di giovani lì riunite c'è «grande possibilità di stare sempre con Lui per coloro che desiderano *godere in solitudine del loro sposo Cristo*. Questo, infatti, è ciò a cui devono sempre aspirare: star sole con Lui solo» (V 36,29). E poco prima: «il solo pensiero di vedere qualcuno che non sia loro d'aiuto ad accenderle maggiormente *d'amore per il loro Sposo* è per esse un fastidio» (V 36,26). Cioè, nell'inaugurare il nuovo stile di vita religiosa, Teresa lo concepisce come una permanente realtà d'amore sponsale.

Così lo elaborerà ampiamente nella pedagogia del *Cammino*, scritto in questi anni e per il medesimo gruppo giovanile. Nel libro, appare già una lieve modulazione del simbolo. Tutte le anime sono spose di Cristo in virtù del Battesimo (cfr. CE 38,1). Lo

sono particolarmente le religiose per la parola data nella professione: «perché noi, già promesse in matrimonio, non dovremmo pensare al nostro Sposo prima delle nozze, in cui ci farà entrare nella sua casa? Se nel mondo non si proibisce di farlo a quelle che sono promesse agli uomini, perché sarà proibito a noi conoscere chi sarà il nostro Sposo... studiare il modo di conformare il nostro carattere al suo? Non è forse questo che si consiglia a una donna perché sia buona sposa, anche allora che si unisce a un uomo di condizioni molto umili? Dunque, o mio Sposo...» (C 22,7). Cioè, la vita religiosa è un tempo di attesa per coloro che sono promesse in matrimonio, finché non arriva il momento delle nozze celesti. «O siamo spose di quel gran Re o non lo siamo. Se lo siamo, è forse di una donna onorata non condividere gli oltraggi fatti al suo sposo?» (C 13,2; e di nuovo in 23,2; 26,3; 22,7-8). E parlando dell'orazione e del coraggio che inculca al gruppo delle lettrici: «Chiedetegli di mantenere la parola, perché è vostro Sposo, e che vi tratti come tale» (C 28,3).

È interessante constatare come la formulazione pedagogica stilata da Teresa nel *Cammino* si conservi durante tutto il corso del libro, aperto con termini combattivi, con il simbolo del «piccolo castello» e della «lotta», e poi bilanciato con il dispiegamento di orizzonti affettivi molto realistici. La tesi della *Professione-Sposalizio* sarà mantenuta nel commento al *Cantico dei Cantici*, glossando il verso «baciarmi con il bacio della sua bocca»: «Oh, com'è bello il nostro stato, figliole mie! No, nessuno può impedirvi di rivolgere questa domanda al nostro Sposo, poiché tale lo abbiamo scelto nella nostra professione...» (P 2,5).

Che questa versione sponsale della vita religiosa fosse una costante nella pedagogia teresiana, è palese nelle poesie composte dalla Santa per celebrare la professione religiosa delle sue giovani novizie. Basta ricordare il ritornello di alcune di queste poesie: «Oh, felice pastorella / che si è data a un tal pastore / che regna e regnerà! // Ebbe

sorte venturosa / meritando tale *sposo...*» (PS 27). Ritornello che nelle strofe successive presenta la variante: «...che si è data a un tal *marito* / che regna e regnerà». «Oh, che bene senza uguali / oh, che matrimonio sacrosanto: / il re della maestà sovrana / s'è fatto vostro sposo» (PS 28). Tuttavia, fra tutte la poesia più consistente è quella composta per la professione di Isabella degli Angeli (PS 25, febbraio 1569), che commenta la *parabola* delle dieci vergini, e che applica in termini sponsali ciascun elemento della parabola alla vita religiosa: la veglia e il velo, l'ampolla e l'olio, la sentinella e il ladro, l'acquisto dell'olio e la carenza dello stesso, l'«adempiere con anima forte / fino al giorno della morte», e l'ingresso nel banchetto di nozze con lo Sposo: «con lo Sposo ingresso farete, / perciò in guardia state» (versi finali). In un'altra delle poesie celebrative dedicata a santa Caterina martire, fonde nell'idea del martirio i due elementi che si intrecciano nella sua pedagogia del *Cammino*, la forza combattiva e l'amore sponsale: «Fin dalla tenera età / sceglieste lo Sposo... / Guardate, codardi, / questa donzella... / Però le dà pena / vivere in assenza del suo Sposo...» (PS 23: poesia cantabile con la melodia del «Ti vedano i miei occhi»).

III. *Simbolismo mistico degli sponsali*

Il massimo simbolismo degli sponsali Teresa lo offre schematizzando il processo mistico della vita spirituale. Lo farà nell'ultimo tratto della sua attività di scrittrice: nel trattatello dei *Pensieri* e, soprattutto, nel *Castello interiore*. È in quest'ultimo che si sforza di progettare una graduatoria che rifletta la sua personale esperienza mistica e la converta in parametro dottrinale della crescita mistica. Lo farà dopo aver descritto le quarte mansioni quale stadio di transizione tra il piano ascetico e quello mistico. Si riserva altre tre mansioni per la graduatoria degli stadi finali, che schematizza sulla base del simbolo sponsale, ripreso sicuramente dalla Bibbia, ma articolato sul tracciato sociale del processo amatorio-nuziale del suo

tempo. Da questo rituale profano dei suoi contemporanei riprende la strutturazione del simbolo: nel processo sociale distingue tre momenti, che corrispondono alle tre tappe finali dell'amore mistico tra i due sposi, Dio e l'anima. Cioè: le *viste* (quinte mansioni), il *fidanzamento* [sp. *desposorio*] (seste mansioni), e il *matrimonio spirituale* (settime mansioni).

«*Viste*» costituivano allora la presentazione e la mutua conoscenza e consenso dei futuri sposi. Così le definiva Covarrubias nel *Tesoro della lingua* (p. 1000/b): «“Vedersi” è proprio di coloro che si frequentano in vista delle nozze, affinché l'uno si convinca dell'altra, e non si dica quello che comunemente recita il proverbio: ‘il fidanzato non vede’ se non ha visto la fidanzata finché non gliela mettono davanti e, brutta o bella che sia, deve prenderla in moglie». *Fidanzato* [sp. *novio*] e *fidanzamento* [sp. *noviazgo*] non sono termini usati negli scritti di Teresa, ma è lampante la loro corrispondenza con le *viste*. Ecco perché nella fase mistica corrisponde la Santa insiste sulle grazie di conoscenza dello Sposo, quale *iter* di fede: conoscere per innamorare.

In questa sede ci interessa maggiormente la seconda componente del simbolo, il *fidanzamento*. Nel rituale profano, forse vi ricorrevano soltanto le classi sociali elevate. Il dramma del «fidanzamento sociale» sovrappiungeva con la ritrattazione della parola data, per ragioni estranee, generalmente da una sola delle due parti. Teresa sa bene di questi drammi sociali, quando al fidanzamento faceva seguito una situazione di reversione o di impudenza. Nel *Libro delle Fondazioni* (capp. 10-11) racconta passo passo l'episodio di Casilda de Padilla, figlia dei governatori di Castiglia e fidanzata a dodici anni con don Martino de Padilla, che decide da sola di rompere questo fidanzamento e farsi carmelitana. Anche ora, mentre Teresa scrive il *Castello interiore*, è al corrente del tragico avvenimento del suo amico don Fadrique A. de Toledo, e di suo padre il Duca d'Alba, imprigionati per ordine di Filippo II, per non aver mantenuto

la parola di promessa data a una dama della corte reale. Ciò che per Teresa è palese in questi casi sociali è il fatto della reversibilità del fidanzamento e le conseguenze penose o sconvolgenti che derivano da questa infrazione della parola data. In tale contesto sociale ha pieno senso quanto dice la Santa: «Mi sembra che, benché l'unione [iniziale delle quinte mansioni] non arrivi ancora ad essere fidanzamento spirituale, tuttavia vi succede come nel mondo, quando due devono fidanzarsi: si esamina se uno conviene all'altro e se desiderano unirsi, poi si permette che si vedano, affinché ne siano entrambi soddisfatti. Così qui [nella vita mistica], supponiamo che il contratto sia già stipulato, che l'anima sia ben informata di quanto quell'unione le convenga, e sia decisa a sottomettersi in tutto alla volontà dello Sposo, non tralasciando nulla di quanto vedrà di suo gradimento. Intanto Sua Maestà, vedendo che l'anima è proprio in queste disposizioni, si dichiara contento di lei, e volendo farsi sempre meglio conoscere, le concede la grazia di venire...» (5M 4,4).

Infatti, quando Teresa metterà a confronto «fidanzamento e matrimonio spirituale», una delle note distintive sarà la reversibilità dell'uno e l'immutabilità dell'altro: «Il fidanzamento spirituale si distingue [dal matrimonio], perché molte volte [i fidanzati] si separano, e così anche nell'unione [le *viste*], perché pur avendosi unione di due cose in una, tuttavia queste si possono dividere, e sussistere ognuna da sé, come vediamo ordinariamente... Non così invece in quest'altra grazia del Signore [matrimonio spirituale], perché l'anima rimane sempre in quel centro con il suo Dio...» (7M 2,4).

Circa queste premesse, ci resta ancora l'incognita sul *contenuto* del fidanzamento mistico e sul perché la Santa gli concesse tale smisurata estensione nel suo libro del *Castello*: più di un terzo dell'opera. Enunceremo due dati: 1. quello autobiografico: quale fu la fase di fidanzamento mistico vissuto da Teresa; 2. quello dottrinale:

come lo codificò nella sintesi delle *Seste mansioni*.

1. *L'esperienza del fidanzamento mistico vissuto da Teresa*. Nella biografia del vissuto interiore di Teresa, il fidanzamento mistico occupa la fase più estesa. Anche la più sorprendente e documentata. Non è facile precisare il suo momento d'inizio. Probabilmente ebbe luogo intorno agli anni 1558-1560. Il suo momento finale lo definì lei stessa nel fissare come grazia d'ingresso al successivo matrimonio mistico quella ricevuta il 18 (?) novembre 1572, «nel secondo anno del mio priorato all'Incarnazione, il giorno dell'ottava di san Martino» (R 35). In ogni caso, occupa più di una dozzina d'anni. Possiamo riassumerli seguendo il racconto della *Vita*, proseguito nelle *Relazioni* (1-34), e in qualche *lettera* della Santa.

Affinché viva pienamente il suo mistico innamoramento del Signore, precede, a suo avviso, una grazia inattesa e decisiva, che le purifica e le unifica l'affettività, e che le dona una sorta di libertà profonda, compatibile con tale innamoramento: «fu la prima volta che il Signore mi fece questa grazia di rapimento»: ne parla estesamente nel cap. 24 della *Vita*. Con questa grazia, per Teresa ha inizio un'intensa vita teologale e una nuova relazione personale con Cristo: Cristo le si annuncia prima come «libro vivo» (V 26,5), poi le si rende presente con un'esperienza mistica stabile e prolungata (V 27-28: «sentivo ben chiaramente che stava *sempre* al mio lato destro»), infine, le accresce in modo supremo l'amore (V 29,8: «cresceva dentro di me un amore così grande di Dio, da non sapere da dove provenisse, totalmente soprannaturale...»).

Questa mistica iniziazione al mistero di Gesù glorioso è, al tempo stesso, teofanica ed estetica; cioè, introduce Teresa alla conoscenza sempre più profonda del mistero del Signore, e la porta a godere entusiasticamente della sua bellezza: «Benedetto quel libro [Cristo] che lascia così bene impresso quello che si deve leggere e praticare, da non dimenticarsene più» (V 26,5). «La visione di Gesù Cristo m'impresse nell'anima la sua

eccelsa bellezza, che ho ancora presente... E credo impossibile, a meno che il Signore, in castigo dei miei peccati, non permetta che ne perda la memoria, che qualcun altro possa occuparla in modo tale che, ricordandomi di Lui anche solo per un attimo, non resti libera da ogni altro pensiero» (V 37,4). È presumibilmente il momento della sua ispirazione poetica: «Oh, bellezza che eccedeste...» (PS 6), che lei stessa comunicherà in via confidenziale a Lorenzo, in una sorta di ritorno del precedente innamoramento del suo Signore (Lett del 2.01.1577, n. 6; Lett del 17.01.1577, n. 8).

Queste due dimensioni della sua vita teologale – quella teofanica e quella affettiva – evolvono ulteriormente, sia nella percezione sconvolgente di Dio-Verità (cfr. V 40,1-3: «mi rimase impressa una verità di questa divina Verità, che mi fa sentire un nuovo rispetto per Dio»), sia nella grazia assai singolare detta «grazia del dardo» o «trasverberazione del cuore» (cfr. V 29). E culminano, almeno nel racconto della *Vita*, in un incalzante desiderio d'incontro finale (*parusia*): «Sentir battere l'orologio mi conforta, perché mi sembra di avvicinarmi un pochino di più al momento di vedere Dio, constatando che è passata un'ora di vita» (V 40,20). «Tutti i miei desideri puntano a tale scopo. E mi ha concesso una vita che è una specie di sogno, tanto che quasi sempre mi sembra di sognare ciò che vedo» (V 40,22). Espressione definitiva di tutto ciò, la speranza teologale, il cui unico freno sarà il ricorso ai servizi del Signore nella Chiesa e nella persona dei fratelli. È il momento in cui emerge il progetto di «fondare» un nuovo Carmelo, che d'ora innanzi occuperà tutta la sua vita, ma progetto già germinato in pieno periodo di fidanzamento. Questi suoi desideri d'incontro con il Signore, anche a costo della morte, li formula in termini categorici: «...nessuna creatura le potrebbe tener compagnia, non volendo l'anima che il Creatore. Capisce che in ciò non potrà mai essere esaudita se non con la morte, e siccome non può uccidersi da sé, muore dal desiderio di morire, al punto

da essere davvero in pericolo di morte» (R 5,14). Anche quest'esperienza di «morire per morire» o «per non morire» passa al grido poetico della Santa nel «Vivo senza vivere in me» e in «com'è triste, Dio mio, / la vita senza di Te, / e ansiosa di vederti / desidero morire...» (PS 1 e 7).

Il periodo del fidanzamento, nell'esperienza di Teresa, è contrassegnato da una rara fioritura di fenomeni straordinari. Ella si sente fortemente incalzata, e in certo modo a disagio per i suoi momenti di estasi, poiché nel sopraggiungerle in pubblico la inondano di rossore: «Al pensiero che le grazie di cui il Signore mi favoriva fossero per risapersi dal pubblico, provavo tanta pena... dispostissima perfino a lasciarmi piuttosto seppellire viva» (V 31,12). «La tentazione giunse a tal punto che volevo partire da questo posto [Avila] e andare con la mia dote in un altro monastero dove la clausura era più stretta... ma il mio confessore non volle mai acconsentire» (V 31,13: continua con l'essere paradossale il contrasto di questa reazione di Teresa con il morbo del secolo successivo, impegnato a immortalizzare le sue estasi nella poesia, sulla tela e sul marmo).

Il racconto della *Vita* arriva fino al 1565 (quando Teresa ha cinquant'anni). Negli anni che ancora le restano da vivere continuerà ad appuntare grazie ed esperienze che intensificano i tre aspetti della sua vita teologale e la sua relazione con Cristo. Le consegna agli scritti brevi delle sue *Relazioni* (cfr. R 13.15.25.26.33...).

2. *Codificazione dottrinale della tappa del fidanzamento mistico.* I dati di cui Teresa dispone allorché tenta di codificare dottrinalmente la tappa mistica del fidanzamento sono, ovviamente, quelli della sua esperienza personale, ai quali aggiunge altre esperienze del suo contesto religioso, nello specifico quella di fra Giovanni della Croce (cfr. 6M 9,17). I passi in cui si è occupata del tema sono:

a) i capp. 18-21 della *Vita*, scritti nel 1565, quando Teresa sta vivendo questa tappa della sua vita mistica;

b) la *Relazione* quinta, scritta ora retrospettivamente, dopo vari anni di esperienza mistica dello stadio finale (1576);

c) le *Seste mansioni* del *Castello*, scritte nel 1577, un anno dopo di quella precedente.

Per ragioni di spazio, seguiremo qui unicamente il tracciato di quest'ultima narrazione, la più estesa e completa di tutte. In essa risulta evidente che il fidanzamento mistico non è una fase definitiva della vita mistica, ma piuttosto uno stadio intermedio fra l'unione iniziale (primi stadi mistici: cfr. 5M) e la consumazione finale dell'unione (cfr. 7M), che prepara e nella quale culmina, al punto che, secondo l'autrice, non vi è alcuna linea di divisione fra questi due stadi (cfr. 6M 4,4).

Di per sé, il fidanzamento è un processo intensivo della vita teologale nelle sue tre espressioni, di fede, amore e speranza. Anche qui, come nel racconto autobiografico di Teresa, questa traiettoria centrale del fidanzamento appare affiancata da una serie di fenomeni mistici vistosi, ai quali ella attribuisce un'efficacia di singolare intensità. I principali sono: le ferite d'amore (cap. 2), le conversazioni o lucuzioni mistiche (cap. 3), le estasi («rapimento o estati o ratto», recita l'epigrafe del cap. 4), il volo di spirito (cap. 5), le visioni (capp. 8-9), gli impeti (cap. 11). Per tutti valgono le parole della Santa: «Queste le gioie che lo Sposo comincia a regalare alla sposa» (6M 5,11). Ciò nonostante, il cammino del fidanzato mistico si dispiega, come detto, sul piano teologale e cristologico:

a) Precede una fase di *purificazione*, con prove di ogni tipo («esteriori e interiori», che la Santa non qualifica «notte oscura dello spirito», ma che in realtà svolgono tale funzione. Teresa parlerà di «tenebre dell'intelletto...» (6M 3,5). Ricorderà il suo caso personale, il fatto che all'età di quarant'anni non le sono mancati «dolori e altre maniere di soffrire» (6M 1,7). Alle volte, «con una di quelle aridità in cui pare che non si abbia mai avuto, né si avrà mai alcun pensiero di Dio» (6M 1,8). Notte oscura che cresce nel passaggio dal fidanzamento al matrimonio,

«come quelli che devono entrare nel cielo si purificano nel purgatorio» (6M 11,6).

b) Radicamento nella *fede*: il fidanzamento è chiaro prolungamento della nuova «conoscenza di Dio» cominciata nella precedente fase delle «viste»: «Quella vista [del Signore] è a tal punto impressa nell'anima, che ogni suo desiderio è di tornare a goderlo» (6M 1,1: inizio del testo). Per il mistico si apre ora un orizzonte teofanico e cristofanico che arricchisce la sua fede e condiziona tutta la sua relazione con Dio e con Cristo. «...nemmeno essi si separano mai da Cristo nostro Signore in virtù di una maniera mirabile, per la quale Egli è divino e umano insieme» (6M 7,9). Arricchimento che ricade sul mistero trinitario e sull'Umanità di Gesù, che poi diventeranno il punto di partenza delle *Settime mansioni*: «certe verità riguardanti la grandezza di Dio rimangono così scolpite nell'anima che, quand'anche non vi fosse la fede a dirle chi Egli sia e a imporle a riconoscerlo per suo Dio, lo adorerebbe come tale fin da quel momento...» (6M 4,6). «Per conformarci in qualche cosa con il nostro Dio e Sposo, sarà bene studiarci di camminare sempre in questa verità» (6M 10,6).

c) *L'amore teologale* è la causa centrale del fidanzamento: ora è tutto finalizzato a «solleticare» l'anima ad amare sempre di più: «sente di essere stata ferita molto piacevolmente... e non vorrebbe mai guarire da quella ferita» (6M 2,2; cfr. 6M 2,4). Teresa non può non alludere alla sua stessa trasverberazione (raccontata in V 29,13-14, e qui evocata in 6M 4-5, e 6M 11), ma ora, risalendo dalla codificazione dottrinale a quella autobiografica, assicurerà che «una certa persona che aveva ricevuto questa grazia, l'aveva goduta per alcuni anni» (6M 2,5). Sembra evidente che l'esperienza sponsale dell'amore come ferita mistica non solo colpì vivamente la Santa (che la ricorda ancora una volta nella *Relazione* 5,15-17), ma lo stesso san Giovanni della Croce, e che entrambi la trasferiscono sul piano dottrinale (cfr. *Fiamma* 2,10-13). A detta di entrambi, non vi è esperienza mistica senza il

crogiolo dell'amore. Infatti, entrambi glossano in poesia e allo stesso modo la grazia teologale dell'amore mistico nel componimento «Vivo senza vivere in me»: «Muoi d'amore», scrive Teresa; «In me non vivo più», comincia il componimento del Santo.

d) Infine, *l'impeto dei desideri*. Anche questi affinano e dilatano la speranza teologale: «Desideri così grandi e impetuosi dati da Dio all'anima», recita l'epigrafe dell'ultimo capitolo delle *Sette mansioni*. «Ella, vedendosi da Lui separata e lontana dal possederlo, sente aumentare i suoi desideri, in proporzione dell'amore che va aumentando, a misura che più scopre quanto meriti di essere amato quel suo gran Dio e Signore. E con l'andare degli anni quei desideri vanno a poco a poco aumentando fino a produrre la gran pena di cui ora dirò» (6M 11,1), fino a mettere il mistico in pericolo di vita. E continua enumerando i «grandi impeti» che vengono dal «più profondo e intimo dell'anima, dove questo raggio, che passa rapidissimo, riduce in polvere tutto ciò che trova di questa nostra bassa natura» (6M 11,2).

La cosa interessante è constatare che questo impeto di desideri che postulano l'incontro immediato e definitivo con il Signore (la *parusia*) sfocerà in un'urgente e assoluta necessità di servizio (*diaconia*). Epilogo che avrà luogo oltre il fidanzamento mistico e che costituirà l'esigenza principale dell'ultimo tratto del cammino spirituale (cfr. 7M 3,6). Da lì le due note che delimitano, come due frontiere limite, lo stadio del fidanzamento: da un lato, la sua reversibilità: rischio d'involuzione; dall'altro, la sua transitorietà: mera fase preparatoria allo stadio mistico; il fidanzamento è promessa di matrimonio. Pura tensione verso la consumazione. La Santa codificherà quest'ultimo nelle *Sette mansioni* del *Castello*.

(Si veda: *Castello interiore*)

BIBLIOGRAFIA

DOMINGO DE S. TERESA, *Grados en el matrimonio místico*, in *RevEspir* 9 (1950), pp. 477-483; J.M. FERREIRA, *Los desposorios místicos de Santa Teresa en un manuscrito inédito de Fray Andrés de Jesús*, in *Bo-*

letín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras 10 (1982) n. 21, pp. 21-31; J. BAUDRY, *Thérèse d'Avila. Épouse du Christ. Les étapes d'une prise de conscience personnelle*, in *Carmel* IV (1985) n. 37, pp. 45-59; E. GHINI, *Le nozze spirituali per S. Teresa d'Avila*, in *Parola, Spirito e Vita*, Bologna (1986) n. 13, pp. 239-253; A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Diputación Provincial, Ávila 1993, 503 p.; E.A. MATTER, *Il matrimonio mistico*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa*, ed. Lucetta Scaraffia – Gabriella Zarri, Laterza, Roma 1994, pp. 43-60; A.M. SICARI, *Il dinamismo della «comunione con Dio» nell'ideale teresiano*, in AA. VV., *La comunione: ricchezze e tensioni*, Teresianum, Roma 1995, pp. 253-274; F. ASTI, *Dire Dio. Linguaggio sponsale e materno nella mistica medievale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 368 p.

T. Álvarez

STILE LETTERARIO

Lo stile teresiano è integrale, esistenziale, un modo di essere, di stare nel mondo e di esprimere e comunicare l'esperienza vissuta. Lo stile di vita stesso che Teresa intraprende diventa parola e stile letterario attraverso la sua scrittura e, nella sua «trascuratezza non ripulita», si trasforma nell'«eleganza stessa in castigliano», secondo le parole di Luis de León.

I. Caratteristiche

Lo stile dei testi teresiani, essendo linguaggio letterario scritto, conserva il tono della conversazione orale. Ciò non toglie la preoccupazione di Teresa per la forma, per il saper esprimere: «Non so se mi spiego bene» (1M 2,9); «Non so se il paragone calzava, ma in realtà è così» (V 20,2); «Sto struggendomi per darvi a intendere in che consista questa operazione d'amore, ma non so come fare» (6M 2,3). E non esclude neppure l'autocompiacimento per la propria scrittura: «Così sono le cose, e chi ne ha esperienza vedrà che quel che dico risponde a verità. Io ringrazio molto Dio per avermi concesso di esprimermi così» (V 25,9). Tuttavia, ella pone l'atteggiamento estetico e la consapevolezza crea-

trice di scrittrice al servizio della maggiore espressività esistente in una comunicazione cordiale, vicina, calda e semplice. La sua volontà di stile si fonda sull'interesse di dare una forma precisa, espressiva, plastica, a dei contenuti – spesso volte ineffabili – che nascono da una profonda esperienza spirituale ed esistenziale. Tale stile è caratterizzato dai seguenti tratti:

1. Tono colloquiale, discorsivo, coscientemente scelto come registro: «In questo scritto mi rivolgerò a loro [le religiose di questi monasteri]» (M prologo, 4). Che si rivela in diversi modi:

1.1. Continui *appelli ai destinatari*, presenti come interlocutori e ai cui interrogativi ella risponde anticipatamente: «Mi pare che ardetate dal desiderio di conoscere che cosa faccia questa colombina e dove vada a riposarsi [...] e anche allora piaccia a Dio che mi ricordi e abbia tempo di scriverlo» (5M 4,1). A volte, le sue parole si intrecciano perfino con altre «conversazioni», in questo caso orali, che restano implicite: «Andarono a cercare il Vicario Generale, il quale, se ben ricordo, si chiamava Prudenzio. Mi hanno detto adesso il suo nome. Io prima non lo sapevo, perché lo chiamavano sempre il Vicario» (F 29,26). Si presume che ci sia una pausa durante la quale ella chiede il nome e ottiene conferma della sua supposizione.

1.2. Costante *presenza dell'io narrativo*, fonte d'esperienza e polo indispensabile per la comunicazione autobiografica con i suoi interlocutori.

1.3. *Formazione del pensiero man mano che si esprime*, lasciando traccia del suo processo mentale. Teresa non parte da uno schema preliminare del tutto organizzato, ma elabora contemporaneamente contenuto e forma in uno stesso atto creativo mentre scrive. Perciò sono frequenti: a) le *autocorrezioni* lungo il percorso, integrate nel testo come sua parte costitutiva: «Questo libro l'ho scritto realmente io, essendo priora di San Giuseppe d'Avila e consta di centosessantannove folii, anzi, mi correggo, centosessanta». Teresa non depenna né modifica, bensì porta avanti il filo del discorso in