

IT ISSN 0008-6673

---

---

Vol. 62  
2015

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

C  
A  
R  
M  
E  
L  
U  
S



Fasc. 1

---

VOLUMEN 62

2015

FASCICULUS 1



*Copertina*

## INDEX

SUMMARIUM .....	3
EDITORIALE .....	9
SAVERIO CANNISTRÀ, OCD, Il profetismo nella mistica di S. Teresa	11
MACARIO OFILDA MINA, La verdad como principio de la contemplación .....	21
PABLO D. URETA, OCD, Experiencia mistica y spiritual de Teresa de Jesús .....	93
HEIN BLOMMESTIJN, O.CARM., Life lost in God .....	109
JOS HULS, O.CARM., Sinking away in God's gaze .....	131
ULRIKE WICK-ALDA, Philip Neri and Teresa of Jesus .....	153
FRANCISCO JAVIER SANCHO, OCD, Significado del encuentro entre Teresa y Edith .....	167
DAVIDE FERRARIS, La figura del profeta Elia nei testi apocrifi ..	187
LIBRORUM AESTIMATIONES .....	203
LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI .....	
DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDI .....	227

CARMELUS bis in anno ab Instituto Carmelitano editur de theologia (praesertim spirituali et Mariologica) et historia. Totum volumen 400 circiter constat paginis.

IT ISSN 0008-6673

Qui cum Consilio Commentariorum quavis de ratione communicare velint, ita litteras inscribant: Direzione "Carmelus", Via Sforza Pallavicini, 10 – 00193 Roma.

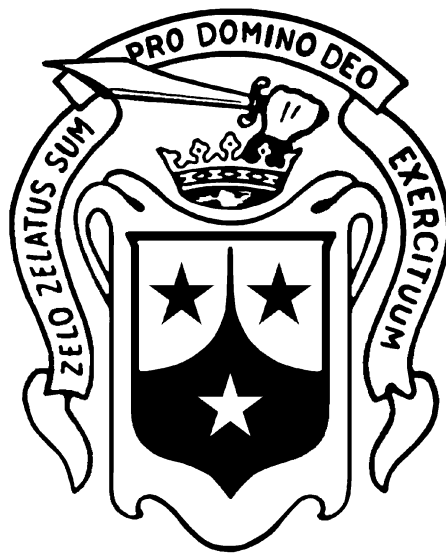
Pecuniae pro Commentariis pro anno 2015 solvendae: Euro 36,00 in Italia, vel Euro 47,00 extra Italiam. In quantum fieri potest, pecuniae per "cheque" vel tabellarios mittantur: C.C.P. 14069009 Edizioni Carmelitane – Via Sforza Pallavicini, 10 – 00193 Roma.

**Per ulteriori informazioni sull'Ordine Carmelitano visita:**

**For more information about the Carmelite Order, visit:**

**Para más información sobre la Orden Carmelita, visita:**

**[www.ocarm.org](http://www.ocarm.org)**



IT ISSN 0008-6673

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

*VOLUMEN SEXAGESIMUM SECUNDUM*

2015



EDIZIONI CARMELITANE

Copyright © 2015  
EDIZIONI CARMELITANE  
Via Sforza Pallavicini, 10  
edizioni@ocarm.org  
<http://ocarm.org/edizioni>

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Editores: Michael Plattig, O.Carm., Giovanni Grosso, O.Carm.  
et Sebastian Benchea, O.Carm.

Librorum aestimationes: Johan Bergström-Allen, T.O.Carm.

Bibliographia annualis: Ton van der Gulik, O.Carm.

---

*Finito di stampare nel mese di marzo 2016  
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.  
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

## SUMMARIUM

EDITORIALE ..... 9

SAVERIO CANNISTRÀ, OCD, Il profetismo nella mistica di S. Teresa 11

*La dottrina mistica di Teresa parla ancora alla Chiesa e al mondo di oggi. Da essa, infatti, emerge una luce profetica chiarissima, che si diffonde attraverso alcune vie privilegiate. Teresa rivela un Dio capace di farsi tanto prossimo alla nostra carne, da assumerla egli stesso nel Figlio Gesù; un Dio in relazione con l'uomo e la sua fragilità, che chiama l'uomo a incontrarlo attraverso la storia e la sua concretezza più umile e faticosa.*

*Teresa si fa maestra di una preghiera profondamente a contatto con la realtà, pur dentro una sapienza tanto lucida da riuscire a individuare la verità del nostro mondo, che trova pienezza solo nell'al di là, al quale l'orante tende con tutto il suo essere.*

*La concezione di uomo che nasce da questa esperienza è quella di un essere pieno di Dio, capace di stare in relazione con Lui e con i fratelli in una autentica compassione. La vita spirituale che Teresa annuncia non è mai chiusa e ripiegata, ma disponibile e sempre in cammino verso l'altro.*

*The mystical doctrine of Teresa still speaks to the Church and to world of today. Indeed, from it a very clear prophetic light radiates, shining its rays in a number of important ways. Teresa reveals a God who is capable of coming very close to our flesh, taking on that flesh in his Son Jesus; a God who relates to the human person and its fragility, who calls people to an encounter with him through the unfolding of history and through its very humble and testing reality. Teresa may be seen as the teacher of a prayer that is deeply in touch with reality, and within a wisdom that is so enlightened that it can see the truth of our world, a world that finds fulfilment in the world that is to come, towards which the one who prays looks forward with every fibre of being. The concept of the human person that comes from this experience is that of a being that is full of God, capable of being in relationship with God, and with others in authentic compassion. The kind of spiritual life that Teresa proposes is never limited or closed in on itself, but always open and in movement towards the other.*

MACARIO OFILDA MINA, La verdad como principio de la contemplación ..... 21

*Los estudios sobre santa Teresa de Jesús son incontables mas los modelos de interpretación son muy pocos. En la actual investigación, se parte de la vocación contemplativa realizada en el Carmelo Reformado por ella misma de santa Teresa. De ahí, hemos vuelto a su noción de verdad que no ha sido suficientemente estudiada y la hemos tomado como comprensión clave con finalidad de lograr una comprensión más unitaria y coherente de dicha vocación cuyo magisterio se centra en la oración contemplativa con su raíz cristológica. La verdad, como principio de la contemplación, requiere un análisis cuyo desarrollo exige que este mismo principio no sea tratado como una interpretación al*

*lado de otras sino que más bien requiere que la verdad sea tratada como concepto que delimita un punto de vista que, debido a su carácter fundamental, es necesariamente previo a los distintos planteamientos posibles. Todo ello desemboca en un recorrido por los textos teresianos cuyo análisis ha desvelado los verdaderos presupuestos de los planteamientos teresianos. A su vez todo ello abrirá un diálogo más fecundo con planteamientos nuevos desde la óptica de las obras teresianas.*

*Studies of St. Teresa of Jesus are countless but models of interpretation are very few. This present study takes its starting point from the contemplative vocation of St. Teresa, fulfilled in the Carmel that she herself reformed. From there, we return to the notion of truth, one that has not been sufficiently studied, and we make it the key to our understanding in order to achieve a more unified and coherent understanding of this vocation, around which all teaching focuses on contemplative prayer and its Christological roots. The truth, as the beginning of contemplation, requires an analysis the development of which demands that this principle not be treated as just one interpretation alongside others but rather that the truth be treated as a concept that defines a point of view that, due to its fundamental character, is necessarily prior to all other possible approaches. This leads us to a reading of selected Teresian texts whose analysis has revealed the presuppositions that lie behind Teresa's approach. In turn, all of this opens up a fruitful dialogue with new approaches from the perspective of the works of St. Teresa. ....*

**PABLO D. URETA, OCD, Experiencia mística y espiritual de Teresa de Jesús** .....

93

*È comune oggi confondere e diffondere, in molti modi, l'esperienza cristiana delle rivelazioni e messaggi. Ma i mistici autentici – ognuno a suo modo – sono realistici, umani, equilibrati, creativi, inseriti nei problematiche della Chiesa, della società e della vita ed aprono nuove vie per l'evangelizzazione. La vera mistica non è fuga dalla realtà, ma è soprattutto impegno con la storia. Teresa ne è un esempio. La sua esperienza mistica spirituale s'incarna nella sua esistenza, in una situazione storica ed ecclesiale concreta. Il suo incontro con Dio non si verifica ai margini della realtà umana, anzi, per lei nulla di ciò che è umano è estraneo al rapporto con Dio. In questa realtà s'inserisce – con originalità – il significato della preghiera e della contemplazione. Nella fragilità e vulnerabilità umana, maturate attraverso gli errori e le certezze, lei progetta un'esperienza di Dio che umanizza, trasfigura l'umano e rende l'esistenza feconda. È nella debolezza, dove la natura e la grazia interagiscono, che germoglia una spiritualità umanizzante segnata da una "determinata determinazione" (consacrazione), incontro trasformativo con Cristo e dinamismo virtuoso. Dal suo incontro e conoscenza di Dio, lei raggiunge l'autenticità esistenziale assumendo la propria verità. Scopre la verità e l'identità più profonda partendo dalla condizione d'immagine e somiglianza, caduta e redenta. La grazia restaura nell'uomo ciò che il peccato sfigura. Teresa scopre se stessa amata da Dio e cresce nell'amore oblativo (disinteressato) e nella libertà interiore – espressione di maturità. Si tratta di una spiritualità che ricostruisce, matura, trasforma la persona*



*e la apre verso la comunità. Spiritualità d'compromesso storico con la Chiesa e la società del suo tempo, della valorizzazione della donna e della dignità umana. È infine la spiritualità dell'amicizia (cf. Gv 15,15), che richiede reciprocità e gratuità. Si passa dal mondo religioso (pratica devozionale) all'esperienza del credente (modo di essere e di vivere). Così lei risponde al disegno di Dio e riscatta il valore dell'essere umano come luogo di esperienza di Dio. In questo insieme traspare una mistica estremamente profetica.*

*It is common today to confuse and diffuse, in different ways, the Christian experience of revelations and messages. However, true mystics – all in their own way – are realistic, human, balanced, creative, and in touch with the situation and questions of the Church, of society and of life as they open up new avenues towards evangelization. True mysticism is not a flight from reality: it is rather a commitment to history as it unfolds. Teresa is an example of this. Her mystical experience is embodied in her living in a concrete historical and ecclesial context. Her encounter with God does not happen on the margins of human existence, indeed, for her, nothing that is human is foreign to the relationship with God. It is here that, with considerable originality, the meaning of prayer and contemplation comes out. In human fragility and vulnerability, matured through errors and certainties, she puts forward an experience of God that humanises people, transfigures what is human, and makes existence fruitful. It is in weakness, where nature and grace interact, that a humanising spirituality emerges, marked by a “determined determination”, (or consecration), a transforming encounter with Christ and a virtuous life. From her encounter and her knowledge of God, she achieved existential authenticity, taking possession of her own truth. She discovered her deepest truth and identity beginning from the condition of image and likeness, fallen and redeemed. Grace restores to the human person what sin disfigures. Teresa discovered how God loved her and she grew in self-sacrificing love (disinterested) and in interior freedom – the expression of maturity. This is a spirituality that reconstructs, matures, and transforms the person and opens him or her up to the community. It is a spirituality of commitment to the Church and to society, one of seeing the full value of women and of human dignity. In the end, it is a spirituality of friendship (cf. Jn 15:5), that demands reciprocity and gratuitousness. There is a movement from a religious world (devotional practice) to the experience of the believer (a way of being and of living). Thus she responds to the plan of God and redeems the value of human existence as the place of experiencing God. Taking all of this together, we see the emergence of an extremely prophetic mysticism.*

HEIN BLOMMESTIJN, O.CARM., *Life lost in God* . . . . . 109

*Teresa of Jessus traces in het book Interior Castle the inner way as a pilgrimage to center of the soul, which is the dwelling place of God. Real life is lived beyond all boundaries in God's dwelling place. In the first two chapters of the seventh dwelling places Teresa describes in a mystagogic way how a space is created in the deepest center of the soul where God dwells. It is only in this way that the human person can pass through death to life, because Christ lives in us.*

*Nella sua Opera Il Castello Interiore, Teresa di Gesù traccia la via all'interiorità, descrivendola come un pellegrinaggio fino al centro dell'anima, luogo in cui Dio dimora. Lì, all'interno della dimora di Dio, è possibile vivere una vita reale, al di là di ogni confine. Nei primi due capitoli delle Settime Mansioni, Teresa descrive, in modo mistagogico, come venga a crearsi, nel centro più profondo dell'anima, uno spazio in cui Dio prende dimora. E' questo l'unico modo in cui la persona umana può veramente passare dalla morte alla vita, perché è Cristo stesso che vive dentro di noi.*

**JOS HULS, O.CARM., Sinking away in God's gaze . . . . . 131**

*Teresa of Jesus is presenting in The Way of Perfection an introduction to the contemplative life and prayer. The Carmelite life advocated by Teresa should be a life lived purely out of love of Christ or God. The perfection all Carmelites, both nuns and brethren, have to strive for is therefore not to be sought in faultless conduct, but in the unconditionality of their surrender to divine love. However, prayer remains empty when it is not put into practice in life as it is concretely lived, day and night as the Carmelite Rule outlines.*

*Nella sua Opera Cammino di perfezione, Teresa di Gesù presenta un'introduzione alla vita contemplativa e alla preghiera. Teresa vuole promuovere una vita carmelitana che sia vissuta con purezza, per amore di Cristo e di Dio. Per questo la perfezione alla quale i carmelitani devono tendere, siano essi monache o frati, non va cercata in una condotta irreprensibile, ma nella consegna incondizionata di sé all'amore di Dio. Ciò non toglie che la preghiera rimane una realtà vuota, se non diventa vita vissuta, se non è realtà viva, giorno e notte, come sottolinea la Regola Carmelitana.*

**ULRIKE WICK-ALDA, Philip Neri and Teresa of Jesus . . . . . 153**

*In the year of the fifth centenary of the births of the saints Teresa of Jesus (1515-1582) and Philip Neri (1515-1595), it is only natural to venture to compare these two incomparable protagonists of the Catholic Reformation. They were canonized by Pope Gregory XV on the same day, 12th March 1622. There is a lot that connects them, even though they did not know one another. The present contribution investigates the similarities and differences in their biographies, the parallels in their prayer languages and in their spiritual directions as well as specific accentuations in prayer. In general, the comparison of these two people reveals a stronger common spiritual basis than expected initially. Their personal work on themselves to make spiritual progress and the foundation of communities to be able to work together for the Church are only the first points to remember.*

*Il 2015 ha segnato il centenario della nascita di due grandi santi: Teresa di Gesù (1515-1582) e Filippo Neri (1515-1595); è venuto spesso spontaneo, durante le celebrazioni in onore di questi due incomparabili protagonisti della riforma cattolica, tentare di metterli a confronto.*

*Canonizzati da Papa Gregorio XV nello stesso giorno, il 12 marzo 1622, essi sono uniti da molti elementi comuni, sebbene non si siano mai incontrati personalmente. Il presente contributo vuole offrire una panoramica sui punti di contatto e sulle differenze che compaiono nelle*

*biografie dei due santi, sui paralleli che emergono nel loro linguaggio mistico e nei loro percorsi spirituali, come anche le specifiche sottolineature riguardo la preghiera.*

*Questa operazione di confronto tra le due figure, rivela, in generale, una base spirituale comune molto più forte di quanto ci si sarebbe potuto aspettare. Per ricordare solo due dei punti più fondamentali, bisogna tener presente i temi del lavoro su se stessi al fine del progresso spirituale e la fondazione di comunità in cui lavorare insieme per il bene della Chiesa.*

FRANCISCO JAVIER SANCHO, OCD, Significado del encuentro entre Teresa y Edith . . . . .

167

*Durante las celebraciones del V Centenario del Nacimiento de Santa Teresa de Jesús, nopodía ignorarse e linflujo queella ha ejercido a lo largo de los siglos y en el presente. Un ejemplo, sin duda paradigmático, de la importancia de Teresa es la figura de Edith Stein.*

*A unque erróneamente se ha afirmado que su conversión fue debida a la lectura del Libro de la Vida de Teresa de Jesús, nodeja de ser cierto y evidente el influjo y la sintonía profunda que se dio entre ambas mujeres.*

*El presente trabajo trata de hacer emerger fundamentalmente esa sintonía existencial y doctrinal, donde se percibe con claridad hasta qué punto la Mística influyó en la Filósofa, y en qué medida la filosofía contemporánea es capaz de iluminar y dejarse iluminar por la experiencia mística.*

*Desde la perspectiva existencial y doctrinal el encuentro de Edith con Teresa pone en evidencia lo que un ecuando la búsqueda de la verdad es el verdadero motor motivacional de la vida: fenomenología y mística se unen en un camino que hace del conocer una actitud humilde de aprendizaje y de servicio.*

*i During the celebrations of the 5th centenary of the birth of Saint Teresa of Jesus, it was impossible not to be aware of the influence she has had down through the centuries and up to the present day. One somewhat paradigmatic example of the importance of Teresa is the story of Edith Stein. Even though it has been said erroneously that her conversion came as a result of reading the Life of Teresa of Jesus, there can be no doubt about the influence and how deeply in tune with one another these two women were. This present work is about bringing out that unity in life and in teaching, so that we can see clearly to what extent the mystical influenced the philosophical, and to what extent contemporary philosophy has the capacity to enlighten the mystical experience and be enlightened by it. From an existential and doctrinal point of view, Edith's encounter with Teresa illustrates what unites when the quest for the truth is the motivating factor in life: phenomenology and mysticism become one on a journey that turns the gift of knowing into a attitude of humility, of being willing to learn and of service.*

DAVIDE FERRARIS, La figura del profeta Elia nei testi apocrifi . . .

187

*Le raffigurazioni che vedono protagonista il profeta Elia riguardano, generalmente, gli episodi più noti della sua vita: il sacrificio sul Monte Carmelo, la comparsa della nube che annuncia la fine della siccità, l'incontro con l'angelo nel deserto, la visita alla vedova di Sarepta, l'ascensione sul carro di fuoco. Raramente gli artisti si sono soffermati*

*invece sulla lotta che il profeta, insieme a Enoch, dovrà combattere con l'Anticristo durante gli ultimi giorni della civiltà umana prima del Giudizio Universale. I rari esempi a noi noti di opere con questo soggetto sono debitori in primo luogo, naturalmente, dell'Apocalisse di San Giovanni. Esistono tuttavia anche altri testi, riconducibili alla letteratura apocalittica apocrifa, ai quali gli artisti e i committenti possono aver attinto informazioni e suggestioni. Questo studio intende passare in rassegna le principali fonti letterarie apocrife nel tentativo di contestualizzare questi particolari soggetti iconografici nell'ambito del vasto ed articolato corpus di tradizioni legate al profeta Elia.*

*The representations that portray Elijah as a main actor generally concern the most famous episodes of his life: the sacrifice on Mount Carmel, the appearance of the cloud that announces the end of the drought, the encounter with the angel in the desert, the visit to the widow of Zarephath, the ascension in the fiery chariot. Rarely have artists focused on the fight that the prophet, along with Enoch, will have to have with the Antichrist in the last days of human civilization before the Last Judgment. The few examples known to us of works on this subject are in debt of course first of all to the Apocalypse of St. John. However, there are also other texts related to the apocryphal apocalyptic literature, from which artists and patrons may have drawn information and suggestions. This study aims to review the main apocryphal literary sources in an attempt to contextualize these particular iconographic subjects within the vast and varied corpus of traditions linked to the prophet Elijah.*

## EDITORIALE

Fr. Giovanni Grosso O.Carm. former Preside of the Institutum and Archivist of the Order has been elected Provincial of the Italian province. The Prior General with his Council has now appointed Fr. Mario Alfarano O.Carm. (Delegate for the nuns) as Archivist of the Order.

He is therefore an ex officio member of the Comitato Centrale of the Institutum Carmelitanum.

The central theme of this number 1/2015 is Teresa of Avila, her life, her spirituality and her lasting influence. It is a good sign of fraternal cooperation between the Carmelites and the Discalced Carmelites, that we are publishing three articles of our Discalced brothers in this volume. In the first place you will find the article of the General Superior Saverio Cannistrà OCD.

The articles of Macario Ofilda Mina and Pablo D. Ureta OCD are dealing with certain aspects in the writings of Teresa. Hein Blommestijn O.Carm. focused in the Interior Castle and Jos Huls O.Carm. on the Way of Perfection.

Ulrike Wick-Alda tries to compare the spirituality of Teresa and Philip Neri. They were both contemporaries, born in the same year and canonized together, but without knowing each other. The article of Francisco Javier Sancho OCD is focused on the influence of Teresa on Edith Stein.

Davide Ferrais presents a study of the apogryph text on Elijah.

The Volume 1/2016 of Carmelus will be dedicated to Maria Magdalena de' Pazzi, because of the 450th birthday to be celebrated in 2016.

The Comitato Centrale of the Institutum decided that the Institute for Spirituality in Asia (ISA) / Manila will take the responsibility for Carmelus 1/2018 with the working title "Inculturation of the Carmelite Charism".

Again a final comment and an appeal. The Institutum Carmelitanum and the Carmelite Library kindly ask all Carmelite authors or other authors dealing with Carmelite issues to send the bibliographical information to the Carmelite Library: [bca.carmelus@gmail.com](mailto:bca.carmelus@gmail.com) (a format for that is published at the end of this number) and if possible two copies of the article or the book.

We wish you a fruitful reading.

*The editorial staff*

## IL PROFETISMO NELLA MISTICA DI S. TERESA<sup>1</sup>

SAVERIO CANNISTRÀ, OCD

### 1. INTRODUZIONE

Parlare o scrivere su Teresa significa parlare delle nostre radici e della vita che scorre dalle radici ai rami di questa rigogliosa pianta che è il Carmelo. Credo, però, che la preparazione e la celebrazione di questo V centenario della sua nascita, ci abbia educati non solo a parlare di lei, ma anche a parlare con lei, a un colloquio frequente con la Madre. Abbiamo imparato a rivolgere a lei le domande che il nostro tempo ci pone, i problemi e le sfide che più ci assillano. La mia esperienza è che, ascoltando con attenzione la parola di Teresa, possiamo trovare risposte nuove e soluzioni efficaci a quelle domande e a quelle sfide. Può sembrare strano, eppure l'insegnamento di una monaca vissuta cinque secoli fa risulta spesso più attuale e più originale di tanti discorsi di oggi, che, nella loro forma politicamente corretta, ci lasciano assetati e affamati di verità.

Quando parliamo di profetismo di Teresa, penso che ci riferiamo proprio a questa sua capacità di parlare a noi oggi con lo spirito e la forza che le vengono da una esperienza personale del Dio vivo. Teresa può dire, come Paolo: "La mia parola e il mio messaggio non si basano su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza" (1 Cor 2,4). Il profetismo di Teresa è dunque precisamente questo: una parola e una testimonianza che non si fonda su una sapienza umana, appresa sui libri o in un'aula universitaria, ma è manifestazione "dello Spirito e della sua potenza". In effetti, parlare del profetismo di Teresa non è altro che tentare di esplicitare "ciò che lo Spirito – attraverso Teresa – dice alle Chiese" (Ap

---

<sup>1</sup> Conferenza tenuta dal Preposito Generale dei Carmelitani Scalzi, P. Saverio Cannistrà, al congresso della ALACAR (Asociación Latinoamericana de Carmelitas) svoltosi a San Salvador (El Salvador) dal 26 al 31 di ottobre del 2015.

2,7), cioè a noi, alle nostre comunità, perché possiamo vivere e annunciare il vangelo come uomini e donne, religiosi e religiose, laici e sacerdoti di oggi.

E aggiungo che si tratta di uno spirito profetico che viene dalla vita nuova e rinnovatrice del Risorto. Teresa è stata plasmata da questo spirito di vita, che l'ha tirata fuori dall' "ombra di morte" di cui era prigioniera e l'ha inondata di luce e calore: luce di verità e calore di carità. Con questi doni Teresa ha costruito il suo Carmelo e, con esso e attraverso di esso, continua a costruire la Chiesa.

Nelle poche considerazioni che seguono vorrei tentare di ricostruire per sommi capi il "discorso profetico" di Teresa. La profezia di Teresa, come quella dei profeti biblici, non è una esplosione di entusiasmo carismatico, che si manifesta in forme inarticolate, emozionali, non riducibili a un discorso razionale. Teresa, al contrario, si sforza costantemente di interpretare, verbalizzare e comunicare la sua esperienza mistica, seguendo anche in questo l'insegnamento di san Paolo:

Chi profetizza parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto [...] In realtà è più grande colui che profetizza di colui che parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti, perché l'assemblea ne riceva edificazione (1 Cor 14,3-5).

In tal modo dalla mistica scaturisce un annuncio, un discorso profetico indirizzato alla Chiesa e al mondo, del quale è possibile indicare i punti e gli snodi cruciali, pur sapendo che, come ogni discorso, ammette diverse interpretazioni e articolazioni.

## 2. "E IL VERBO SI FECE CARNE"(Gv 1,14)

Teresa è universalmente conosciuta come maestra di orazione e di dottrina spirituale. Ma a questa qualifica va immediatamente aggiunta la seguente precisazione: al centro dell'orazione e del cammino spirituale da lei insegnato c'è la carne di Dio e dell'uomo. Pregare non significa separarsi da ciò che è corporeo. Chi cerca Dio non ha che un modo per trovarlo: entrare nella carne di Cristo e unirsi ad essa inseparabilmente. Teresa (6M 7,6) cita molto a proposito il vangelo di Giovanni: "Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me" e "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (Gv 14,6.9). In questa vera e propria rifondazione biblica ed evangelica della contemplazione, Teresa riafferma la verità cristiana su Dio e sull'uomo.



Riguardo a Dio, Teresa rimette davanti ai nostri occhi il Dio visibile, lo scandaloso Dio “minore”, che ci obbliga a cercarlo non nella indeterminata lontananza dei cieli, ma nella prossimità della carne, nella concretezza della sua fragilità, delle sue ferite, della sua “imperfezione”. Il Dio altissimo, al di là di ogni definizione, è conoscibile solo come il Dio bassissimo, che si fa infinitamente piccolo, fino al punto di farsi non solo carne, ma pane che nutre questa carne, olio che la unge, acqua che la bagna, vino che la ristora. È un Dio che si fa carne per “fare” la nostra carne, per plasmarla, trasformarla e portarla all’uguaglianza con Lui. Per questo la carne di Dio è una carne viva e dinamica, è la persona del Figlio che ci prende per mano, ci accompagna nel cammino, non ci lascia mai soli fino a che non giungiamo alla meta. È chiaro che per Teresa non avrebbe nessun senso una ricerca di Dio che prescindesse da Dio stesso. Sarebbe come pretendere di raggiungere la meta ignorando che la meta si è avvicinata a noi e si è fatta cammino perché potessimo raggiungere ciò che altrimenti sarebbe irraggiungibile. In questo senso, Teresa mette in forte evidenza la misericordia di Dio, la sua “condiscendenza”, secondo l’espressione cara ai Padri della Chiesa. È un Dio Amore, che va in cerca dell’uomo, lo chiama continuamente a sé, non può sopportare che l’uomo si allontani. Pertanto, Dio non è una meta statica, immobile e impassibile nella sua assoluta perfezione: è il Dio Trino che è incessante circolazione di amore, che vuole abbracciare l’uomo, trascinarlo – attraverso il Figlio – nella sua danza, nella sua eterna pericorese.

Insieme alla verità rivelata di Dio come Amore misericordioso che si fa sempre più vicino e simile all’uomo, Teresa insiste sulla verità della condizione umana. Questo secondo aspetto è rimasto probabilmente un po’ più in ombra, ma non è meno importante del precedente. L’uomo, osserva Teresa, anche quando raggiunge le più alte vette spirituali, non potrà mai essere un puro atto di volontà, fisso nell’amare Dio. Per quanto lo si desideri, ciò non è possibile su questa terra. Costantemente e fino all’ultimo momento la volontà ha bisogno di essere aiutata dall’intelletto, che le ripresenta l’oggetto del suo amore. La vita dell’uomo è fatta di spazio e tempo, è una vita che scorre e discorre. Pertanto, non è pensabile che l’uomo possa giungere a “fermarsi”, per così dire, in Dio e nell’amore di Dio. L’uomo avrà sempre bisogno del suo corpo, di esercitare i sensi, la memoria e l’intelletto nel rapporto con Dio. Pretendere di farne a meno sarebbe un pericoloso atto di orgoglio. L’orazione dell’uomo è sempre, fino alla fine, orazione di un pellegrino:

Si guardino bene dal lasciarsi troppo assorbire (*no se embeban tanto*), perché la vita è lunga ed è così piena di travagli che per sopportarli con

perfezione, si ha sempre bisogno di considerare come li han sopportati Cristo, nostro modello, i suoi apostoli e i santi [...] Se alcuna affermasse d'esser sempre nelle medesime condizioni [...] riterrei il suo stato per molto dubbio. Anche voi tenetelo per tale, e cercate di liberarvi da questo inganno, facendo il possibile per distrarvi (*desembeberos*). Se ciò non basta, parlatene alla Priora acciocché vi metta in uffici di tali preoccupazioni da togliervi subito a quel pericolo, perché se tale stato si prolunga, vi può essere di grave danno tanto alla testa che alla ragione (6M 7,13).

La contemplazione e l'amore della persona umana non possono essere così assorbenti da arrestare la sua attività mentale, immaginativa, affettiva. La sfida della contemplazione cristiana è di vivere la relazione con Dio in mezzo alle vicissitudini della storia, così come hanno fatto Gesù, Maria, i santi. C'è un profondo realismo e una acuta sensibilità al valore della storia e della condizione terrena in questa posizione di Teresa, che definirei come radicalmente anti-agnostica.

Vedo in ciò un aspetto centrale del suo profetismo, per una umanità e una Chiesa sempre tentata di trasferire il punto di incontro con Dio dalla carne di Gesù Cristo e dalla carne dell'uomo a un altro luogo, più spirituale, più puro, più "indolore". Ma questa non sarebbe vera contemplazione, bensì l'ennesimo tentativo dell'uomo di procurarsi un benessere illusorio, evadendo dalla storia e dalla propria verità, che è sempre molto piccola, molto bassa, molto umiliante. Dio ama il povero, colui che si abbassa, non chi pretende di innalzarsi verso altezze celesti, che, in realtà, non esistono, perché – ci dice Teresa – l'unico cielo vero è la storia di un Dio che è comunione in se stesso e con l'umanità in cammino.

### 3. "ESSI SONO NEL MONDO, MA NON SONO DEL MONDO" (Gv 17,11.16)

Il fatto di essere contemplativa e monaca non porta Teresa a fuggire dalla storia, perché il suo Dio la attende proprio lì, nel bel mezzo della lotta di ogni giorno. Tra i tanti passi dei suoi scritti che si possono citare, ricordo uno dei più famosi, tratto dalle *Fondazioni* (5,15-16):

È qui, figliuole mie, in mezzo alle occasioni, che si deve dar prova dell'amore, non nei nascondigli [...] Il vero amante non cessa mai d'amare e pensa sempre all'Amato in qualunque luogo si trovi. Sarebbe ben duro se soltanto nei nascondigli si potesse fare orazione!

Tuttavia, l'immersione nella storia, il vivere nel mondo va sempre insieme a un desiderio struggente della patria, dell'approdo definitivo. Non si comprende Teresa se si dimentica o si sottovaluta questa sua tensione escatologica, che ancora una volta la avvicina a san Paolo, al suo desiderio di "essere sciolto dal corpo per essere con Cristo" (Fil 1,23). Teresa lotta con impegno, fino all'ultimo respiro per il bene della Chiesa, delle sue sorelle, del suo Ordine. Ubbidisce ciecamente a tutto ciò che i superiori le impongono, fino all'ultimo disastroso viaggio ad Alba de Tormes. Ma nel cuore porta sempre la stessa nostalgia dell'aldilà, la sua speranza di una vita "*tan alta*" che questa esistenza terrena si può definire piuttosto una morte prolungata. E ogni volta che sente suonare l'orologio, si rallegra perché un'altra ora della vita è passata e si è così avvicinata un po' di più al momento in cui potrà vedere Dio (V 40,20).

La libertà di Teresa, il suo giudizio critico nei confronti dei condizionamenti culturali e sociali del suo tempo non si spiegano senza questa "riserva escatologica". Teresa è capace di relativizzare i tanti assoluti del mondo che la circonda perché la sua esperienza di Dio gliene mostra la provvisorietà e la parzialità. "*Todo se pasa, Dios no se muda*". Teresa si è potuta immergere così profondamente nelle battaglie della storia solo perché il suo cuore restava libero e la sua mente lucida, centrati entrambi nella fedeltà immutabile di Dio. Chi fa esperienza del tutto di Dio non potrà mai scambiare i tanti frammenti di verità e di errore, inestricabilmente congiunti nel puzzle della storia, per il tutto.

La verità che si è degnata svelarsi all'anima mia è la Verità per essenza, senza principio e senza fine. Da questa Verità dipendono tutte le altre verità, come da questo Amore tutti gli altri amori, e da questa Grandezza tutte le altre grandezze (V 40,4).

La mistica di Teresa ci insegna a stare nel mondo con questa capacità critica, che sa valutare ogni dimensione terrena alla luce della sua verità originaria e finale. Se oggi il nostro profetismo si mostra debole e timido, dovremmo chiederci se per caso la nostra mentalità non si sia talmente adattata alle condizioni del mondo da non riuscire più a prendere le distanze da esso. Qui non importano le ideologie o le posizioni politiche. Il profetismo non è né di destra, né di sinistra: è piuttosto una luce e una forza che viene dall'alto e insieme dal profondo di noi stessi, come ha detto in modo insuperabile Agostino. Se l'orazione e la contemplazione sono un anelare a questa luce e a questa forza, allora non ci può essere fattore di trasformazione più

potente nella storia del mondo. Come diceva Teresa di Gesù Bambino: è il punto di appoggio che consente di sollevare il mondo (Ms. C36). L'orazione non è semplicemente un luogo di espressione della propria pietà o del proprio affetto religioso nei confronti del Signore: è uno spazio/tempo nel mondo che libera la persona da una rete invisibile di condizionamenti e la introduce in una visione diversa del mondo, a uno sguardo da fuori, che rende possibile un modo differente di giudicare e di agire. Se l'orazione si riducesse a un puro esercizio spirituale, disincarnato, sarebbe anch'essa un pezzo di mondo, una forma di "mondanità spirituale", come dice papa Francesco citando Henri de Lubac.

4. "CHE GIOVA ALL'UOMO GUADAGNARE IL MONDO INTERO, SE POI PERDE SE STESSO?" (Lc 9,25)

Tutti conosciamo il luminoso inizio del *Castello interiore*, che giustamente può essere annoverato tra i grandi testi dell'umanesimo cristiano:

Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un sol diamante o di un tersissimo cristallo, nel quale vi siano molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo. Del resto, sorelle, se ci pensiamo bene, che cos'è l'anima del giusto se non un paradiso, dove il Signore dice di prendere le sue delizie [cf Prov 8,31]? [...] No, non vi è nulla che possa paragonarsi alla grande bellezza di un'anima e alla sua immensa capacità! (1M 1,1).

Teresa ha una chiara percezione dell'altissima dignità della persona umana e del suo inafferrabile mistero. Per quanto ci sforziamo – dice Teresa – non riusciremo mai a comprendere "la bellezza di un'anima", perché essa è fatta a immagine di Dio e partecipa quindi della ineffabilità del suo essere.

Questa percezione teologica della persona umana fa fare un salto di qualità alla visione antropologica tradizionale, che tendeva piuttosto a considerare l'uomo come una natura animale, dotata di ragione, a cui si aggiunge una dimensione soprannaturale di grazia, la quale tuttavia non cambia la fondamentale definizione dell'uomo come ente mondano. Teresa, ignara delle complesse controversie scolastiche su natura e grazia, si orienta spontaneamente e decisamente in un'altra direzione. L'uomo è dimora di Dio. Pensarlo "vuoto" è un'astrazione: "Non immaginiamoci vuote dentro" (C 28,10), dice Teresa alle sue figlie. La visione teresiana dell'uomo è, se mi si passa il termine, "teò-

fora": l'uomo è, in se stesso, nella sua costituzione, portatore di Dio, abitato dall'ospite divino.

Ciò ha, evidentemente, conseguenze sul modo di concepire lo sviluppo della persona umana, la sua crescita morale e spirituale. L'uomo non si realizza in se stesso, ma nella relazione con l'altro che lo abita, proprio perché l'umanità dell'uomo non consiste in una soggettività isolata, in un io autosufficiente. L'uomo originariamente non è un "io", ma un "tu". Solo approfondendo questa relazione di incontro e amicizia con colui da cui è interpellato, l'uomo si conosce e può raggiungere la sua identità, il suo io autentico. È grosso modo ciò che Teresa ha compreso udendo nell'orazione Gesù che le diceva: "Cercati in me", e al tempo stesso "Cerca me in te", come Teresa scriverà nella poesia "*Alma, buscarte has en Mí*". C'è una specularità tra la persona umana e la persona divina, come Teresa esplicitamente dice in un passo tra i più suggestivi della *Vita* (40,5):

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

È certo che non si potrebbe immaginare una visione più sublime dell'uomo di questa mistica specularità, per cui l'uomo deve cercarsi in Dio e insieme deve cercare Dio in se stesso. Al tempo stesso, però, questa antropologia mistica contiene in sé un forte messaggio profetico nei confronti della visione moderna dell'uomo come soggetto autocosciente. Nella modernità l'uomo si pensa come un soggetto capace di conoscersi e di determinarsi autonomamente, in forza della sua ragione e libera volontà. A partire da questa fondamentale concezione antropologica, si elabora una idea di sviluppo umano che coincide con la propria autorealizzazione, sentita come un diritto da affermare e difendere nei confronti di qualsiasi ostacolo o resistenza esterna. Sappiamo, per esperienza, quanto questa mentalità influisca sul nostro modo di vivere quotidiano, in particolare su qualunque forma organizzata di vita comune, dalla famiglia alla comunità religiosa al gruppo di lavoro.

Teresa, senza esserne troppo cosciente, attacca dalle fondamenta il nostro individualismo moderno. La persona, se vuole diventare padrona di sé, deve imparare non ad affermarsi, ma piuttosto a "raccolgersi": "Si abitui a ciò che ho detto, e a poco a poco si farà padrona

di sé [...] Se deve parlare, penserà che ha da parlare in se stesso con qualche altro. Se deve ascoltare, si ricorderà di prestare orecchio a una voce che gli parla più da vicino” (C 29,7). Nella visione di Teresa, la persona si dispiega in un dialogo interiore e solo così fiorisce e si espande, il che naturalmente implica l’esercizio di virtù passive, che sono il fondamento delle virtù attive. L’umiltà è la base di ogni costruzione: “Questo edificio deve fondarsi nell’umiltà” (V 12,4). Ma l’umiltà teresiana è, come sappiamo, “*andar un alma en verdad delante de la misma Verdad*” (V 40,3). In altri termini, è la conoscenza profonda di ciò che siamo e di ciò che è Dio, di ciò che noi possiamo e di ciò che Lui può (cf R 28). L’umiltà, così intesa, non umilia l’uomo, al contrario lo rende capace di essere fino in fondo ciò che è: immagine e amico di Dio. Come scriveva Simone Weil, “l’umiltà consiste nel sapere che in ciò che si chiama Io non c’è nessuna sorgente di energia che permetta di elevarsi. Tutto quel che in me è prezioso, senza eccezione, viene da ciò che è altro da me; non come dono, ma come prestito che dev’essere continuamente rinnovato”<sup>2</sup>. L’umiltà è ciò che apre l’uomo all’infinito, proprio in quanto lo svuota della sua finitezza, lasciando spazio a un soggetto infinito. Liberandoci da noi stessi, ci permette di essere ciò che effettivamente siamo secondo il progetto di Dio.

5. “CHI È IL MIO PROSSIMO? [...] CHI HA AVUTO COMPASSIONE DI LUI”  
(Lc 10,29.37)

In un’altra annotazione dei suoi quaderni Simone Weil scrive:

L’umiltà è l’unica forma lecita di amore di sé. Lode a Dio, compassione per le creature, per se stessi umiltà. Tutte le virtù senza umiltà sono finite. Solo l’umiltà le rende infinite (Q IV, 125).

Credo proprio che Teresa sottoscriverebbe queste affermazioni, da cui emerge con nitidezza il profilo di una umanità contemplativa, i cui tratti fondamentali sono la lode, la compassione, l’umiltà. Si tratta, in fondo, del medesimo atteggiamento di “attenzione” e di accoglienza cordiale, che si esprime come lode nei confronti di Dio, come umiltà nella relazione con se stessi e come compassione nei riguardi delle creature.

La trasformazione antropologica prodotta dall’esperienza di Dio si manifesta, nella relazione con l’altro, in “compassione”, concetto

---

<sup>2</sup> S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, Milano, 2002, 57.

che nel linguaggio di Teresa spesso è espresso con “*lástima*” (“*haber/tener lástima*”, “*hacer lástima*”, ecc.). Teresa si affligge per le sofferenze, le difficoltà, le fatiche, i peccati dell’altro, di fronte ai quali non può restare indifferente, né oziosa. La pena per l’altro è come un pungolo che la spinge a venire in soccorso del prossimo, sia con la preghiera, sia con la parola, sia con la vicinanza affettuosa e operosa.

La capacità di sentire pietà per le necessità dell’altro e la disponibilità a perdonare sono, per Teresa, gli indizi sicuri dell’autenticità del cammino spirituale. Chi pratica per davvero l’orazione potrà avere molti difetti e imperfezioni, ma è impossibile che non sia capace di perdonare, che non sappia aver pietà del prossimo (cf C 36,12-13). Se così non fosse, dovrebbe dubitare fortemente di aver davvero incontrato veramente Dio.

La persona contemplativa si riconosce per la sua particolare affabilità e amabilità:

Procurate, sorelle, per quanto lo possiate senz’offesa di Dio, di mostrarvi sempre affabili e di trattare con le persone in modo da indurle ad amare la vostra conversazione, a desiderare d’imitarvi nella vostra maniera di vivere e parlare, e a non indietreggiare impaurite innanzi alla virtù. Per le religiose questo è molto importante: quanto più siete sante, tanto più dovete essere affabili (*conversables*) con le sorelle, né mai fuggirle, per noiosi e molesti vi siano i loro discorsi [...] Cercate di capire che Dio non bada a tante piccolezze come voi pensate e non lasciate che si restringa il vostro cuore, perché così perdereste molti beni (C 41,7-8).

La virtù ha per Teresa un volto umano affabile e un cuore di carne vulnerabile. Teresa confessa di essere sensibile non solo alle sofferenze altrui, ma anche alle più piccole manifestazioni di affetto (“*con una sardina que me den me sobornarán*”, Cta. 264). Il fatto di essere distaccata dal mondo e profondamente unita al Signore Gesù, non le toglie in alcun modo la sensibilità nei confronti dell’altro. Ancora una volta vale il principio dell’incarnazione: se il Dio in cui crediamo si è fatto carne, essere uniti a Lui significa dividerne i sentimenti, gli affetti, la commozione del cuore per i dolori e le gioie dei suoi fratelli e sorelle: “Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato” (Eb 4,15).

Teresa è, invece, severissima nei confronti delle persone che vivono la vita spirituale come chiusura e ripiegamento su se stesse, “*almas encapotadas*” (5M 3,11) le definisce, tutte intente a rendersi conto del grado di orazione in cui si trovano e preoccupate che niente le disturbi dal loro raccoglimento. “Quando le vedo – dice Teresa – mi

persuado che ancora non conoscono come si arrivi all'unione". Non minore ironia usa Teresa nei confronti di coloro che pretendono di vivere una vita spirituale "sotto controllo", ben regolata (*concertada*), nella quale tutto deve procedere secondo i propri criteri (cf 3M 1,5; 2,5-7). Sono persone virtuose e composte nel tratto, ma incapaci di accettare una umiliazione e pronte a scandalizzarsi dei difetti altrui. Sono prigioniere di se stesse, di una forma di narcisismo spirituale, da cui non si libereranno fino a quando lo specchio in cui si contemplanano non si rompa in mille pezzi.

La contemplazione ci rende vulnerabili, indifesi di fronte al volto dell'altro. La fortezza di cui ci riveste non è un corazza che ci protegge: è l'energia di un amore che, come Maria, "si mette velocemente in cammino" verso l'altro (Lc 1,39). Non è la forza di una volontà stoica o di un ferreo rigore. Teresa ha dovuto combattere contro questa immagine tradizionale di perfezione come "impassibilità". È l'acutezza della sensibilità, la generosità del servizio, la gioia vitale della comunione.

Viviamo in un'epoca di "passioni fredde e calme", di ragione calcolante, che ci rende al tempo stesso efficienti e tristi, concentrati nei nostri affari (o nei nostri giochi) e disattenti alla nostra umanità e a quella di chi circonda, sicuri delle nostre certezze scientifiche e tecnologiche e paurosi della vita con i suoi imprevisti e le sue dinamiche affettive. "Dove ci sono i religiosi, c'è gioia", ha detto papa Francesco. Non è la gioia che viene da un benessere superficiale. È la gioia di chi vive a un livello più profondo, assaporando la bellezza dell'essere uomini, dell'avere un'anima, un cuore abitato da Dio e per questo umile, capace di lode e di compassione.

In conclusione, mi pare evidente che la mistica di Teresa sia una mistica profetica, che giudica la nostra storia e ne denuncia le deviazioni, ne illumina i lati oscuri e ne svela gli errori. Non lo fa con la severità del giudice che condanna, ma con l'amore appassionato della sorella che "sente pena" per le angosce, i turbamenti, lo smarrimento dei suoi fratelli ed è pronta a dividerlo per aiutarli. È, per questo, un profetismo che, pur nella sua fermezza, non perde il fascino della tenerezza, il calore dell'umanità. Questo genere di profetismo non è il risultato di un'analisi sociologica, non è la conclusione di un discorso morale, né la sentenza di un processo giudiziario. È l'espressione di un *pathos*, di un'esperienza di amicizia, in cui Dio ha voluto condividere con una creatura il suo *pathos* per il mondo.

SAVERIO CANNISTRÀ, OCD  
Preposito Generale OCD - Roma



## LA VERDAD COMO PRINCIPIO DE LA CONTEMPLACIÓN

MACARIO OFILADA MINA

Santa Teresa de Jesús nunca ha pasado de moda. Sus escritos<sup>1</sup> son fuente inagotable de enseñanzas religiosas y espirituales que poseen un atractivo universal. Sus casas religiosas están repartidas por todo el mundo en sus dos ramificaciones, a saber, femeninas y masculinas. Su religiosidad o su lugar excepcional en la historia religiosa de la humanidad está asegurada debido a su fuerte carga experiencial que ella ha sabido expresar de manera inigualable dentro de un contexto efervescente, esto es, en medio de las tensiones entre las clases sociales y de los pleitos de honra o hidalguía, la violencia de las guerras religiosas, las sombras de la inquisición, las esperanzas del descubrimiento de nuevos mundos y la gloria de la expansión de imperios y horizontes culturales. Nunca se habían dado la mano la literatura, la historia y la religión con tanta intensidad, fuerza y colorido en torno al esclarecimiento de la figura y obra de una persona en concreta por lo menos en la historia de España. Será muy difícil, por no decir imposible, encontrar a un personaje que iguale a la Madre Teresa en la historia del occidente en estos términos. La intensidad de su experiencia religiosa hizo que la historia la tildara con el apelativo a veces ambiguo pero muy significativo de “mística”. El lirismo y dramatismo de su expresión no sólo la consagró como clásico en su lengua sino también

---

<sup>1</sup> Todas las referencias a los escritos teresianos se hacen por la siguiente edición: SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*, 15a ed. de T.Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 2009. Las citas que se refieren a Santa Teresa están incorporadas dentro del texto. Se ajustan las referencias a las siguientes siglas: V = Libro de la Vida, C= Camino de Perfección (Valladolid), M= Las Moradas, F = Fundaciones, R= Relaciones y Mercedes, Conc.= Conceptos del amor de Dios, Poesía = Poesías (siguiendo la numeración de la edición citada), Const. = Constituciones de 1567. Para el epistolario teresiano me sirvo de esta edición: Santa Teresa de Jesús, *Cartas*, 4a. ed. de T. Álvarez, Monte Carmelo, Burgos 1997 con la sigla Carta. Se indica el número de la carta, conforme a la numeración de este edición, junto con el número del párrafo. Se ha tenido en cuenta también la puntuación de estos mismos textos en la 5a. ed. realizada por un equipo de especialistas dirigido por A. BARRIENTOS, *Santa Teresa de Jesús, Obras Completas*, 5a. ed., Madrid, EDE, 2000.

en la literatura universal tanto religiosa (mística) como secular en la que se la estudia como mistagoga y comunicadora, creadora y usuaria excepcional de la lengua, iniciadora y maestra en los caminos misteriosos del espíritu y personaje histórico de primera categoría. En sus escritos, máxime en su autobiografía (*Libro de la Vida*), relato de su tarea fundacional (*Las Fundaciones*) y en su dilatado epistolario (desgraciadamente conservado sólo en parte), también están presentes las tensiones y los momentos dramáticos de sus tiempos por lo que sus obras son documentos históricos inigualables que a la vez ponen de relieve la lengua tal como fue utilizada por un sector determinado (el pueblo llano) con toda su viveza y dimensiones culturales.

De su universalidad ahora pasamos a su especificidad contextual, es decir, a su eclesialidad, su lugar en la iglesia católica y romana en donde se ha nutrido religiosa y culturalmente y dentro de la cual nuestro personaje ha podido aportar algo de significado trascendente a la humanidad entera. Teresa palpa vivamente dentro de su ser la tensión escatológica por lo que se percibe en sus escritos una direccionalidad que siempre va hacia adelante, es decir, hacia el cumplimiento de la unión con Dios. Así ve ella la historia que la rodea y su propia vida inmersa en la misma historia. La madre Teresa es mística. Es mujer de experiencia religiosa fuerte y auténtica que ella ha sabido comunicar para iniciar a los demás en la misma dinámica (sobre todo por su magisterio mistagógico acerca de la oración en su obra C) y que ha creado una nueva escuela o movimiento espiritual y familia religiosa. Es testigo de su tiempo de y protagonista en el mismo amén de tener mucho que ofrecer a las generaciones venideras. Sin embargo, como mística (mujer de experiencia de Dios), como personaje histórico (mujer de su tiempo) y como literata (mujer de comunicación) Teresa tiene una "especialidad": la de ser contemplativa. Sentencia un renombrado intérprete de su persona y obra: "En la Iglesia, Teresa de Jesús es una contemplativa mística. Contemplación mística es su especialidad interior; su alta profesión espiritual, forma y canon de su santidad. No alcanzaremos a medir con criterios humanos la talla de su santidad, pero sabemos que en ella el canon de medida es ése: "contemplación mística", por la sencilla razón de que a través de ésta fluyó para su alma el raudal de gracias que la hicieron santa y santa de tamaña estatura y de tal y no otro linaje de santidad"<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> TOMÁS DE LA CRUZ (T. ÁLVAREZ), *Santa Teresa de Jesús, contemplativa*, en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962), 9-62. Este trabajo lo citamos por la reimpresión en Idem., *Estudios teresianos*, vol. III, Burgos, Editorial Monte Carmelo 1996, 103-171.

Santa Teresa de Jesús –mujer, reformadora, escritora, mística– es ante todo contemplativa. Es carmelita contemplativa<sup>3</sup>. Ha dirigido la mirada con nostalgia a las raíces de la Orden Carmelitana, pues siempre ha querido interpretar su vocación carmelitana contemplativa en imitación a los santos padres de su familia religiosa (MV 1, 2; C 11, 4; F 4, 5-7; *Ibid.*, 14, 4; *Ibid.*, 29, 3)<sup>4</sup>. Vive su vocación de contemplativa mística en el Carmelo, es decir, dentro de un contexto específico de vivir, que es el carmelo del que es aclamada como reformadora y fundadora<sup>5</sup>. La contemplación es su ideal. Define su vocación carmelitana y contemplativa sobre todo por el ejercicio de la oración: “Aunque todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y contemplación... pocas nos disponemos para que nos la descubra el Señor” (M V 1, 2. Asimismo: V 36, 28; M III 1, 3). A tenor de todo ello cabe hacer la siguiente precisión: “No propone como meta la contemplación en sí... como que se disponga el alma de suerte que pueda ser capaz de recibir la contemplación o comunicación de Dios a la manera de Dios”<sup>6</sup>. Contemplación, oración, carmelo: he aquí tres lugares fundamentales en el íter de la Madre. El Carmelo teresiano es contemplativo y dedicado a la oración, como tendremos ocasión de ver. No es simplemente cuestión de un signo exterior, como es el hábito. Se trata de la disposición honda e íntegra de la persona como la misma Teresa precisa: “No está el ser fraile en el hábito... para gozar del estado de más perfección que es ser fraile” (V 38, 31).

Teresa es contemplativa hasta los tuétanos (M V 1, 6; Conc. 4, 2). La contemplación define su hondura íntegra que Dios deja sellada (M

---

Esta cita la tomamos de la p. 103. Este artículo programático posee el mejor esquema de presentación para el tema de la contemplación teresiana. Es a la vez rímero, ideario y breve comentario a textos y temas clave que subraya la centralidad de la contemplación como aportación teresiana a la Iglesia y como objeto principal de la investigación teológica en torno a su obra.

<sup>3</sup> Cfr. las reflexiones agudas del P. EFRÉN sobre la identidad carmelitana de Teresa en *La herencia teresiana*, Madrid, EDE, 1975, 70-79.

<sup>4</sup> Cfr. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Aquellos santos padres nuestros del monte Carmelo (Moradas V, 1, 2). Introducción teológico-espiritual* en F. RIBOT, *Libro de la institución de los primeros monjes*, B. VELASCO Y M. DIEGO SÁNCHEZ, eds., Madrid, EDE, 2012, XXXIII-LXXII.

<sup>5</sup> Ver la magnífica exposición al respecto de D. DE PABLO MAROTO, *Ser y misión del carmelo teresiano*, Madrid, EDE, 2011, 43-100. Sería muy interesante compaginar esta lectura con los documentos de los primeros días de la reforma teresiana, cfr. T. DE LA CRUZ (ÁLVAREZ) Y S. DE LA S. FAMILIA (eds.), *La reforma teresiana. Documentario histórico de sus primeros días*, Roma-París, Desclée-Teresianum, 1962.

<sup>6</sup> E. DE LA M. DE DIOS, *La herencia teresiana*, 436. Merece la pena leer las reflexiones bellas de este eminente estudioso sobre los senderos de contemplación en el mismo libro, 436-444.

V 2, 12) su verdad, su vida como impresión profunda experiencial. No sería aventurado afirmar que los denominados tuétanos humanos (o la dimensión íntegra y profunda del ser humano) poseen carácter místico y vocación mística, pues todo el ser humano está estructurado a acoger a Dios en donde no hay “huecas en lo interior” (C 28,10)<sup>7</sup>, en donde se hallan estructuras dispuestas a acoger la plenitud experiencial de lo trascendente desde las coordenadas de la inmanencia del ser humano en su finitud y culpabilidad<sup>8</sup> que es en sí, en efecto, apertura a la generosidad divina. La madre Teresa se identifica a sí misma como contemplativa. También a sus seguidores. Si bien la palabra “contemplación” no es muy frecuente en sus escritos, una lectura muy atenta y análitica de los mismos pondrá de manifiesto que está muy presente en todos sus planteamientos<sup>9</sup> como fondo, contexto, soporte teórico para el programa teresiano cuya expresión más lograda es su propia exposición de la *contemplación como camino hacia la unión con Dios en la oración*. Muchas veces, nuestra autora habla de la contemplación o por lo menos, alude a ella, en sus planteamientos.

Dicho en otros términos, la contemplación es un concepto clave en los escritos teresianos. Aunque no se usa explícitamente siempre en el corpus teresiano, en muchas ocasiones en su obra es la perspectiva fundamental desde la que Teresa otea los elementos, objetos y temas de sus planteamientos, pues la contemplación constituye su raíz experiencial primordial, el contexto de su ser y de su vocación como persona, religiosa, reformadora, escritora. La extensión de la aplicación de la contemplación en los escritos teresianos es enorme y merecerá ser explorada incluso en textos en los que no se haga mención de ella por lo que no se puede depender totalmente de los registros brin-

---

<sup>7</sup> En efecto, al presentarse como sujeto paradigmático de la experiencia mística, Teresa traza una antropología mística paradigmática con sentido teologal. Los mejores textos al respecto son de M en que se le compara al hombre a un castillo con muchas moradas donde vive Dios con resplandor de perla oriental (I, 2, 1) o de diamante o claro cristal (I 1, 1), con muchas moradas que designan distintos objetos asimilados y experimentados por el hombre y los grados de progresión hacia Dios (I 1, 3), que es vida (I 1, 5), hermosa por su resplandor en Dios (I 2, 3). En otro texto, Teresa habla del sujeto místico, el hombre, empleando el símbolo del jardín o huerto (R 24) en donde Dios tiene su deleite por lo que ella recalca, apelando al principio antropológico en Génesis a la dignidad del hombre hecho a imagen de Dios (R 54).

<sup>8</sup> Empleo una expresión inmortal de P. RICOUER, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969.

<sup>9</sup> Ver el uso de las palabras “contemplación”, “contemplar” y “contemplativo” en J. L. ASTIGARRAGA y otros, *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, Vol. I, Roma, Ediciones OCD, 2000, 566-568.

dados por las *concordancias teresianas* (citados en la nota núm.9) sino mediante una lectura pausada, análtica y reflexiva de los escritos teresianos. Sin embargo, tal exploración no debería aislar conceptualmente a la contemplación o reducirla a un concepto clave aislado y no relacionado con otros aspectos: “Es menester no poner vuestro fundamento sólo en rezar y contemplar” (M VII 4, 9; *Ibid.* 1, 1).

Teresa se interesa por los fundamentos<sup>10</sup>; su discurso elaborado es una búsqueda que acaba siendo reafirmación del principio<sup>11</sup> de un fundamento no muy elaborado o desarrollado pero sí postulado como horizonte normalmente en el comienzo de su exposición con el que edifica su discurso en movimiento hacia la meta que es el principio reencontrado al final del trayecto experiencial con elaboración narrativa pero dotada de una solidez doctrinal inquebrantable. Por eso, hemos optado por explorar su relación con el tema o concepto de la verdad en orden con la finalidad de abrir empleando estos dos conceptos clave vistas nuevas. De esta manera, lograremos una comprensión adecuada del magisterio teresiano.

A propósito de raíces, el presente ensayo tiene la pretensión de fundamentar nuestra comprensión de dos temas clave, íntimamente relacionados, que no deben ponerse al lado de otros temas clave sino que por su importancia ofrecen perspectivas fundamentales desde las que pudieran verse los demás temas dentro del corpus teresiano. El título antepuesto a nuestras reflexiones señala cuáles son estos temas pero desde un planteamiento específico que es metafísico en el sentido de buscar el fundamento trascendental en la obra teresiana: la verdad y la contemplación. Dada la confesionalidad cristiana de nuestra autora, está siempre presente la clave de la cruz, cruce de encuentro<sup>12</sup> entre el Dios

---

<sup>10</sup> El uso de la palabra “fundamento” no es frecuente en los escritos teresianos pero sí está presente en sus planteamientos sobre todo en los comienzos. Merece la pena tener en cuenta también su uso de palabras como “fundar” y “fundaciones”, pues ella entiende el fundamento desde su vocación propia de fundadora de carmelos, *Concordancias*, Vol. I, 1188-1189.

<sup>11</sup> Nuestra comprensión de principio es necesariamente metafísica, ver: ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2a. ed., de V. García, Madrid, Gredos, 1982, sobre todo IV, 3-4, 1005 a 20 -106 b 12; STO. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysica Aristotelis commentaria*, Turín, Marietti, 1935; F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960-1966; J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1943; R. GARRIGOU LAGRANGE, *El sentido común*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1944; A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Metafísica. Ontología*, 2a. ed., Madrid, Gredos, 1987; T. CALVO MARTÍNEZ, *El principio de no contradicción en Aristóteles. Sus presupuestos e implicaciones de carácter ontológico*, en *Methexis* 1 (1988), 53-69; H. PUTNAM, *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; E. BERTI, *Introduzione alla metafísica*, Turín, Utet, 1993.

trascendente y el hombre inmanente en clave soteriológica, que la misma Santa califica de “gran fundamento” (V 15, 13) subrayando de una manera su alcance trascendental o metafísica que subyace a la historia vivida de manera inmanente de Teresa en su vocación contemplativa, cuyo ejercicio y ejecución, que se realiza históricamente como camino cristiano de perfección, es nada menos que la oración (V 32, 18)<sup>13</sup>.

Santa Teresa misma, al ejercer su magisterio, siempre ha querido hablar con fundamento. Sin ser filósofa de oficio, tiene una conciencia metafísica. Aconseja a sus hermanas “que no hagamos torres sin fundamento” (M VII 4, 9). Siempre ha querido comenzar su discurso magisterial o mistagógico con fundamento (M I 1, 1). Siempre ha tenido el propósito de dibujar y compartir con nosotros su universo religioso con fundamento.

---

<sup>12</sup> Sobre el tema del encuentro, tengo muy presentes las aportaciones muy significativas de E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1957; J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, 2a. ed., Madrid, Caparrós, 1995.

<sup>13</sup> A esta luz, subrayamos el carácter filosófico de este ensayo. Por ser filosófico (amor de la sabiduría), buscamos la sabiduría detrás de las afirmaciones teresianas no en un plan de racionalismo absoluto, al margen de la fe sino dentro del dinamismo de la misma fe confesional vivida como espiritualidad concreta o camino de fe concreto (la vocación carmelitana contemplativa de Teresiana) cuya discursividad y actividad es la oración. La madre Teresa no nos ofrece nociones abstractas sino experiencias, vivencias concretas que rezuman una espiritualidad fecunda y poderosa. Cfr. las reflexiones oportunas de C. MACCISE, *Teresa de Jesús, experiencia de Dios y realismo humano en VARIOS, Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*, Roma, Teresianum, 1982, 9-22 Mediante la filosofía, queremos comprender a santa Teresa con fundamento, es decir, descifrar la gramática de sus planteamientos proponiéndola como clave fundamental de comprensión de los mismos desde el prisma hermenéutico de “principio” que es más que comienzo sino que es fundamento, punto de partida, motor, fuerza subyacente, criterio cuya plenitud queda manifiesta al final del recorrido. Este afán de fundamentación lo tiene la misma Teresa como puede verse en los textos que citaremos durante el recorrido de la actual investigación. Baste por ahora esta descripción hecha por su gran biógrafo el P. EFRÉN LA M. DE DIOS que es a la vez una exposición de un principio hermenéutico fundamental a la hora de interpretar los textos teresianos: “Teresa de Jesús, por instinto, miraba la lejanía como prolongación de un primer plano. Sus ojos redondos y vivos, escoltados por unas sienas dilatadas, oteaban todos los problemas a distancia, mas con ánimo de llegar hasta la meta paso a paso. Antes de dar la última palabra tenía que decir muchas otras previamente, no contrarias, sino como si las segundas fluyeran de las primeras. Comenzaba por una idea general y de ella brotaba sucesivamente, por incubación reflexiva, otras y otras, unas de otras, según el perfil de las circunstancias que las ponían a prueba. Cuando los problemas eran graves lo hacía con más ahinco. El más grave el que atañía a último fin”, *La herencia teresiana*, 15. Este fin último es la unión con Dios expresada con el símbolo experiencial del Matrimonio Espiritual para el cual reserva Teresa sus palabras más medidas y reflexivas, como si todos sus preludios y argumentos previos fuesen un preludeo en su conjunto a este último fin. Cfr. A. MAS ARRONDO, *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993.

1 LA CUESTIÓN DE LA CONTEMPLACIÓN EN LOS ESCRITOS TERESIANOS: DOS ESTUDIOS FUNDAMENTALES DE T. ÁLVAREZ<sup>14</sup>

Con maestría avalada por muchos años en el Tajo Teresiano en donde es destacado navegador resume el estado de la cuestión el ya citado P. Tomás Álvarez con estas palabras llenas de tino: “T. (Teresa-M.O.) entiende por “contemplación” una forma de oración superior a la meditación y estructuralmente diversa de ésta. La meditación es discursiva. La contemplación no, es más bien intuitiva. Aquélla es racional, fundamentalmente obra del entendimiento orientado hacia la voluntad y la acción. La contemplación afecta directamente a la voluntad y envuelve a toda la persona del orante, a toda su actividad anímica, en un sencillo flujo de actividad y pasividad. Realiza una especial relación del hombre con Dios, prepara a la unión mística y perdura en los altos grados de la misma. T. distinguirá los actos o momentos pasajeros de contemplación, y el “estado de contemplación”, que coincidirá en los escritos teresianos con los altos grados de experiencia mística, cuando el sujeto se ha sensibilizado y connaturalizado con la presencia y la acción de Dios en él”<sup>15</sup>. En este mismo estudio de síntesis madura, el renombrado teresianista, coloca el tema de la contemplación dentro de la dinámica de la oración calificándola como una obra de la voluntad, orientada a la acción más allá del proceso intelectual que corresponde al entendimiento. Huelga resaltar aquí que a juicio del P. Tomás, la voluntad envuelve la integridad del sujeto orante, subrayando que la contemplación es un camino, un medio hacia la unión mística que perdura en los grados más elevados de la misma. En esta misma voz en el diccionario dirigido por él mismo, este mismo autor alude al “camino de la verdad impreso en el alma” subrayando

---

<sup>14</sup> El tema de la contemplación es una parcela muy cultivada en los estudios teresianos, pues es un tema que inmediatamente salta a la vista. Al respecto, ver el elenco del carmelita descalzo M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2008, sobre todo los números 5891-5972a. En este estudio nos centraremos en dos estudios importantes del P. Tomás Álvarez que de alguna manera han definido el horizonte hermenéutico acerca de este tema muy importante. El mismo M. DIEGO señala los números 795, 3239, 3740, 6832, 7054, 7528 y 8794 de los estudios elencados en su gran bibliografía como estudios relacionados. Desbordaría los límites de nuestra investigación, la reseña de cada uno de estos estudios. Baste por ahora hacer mención de ellos.

<sup>15</sup> T. ÁLVAREZ, *Contemplación en Varios*, *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo 2000, 410-411. El estudio ocupa las pp. 410-418. En la siguiente nota, se da la referencia de la editio maior del mismo diccionario. Hemos preferido citar el diccionario dirigido por este mismo autor por la ed. de 2000 por razones de comodidad, pues nuestra investigación es ante todo de carácter doctrinal.

la relación de la verdad con la contemplación entendida por la misma Teresa de Jesús como camino mas sin detenerse en este tema. A la vez, expone, demostrando su familiaridad excepcional con los textos teresianos, las menciones explícitas de la contemplación en los escritos de la Santa. Así como alude a las ocasiones a lo largo de su obra en las que claramente Teresa se refiere a la contemplación sin emplear este término explícitamente como es el caso del acto natural de contemplar o admirar algo con la vista y disfrutar de la belleza del paisaje o del rostro de las personas. Esta síntesis muy bien lograda hace hincapié en el origen sobrenatural de la contemplación que se desarrolla mediante el esfuerzo humano en la oración, con su proceso de ingreso, grados de progreso y contenido (u objeto temático). Al desarrollar el tema de la oración, con sutileza, se señala un paso de la ascesis a la metafísica, que es mística, desde la perspectiva global de la contemplación y del crecimiento del hombre en su dinámica.

Podría decirse que esta voz dedicada a la contemplación teresiana, publicada por vez primera en 2000, forma un díptico con el artículo programático del mismo autor que abrió surcos fecundos en los estudios teológicos teresianos desde el prisma temático de la contemplación en un punto cuando las investigaciones teresianas comenzaban a adquirir solidez teológica, rompiendo moldes anteriores de carácter eminentemente piadoso, a la luz de las nuevas sensibilidades traídas por las corrientes teológicas contemporáneas y del Concilio Vaticano II. Me refiero a aquel estudio muy significativo del mismo P. Tomás Álvarez O.C.D. (Tomás de la Cruz) publicado por vez primera en 1962 y citado en la nota núm. 2 de la reflexión actual. En dicho estudio, publicado en el año del cuarto centenario de la reforma teresiana, el autor coloca a Teresa, mística y contemplativa, dentro de la iglesia con su parcela específica, con su aportación especial dentro de los tesoros de la iglesia. Sostiene este mismo trabajo que Teresa, debido a su santidad reconocida oficialmente por la Iglesia, pertenece ante todo a la teología (como rama humana de saber con origen y finalidad sobrenaturales) y sólo en segundo lugar a otras disciplinas como la historia y la psicología (con origen y finalidad naturales). En otras palabras, la santidad es ante todo tema teológico. Con maestría, teniendo en cuenta la biografía teresiana (sobre todo con los logros de la biografía primeriza del P. Efrén de la M. de Dios O.C.D. quien entonces ya había iniciado su colaboración fecunda de 35 años con el P. Otger Steggink O. Carm.)<sup>16</sup>, el P. Tomás

---

<sup>16</sup> El fruto más logrado de esta colaboración fructífera, amén de la edición de las Obras Completas de Santa Teresa, es la versión íntegra de su biografía teresiana, E. DE



traza las etapas del camino místico teresiano, destacando la llamada a la contemplación a partir de las primicias místicas de 1554 (año de la conversión teresiana). El núcleo de este estudio programático, que más que un comentario *in sensu stricto* es un ideario de temas relacionados con la contemplación teresiana, consiste en el elenco de lo que el autor denomina “el contenido teológico de la contemplación teresiana”, es decir, los objetos de la contemplación teresiana (como si ésta fuera un modo de conocer no intelectual sino íntegro y afectivo o por la voluntad), a saber, el mundo interior o alma, Cristo y su Humanidad Santísima, Dios (El Dios Trinitario), La Palabra de Dios<sup>17</sup>. Destaca el eminente estudioso teresiano, entre los objetos temáticos (o como apartado en su artículo), Dios como verdad pura, fuente de toda verdad presentando como botón textual de muestra sobre esta dimensión un extracto del denso texto teresiano de V 40 (que se comentará en la actual investigación). Juzgamos significativa esta inclusión temática y precisión hermenéutica que el autor no desarrolla con extensión en su ensayo monumental. El autor remata sus reflexiones volviendo al contexto eclesial, subrayando la dimensión de la realización del Reino de Dios en la tierra y abriendo otro filón temático: el de la gracia, sobre todo en medio de las realidades con las que la Iglesia militante de la tierra tiene que habérselas (el mal, el pecado, el demonio, el infierno) para la plena realización del Reino en la iglesia triunfante. Podría inferirse que la matriz de las reflexiones llevadas a cabo por el P. Tomás en este trabajo significativo es la iglesia. En efecto, el ensayo de este autor de 1962, elaborado en el cuarto centenario de la reforma teresiana y en vísperas del doctorado eclesial teresiano (1970), subraya el lugar que ocupa Teresa en la iglesia destacando su aportación doctrinal a ella a la vez apuntando los conte-

---

LA MADRE DE DIOS y O. STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, 2 Vols. en 3 tomos, Salamanca, UPSA 1982-1984. Es asimismo recomendable leer el balance hecho por T. EGIDO de los logros biográficos del siglo XX en el caso de Teresa: *La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión histórica* en Varios, *La recepción de los místicos*, Salamanca, UPSA-CITeS, 1997, 45-59. En la segunda parte de la editio maior del diccionario teresiano dirigido por T. Álvarez pueden verse las mejores síntesis sobre los lugares, figuras, cuestiones históricas y biográficas relacionadas con la figura de Teresa de Jesús: *Diccionario de santa Teresa. Doctrina e historia*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2002 (existe 2a. ed. de 2006). Asimismo es obligatoria la lectura de los estudios históricos del mismo autor recopilados en *Estudios teresianos*, vol. I, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1996.

<sup>17</sup> El mismo P. TOMÁS resume el objetivo de su análisis en este estudio de 1962 con estos términos: “Individuar y apurar los objetos alcanzados por la experiencia contemplativa de S. Teresa”, “Santa Teresa de Jesús, contemplativa”, 142.

nidos teológicos encerrados en sus escritos que los estudiosos debieran desvelar y explorar. Siendo así, el rosario de temas, que sale de esta perspectiva específica señalada con especial ahinco, debe juzgarse como un intento pionero de parte del autor de, por una parte, ofrecer un prisma hermenéutico aún no muy explotado ni explorado entonces; y por otra, allanar y definir la senda para eventuales investigaciones teológicas. El P. Tomás recalca que el lugar teológico de los estudios teresianos es el contexto eclesial dado que Teresa misma se somete a la autoridad de la Iglesia. La vocación contemplativa carmelitana en que se plasma todo el contenido teológico de los planteamientos teresianos es el contexto hermenéutico para comprender adecuadamente los mismos planteamientos teresianos. Dicha vocación la vivió Teresa desde una tensión escatológica en la que la Iglesia se ubica históricamente pero rompiendo sus límites teleológicos. De esta manera, la Iglesia se realiza históricamente como edificación del Reino de Dios por la gracia, por el don gratuito de Dios que se vive en la contemplación.

## 2. EL CARÁCTER FUNDAMENTAL DE LA VERDAD EN LOS ESCRITOS TERESIANOS<sup>18</sup>: LAS INVESTIGACIONES PRINCIPALES EN TORNO A ESTE TEMA

Nuestra pretensión en la actual investigación es más modesta pero no por ello deja de ser importante. Queremos partir de esta tesis fundamental: *la verdad no es un tema que puede colocarse al lado de otros en los escritos teresianos sobre todo a la luz del horizonte universalizador de la contemplación mística que define el horizonte del ser y la obra de Teresa de Jesús*. Tenemos la impresión, a la luz de los estudios realizados, de que al tema de la verdad, sin ser menospreciada temáticamente, no se le ha brindado la atención merecida. Sólo se ha mencionado como elemento más bien secundario o de paso en las investigaciones teresianas. Los dos estudios mencionados del P. Tomás, centrados en la contemplación teresiana, no han tenido la intención de poner el tema de la verdad al lado de otros, como si fuese uno de ellos. Poseen el mérito indiscutible de señalar, respaldado por el prestigio del autor en círculos teresianos y por su lugar histórico de ser pionero en los estudios teresianos de gran calado teológico, que es imprescindible tener en cuenta la noción teresiana de la verdad en la

---

<sup>18</sup> Ver el uso de la palabra “verdad” en los escritos teresianos en *Concordancias*, vol. II, 2844-2858.

apertura del abanico temático de la contemplación teresiana que abarca las realidades que van de Dios al hombre en su grandeza y su miseria, siempre dentro del contexto eclesial. La finalidad de las dos investigaciones reseñadas brevemente es programática, es decir, poseen la finalidad de abrir filones para investigaciones ulteriores. Pretende, como dejamos afirmado, (sobre todo el artículo de 1962) señalar caminos futuros de investigación o filones fecundos temáticos al subrayar con maestría la eclesialidad contemplativa y mística de Teresa. El mismo P. Tomás, en la voz de diccionario publicada en el año 2000, tras la larga historia de interpretaciones teológicas de la obra teresiana, señala que esta vocación contemplativa y mística la desarrolla Teresa en su magisterio de su oración que es el tema central del mensaje teresiano, puesto que en la oración se hace concreto el camino a Dios, meta de su vida y magisterio<sup>19</sup>. En otras palabras, el P. Tomás ha podido confirmar en el año 2000 su intuición hecha pública tal vez por vez primera en 1962. Como dijimos, este mismo autor enumera entre las dimensiones del mismo Dios, como objeto último de la contemplación teresiana por la mediación de la Humanidad de Cristo, la de su ser la verdad pura, la fuente de toda la verdad. Esto es lo que deseamos desarrollar en nuestras reflexiones. Si bien, estructuralmente Dios, como fuente de toda la verdad, se ha considerado como un tema entre otros, la presentación del gran teresianoista deja entrever la centralidad de esta dimensión que es lo que queremos subrayar aquí. Asimismo, a esta luz, es de rigor señalar que también al mismo P. Tomás, en el mismo diccionario publicado por vez primera en 2000, se debe una voz panorámica dedicada a la verdad en santa Teresa<sup>20</sup>. No dudamos en calificar esta aportación del

---

<sup>19</sup> Ver el estudio importante del mismo autor: "Oración, camino a Dios: El pensamiento de santa Teresa" reproducido en *Estudios Teresianos*, vol. III, 45-101. También cabe señalar los siguientes estudios fundamentales: M. HERRÁIZ, *La oración, historia de amistad*, Madrid, EDE, 1985; Idem., *Orar con los místicos*, Madrid, PPC, 2008; D. DE PABLO MAROTO, *Teresa en oración*, Madrid, EDE, 2009; Idem., *Oración teresiana. Balance y nuevas perspectivas*, en *Teresianum* 33 (1982), 233-281; T. ÁLVAREZ, *Así oraba Teresa*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1982; Idem., *Oración en Varios, Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, 1043-1055. Para unas perspectivas amplias en el sentido temático y epistemológico, cfr. Varios, *Santa Teresa, maestra di orazione*, Roma, Istituto di Spiritualità Carmelitani Scalzi, 1963. Para una visión amplia y actualizada, VARIOS, *La oración en el Carmelo. Pasado, presente y futuro, Actas del Congreso O.C.D.*, México, Ediciones Cevhac, 2002. Cfr. también M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía*, números 6104-6480.

<sup>20</sup> T. ÁLVAREZ, *Verdad*, en *Diccionario*, 1378-1383. Según los datos consignados en la obra del P. M. DIEGO SÁNCHEZ, *Bibliografía*, números 7407-7411, (incluyendo la voz escrita por el P. Tomás) no se ha prestado suficiente atención a este tema teresiano. Sólo existen 5 estudios expresadamente dedicados al tema de la verdad desde el prisma

eminente teresiano como la mejor visión panorámica hasta la fecha acerca del tema.

Anterior a esta síntesis sobre la verdad, debida a la pluma fructífera del mencionado autor carmelita, contamos con una presentación general hecha desde la vida y los escritos de santa Teresa sobre la verdad en el área francesa cuyo carácter fue divulgativo y escrito con tonos piadosos y edificantes sin pretensiones de presentar un análisis riguroso de textos teresianos<sup>21</sup>. Lo mismo puede afirmarse del trabajo, esta vez más fundamentado en la historia y biografía con precisiones doctrinales, del también Carmelita Descalzo español D. de Pablo Maroto<sup>22</sup>. Este autor presenta un panorama interesante y preciso mediante una exposición amplia destinada a lectores devotos con intención primordial de edificar pero con solidez textual e histórica demostrando una gran familiaridad con la figura y obra teresianas. El estudio aún no publicado y realizado en italiano de F. Podgorelec tiene el mérito de señalar la verdad como tema subyacente en los grandes temas, ejes, polos relacionales del pensamiento teresiano (Dios, y el hombre). A tenor de todos estos datos, Podgorelec ha llevado a cabo una interpretación más bien genérica, si bien fundada textualmente, de cómo Teresa misma comprende la verdad en su obra<sup>23</sup>.

La verdadera universalidad de Teresa, más allá de los límites culturales y religiosos, puede apreciarse en sus planteamientos acerca de la verdad que se encuentran esparcidos en sus escritos que se han convertido, sobre todo por su valor religioso, cultural y lingüístico, en patrimonio universal de la humanidad. Teresa no es filósofa pero nos brinda unas exploraciones de una cuestión filosófica que trasciende a

---

teresiano. Todos son exposiciones buenas y amplias, con desarrollo temático (o conforme a los objetos de la consideración y contemplación teresiana como Dios, el hombre, etc.) y dentro del camino que es la oración.

<sup>21</sup> Cfr. CARMEL DE VIENNE, *Sainte Thérèse et la vérité*, en *Carmel* IV 35 (1952), 66-77.

<sup>22</sup> Cfr. D. DE PABLO MAROTO, *Los caminos de la verdad en santa Teresa de Jesús*, en *Vida Sobrenatural* 64 (1984), 321-335. Luego, el mismo autor precisaría estos mismos caminos de la verdad, desde una perspectiva histórica, biográfica y teológica, como camino de continua conversión, cfr. *Los caminos de Teresa de Jesús*, en *Revista de Espiritualidad* 58 (1999), 489-522. Una reelaboración posterior puede verse en Idem., *Teresa de Jesús. Biografía*, Madrid, EDE, 2012, 125-127. Anteriormente, el mismo autor había expuesto el tema de la conversión de la Santa en términos de conversión continua (y no de un momento singular de conversión en 1554), cfr. *Las cinco conversiones de santa Teresa*, en *Vida Sobrenatural* 62 (1982), 340-349, 404-414; Idem., *Teresa de Jesús, doctora para una Iglesia en crisis*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1981, 41-65.

<sup>23</sup> Cfr. F. POGGI, *Verità di Dio, verità dell'uomo. Verità nelle opere di S. Teresa d'Avila*, Tesina de licencia, Roma, Teresianum, 1996.

la cuestión de autoridades o figuras destacas, pues entra en el meollo de todo filosofar humano, de toda búsqueda humana de sentido. Debido al interés peculiar de Teresa por la verdad, por de pronto, puede afirmarse que para ella ésta posee una radical trascendencia que sobrepasa a cualquier otra<sup>24</sup>.

Ahondemos más en ello. Teresa es una ejemplificación significativa en el occidente, específicamente dentro de sus grandes tradiciones religiosas y culturales, del hecho de que todo hombre busca la verdad para encontrar el sentido en su vida. En el universo teresiano, como tendremos ocasión de demostrar en el ensayo que sigue, la verdad es presupuesto de todas las cuestiones más importantes; es principio más que meramente comienzo o elemento subyacente. Pero la verdad la ha encontrado ella misma en un momento definitivo que es su conversión en 1554. Esta misma verdad sigue presente en su vida que ha de verse como un proceso de crecimiento<sup>25</sup> en esta misma verdad que califica su vida como historia de la verdad, como historia de la salvación, pues la victoria de la mentira en la vida humana, debido a lo que Teresa llamaría la influencia del mundo en el sentido negativo o como lo opuesto a los ideales religiosos que tienden a Dios<sup>26</sup>, significaría la perdición total en el sentido soteriológico.

En la actual investigación, que posee carácter introductorio, tenemos el propósito también de romper moldes y allanar nuevos filones dentro de la misma heurística teresiana, que de manera gradual ha superado los tópicos piadosos hasta llegar en el siglo XX a una apreciación teológica desarrollada. Ésta ha mostrado la solidez de su pensamiento. Asimismo ha demostrado que la teología a partir de los escritos teresianos se funda en una experiencia fuerte, intensa y auténtica de lo Absoluto. Esta fundación experiencial la denominamos el componente racional de su magisterio, pues la racionalidad es la capa-

---

<sup>24</sup> Reconozco que me han servido de orientación las reflexiones de M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *El estado de la cuestión: la verdad*, en *Diálogo filosófico* 18 (1990), 355-391. Reproducido en: Idem., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004, 437-477.

<sup>25</sup> Desde el punto de vista teodiceal, un modelo elaborado desde la inspiración de san Ireneo subraya el proceso de crecimiento de parte del sujeto u hombre tiene puntos relevantes para comprender el proceso de madurez en la vida espiritual, cfr. J. HICK, *Evil and the God of Love*, Londres, Collins, 1968, 207-276; R. ZAVALLONI, «Madurez espiritual», en VARIOS, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 4a. ed., Madrid, Ediciones Paulinas, 1991 1123-1138.

<sup>26</sup> Cfr. S. CASTRO, *Teología teresiana del mundo*, en Varios, *Hombre y mundo en santa Teresa*, Madrid, EDE, 1981, 7-31. Asimismo: U. DOBHAN, *Gott, Mensch, Welt in der Sicht Teresa Von Avila*, Frankfurt A.M., Peter Lang, 1978.

cidad de determinar las cuestiones más importantes, más radicales de la vida<sup>27</sup> en la búsqueda incesante de su sentido. En el caso de Teresa, el componente racional de su magisterio la ha llevado a preguntar por los temas más radicales como Dios, el hombre, la oración, la contemplación, el Carmelo y con un matiz o ángulo específico que parece ser el fundamento de todo preguntar teresiano y el cimiento de su universo: la verdad.

### 3. CONTEMPLACIÓN, ORACIÓN, UNIÓN CON DIOS, JESUCRISTO, IGLESIA: LA VERDAD COMO HORIZONTE DE COMIENZO Y ELEMENTO SUBYACENTE

La verdad es un tema presente en los estudios teresianos. La tendencia heurística la ha establecido como tema subyacente en el pensamiento de teresiano que todavía ha de explorarse mediante investigaciones de gran calado. Está claramente presente como elemento subyacente en lo que podríamos llamar los grandes ejes (sin excluir otros) del magisterio de Teresa de Jesús: la contemplación, la oración, la unión con Dios (Trinidad), Jesucristo.

La oración es el gran tema desarrollado por Teresa de Jesús. El matiz que define su tipo de oración, que es la vivencia de su persona y vocación religiosa, es la contemplación cuya finalidad es la unión con el Dios Cristiano, que es el Dios Uno y Trino. Jesucristo es el gran mediador para esta unión. A la vez es el criterio para la autenticidad de esta unión y sus grados, cuyas manifestaciones son los fenómenos místicos que ella supo captar y transmitir a sus lectores con un lenguaje, profundidad y estilo excepcionales. Como criterio, Jesucristo ocupa un lugar central en el magisterio teresiano. Él es la vida, el norte, el Todo de Teresa quien es, ante y sobre todo, mística y maestra cristiana. Gracias a Jesucristo presente en su vida, el matiz o estilo de vida emprendido por la madre Teresa, que es contemplativo, adquiere una identidad: la cristiana<sup>28</sup>. Dentro de esta configuración criteriológica ha de definirse su especialidad que es la contemplación vivida sobre todo por medio de la oración.

Ahondemos más en ello. La contemplación teresiana es contemplación cristiana, cuyo criterio, centro y norte es Cristo, del que Teresa

---

<sup>27</sup> H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge Cambridge University Press, 1998, 202.

<sup>28</sup> Inspirados en parte por R. GUARDINI, interpretaremos desde la óptica de los textos teresianos el cristianismo desde las nociones de la verdad y de la vida, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1959.

es discípula, amiga, esposa, seguidora, hacia el Dios Cristiano que es la Trinidad. Y por su profesión de Jesucristo como Señor, Teresa de Jesús se ubica a sí misma dentro de la Iglesia de Cristo que es también el contexto de su desarrollo contemplativo cuya única finalidad es “amar y servir” a Dios más y más en medio de las contiendas de esta vida vista y vivida ya con sabor escatológico (F 29, 33) con su correspondiente tensión dentro de la historia.

La contemplación teresiana es mística puesto que, desde el prisma de su origen, es gratuita y amorosa<sup>29</sup>. La contemplación teresiana se lleva a cabo dentro del ámbito gratuito y amoroso del Misterio y del derramamiento experiencial de éste que Teresa capta con la palabra “mercedes”. El Misterio es la presencia histórica y difusiva de lo Absoluto trascendente en la inmanencia del hombre que Teresa interpreta y vive relacionadamente puesto que para ella lo Absoluto, como Misterio incomprensible, es una persona. Teresa comprende y vive el Misterio desde la gratuidad, desde la difusividad experiencial, desde la gran verdad de que Dios amoroso, “ganoso” dirá ella<sup>30</sup>, se deja experimentar. La mística es, repetimos, experiencia intensa y auténtica de Dios que es lo Absoluto en persona. Para la madre Teresa, la contemplación es vivencia de esta experiencia con direccionalidad teológica dentro de la inmanencia de esta vida hacia la plenitud trascendente de la escatología en clave de unión con Dios<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cfr. L. BOUYER, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, en: *La vie spirituelle* 3 (1949), 3-23; Idem., *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, C.E.I.L., 1986. Metodológicamente he tenido muy en cuenta, A. A. ORTEGA, *Razón y teología y experiencia mística*, Madrid, Editora Nacional, 1944.

<sup>30</sup> Cfr. el estudio bello sobre este tema de T. ÁLVAREZ, *Este Dios nuestro, ganoso de hacer mucho por nosotros*, en *Monte Carmelo* 100 (1992), 541-546. Reproducido en *Estudios teresianos*, vol. III, 449-454. Ver el uso de “ganoso” en los escritos teresianos, *Concordancias*, vol. I, 1203. Esta palabra está relacionada con “ansioso”, “codicioso”, “deseoso”.

<sup>31</sup> Santa Teresa alude a esta tensión escatológica en esta vida sobre todo al hablar del castillo (o interioridad íntegra del hombre ya con sentido escatológico) contrastándolo con el alma humana (o mero principio vital y de interioridad del hombre), ver: (M I, 1, 8). Más adelante en esta misma obra, desde la clave de este tesoro escondido de la presencia de Dios en la hondura íntegra del hombre, que es verdad para ella, afirma la Santa que “podemos gozar del cielo en la tierra” (MV 1, 2). Esta tensión también está presente en Conc. 2. en donde sentencia nuestra autora que en esta vida mortal se puede disfrutar de la amistad de Dios. Emplea la expresión bella con tonos escatológicos de “hecha la tierra cielo” para el cumplimiento de la voluntad de Dios (C 32, 2). Nos han brindado perspectivas agudas y sugerentes autores como J. DANÉLOU, *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, 2a. ed., San Sebastián, Dinor, 1960; R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga, Mohr, 1958.

Dicho en otros términos, y como dejamos afirmado ya, la especialidad de Teresa de Jesús es la contemplación. Es su distintivo. Y la contemplación, que es una vocación vivencial, se realiza como camino mediante la oración en pos de Jesucristo que es Camino, Verdad y Vida hacia Dios Uno y Trino, el Dios de Jesucristo que es el Dios Cristiano. Este Dios es condesciente, pues se le representa al hombre; se le presenta como verdad que el hombre puede captar experiencialmente, implicando todas sus facultades cognitivas empezando por los sentidos y la imaginación. La contemplación como especificidad de la vocación teresiana se realiza, se hace concreta, se lleva a cabo históricamente en el camino que es la oración. Por la contemplación, como actitud existencial, la oración se vuelve relación y no simplemente un rito. Parte del supuesto que Dios, el Dios trascendente que se deje experimentar, es tratable (C 34, 9) al hombre inmanente en su finitud y culpabilidad. Este camino tiene por coordenada principal y central a Jesucristo<sup>32</sup> que es Camino, Verdad y Vida cuyo seguimiento se realiza en la coordenada de la realización que es la Iglesia, específicamente el Carmelo (una manera específica y concreta de ser Iglesia), y cuya coordenada-meta que también es origen y que acompaña a Teresa en el camino, sobre todo mediante la inhabitación desde el bautismo, es el Dios Uno y Trino<sup>33</sup>. Por de pronto, y para facilitar nuestra exposición, podemos condensar la

---

<sup>32</sup> Hasta la fecha sigue siendo fundamental para esta temática de la cristología teresiana la monografía de S. CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, EDE, 1978. Para una síntesis lograda del mismo autor: *Mística y cristología en Santa Teresa* en *Revista de Espiritualidad* 56 (1997), 75-117. Ver los últimos planteamientos de este autor desde la perspectiva de las Moradas: *Jesucristo, plenitud de Moradas, o Moradas, la revelación de una cristofonía* en *Revista de Espiritualidad* 72 (2013), 485-513. Desde una perspectiva histórica y textualmente más teresiana, es decir, con más base teresiana y menos especulación hermenéutica ver: T. ÁLVAREZ, *Jesucristo en la experiencia de santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 88 (1980), 335-365. Reproducido en *Estudios Teresianos*, vol. I, 11-43.

<sup>33</sup> Cfr. R. CUARTAS, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2004; M. HERRÁIZ, *Teresa de Jesús, experiencia trinitaria en Monte Carmelo* 109 (2001), 3-34; C. GARCÍA, *Experiencia trinitaria y pneumatológica en Santa Teresa de Jesús*, en *Burgense* 39 (1998), 375-396; E. DE LA M. DE DIOS, *La Stma. Trinidad, sol del mensaje cristiano*, en VARIOS, *Trinidad y vida cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, 203-215; A. GARCÍA ORDAS, *La vita trinitaria nella spiritualità di S. Teresa*, en VARIOS, *Il mistero del Dio vivente*, Roma, Teresianum, 1968, 538-557; Idem., *La persona divina en la espiritualidad de santa Teresa*, Roma, Teresianum, 1967; A. GARCÍA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, en *Archivo teológico granadino* 16 (1953), 63-326.



contemplación teresiana en los siguientes términos<sup>34</sup>: *es el afán de ver o vivir íntegramente desde la gratuidad de Dios Trinidad, puesto que la contemplación “es cosa que ... da Dios” (C 17, 2) y es sobrenatural (V 23, 5), todo el hombre, mediante una suspensión de potencias, es decir, la sobrenaturalización de toda capacidad humana o su dirección teologal u orientación existencial hacia el trato directo, relacional y amoroso con Dios dentro de esta vida, superando los límites del comprender y actuar humano partiendo del Misterio de la Encarnación, Dios hecho hombre. Efectivamente, la contemplación según santa Teresa es el acto cuando el hombre en su integridad se deja amar por Dios en medio de los quehaceres de la vida quien es el único norte de su vida vivida en la iglesia, específicamente en la tradición carmelitana. Ésta se realiza como vivencia eclesial centrada en Dios específicamente mediante la oración (trabajos) cuya finalidad consiste en el gozo en la unión con Él íntegramente, esto es, el entendimiento y la voluntad, el conocimiento y el gozo (categorías antropológicas empleadas por la Santa con su conocimiento precario de la filosofía) ya en esta vida (en la tierra) con proyección escatológica (el cielo). Mediante la contemplación, se tiene en la inmanencia histórica de esta vida una relación directa, amorosa e íntima con el Dios trascendente*<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Quiero hacer constar de la utilidad de las aportaciones profundas y sugerentes al respecto de F. URBINA, *Teología de la contemplación*, Madrid, EDE, 2009. Asimismo: W. JOHNSON, *Letters to Contemplatives*, Maryknoll NY, Orbis, 1991; R. CHECA, *Orar es amar*, 6a. ed. México, Cevhac, 2002.

<sup>35</sup> Teresa misma en un texto logrado nos dice lo que entiende por contemplación. Nuestra interpretación se basa en este texto: “Sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan. Está el alma abrasándose en amor y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama y no sabe cómo lo goza. Bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle. Abrázale la voluntad sin entender cómo. Mas en pudiendo entender aglo, ve que no es éste bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasasen juntos por ganarle en la tierra. Es don del Señor de ella y del cielo, que en fin da como quien es. Esta, hijas, es contemplación perfecta” (C 25, 2). Lejos de la intención de Teresa oponer la contemplación (o entenderla como pura pasividad) a la acción. Ver M VII, 4, 12-13. Es preciso juntar María y Marta de los evangelios. También ver: V 17, 4. Para Teresa “vida activa y contemplativa es junta” (C 31, 5) y que los contemplativos tienen grandes trabajos, pues son gente experimentada en todo (C 36, 8). Lo único que cuenta es “poner los ojos en el Crucificado” (M VII, 4, 8), es decir, servir a Dios, tenerlo por referente criteriológico constante en la vida. Cfr. la bella glosa de T. ÁLVAREZ, *Poned los ojos en el Crucificado: Moradas VII, 4, 8*, en *Monte Carmelo* 100 (1992), 139-148. Reimpresión en *Estudios Teresianos*, vol. III, 481-490. Aunque santa Marta no era contemplativa, para Teresa era santa, pues lo único que cuenta es merecer tener a Cristo y servirlo (C 17, 5), pues

Como tema subyacente, puede decirse que la verdad es la gran pasión de Teresa la contemplativa mística (o mística contemplativa) desde el principio. Como tendremos ocasión de ver a lo largo de nuestras reflexiones, la verdad, como tema subyacente, es en efecto principio, dentro de la vivencia contemplativa hecha concreta en la oración, de todos los empeños teresianos, y no cualquier tema al lado de otros aun siendo un tema o elemento subyacente a los ejes principales teresianos por el que, por de pronto, podría inferirse que las demás coordenadas o temas doctrinales de la obra teresiana son encarnaciones de la verdad tomadas como principio en la obra teresiana, puesto que la encarnación, en palabras de un aclamado filósofo, “consiste en el hecho de tener carne, más aún, de ser carne”<sup>36</sup>.

No se trata de una mera verdad intelectual o conceptual sino de lo que denomina la misma Teresa “verdad verdadera” (V 21, 9). La verdad verdadera, que es Dios, no es una mera idea ni una noción abstracta sino que es Dios vivo y verdadero quien toma la iniciativa de tener un contacto personal con el hombre, sale al encuentro del hombre, en términos de gratuidad absoluta y amorosa para tener una relación con él. Dios en su trascendencia se deja experimentar por el hombre en su inmanencia como realidad viva, personal (como Trinidad que se automanifestó en la persona histórica de Cristo en la Encarnación) y vivificadora (por los méritos soteriológicos de Cristo, Dios y Hombre Verdadero), que transforma por su presencia al hombre, pues Dios como verdad no es sólo un objeto, sino que es meta ya presente en el origen del camino y que acompaña al hombre-sujeto en todo el

---

Dios es quien da las mercedes en la oración (C 42, 3). Merece consultarse la aportación al significado de la contemplación, realizada desde la espiritualidad y con bases carmelitanas (teresianas y sanjuanistas) de M. HERRÁIZ, *Espiritualidad y contemplación*, Madrid, Ediciones SM, 1994, 17-27. Además aclara Teresa que la contemplación no debería confundirse con la oración o la oración mental (Ver C 25, 3). En este mismo texto, Teresa compendia la esencia de la contemplación con estas palabras sabrosas que dejan patente una madurez experiencial: “En la contemplación...Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural” (C 25, 3). En otras palabras, Teresa lo otea todo desde la clave de gratuidad divina. Una vida contemplativa es vivir desde la gratuidad de Dios por lo que el hombre, desde su finitud y culpabilidad –cuyo punto de partida es siempre la autognosis o el propio conocimiento dentro del contexto de la contemplación en orden a poder comprender mejor la trascendencia de Dios (C 39, 5)– y en su inmanencia histórica, ha de responder amorosamente a esta gratuidad eterna y trascendente. La contemplación es, en efecto, vivencia de la gratuidad de Dios. Esta conciencia de la gratuidad subraya a todos los planteamientos teresianos. Cfr. el uso teresiano de las palabras clave en este sentido como “gracia”, *Concordancias*, o.c., Vol. I, 1227-1231, “don” y “donación”, *Ibid.*, 887, “merced”, Vol. II, 1605-1619.

<sup>36</sup> M. HENRY, *Encarnación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, 11.

trayecto<sup>37</sup>. Podemos adoptar al respecto el siguiente juicio de un filósofo judío para nuestra análisis del caso teresiano: “El ser religioso interpreta su vivencia como experiencia... está interpretando a Dios, cuya experiencia pretende tener, en términos de ser, de presencia y de inmanencia”<sup>38</sup>. Dios, o la voluntad de Dios, quiere que el hombre abrace la verdad, pues el hombre por sí, debido a su finitud y culpabilidad, desea la mentira o lo que no es conforme a la voluntad de Dios debido al estado de finito y culpable del hombre frente al Dios trascendente (C 42,4). Esta voluntad se abre históricamente en su despliegue experiencial como un camino de “andar en la verdad” que nuestra autora abre con su magisterio experiencial y quehacer como fundadora, tomando como cuaderno de bitácora la humildad o el reconocimiento de la propia finitud y culpabilidad frente a Dios (conocimiento de sí), la “suma Verdad” (M VI 10, 7) a quien es preciso agradecer mediante el cumplimiento de su voluntad. La humildad es andar en verdad porque Dios es suma Verdad (M VI 10,7). “Lo que yo he entendido es que todo este cimiento de la oración va fundado en humildad y que mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios” (V 22, 11). Teresa aquí no enumera dos polos opuestos sino que pone en juego los protagonistas de una relación que ella no dudaría en calificar de amistad. Es ésta para la Madre la expresión más sublime en términos relacionales de la verdad como presencia que se abre como relación. Esta relación ha de realizarse en esta vida “porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada y quien esto no entiende, anda en mentira. A quien más lo entiende agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella” (M VI 10, 7). Dicho en otros términos, el hombre ha de vivir su vida engolfada en ella. De esta manera, se transforma esta misma vida en historia en comunión con esta verdad que es comunión de amistad por la que la diferencia metafísica entre lo infinito e finito no es absoluta sino que se construye un puente de relacionalidad mística, superando

---

<sup>37</sup> Desde Teresa y los místicos cristianos, es preciso recuperar para el estudio de la espiritualidad la noción de la teología del proceso de Dios como acompañante, cfr. A. NORTH WHITEHEAD, *Process and Reality*, Londres, Macmillan, 1929; J.R. COBB y D. R. GRIFFIN, *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster, Press, 1976; VARIOS, *God and Change. Process Thought and the Christian Doctrine of God*, Lovaina, Center for Metaphysics and Philosophy of God, 1987; W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001; X. PIKAZA, *Teodicea*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013.

<sup>38</sup> E. LÉVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995, 112.

distancias y diferencias metafísicas. Este mismo puente, cabe precisar aquí, es la amistad o vivencia relacional de la verdad en sí cuya realización plena consiste en la participación amorosa que se realiza en grados de progresión conforme a la gracia de Dios, al ritmo providencial de Dios para cada uno: “Si Su Majestad nos quisiera subir a ser de los que su cámara y secreto, ir de buena gana; si no, servir en oficios bajos y no sentarnos en el mejor lugar... Dios tiene cuidado más que nosotros y sabe para lo que es cada uno” (V 22, 13).

La verdad es verdadera puesto que es profundamente experiencial por ser presencia histórica del Dios trascendente en la inmanencia de la vida del hombre. Teresa, quien por naturaleza aborrece la mentira (V 40, 4) y desde su insistencia desde su propia vida en la transparencia de la integridad humana en su hondura abierta a Dios, subraya esta claridad con belleza literaria por la imagen exótico, entrañable y atractivo de la perla oriental. Esta realidad presencial o experiencial la presenta en términos vitales comparándola al “árbol de la vida plantado en las mismas aguas vivas de la vida que es Dios” (M I 2, 1). Dios, como verdadera verdad, es vida en sí o “vida de la vida, verdadera vida”, seáme permitido modificar la expresión teresiana. La apertura de la verdad en la vida del hombre consiste en la disposición vital e íntegro de éste a la unión amorosa desde la iniciativa de Dios trascendente. Éste da vida por ser fuente metafísica de vida y que sostiene todo el ser o la totalidad ontológica, al que se llega desde esta inmanencia por la contemplación que a su vez se realiza, según la Mística Castellana, mediante la oración. Nuestra autora mística traza y configura este proceso como camino que es a su vez llamada o vocación de ser cuyo cumplimiento es la participación del hombre en el Dios relacionable, porque es Persona, que resplandece como Misterio, como Misterio Trinitario presente íntimamente en la vida humana: “No querías más saber de que –refiere la Santa–, con estarse el mismo sol que le daba tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de El, con ser tan capaz para gozar de Su Majestad como el cristal para resplandecer en él el sol” (M I 2, 1).

Con transparencia bella, Dios revela su presencia, Dios se revela como verdadera verdad que invade el todo ontológico. “Ahora la apertura –como precisa un estudioso solvente– se colma, sin dejar de quedar abierta, Dios lo invade todo y lo llena todo y por eso, por una parte, la colma, pero, por otra, la abre más, hacia el horizonte infinito en el que se asienta. En el ser humano se plasma la Trinidad, que es plenitud, relación y, proyección al mundo. Teresa ha alcanzado las cumbres de la nueva alianza que vienen coronadas por la efusión del

Espíritu en la historia de la salvación, y que se reflejan en la experiencia mística con la vida en el Espíritu”<sup>39</sup>.

Desde niña le quedó a Teresa “imprimido el camino de la verdad” (V 1, 5; V 7,6; V 26, 5; V 28, 9; V 37, 4), es decir, su vocación que comenzó siendo “la verdad de cuando niña” (V 1, 4; *Ibid.*, 3,5) se madurará en la vida contemplativa marcada desde muy pronto en su vida como camino de la verdad. Teresa es “amiga de llaneza” (Carta 412, 8; *Ibid.*, 124, 2). Deja patente su carácter como castellana que no tolera la farsa de santidad (Carta 88, 12). La vida contemplativa, a juicio de Teresa, como vocación de camino de la verdad, tiene su perfección en el cumplimiento de la voluntad de Dios (Carta 62, 3). Dicho camino conlleva muchas pruebas, esto es, supone sufrimientos. Como afirma la madre Teresa con acierto, “la verdad padece pero no perece” (Carta 294, 19). Por eso es siempre preciso tener en la memoria, en el archivo profundo del ser, a Cristo por quien nos llegaron las mercedes de Dios trascendente como nos advierte nuestra autora: “Que siempre que se piense de Cristo, nos acordemos del amor con que nos hizo tantas mercedes y cuán grande nos le mostró Dios en darnos tal prenda del que nos tiene; que amor saca amor. Y aunque sea muy a los principios y nosotros muy ruines, procuremos ir mirando esto siempre y despertándonos para amar; porque si una vez nos hace el Señor merced que nos imprima en el corazón este amor, serenos ha todo fácil y obraremos muy en breve y muy sin trabajo” (V 22, 4).

He aquí la clave de la llaneza de Teresa: la experiencia de ser agraciada por Dios pese a su finitud y culpabilidad. Por eso siempre ella ha deseado tratar con “verdad y llaneza” (F 2, 2) a las personas y todos los asuntos de la vida a quienes ha tenido que narrar su experiencia de Dios. Nada de melindrosidad ni sentimentalismo sino una decidida voluntad de verdad y llaneza que no es simplemente una actitud existencial sino algo más profundo: un sentido de arraigamiento experiencial en Dios la fuente de toda verdad, cuyo poder ontológico en la creación que se reafirma en la salvación y santificación en la iglesia, lo vive Teresa desde la hondura de su persona. Esta misma vivencia teresiana hace que este mismo poder ontológico sea la clave de definición de todo su ser y actuación. Y la finalidad de todo esto consiste en lo que denomina la misma madre Teresa la “perfección en las virtudes” (V 22, 15). Ella misma afirma en una carta a finales de 1576 dirigida al P. Ambrosio Mariano “Yo soy amiga de apretar mucho

---

<sup>39</sup> S. CASTRO, *El fulgor de la palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Madrid, EDE, 2012, 339.

en las virtudes, mas no en el rigor, como lo verán por estas nuestras casas. Debe ser, ser yo poco penitente. Mucho alabo a nuestro Señor de que dé a vuestra reverencia tanta luz en cosas tan importantes. Es gran cosa en todo desear su honra y gloria” (Carta 161, 8) y no las de las clases sociales<sup>40</sup>. En las Constituciones de 1567, la madre Terea avisa a la Maestra de Novicias: “Haga más caso de que no haya falta en las virtudes, que en el rigor de la penitencia” (Const. XI, 16).

Teresa desea la diafanidad. Busca la transparencia ontológica percibida en la majestad, en el esplendor, en la belleza de Dios. Dentro de esta revelación esplendorosa de Dios, se manifiesta la verdad para ser vivida, es decir, la verdad se acoge, se recibe en términos vitales y experienciales abiertos a la narratividad con valor mistagógico por ser la palabra teresiana doctrinal y testimonial a la vez sin nociones abstractas. En el Carmelo, descubrirá Teresa que la oración contemplativa (o la contemplación oracional), –que no es un método específico dado que el método (como “metacamino”) es restricción de la amplitud experiencial de la contemplación cuyo origen es el amor inagotable de Dios–, es la concreción de este camino de la verdad que en efecto es una llamada continua a admirar la verdad verdadera de Dios y actuar en consecuencia<sup>41</sup>. La verdad, vista desde esta dinámica de la oración contemplativa, es en efecto identificable con el amor inagotable de Dios que se deja experimentar. Esta misma verdad no es sólo elemento subyacente sino que sobre todo es principio. Dios, como verdadera verdad, es el origen y el prisma subyacente con valor criteriológico (determinación de la verdad por su experienciabilidad) y metafísico (participación en la trascendencia de lo Absoluto hecho

---

<sup>40</sup> Cfr. M. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *El entorno social de santa Teresa*, en Varios, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Vol. I, Salamanca, UPSA, 1983, 91-101; A. PACHO, *Clases sociales*, en Varios, *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 353-360. Este entorno social con sus clases se ve reflejado en el monasterio donde comenzó su andadura religiosa nuestro personaje, Cfr. N. GONZÁLEZ, *Historia del monasterio de la Encarnación de Ávila*, 2a. ed., Madrid, EDE, 1995.

<sup>41</sup> Esta conjugación de resistir el método, insistir en la amplitud, actitud filosófica y admiración hacia lo trascendente nos recuerda esta sentencia de K. Popper acerca de la metodología en la filosofía: “Genuine philosophical problems are always rooted in urgent problems outside philosophy, and they die if these roots decay. In their efforts to solve them, philosophers are liable to pursue what looks like a philosophical method or technique or an unfailing key to philosophical success. But no such methods or techniques exist; in philosophy methods are unimportant; any method is legitimate if it leads to results capable of being rationally discussed. What matters is not methods or techniques but a sensitivity to problems, and a consuming passion for them; or, as the Greeks said, the gift of wonder”, *Conjectures and Refutations*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, 95.

Persona en Dios) desde el cual se ha de otear el todo o el conjunto ontológico de todo lo que existe. Dentro de dicho conjunto, el hombre adquiere conciencia de su lugar dentro del esquema ontológico o de la creación. Dicha conciencia es en efecto la autognosis que es conciencia de la propia finitud y labilidad. Pero esta autoconciencia subraya sobre todo la generosidad infinita de Dios Trascendente a quien Teresa suele llamar “Majestad” o “Señor” para subrayar, desde un prisma experiencial, su trascendencia que se manifiesta en toda su gloria, esplendor, belleza en la historia empezando con la creación y su conformidad personal a la voluntad de Dios. Ésta se comprende desde la clave de la belleza de las criaturas que se establece como la verdad ontológica que es conformidad con el plan creador de Dios que, en efecto, es la voluntad de Dios expresada en la creación mediante la belleza o la conformidad ontológica de lo creado al diseño metafísico de Dios. Teresa de Jesús percibe todo esto “estéticamente” en la representación experiencial de Dios. Démosle ahora la palabra a la madre Teresa al respecto: “Estando una vez en oración, se me representó muy en breve... cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí. Saber escribir esto, yo no lo sé, más quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho, y de las que más me han hecho confundir y avergonzar, acordándome de los pecados que he hecho” (V 40, 9). Aunque no aparece en este texto la palabra “contemplación”, es evidente que Teresa habla de ella dentro del acto de oración por la que ve, otea o contempla toda la realidad o toda la gama ontológica en su verdad cuya fuente de realidad o metafísica es el Dios verdadero desde la brevedad de esta vida en constante tensión escatológica. Esta contemplación es verdadera puesto que es experiencial, esto es, todo se queda muy imprimido, arraigado, asimilado en la hondura de su ser (alma). Todo esto conlleva el reconocimiento que el conjunto ontológico es algo gratuito (es en sí una merced divina) cuyo origen es trascendente, es decir, su origen se halla más allá del límite experiencial del hombre mas se ha hecho alcanzable al hombre y presente en la vida inmanente de éste. Esta presencia de lo trascendente en la inmanencia humana hace que la fuente trascendente sea un Misterio por lo que es incomprendible (hace confundir y avergonzar) por el hombre pero eficaz en su vida, pues la transforma, la abre a la trascendencia, a la participación en lo trascendente subrayando la finitud del hombre y su culpabilidad que es la coordinada humana de participación en esta misma experiencia.

La madre Teresa subraya que el “espíritu que no vaya comenzado en verdad yo más le querría sin oración” (V 13, 16). La oración, que

es su gran tema, sólo puede realizarse con la verdad y en la verdad. La oración “es adonde el Señor da luz para entender las verdades” (F 10, 13). Claramente, la oración, que es el camino cristológico de Teresa para llegar a Dios, su única meta (F 6, 23), parte de la verdad como condición *sine qua non* y la verdad es efecto lógico de realización del mismo camino cuya meta es “contentar a Dios” (F 6,22) que nuestra mística castellana comprende con una gran amplitud admitiendo que “lleva el Señor por diferentes caminos” (F 18, 6), pues “hay muchos caminos en este camino del espíritu” (F 5, 1). La oración es el momento privilegiado para la experiencia de Dios, muchas veces acompañada por fenómenos (muy abundantes en la obra teresiana y que no podemos analizar aquí con detención porque supera a nuestros planteamientos) que apuntan a lo esencial: Dios se deja experimentar gratuita y amorosamente por el hombre. Los fenómenos sólo son secundarios con respecto a lo esencial.

La gran verdad para Teresa, desde su propia experiencia en diálogo con la de los demás, (que ella también llama verdad en sí) es el Dios experienciable, el Dios que se entrega al hombre en la experiencia, el Dios trascendente que se hace presente, esto es, relacionable en la historia inmanente que Teresa como mística cristiana contempla desde un prisma soteriológico con arraigamiento cristológico, del hombre. Es ésta la gran creencia teresiana, la raíz de todo su ser y de su concepción ontológica frente a las ocurrencias pasajeras que son ideas, esto es, ocurrencias que llevan a los temores y errores<sup>42</sup>. El gran temor teresiano consiste en el autoengaño: la ilusión de que Dios quien se le da en la experiencia no se da en su gratuidad trascendencia sino que se produce una experiencia o fenómeno no conforme a la gratuidad de Dios. La contemplación es precisamente vivencia de esta gratuidad. La experiencia del Dios trascendente no es algo forzado o manipulado. La gran falsedad para Teresa sería la idea de Dios no es gratuito, relacional, experienciable. En F, pueden hallarse las siguientes palabras muy expresivas de nuestra autora: “El temor si era ilusión lo que en la oración había entendido” (3, 11).

Dios se deja experimentar por el hombre en su trascendencia dentro de la inmanencia del hombre. De ahí, su relacionalidad, su tratabilidad mediante una actitud contemplativa, con base experiencial o mística, ejecutada en y por la oración con centralidad cristológica por

---

<sup>42</sup> Reconozco en el fondo el planteamiento orteguiano que distingue entre creencias o substrato profundo del ser versus ideas u ocurrencias intelectuales, cfr. *Ideas y Creencias* en Idem., *Obras completas*, Vol. V, Madrid, Alianza, 1987.



ser oración cristiana, orientada dentro de la historia al Dios Cristiano que es la Trinidad<sup>43</sup>. Dios es comunicador de sí al hombre para Teresa<sup>44</sup> hasta el punto de entregarse todo al hombre, alimentando al hombre con su propia vida (con la metáfora muy sugestiva desde un punto experiencial de los Pechos Divinos con sus rayos de leche que es un río caudaloso (M VII, 2, 7). Esto quiere decir que Dios es encuentro; Dios trascendente sale al encuentro del hombre inmanente creando una historia de salvación<sup>45</sup> que es narrativa de presencia si bien gradualmente. “Toda comunicación divina es –refiere el P. Efrén de la M. de Dios–, ante todo, comunicación de la propia vida íntima, participada progresivamente, parcial a los comienzos, para concluir

---

<sup>43</sup> Desde la perspectiva sugerente brindada por O. CULLMAN, hemos realizado en este estudio un esfuerzo de centralidad cristológica sobre todo al afirmar que para Teresa la historia posee clave soteriológica, cfr. *Christ et le temps. Temps et histoire dans la christianisme primitif*, 2a. ed., Neuchatel, Delachaux et Nestlé, 1957.

<sup>44</sup> Magistralmente, Teresa expresa esto al afirmar que Dios es un comunicador que se rebaja, es decir, se comunica con unos gusanos (los hombres) (M I 1, 3) por lo que es digno de alabanza (M VI 8, 1; Ibid., 9 18; Ibid. VII, 1, 1). En un pasaje de V, Teresa confiesa que no es merecedora de la comunicación gratuita y amorosa (experiencia) de Dios, con estas palabras llenas de unción y belleza: “No pongáis, Criador mío, tan precioso licor en vaso tan quebrado” (V 18, 4). Dios tiene particular cuidado de comunicarse con el hombre (M VII 3, 9). Precisa una investigadora desde el prisma teresiano a la luz de la revelación divina en las Sagradas Escrituras: “Cuando Dios elige comunicarse con el hombre no lo hace mediante hechos prodigiosos, o a través de la especulación de los sabios filósofos científicos, intelectuales, etc. sino a través de acontecimientos humanos y, más concretamente, a través de la vida, los sufrimientos, los fracasos y los éxitos de un pueblo llamado Israel”, P. HUERTA ROMÁN, *El telar de la palabra. Ecos bíblicos en la autobiografía teresiana*, 2a. ed., Madrid, EDE, 2013, 15. Este trato es tan subido y que produce gran delite, es una gran experiencia de Dios que Teresa capta en clave de amor y gozo en estado de unión como si Dios y el hombre fuesen dos velas de cera que se juntan o dos ríos o corrientes de agua que se unen (M VII, 2, 4, 6). De esta manera, Dios es relacional, Dios es tratable, Con Él se puede tener conversación o trato (M I 1, 6). Teresa comprende la relación con Dios desde el punto de vista de la comunicación, del trato amoroso y gratuito, desde la eternidad tomando la iniciativa en el tiempo para crear una historia, que es efectivamente dejarse experienciar en la vida humana en su inmanencia (V 7, 22; 14, 5; 18, 3). “Deudo y amistad se pierden por falta de comunicación” (C 26, 9). Reconozco mi deuda sobre estas cuestiones al llorado teresianista y liturgista J. CASTELLANO CERVERA, *El entramado bíblico del castillo interior*, *Revista de Espiritualidad* 56 (1997), 119-142. Reimpreso tras el fallecimiento inesperado del autor en 2006: J. CASTELLANO, *Espiritualidad de occidente. Mística carmelitana*, Madrid, EDE, 2010, 15-42. Tuve la oportunidad de reflexionar junto con este llorado y estimado autor en septiembre de 1996 varios puntos que aparecen en el mencionado artículo durante la larga gestación de éste.

<sup>45</sup> Como botón de muestra de la preocupación teresiana por la salvación de los hombres, he aquí las referencias a algunos textos significativos suyos: V 32, 6; F 1,7; F, 2, 4; M V 2, 13-14; M VI 6, 9; M VII 3, 5-6.

con cierta comunión personal”<sup>46</sup>. Por eso, Dios no es sólo verdad o verdad en sí, sino “verdad verdadera”, es decir, verdad para nosotros, como ya hemos expuesto.

La verdad verdadera no es simplemente una verdad objetiva frente a la subjetividad del hombre sino que hace historia con el hombre. Superando la mera polaridad epistemológica de sujeto-objeto con clave de crecimiento hacia la comunión, la verdad verdadera crece procesualmente con el hombre, acompaña históricamente al hombre de tal manera que el hombre crece en esta verdad que es eterna e inmutable pero experienciable en su trascendencia. Teresa misma se percata de este crecimiento o madurez en la vida espiritual en su paso de visiones imaginarias a visiones intelectuales hasta llegar a la figura misma de la verdad, que es la autorepresentación de la verdad trascendente al hombre por amor condescendiente, por el excesivo amor que Dios tiene al hombre hasta el extremo de revelar su vida íntima o trinitaria (R 16)<sup>47</sup>. En otras palabras, Dios es para el encuentro. Es Dios del encuentro, Dios de presencia<sup>48</sup>.

La falsedad para nuestra autora consiste en que Dios no se deja experimentar, que Dios no está presente en la vida del hombre. Esto va en contra de las raíces de la mística cristiana que consiste en la presencia gratuita, intensa y auténtica de Dios en la vida del hombre que crea una historia. La noción teresiana de la verdad, por lo tanto, es gratuita y por lo tanto amplia porque la trascendencia de Dios y su presencia en la historia inmanente no puede poner límite a la generosidad infinita de Dios cuya cima la capta Teresa, gracias a la ayuda

---

<sup>46</sup> E. DE LA M. DE DIOS, *Santa Teresa por dentro*, 2a. ed., Madrid, EDE, 1982, 228.

<sup>47</sup> Este texto denso teresiano pone de relieve cómo nuestra autora misma narra su crecimiento experiencial de este Dios que se le presenta como verdad, matizando su verdad trinitariamente en un proceso amoroso de crecimiento dentro de ella. Esta experiencia está fechada el 29.5.1571, antes del matrimonio espiritual pero ya apunta a esta plenitud en una especie de tensión escatológica, aludiendo a la gracia de las tres divinas Personas presentes en el alma, la impresión de las mismas en la hondura de su ser que ella misma califica de “divina compañía”, evocando su finitud y culpabilidad, desde su niñez. Teresa ve su vida en clave de misericordia hacia la plenitud que ella precisaría con el matrimonio espiritual.

<sup>48</sup> El filósofo vasco X. ZUBIRI habla de verdad como presencia en términos de actualización pero se limita a la dimensión intelectual de esta presencia, pues dicha presencia como actualización por la que se constituye la actualidad o la realidad del ser se elabora en el sistema de Zubiri no como cuestión de vida sino como cuestión de aprehensión e intelección. Sin embargo, este planteamiento desde la actualización nos puede ayudar a comprender que la presencia de Dios en Teresa es en efecto una actualización inmanente del Dios trascendente creando un cambio o presencia. Cfr. *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza, 2006, 43-67.

de Juan de la Cruz, como Matrimonio Espiritual (M VII 2, 1-3). Dicho en otros términos, se pueden admitir diferentes estilos en la oración, desde diversos criterios o maneras de discreción ejercida por los superiores. Como camino, la verdad implica un proceso de búsqueda continua, de errores, de tanteos que reflejan la finitud y culpabilidad del hombre pero que trae consigo cierta certidumbre<sup>49</sup>, cierta base epistemológica que no se define por precisión sino por determinación espiritual (la determinada determinación teresiana<sup>50</sup>) cuya exactitud o precisión o corrección depende no tanto de la disposición del hombre sino de la voluntad de Dios quien saca bien de toda situación. Debido a eso, la Santa aconseja: “No os desaniméis, si alguna vez cayereis, para djejar de procurar ir adelante; que aun de esa caída sacaré Dios bien, como hace el que vende la triaca para probar si es buena, que bebe la ponzoña primero” (M II 1, 9). Esto pone de manifiesto que el camino de la verdad concretado en la contemplación, en el trato con Dios concretado en la oración, admite grados de intensificación en la relación Dios-hombre<sup>51</sup>. Esta relación constituye los dos polos relacionales de la verdad para nuestra autora.

En estos textos, puede apreciarse hermenéuticamente la presencia de la verdad en la conciencia teresiana desde los comienzos de su carrera literaria. La verdad de la presencia y actuación histórica de Dios –el Dios gratuito que se deja experimentar y que da el camino y que acompaña al hombre en dicho camino (C 17, 2)–, con su correspondiente tensión escatológica, se encuentra en el comienzo del planteamiento teresiano: “Los ojos en el verdadero y perpetuo reino que pretendemos ganar. Es muy gran cosa traer esto siempre delante, en especial en los principios” (V 15, 11). Esta presencia en los comienzos, y como comienzo o punto de partida, toma cuerpo en el hecho de que la verdad como comienzo sea a la vez el elemento subyacente en el planteamiento teresiano que opta por Dios que es la misma verdad (V 40,1; C 19, 5) mientras que lo contrario o el demonio es “la misma mentira” (V 25, 21). Esto impulsó la conversión de Teresa –que ha de entenderse por opción existencial por la verdad vivida en rela-

---

<sup>49</sup> Este tanteo es la característica principal de la filosofía de la ciencia en clave popperiana, cfr. K. POPPER, *All Life is Problem Solving*, Londres-Nueva, Routledge York 1999.

<sup>50</sup> Por el momento, me remito a mi estudio: *Determined Determination: Teresian Epistemological Template for Spirituality*, en *Studies in Spirituality* 20 (2010), 217-237.

<sup>51</sup> Las mejores exposiciones al respecto que conocemos son los dos estudios de T. ÁLVAREZ ya citados. No entraremos en estos detalles, pues desbordan los límites de nuestro estudio.

ción con el Dios experienciable— quien vio en su vida dentro del proceso de autognosis “un abismo de mentiras y piélago de vanidades” por lo que ella optó por “aborrecer el mentir” (V 40, 5) y con esto comienza su discurso mistagógico cuya credibilidad se funda en esta opción por la verdad<sup>52</sup>. Esta mencionada opción por la verdad necesariamente trae consigo “libertad de espíritu” (V 11, 17) debido a que es conformidad a los “deseos” de Dios que en efecto satisface a la necesidad humana (V 12, 2).

A tenor de todo ello, sería oportuno precisar aquí que dicha conformidad, o vivencia de la verdad como opción (y la verdad optada es una verdad verdadera o presente o viva y no meramente un concepto por ser Dios mismo) hace que el discurso teresiano, el llamado discurso mistagógico (de comunicación de la experiencia del Misterio para iniciar y conducir a los demás), se elabore con toda verdad (V 8, 3), con claridad y verdad (V 30, 22), con llaneza y verdad (V 40, 24). La vida contemplativa es opción por Dios mediante la oración, opción por el trato con Dios, benévolo con la creación por desear que crezca toda la vegetación y dar agua de sí en medio de las circunstancias de la vida (V 11, 12) cotidiana encarnada en el Carmelo.

Su opción por Dios tiene su base en la presencia de la verdad verdadera en su vida. Teresa opta por algo o alguien que está verdaderamente presente en su vida, que tiene un impacto en ella y que la hace optar por Él frente a las demás opciones ontológicas con su correspondiente dimensión axiológica. Esta verdad verdadera la llama “divina verdad” (V 40, 3) porque definió la estructura ontológica (ser) y antropológica (vida y facultades) de su existencia de tal manera que su vida se ha realizado como conciencia aguda de la presencia de Dios, es decir, conciencia experiencial de Dios que es la mística o vivencia en el Misterio, en la presencia inmanente del Dios trascendente creando una historia de salvación<sup>53</sup> dentro de su propia vida en vías de transformación y esta transformación es trascendente, esto es, una gran cosas, como Teresa misma ha dejado dicho: “Quedóme una verdad de esta divina verdad que se me representó, sin saber cómo ni qué esculpida que me hace tener un nuevo acatamiento a

---

<sup>52</sup> Cfr. T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa di Gesù. Mistica*, en VARIOS, *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982, 199-229; J. CASTELLANO, *Teresa di Gesù*, en VARIOS, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Vol. I, Roma, Città Nuova Editrice, 1984, 495-546.

<sup>53</sup> Cfr. M. HERRÁIZ, *Dios en la historia del hombre*, en Varios, *Teresa de Jesús. Mujer, cristiana, maestra*, 2a. ed., Madrid, EDE, 2013, 123-136.

Dios, porque da noticia de su majestad y poder, de una manera que no se puede decir. Sé entender que es una gran cosa” (V 40, 3).

La vida contemplativa, cuyo comienzo y sustento es la verdad, matiza que esta misma verdad es la divina verdad hecha presente en su vida creando una historia con la persona contemplativa. En otro lugar de V, Teresa precisa que esta gratuidad es fuente de verdad, Dios se deja leer como gramática de su existencia como libro vivo: “No tengas pena, que yo te dare libro vivo” (V 26, 5)<sup>54</sup>. Siendo así, la verdad como principio es manantial, es fuente cuya manida llega hasta las últimas consecuencias, dando vida a la empresa contemplativa y oracional en los tuétanos del ser humano y más allá de los medios humanos de saber representados por los libros prohibidos por la inquisición<sup>55</sup>. En esta inectiva sutil contra el Santo Oficio, la madre Teresa subraya que la verdad es gramática gratuita y eterna que se abre a ella o al sujeto místico experiencialmente como libro vivo o como texto vivencial desde donde ella puede comprender y vivir sus experiencias. Es algo que las imposiciones externas (léase la inquisicon) no le pueden arrebatar. En otro texto, con atrevimiento inusitado para los tiempos efervescentes que le han tocado vivir, afirma Teresa que a las mujeres no se las puede excluir de gozar las riquezas del Señor (Conc. 1, 8) como pretendían las autoridades religiosas de su tiempo. La verdad, por ser vivencial y presencial, perdura. No la pueden controlar ni acaparar las autoridades. Ninguna fuerza humana la puede eliminar. Nadie se la puede quitar a una persona que la vive hasta los tuétanos, a pesar de los pesares. Ni siquiera los temores frente a la hoguera inquisitorial pueden arrebatar a Teresa esta vivencia profunda y mística de la verdad verdadera. Es asimismo consuelo en medio de un mundo de sufrimiento e incompreensión ambiental, de imposiciones institucionales de verdades humanas, de mentiras generalizadas basadas en un concepto mundanal de honra y distinciones.

Dios presente, el Libro Vivo o texto vivencial que se hace camino de realización y narrativa de experiencia trascendente en la inmanen-

---

<sup>54</sup> Cfr. T. ÁLVAREZ, *Yo te daré libro vivo. Vida 26, 5*, en *Monte Carmelo* 100 (1992), 335-340. Reproducido en *Estudios teresianos*, vol. III, 443-448; C. MORÓN ARROYO, *I Will Give you a Living Book: Spiritual Currents at Work at the Time of St. Teresa of Jesus*, en Varios, *Carmelite Studies. Centenary of Saint Teresa*, Washington, D.C., ICS Publications, 1984, 95-112.

<sup>55</sup> Sigue siendo el mejor estudio sobre esta temática, E. LLAMAS, *Santa Teresa y la inquisición española*, Madrid, CSIC, 1972. También ver: T. ÁLVAREZ, *Nota histórica*, en su ed. facsímil del libro de la Vida, vol. II, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1999, 557-581.

cia creando una historia de salvación por ser la verdad divina y verdadera, se le presenta a Teresa como comienzo o punto de partida a la vez es, en efecto, elemento subyacente, esto es estructura, alimento, fundamento caminante para el camino, para su recorrido experiencial en su vida construyendo con la Verdad verdadera una historia de salvación que es la propia realización o culminación del mismo comienzo. El Libro Vivo permite a Teresa “entender que todo es mentira lo que no es agradable a (Dios)” (V 40 1) y que aprovecha al alma o lleva al hombre hacia la plenitud de la verdad, guiándolo en el “servicio de Dios” (V 40, 2), a pesar de los pesares, a pesar de todos los intentos humanos de suprimir la vivencia de esta verdad. De tal manera que la verdad ontológica del hombre tiende moralmente a la mentira puesto que el hombre es lábil en su naturaleza marcada por el pecado original por lo que es menester esforzarse ascéticamente en hablar de “cosas muy verdaderas” (V 40,3) frente a la tendencia moral generalizada de los hombres en este mundo. De ahí que la madre Teresa subraye la exigencia de “andar un alma en verdad delante de la misma Verdad... el Señor... es la misma Verdad” (V 40, 3). La construcción del camino de la verdad es tarea espiritual con finalidad metafísico-escatológica.

Dios es la “suma Verdad” (M VI 10, 5) y ante Él todo hombre, por su finitud y culpabilidad es mentiroso. Sin Dios, el Dios de la gracia, todo ser carece de verdad. Como suma Verdad, Dios no está alejado al hombre, sino que siempre le es cercano al hombre. De hecho, Dios invita al hombre a emprender el camino de la verdad ofreciéndose como comienzo del camino que es camino de vida, de alimentación vital, de generosidad infinita de dejarse experimentar por el hombre que ha de amar a los demás, al todo ontológico, a todo lo criado, sobre todo a los demás hombres, desde Dios. Traigamos a colación, a este respecto, esta consigna teresiana: “Ande la verdad en vuestros corazones, como ha de andar por la meditación, y veréis claro el amor que somos obligados a tener a los prójimos” (C 20, 4).

La madre Teresa comprende y visualiza esta invitación en términos de promesa, en términos de cumplimiento, perfeccionamiento histórico, pues ella vive la verdad escatológicamente desde la fidelidad, apuntando al origen desde la meta y viendo esta misma meta desde el origen en medio de la dinámica de la realización apuntando que la invitación es principio, fundamento que se realiza en clave de gracia. Siendo así, es condición *sine qua non* de gratitud amorosa que procede amorosamente de Dios, como una invitación a un banquete celestial que es fiesta de la vida en sí, en Su Majestad o en su trascendencia. Oigamos lo que dice Teresa al respecto: “Mirad que convida el

Señor a todos. Pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara, no dijera: Yo os daré de beber... Mas como dijo... tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua vida. Dénos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien Su Majestad es" (C 19, 15).

Dios, por ser verdadera verdad, es fiel a su promesa. La fidelidad, que es un atributo personal que sólo puede prometer una persona, es el cumplimiento de la verdad como historia de lo trascendente en la inmanencia del hombre y que desde la perspectiva cristiano-teresiana posee naturaleza soteriológica. La historia es el cumplimiento de su promesa trascendental. "En fin –refiere la madre Teresa–, como es espíritu de Dios, es razón se le tenga esta fidelidad en desear no le tengan por falso, pues es la suma verdad" (M VI 3, 9).

Gran prueba de la presencia temprana y primordial de la verdad, en cuanto es comienzo o punto de partida hecho concreto por ser elemento subyacente a todo planteamiento teresiano, puede encontrarse en los primeros escritos de Teresa. Desde los comienzos de su carrera literaria, la Reformadora Carmelita desgrana los elementos de la verdad que son Dios y el hombre y define el horizonte de la verdad desde la trascendencia de Dios y de la bajeza (finitud y culpabilidad) del hombre inmanente. Una lectura atenta de R1 revelará la irrupción de Dios en la vida de Teresa que ella comprende en términos de verdad (sin emplear explícitamente esta palabra)<sup>56</sup>. En este mismo texto puede hallarse el punto de partida teresiano en el desarrollo conceptual del elemento subyacente a su vocación contemplativa: la indudable presencia de Dios en u existencia con sus fenómenos. Desde fecha temprana, Teresa ha cogido al toro evasivo de la experiencia auténtica de Dios por sus dos cuernos (Dios y el hombre). Termina R1 afirmando la trascendencia de Dios y de la inmanencia finita y culpable del hombre representado por ella misma como sujeto de la experiencia mística: "Estas son las perfecciones que siento haber el Señor obrado en mí tan ruin e imperfecta" (R 1, 29)<sup>57</sup>. Por las mismas fechas, en el pri-

---

<sup>56</sup> Ver el sugerente comentario y excelente presentación de M. DIEGO y S. CASTRO de esta Relación (o Cuenta de Conciencia), Santa Teresa de Jesús *Cuentas de conciencia. La otra autobiografía (1560-1581)*, Madrid, EDE, 2013, 7-19.

<sup>57</sup> Esto nos recuerda el planteamiento agustiniano de "Deum et animan scire cupio" de S. AGUSTÍN, *Soliloquios II*. Cito por esta edición: *Obras Completas de S. Agustín*, Vol. I: *Escritos filosóficos (I)*, 6a. ed., Madrid, BAC, 1994. Es de notar que el mismo leitmotiv de trascendencia-inmanencia, Dios-hombre reaparece en la última Relación escrita en 1581 (R 6) pero ya desde una madurez de certidumbre, de haber realizado el

mer poema teresiano que ha llegado a nosotros, Teresa habla de la relación entre el Dios trascendente y del hombre finito y culpable en clave de belleza, en clave de la penetración de la hermosura en la vida de Dios. Sin emplear la palabra verdad, sino el verbo “ser”, nuestra autora, en efecto, afirma la verdad de la relación de Dios, quien obra en la vida del hombre. Éste en su finitud y culpabilidad ha de reconocer, como punto de partida, la desigualdad metafísica entre Dios y el hombre. De ahí que sea posible que estos dos se unan en clave de gratuidad comprendida en fecha temprana por Teresa desde la belleza arraigada en un discurso ontológico o desde el Ser de Dios frente a la nada de lo creado, sobre todo del hombre: “Juntáis quien no tiene ser/ con el Ser que no se acaba;/sin acabar acabáis,/ sin tener que amar amáis,/engrandecéis nuestra nada” (Poesía 6)<sup>58</sup>.

Por otra parte, en los comienzos de su primer libro, el mencionado horizonte está ya presente. Teresa claramente desea hacer con V una confesión, es decir, un testimonio y un magisterio sobre la verdad de la trascendencia del Dios que generosamente se deja experimentar en su presencia (Verdad Verdadera) como fuente de origen subyacente

---

camino contemplativo que ha llegado a la unión del Matrimonio Espiritual sobre todo por emplear de nuevo el símbolo del Castillo. Sigue la tensión escatológica pero ya suavizada por el estado de la unión del Matrimonio Espiritual. Éste lo interpreta la Santa como triunfo sobre el mal o la mentira, pues el Matrimonio Espiritual es posesión amorosa de Dios la verdad verdadera. Escribe Teresa: “Porque, a la verdad, ya en parte no está sujeta a las miserias del mundo como solía; porque aunque pasa más, no parece sino que es como en la ropa, que el alma está como en un castillo con señorío, y así no pierde la paz, aunque esta seguridad no quita un gran temor de no ofender a Dios y quitar todo lo le puede impedir a no le servir, antes anda con más cuidado, más anda tan olvidada de su propio provecho, que le parece ha perdido en parte el ser, según anda olvidada de sí. En esto todo va a la honra de Dios, y cómo haga más su voluntad y sea glorificado” (R 6, 1). La gloria de Dios en la vida del hombre es la plenitud de la verdad para Teresa. Ver también la R del Matrimonio Espiritual (R 35) en que se pone de manifiesto que existe en tal estado una mutua entrega entre Cristo y el alma de tal manera que el alma (Teresa) posee lo que posee Cristo. La gloria de Dios es también la del hombre: “Mi honra es ya tuya y la tuya mía”. En una palabra, unión caracterizada como comunión o compartir en la unión con cierta igualdad dentro de una corriente amorosa intensa. En R, 6. Teresa lleva a cabo una revaloración criteriológica desde el elemento subyacente de la Verdad la gama de sus experiencias místicas desde la quietud, sosiego, gozo pasando por las visiones imaginarias que ya han cesado a las visiones intelectuales (o profunda asimilación de Dios como Verdad). El paso a las visiones intelectuales indica madurez experiencial en la Verdad que es profundamente Trinitaria o la vivencia íntima de Dios comunicador en tres personas. También es de notar que en esta revaloración, Teresa entiende la vida contemplativa en “poder más servir a Dios” (R 6, 2).

<sup>58</sup> Estos versos teresianos evocan de una manera el comienzo de las *Confesiones* del Hipponense: “Magnus es, Domine, et laudabilis valde; magna vitus tua et sapientiae tuae non est numerus” (I, 1, 1). Cito por esta edición: A. CUSTODIO VEGA (ed.), *Obras Completas de san Agustín*, 3a. ed., Madrid, BAC, 1955.



(Verdad divina) en la vida del hombre finito y culpable. Asimismo reconoce la gratuidad de Dios en el relato primerizo de su empeño de llevar a cabo su vida contemplativa mediante la oración presentando como base antropológica, con sentido teologal, su propio ser finito y culpable pero abierto a la acción de Dios que se deja experimentar mediante las mercedes. Merece la pena copiar aquí el número 1 del prólogo de V para demostrar esto: “Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida. Díerame gran consuelo. Mas no han querido antes atádome mucho en este caso. Y por esto pido, or amor del Señor, tenga delante de los ojos quien este discurso de mi vida leyere, que ha sido tan ruin que no he hallado santo de los que se tornaron a Dios con quien me consolar. Porque considero que, después que el Señor lo llamaba, no le tornaban a ofender. Yo no sólo tornaba a ser pero, sino que parece traía estudio a resistir las mercedes que Su Majestad me hacía, como quien se veía obligada a servir más y entendía de sí no podía pagar lo menos de lo que debía” (V pról. 1). De ahí, el conocimiento de sí mismo (autognosis), que es reconocimiento de la verdad propia relacionamente con a de Dios, del que procede el desarrollo del discurso teresiano de la verdad. Éste tiene carácter doxológico. Posee finalidad doxológica, esto es, tiene el propósito de dar gloria y alabanza a Dios desde la perspectiva del horizonte de la verdad y claridad en el comienzo del planteamiento teresiano en su primer libro u obra mayor.

Para Teresa, la verdad como principio de la contemplación sólo puede expresarse adecuadamente como doxología. Es éste el contexto de todas sus obras, sobre todo las mayores. La doxología es la forma más exaltada de discurrir acerca del camino de la verdad vivido y experimentado hacia su plenitud. Prestemos atención al siguiente texto que es botón de muestra: “Sea bendito por siempre, que tanto me esperó, a quien todo mi corazón suplico me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan (y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido) y que sea para gloria y alabanza suya y para que de aquí adelante, conociéndome ellos mejor, ayuden a mi flaqueza para que pueda servir algo de lo que debo al Señor, a quien siempre alaben todas las cosas, amén” (V pról. 2)<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Es interesante, tras abordar este horizonte de la verdad en los comienzos de la V, comprobar cómo la Santa echa a exponer, desde su especificidad vocacional de “ora-

La verdad en el comienzo y como elemento subyacente trae consigo el conocimiento de sí, que es su punto de partida operativo, y la discursividad de esta autognosis en claridad y verdad que debería desembocar en la confirmación desde la vida de la presencia de Dios en la historia. Todo ello sólo puede expresarse como hecho histórico que para Teresa sólo puede expresarse adecuadamente como alabanza, como doxología. Y esta misma historia ha de realizarse desde un conocimiento verdadero, radical y muy profundo de sí mismo con la finalidad de poder escenificar con credibilidad el proceso del levantarse de la flaqueza de la finitud y culpabilidad para proseguir en el camino hacia el final. Dicho proseguimiento sólo puede realizarse como y desde la gracia. Y ésta es motivación para la expresión doxológica, pues la gracia es la verificación histórica de la experiencia cuyo origen es trascendente. La gracia necesariamente engloba vivencialmente la totalidad ontológica desde la inmanencia en medio de la que se realiza el camino en clave de alabanza del Dios trascendente, la verdad verdadera, el “ego sum qui sum” del Antiguo Testamento que muestra su fidelidad metafísica en la historia<sup>60</sup>. Este mismo Dios es verdadera causa de todo. Es el origen de la verdad ontológica en todos sus campos y ambientes (por la creación del ser). Es quien lo sostiene todo en el ser o la continuación de su verdad (conservación del ser).

---

ción y mercedes”, es decir, desde su vocación de orante contemplativa o abierta a las mercedes de Dios, sus raíces genealógicas hablando de sus padres, exaltando su honestidad y vida cristiana. A continuación habla de sus hermanos (tres hermanas y nueve hermanos) implicando que son retoños de gente tan honrada. Teresa desde el principio tiene el propósito de hablar de sus raíces con sinceridad pero con un lenguaje velado. Llama la atención cómo califica la misma Teresa a su padre: “Era de gran verdad” (V 1, 1). Desde el principio, queda dibujado el horizonte de la verdad en los planteamientos teresianos, comenzando con sus raíces genealógicas dentro del contexto de los criterios de la verdad de su mundo en que los linajes son los que cuentan y no la honradez personal o las virtudes cristianas. En efecto, insisten en lo que verdaderamente cuenta que es la honra de la verdad (de ser hombre honesta y de vida cristiana) y no es cuestión de raza ni de categoría social. La cumbre de este capítulo de V es la afirmación o el grito escatológico teresiano de “para siempre, siempre, siempre, siempre” en el camino de la verdad. A la luz de esta tensión escatológica vivida desde la honradez de sus raíces por las virtudes cristianas se le quedó imprimido a Teresa el camino de la verdad (V 1, 4). Cabe destacar, desde esta perspectiva, cómo critica Teresa los criterios de la verdad del mundo hecho concreto en una “farsa de vida” (V 21, 6), con un código de verdad que tolera engaños y dobleces (V 21, 1 y 4). Teresa califica la honra del mundo como “grandísima mentira” (V 20,6). Es ésta una alusión velada al Pleito de Hidalguía de su familia que ella vivió siendo muy joven. Cfr. T. EGIDO, *El linaje judeo-converso de santa Teresa (Pleito de hidalguía de los Cepeda)*, Madrid, EDE, 1986.

<sup>60</sup> Ver los planteamientos sabrosos de E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2a. ed., París, Vrin, 1944, 50.

Esta fidelidad trascendente es verdad que se hace principio, fundamento, elemento subyacente, desarrollo perfecto y sólo puede expresarse doxológicamente. La doxología es memoria de la grandeza de Dios y la respuesta adecuada del hombre a este mismo Dios dentro del conjunto de la creación, del todo ontológico que es la verdad ontológica de todo lo que existe y el ámbito de la contemplación que para Teresa ha de desembocar en una vivencia oracional de la alabanza<sup>61</sup>. Para Teresa, la doxología es siempre canto de alabanza al Dios Uno y Trino que es la verdad verdadera, presenta en la historia inmanente del hombre y contemplada por medio de la oración en clave cristológica. La expresión doxológica más adecuada para ella es la oración.

Como elemento subyacente, la verdad desde el comienzo, tiene lugar en la vida del hombre en clave de participación (M I 1, 1; V 40, 5), esto es, en el tomar parte de la vida del Dios trascendente en la inmanencia de esta vida finita y culpable<sup>62</sup>. Es ésta la efectividad o historicidad (como *tener lugar*) de la gratuidad del Dios trascendente que se deja experimentar y que Teresa con finura inigualable ha sabido captar con palabras como “don”, “merced”, etc.

Esta historicidad o tener lugar abre lugares de encuentro histórico entre el Dios trascendente y el hombre inmanente. Nuestra autora ha captado esto afirmando la extensión de la vocación contemplativa a lo cotidiano que como religiosa vive en clave de obediencia y caridad. El encuentro contemplativo tiene lugar incluso fuera del ritmo oracional en sentido escrito porque Dios es verdad verdadera, presencia en la vida humana incluso en lo más mundano, creando lugares o

---

<sup>61</sup> Cfr. cómo el mismo S. Ignacio De Loyola expresa doxológicamente el principio y fundamento de sus ejercicios espirituales en la primera semana. La doxología se expresa dentro del conjunto ontológico de toda la creación y en clave de salvación. S. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 23. I. IPARRAGUIRE (ed.), *Obras completas de san Ignacio de Loyola*, 2a. ed., Madrid, BAC, 1963. Para la relación de la madre Teresa con los jesuitas o la escuela de espiritualidad ignaciana, me remito a D. DE PABLO MAROTO, *Lecturas y Maestros de santa Teresa*, Madrid, EDE, 2009, 223-257.

<sup>62</sup> La certeza teresiana respecto a la verdad en clave de participación tiene implicaciones en el estatuto epistemológico de la espiritualidad como ciencia o saber seguro. El planteamiento teresiano va más allá de exactitudes o precisiones de tipo positivista y es claramente experiencial. Teresa no opta por la estricta objetividad sino por lo personal, por lo experiencial al afirmar la verdad verdadera que a su vez apunta a un saber íntegro implicando al hombre íntegro que se implica personalmente en una empresa que va más allá de lo impersonal y puramente objetivo. En efecto, el saber es un empeño de la voluntad o de la persona íntegra que se implica en su integridad. Sería una empresa fructífera reflexionar acerca de ello desde las aportaciones de la filosofía de la ciencia o de la epistemología, cfr. M. POLANYI, *Personal Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

espacios de encuentro: “Pues ¡ea, hijas mías!, no haya desconsuelo cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior” (F 5, 8). En este texto, la mujer de los fundamentos habla como fundadora de un estilo de contemplación que parte de la verdad como *tener lugar*, a la vez abriendo lugares o ámbitos desde este comienzo en que pueda tener lugar el encuentro histórico (que es cotidiano) con Dios. Dios no se encuentra sólo en momentos intensos de rezos ni en rincones especiales, “sino en mitad de las ocasiones” (F 5, 15), es decir, *in medias res*, en medio de las circunstancias que en el caso de Teresa han de ser el fondo de la vivencia fiel de su vocación religiosa mediante la obediencia y la caridad que en un contexto comunitario (o de vida religiosa por ser ella carmelita) son las claves concretas que facilitan la vivencia efectiva de la contemplación cristiana cuyo momento destacado es la oración.

La obediencia y la caridad traen consigo la gran merced de “propio y humilde conocimiento” (F 5, 16), esto es, una mayor conciencia de la verdad de la propia “bajeza” o finitud y culpabilidad (autognosis) frente al Dios que ama cuyo recuerdo y presencia están presentes en la vida del contemplativo. Éste, para Teresa, ha de ser un verdadero amante que “en toda parte ama y siempre se acuerda del amado” (F 5, 16), cuyo norte es “gozar al mismo Dios” (F 5, 17) puesto que Jesucristo “vino del seno del Padre por obediencia, a hacerse esclavo nuestro” (F 5, 17). En otras palabras, este mismo Jesucristo es Dios trascendente e infinito que se hizo finito pero no culpable para redimirnos, para enseñarnos la humildad, el camino de la verdad siendo Él mismo este Camino, esta Verdad que es presencia que lleva a Dios y a la unión con Él. Teresa hace estos planteamientos subrayando, como religiosa, la clave de obediencia y caridad. De esta manera, deja patente el contexto de la vida religiosa en el Carmelo de sus planteamientos, pues en éste está condensado el universo teresiano.

La vida contemplativa no consiste sólo en oración o en lo estrictamente oracional, sino también obras. La contemplación, sobre todo por la oración, ha de transformarse en obras. *Res, non verba*. Sólo con las obras, se constituye la praxis de la contemplación. La praxis o interés pragmático teresiano que se hace concreto en las obras pone de relieve en el caso de Teresa de Jesús “la unidad del contexto vital –como precisa un filósofo de nuestras calendas– en que está encapsulada la cognición”<sup>63</sup>. Esta praxis para Teresa se constituye por el obrar

---

<sup>63</sup> J. HABERMAS, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, 20.

por la verdad, seguir por el camino de la verdad. Todo ello es caminar por amor reconociendo la bondad ontológica de Dios, que es la misma Caridad de Dios hacia las criaturas<sup>64</sup>. En efecto, esta misma caridad ha de entenderse como el fundamento de nuestra comprensión de toda verdad ontológica<sup>65</sup>. La madre Teresa no puede menos de expresar todo esto en clave de alabanza, en clave doxológica: “Y créanme que no es el largo tiempo el que aprovecha el alma en la oración; que cuando le emplean tan bien en obras, gran ayuda es para que en muy poco espacio tenga mejor disposición para encender el amor, que en muchas horas de consideración. Todo ha de venir de su mano. Sea bendito por siempre jamás” (F 5, 17).

#### 4. LA SOLIDEZ RELACIONAL DEL HORIZONTE DE LA VERDAD COMO LUGAR DESDE SU HISTORICIDAD O TENER LUGAR: SU ESTABLECIMIENTO COMO ATALAYA CRITERIOLÓGICA

La historicidad de la verdad verdadera y divina y su concretización en el lugar del encuentro provee la base para que Teresa conceptualice la verdad como valor criteriológico. Y esta base posee carácter relacional. Como tener lugar que abre un lugar o ámbito de encuentro, la verdad verdadera o presencia se revela como atalaya que hace posible la contemplación adecuada de la realidad en su totalidad ontológica o como conjunto de ser o de todo lo existente desde Dios su causa, vida y verdad verdadera presente en medio de todo este conjunto. Como atalaya vivencial, envuelve a Dios y al hombre en un ámbito relacional en que se vive la verdad como relación de respeto y mutualidad, de unión y comunión: la amistad.

El encuentro, cuya finalidad es la cristalización de la relación en la amistad, pone de manifiesto la efectividad de la presencia o de la verdad verdadera que es el amor que hace que la verdad tome raíces en la hondura del ser humano. La madre Teresa expresa la capacidad experiencial de la hondura humana al afirmar que ella misma tuvo sus

---

<sup>64</sup> S. RAMÍREZ, *La esencia de la caridad*, Madrid, CSIC 1978, 314. Para un análisis escriturístico clásico de la perspectiva cristiana, ver sobre todo: C. SPICO, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, París, Librairie Lecoffre-J. Gabalda, 1958.

<sup>65</sup> Como refiere un gran teólogo de nuestros días: “La historia es una experiencia de la realidad que se lleva a cabo en conflictos, y los conflictos sólo pueden resolverse cuando la teoría que a tales efectos se maneja, es efectivamente la autoconciencia de una praxis”, E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975, 205.

visiones o experiencias con los “ojos del alma” y no con los del sentido (V 28, 4). Eso implica que en la hondura se implica la integridad del hombre que es su receptividad experiencial a la gratuidad de Dios trascendente que es la verdad verdadera por ser verdad en sí para nosotros los hombres. Por eso es relacional. La verdad es relacional que Teresa capta en términos de amistad con Dios. Recuérdense aquella famosa definición teresiana de la oración o el trato específico y relacional del hombre finito y culpable con el Dios trascendente y tratable: “que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratado a solas con quien sabemos nos ama” (V 8, 5)<sup>66</sup>.

En el mismo texto, Teresa habla de las condiciones para que el amor sea verdadero y para que la relación o amistad dure. Estas condiciones apuntan a la coincidencia con el gran amigo que es Dios que es la verdad, “la vida de todas las vidas” (V 8, 6), pues vida y verdad están íntimamente relacionadas en el planteamiento teresiano. Para la madre Teresa, la verdadera oración, es decir, la relacionalidad discursiva y la praxis contemplativa verdaderas se basan en el amor, en la amistad verdadera: “No está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho... Quizá no sabemos qué es amar, y no me espantaré mucho; porque no está en el mayor gusto, sino en la mayor determinación de desear contentar en todo a Dios” (M V 1, 7). Esta determinación por la verdad, dentro del momento privilegiado de la oración, se alimenta del amor por lo que tiene que desembocar en un amor que no busca otras verdades sino en contentar a la verdad verdadera que es Dios en cumplir su voluntad para “la honra y gloria de su Hijo y el aumento de la Iglesia Católica. Estas son las señales del amor, y no penséis que está la cosa en no pensar otra cosa, y que si os divertís un poco va todo perdido” (M V 1, 7).

---

<sup>66</sup> Santa Teresa nunca se obsesiona por la precisión terminológica por lo que podemos decir aquí que no se limita aquí a la oración mental en el sentido estricto sino que incluye también la vocal. Esta definición desde la amistad se aplica a la totalidad de la oración. Lo que ha de subrayarse aquí es la acentuación personalista y relacionista de Teresa al comprender la oración. La oración es trato continuo para conservar la amistad (C 26, 9) o para que no fenezca. Tratar de amistad es el principio personalista de la Santa (C 32, 12). Desde esta perspectiva, Teresa comprende el amor que es lo que cuenta en la oración, pues en ésta, como actividad vital, lo que cuenta es amar mucho y no pensar mucho (M IV 1, 7; F 5, 2; M V 3, 11; V 11, 13). Amar es indicación en la vida, cultivada sobre todo por la oración contemplativa cuyo efecto va más allá del momento oracional, de la integridad del ser humano hacia la relación. Significa relacionarse en su integridad. Es la plena realización de la vocación contemplativa, pues conforme al planteamiento teresiano la contemplación en efecto significa relacionarse directa e íntimamente.

La verdad no es para ser pensada. No es abstracta sino que exige la respuesta del hombre íntegro, de su voluntad, mediante el amor desembocando en el amor verdadero, basándose en el amor verdadero que es la amistad. La respuesta y la base para esta respuesta es relacional. La amistad es relación de amor desinteresado, libre, respetuoso e íntimo. Por eso es amor verdadero porque libera, reconoce la trascendencia, la alteridad y desde dicho reconocimiento se entabla una relación íntima que es gozosa, liberadora, sincera en que el principio de la verdad se cristaliza históricamente frente a las falsedades del mundo.

En el mencionado capítulo 8 de V, la Reformadora Carmelita habla de conformarse en vida con Dios, optar por Dios frente a las demás opciones ontológicas que tomaría cuerpo en su conversión, objeto del relato en el capítulo 9 de V. La conversión significa permitir que la verdad de Dios tenga lugar en la propia vida. Conversión es andar, motivado por el amor que exige una opción radical e íntegra, en verdad desde la hondura de sí mismo o corazón que es facultad de amor y que implica a la integridad de sí mediante la opción por la verdad dentro de la historia, creando un camino de verdad dentro de esta misma historia. Teresa expresa todo esto de una manera óptima en un texto de C 20, 4 que ahora traemos a colación: “Si queréis ser buen dueudo, ésta es la verdadera amistad. Si buena amiga, entended que no lo podéis ser sino por este camino. Ande la verdad en vuestros corazones, como ha de andar por la meditación, y veréis calor el amor que somos obligadas a tener a los prójimos”. El amor desde la hondura de sí mismo (o de una persona) se expresa de manera óptima en la amistad, en la veracidad del amor relacional por ser amor verdadero, amor de verdad, amor en la verdad.

Para Teresa, la verdad, en cuanto vivida, se perfila desde esta vida inmanente de pecado y gracia, de finitud y culpabilidad abiertas a la gracia, a las mercedes, a los dones gratuitos como atalaya en cuanto que se comprende en clave de bondad, la bondad hacia todo lo existente, evocando su bondad ontológica que clama una respuesta: el amor que se perfecciona en el amor a Dios, el Amado que llama a todos a la verdad mediante la conversión (Teresa cita en C 40, 3 el ejemplo de los grandes pecadores bíblicos: Pablo de Tarso y María Magdalena). La bondad divina es fundamento de la comprensión cristiana y teresiana de la relacionalidad de Dios tomada como iniciativa desde la eternidad hacia los hombres. Citemos un fragmento significativo de este texto mencionado: “Quien de veras aman a Dios, todo lo bueno aman, todo lo bueno quieren, todo lo bueno favorecen, todo lo bueno loan, con los buenos se juntan siempre y los favorecen y defienden. No aman sino verdades y cosas que sea digna de amar”.

Lo que es digno de amar es bondadoso por ser verdadero en el nivel ontológico por lo que contiene en sí una llamada a amar a Dios en todas las cosas. Y esta llamada se hace concreta relacionamente: “Todo porque no pretende otra cosa sino contentar al Amado. Andan muriendo porque los ame, y asú ponen la vida en entender cómo le agradarán más” (C 40, 3). Amar es vivir en la verdad, relacionarse con la verdad en la vida, construyendo caminos de verdad mediante el amor, cuya canalización es relacional. Este amor ha de concretarse en obras porque “Obras quiere el Señor” (M V 3, 11). Estas obras son dirigidas al amor al prójimo (M V 3) con quien hemos de relacionarnos por el amor de Dios que no se cierra en sí mismo sino que se abre siempre a los demás, con proyección ontológica, pues es amor inagotable. La oración, desde el punto de vista de la vocación contemplativa carmelitana vivida y enseñada por la madre Teresa, es en efecto servicio a los hermanos; es servicio a la Iglesia por ser poder intercesor, mediación, modelo y apoyo para la Iglesia en su empeño apostólico y misionero. La oración es obra del hombre para vivir la verdad, para vivir la relacionalidad de la verdad que se cristaliza históricamente como amistad por lo que la oración, siendo obra, es algo que agrada al Señor, pues, como subraya la misma madre Teresa, “de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras” (M VII 4, 6).

Henos aquí ante un discurso sin finalidad filosófica pero con alto valor metafísico y elaborado desde una profunda y sublime base experiencial afirmando y subrayando la verdad y la bondad de la existencia desde el prisma de la verdad suprema que se hace presente y que invita al hombre dentro de la historia a responder mediante la construcción vivencial de un camino de verdad dentro de la historia cuya finalidad consiste en “contentar a Dios” (V 24, 5). Contentar a Dios significa no resistir a las mercedes que son la verdad en cuanto ofrecida gratuita y amorosamente al hombre para ser gozada, vivida, participada sobre todo en el momento oracional (V 24, 2). Teresa, como buena religiosa, responde desde la obediencia incluso hasta el punto de desprenderse de las fuentes del saber humano o los libros a la luz del Índice de 1559 del Inquisidor Valdés. Desde esta obediencia de contemplativa, se encontró con, mejor dicho, salió a su encuentro la verdad en sí, la verdadera verdad que se le ofreció como “libro vivo”, verdad viva, más allá del saber humano, perspectiva presencial en la historia para ver la verdad de todas las cosas o la verdad ontológica, de todo lo que existe en su verdad y bondad de ser: “Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que dea jimpreso lo que se ha de leer y hacer, de manera que no se puede olvidar” (V 26,5). Con estas palabras llenas de unción, nos



hace percibir la madre Teresa el impacto experiencial, el impacto místico que deja huella, que marca la vida, que establece la conversión como giro radical de tipo hermenéutico, porque se trata de interpretar la vida desde una perspectiva trascendental. Ésta tiende necesariamente hacia el camino de la verdad dándole a la vida certidumbre más allá de lo puramente teórico. En el caso teresiano, la verdad siempre se relaciona con el contexto vivencial que es el río que fluye en sus discursos. En la obra teresiana, el núcleo doctrinal siempre tiene base experiencial que Teresa aborda en términos relacionales (amistad) entre Dios el libro vivo y el hombre lector vivo que busca el sentido de la vida que es la verdad de la vida que Teresa siempre ve en términos de gratuidad o como verdad que se le ofrece, que se le hace presente al hombre.

La verdad verdadera o la historización de la verdad trascendente en sí es la verdad suprema que se hace historia, es decir, tiene lugar en la vida de Teresa abriendo espacios o ámbitos de su realización, creando así la “atalaya donde se ven verdades” (V 21, 5), pues de la verdad verdadera que es Dios se comprende la verdad ontológica, la verdad de todo lo que existe, pues procede de Dios que es causa y vida de todo lo creado, de todo lo que existe. Precisa la madre fundadora que “todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor” (V 40, 4). La dependencia es ante todo ontológica, pues Dios es principio metafísico de todo lo existente. Esta dependencia es también atalaya criteriológico para evaluar a todo lo creado, para determinar todo su valor relativizado en relación con Dios. De esta manera tiene repercusión mística o efecto en la vida espiritual cuyo eje en el universo teresiano es la oración realizada dentro del contexto contemplativo.

La atalaya de la verdad es a la vez atalaya del amor, del amor personal puesto que la verdad se realiza en el amor cuya relacionalidad óptima en la historia es la amistad. Dios es creador, causa de todo por amor. Todo lo creado es lugar o ámbito de su amor, de vivir conforme a su voluntad, conforme a su verdad. La verdad, como dijimos, no es sólo teórica. La contemplación no es *theorein* o puro saber teórico. Tiene que realizarse como camino de realización relacional de la voluntad de Dios, que es verdadera verdad, que se abre como trato relacional cristalizado en la amistad. La oración es trato de amistad. La oración es la discursividad de la vida como relacionalidad. Subraya la madre Teresa a sus monjas, a su colegio de Cristo: “Vuestro trato es la oración... Este es vuestro trato y lenguaje” (C 20, 4).

Para Teresa, carmelita descalza, la oración es respuesta amorosa y de amistad a esta dependencia ontológica en Dios que es verdadera

verdad y que se ofrece experiencialmente al hombre como amigo. La oración no es sólo discursividad mental o lingüística sino que es discursividad vital, experiencial, íntegra del ser humana. La vida humana es diálogo con Dios, es trato de amistad con Dios. “La oración –puntualiza el P. Efrén desde el prisma teresiano– no es sólo mover los labios, ni siquiera dirigir el pensamiento a Dios. La oración personal ha de poner en movimiento a toda la persona, cuerpo y alma, uniéndose con el alma a Dios y con el cuerpo a las cosas y personas que tienen cuerpo, entablando con ellas una compenetración que haga de todos un solo cuerpo”<sup>67</sup>.

El camino, que es realización histórica del trato con la verdad verdadera –puesto que ésta es relacional, tratable y no una noción abstracta– se define por el amor por el que el Señor de amor permite que se entiendan las verdades de todo lo existente, las verdades ontológicas cuyo despliegue histórico tiene su culmen la participación humana, dado que el hombre está en el centro de este todo ontológico, en la Majestad (o trascendencia) de Dios que está en el centro del hombre íntegro en su hondura, en su apertura a la trascendencia (M I 2, 8). Dicha participación la compara Teresa a un “estado para reyes”, es decir, nuestra autora, en efecto, afirma que esta participación señala de manera inequívoca un estado superior; un estado trascendente que eleva al hombre subrayando su dignidad, pues hace que la verdadera verdad del hombre, su dignidad como imagen de Dios, sea transparente (V 21, 1).

La atalaya de la verdad es ámbito concreto, circunstancial, histórico de tener lugar, lugar de vivencia de la verdad, con su poder metafísico y trascendente, que se acerca al hombre personalmente, que se le representa al hombre de manera condescendiente por el amor para definir al hombre, construyendo su estructura íntima e íntegra conforme a la voluntad de Dios trascendente y realizándose en obras o el trato con el mundo siempre dentro este mundo sin alejarse de este mundo por hallarse dentro de su momentariedad específica (o encontrarse en la circunstancia o especificidad del mundo<sup>68</sup> pero

---

<sup>67</sup> E. DE LA M. DE DIOS, *La herencia teresiana*, 431.

<sup>68</sup> Esto nos recuerda el planteamiento orteguiano de «yo soy yo y mi circunstancia» en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Editorial Alianza, 1987. Teresa habla desde su circunstancia que deja entrever una actitud fenomenológica de no apartarse de su mundo. Esto en efecto es la intencionalidad, de siempre referirse al mundo que para Teresa es el mundo visto desde ojos contemplativos que es conciencia aguda de su especificidad dentro de la particularidad de su existencia histórica. La contemplación teresiana, si bien no pertenece a la

siempre desde la perspectiva contemplativa que consiste en vivir conforme a la visión trascendental de ver todas las cosas y su verdad desde la presencia experiencial de Dios trascendente la verdad verdadera) con gran ternura, regalo y humildad. Como refiere Teresa: “Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder, de una manera que no se puede decir... Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas, que vayan delante de lo que acá se trata en el mundo... Dejóme con gran ternura y regalo y humildad” (V 40, 3).

No se trata de sólo una visión de lo trascendente o visión de Dios verdad verdadera como objeto sino que es estar acompañado por Él en el camino creando una historia abriéndose a una visión trascendental o de ver y vivirlo todo desde la verdad y el amor, desde la facticidad de la causa y del amor subyacente a toda causalidad. Es ésta la visión y vivencia de la vocación contemplativa. Es visión mística, visión desde la vivencia del Misterio, del Dios trascendente que es incomprendible pero fuente de toda la verdad que se hace presente en la inmanencia del hombre. Este Dios se hace libro vivo, texto vivo y vivencial para guiar, acompañar al hombre para proporcionarle una nueva visión, un nuevo modo de contemplar la realidad del hombre, desde su verdad que no es lejana sino siempre cercana, solidaria, presente y que es la *verdad verdadera*, la *suma verdad*, la *verdad en sí*, según la nomenclatura teresiana.

##### 5. LA VERDAD: SU DESVELAMIENTO DESDE LA ATALAYA CRITERIOLÓGICA A PRINCIPIO

No sólo en los comienzos del itinerario teresiano se encuentra la verdad verdadera. Es una presencia constante que tiene lugar en la vida de Teresa creando una historia con ella, abriendo un espacio de acontecer por el que se concreta como atalaya o perspectiva desde la que ha de verse el todo ontológico, el todo de lo que existe que fue creado por esta Verdad trascendente presente en la inmanencia humana. Esto posibilita la contemplación. Por esta presencia, se

---

corriente fenomenológica, es un pensamiento intencional, pues se lleva a cabo sin apartarse del mundo vivido, del mundo inmediato desde una perspectiva que no es prejuicio sino prisma posibilitante expresado como “verdad verdadera”. Merecería la pena explorar este aspecto de intencionalidad desde el prisma teresiano.

puede contemplar la Divinidad (V 22, 1). Contemplar no es sólo ver como un objeto visto desde la subjetividad, sino como presencia vivencial, como compañero que sostiene, que es norte y que da vida, que se convierte en sentido histórico<sup>69</sup> de todo el empeño contemplativo. La Divinidad se hace huésped, compañero íntimo que define la vida humana en términos de “todo es servir al Huésped” (C 17,6). Para el cristiano, la Divinidad contemplada es el Dios que se queda, que mora entre nosotros con quien podemos entablar una amistad desde esta inmanencia, una relación desde esta finitud y culpabilidad. Esta verdad es en efecto espejo con dos vertientes de la contemplación: en que nos podemos ver tanto en el sentido de autoconocimiento como en el de vernos como partícipes en la verdad, en la vida de esta verdad donde “nuestra imagen está esculpida” (M VII 2,8), pues ahí está nuestro fundamento, el fundamento ontológico de nuestra participación, hecho concreto en “rezar y contemplar” (M VII 4, 9) de nuestra verdad como seres humanos que caminan por la verdad y el amor hacia nuestra meta trascendente. Teresa conceptualiza este caminar como oración, como realización de la visión contemplativa. Es ésta atalaya vivencial de la verdad trascendental que siempre es oteada y vivida como presencia viva e histórica y que se traduce en la vida cristiana centrada en la verdad por su permanencia en el nivel inmanente con apertura trascendente, pues tiene finalidad de transformar la historia humana en salvífica.

A tenor de todo ello, queda patente que la verdad penetra místicamente nuestro ser, desde la autognosis, con finalidad de transformarlo metafísicamente como partícipe en la vida de Dios la verdad en sí; penetra los tuétanos (M V, 1, 6; Conc. 4, 2) de nuestra integridad como seres humanos, creados por Dios que no es lejano sino que es presente en su trascendencia como Misterio que da sentido a nuestras vidas en su incomprendibilidad cercana y que provoca amorosamente una respuesta íntegra de parte del hombre. De todo ello, Teresa es testigo y maestra, pues lo ha experimentado todo (C 20, 5). Toda esta vida de verdad se condensa en la oración o el lenguaje relacional con Dios que es trascendente pero amigo de veras. Este lenguaje no es algarabía, sino tratar, relacionar con humildad y sinceridad; es apertura al Señor que da mercedes en iedad, amor y oración (C 20, 6).

---

<sup>69</sup> Tengo muy en cuenta la aportación potente al respecto, si bien desprecia la racionalidad filosófica, de K. LOEWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar, 1956.

Siendo así, la verdad, en relación con la contemplación, no es sólo comienzo sino que lleva a su concretización como atalaya siempre presente en cada etapa de la vida como elemento subyacente, pues la vida es desarrollo de la verdad. Esta verdad tiene origen trascendente con vocación trascendente que consiste en la verdad de gozar en el cielo que tiene tantísima diferencia del gozar en esta vida (V 10, 3). Como origen trascendente, es raíz de toda merced que promueve, facilita, lleva a cabo en la vida su propia perfección o cumplimiento que es nada menos que contentar a Dios (V 10, 3). Esto consiste, como dejamos afirmado, en cumplir su voluntad y agradarlo y no a los hombres (V 10, 4). De tal manera que dado que es comienzo, que siempre está presente y siendo a la vez su propio cumplimiento o meta, la verdad es principio: es decir, es la ley, la fundamentación y base, el cumplimiento o la realización de la vida contemplativa tal como Teresa la entiende. Todo con carácter metafísico, es decir, trascendente.

Todo esto lo expresa Teresa de Jesús sin ninguna pretensión abstracta. Su "filosofía" no es meramente conceptual. Carece de formación filosófica en este sentido. Lo que le interesa a Teresa es la sabiduría de la vida. Va a la raíz de todo principio o de toda fundamentación, de todo cumplimiento o realización, de toda presencia subyacente: el ser. El ser para Teresa tiene su fundamento metafísico en Dios en toda su trascendencia, incluso antes de la creación que es el momento de la división entre lo necesario y lo contingente, lo trascendente y lo inmanente, lo infinito y lo finito. Teresa vuelve a la memoria del ser, al principio de todo ser, de toda verdad que es Dios. La memoria es profunda conexión en clave doxológica con alcance metafísico, pues llega a lo que es anterior a todo lo contingente: "Es cosa muy clara que amamos más a una persona cuando mucho se nos acuerda las buenas obras que nos hace. Pues si es lícito y tan meritorio que siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de nada y que nos sustenta y todos los demás beneficios de su muerte y trabajos, que mucho antes que nos criase los tenía hechos por cada uno de los que ahora viven" (V 10, 5). Esta anterioridad metafísica es lo que entendemos por principio desde el prisma teresiano. Principio, identificado con la verdad, tiene su cumplimiento y fundamento en la salvación. Ésta en efecto es la historización en la vida humana de la bondad de Dios que creó todo de la nada. He aquí la verdad como principio. Es Dios antes de la creación que desde la eternidad se dispone a hacerse presente al hombre. Y esta presencia o presenciabilidad se abre a la historia en la creación y que continua en ella sosteniendo el ser del hombre. Esta presencia es Dios en sí o en su trascendencia quien por su bondad salvífica se hizo presencia al hombre y con éste se compartió, es decir, compartió su

propia vida en la historia, abriendo una historia para que los hombres pudiéramos vivir y participar en su ser en clave soteriológica dentro de nuestra inmanencia en camino hacia la participación plena en la vida eterna.

Esto es una joya para Teresa que está hecha, realizada por ser verdad, como principio o desde la eternidad: “He aquí una joya, acordándonos que es dada y la poseemos forzado convida a amar, que es todo el bien de la oración fundada sobre humildad” (V 10, 5). El vocablo “dada” significa lo que está hecho, fundamentado desde el ser pero que exige un cumplimiento o realización histórica y vivencial que es el camino que la mística abulense resume con la palabra “amar” y que se hace concreto en la oración fundada en la humildad, en el conocimiento de sí que es reconocimiento de la finitud y culpabilidad de sí frente a la trascendencia de Dios que llama a la ascesis cristiana que es “menosprecio de mundo” (V 10, 5). La ascesis es opción por Dios, la verdad verdadera, en lugar de las verdades contingentes. La ascesis, a su vez, es apertura íntegra de sí a la generosidad de Dios, su disposición gratuita, desde la trascendencia metafísica de ser generoso en el sentido místico, iniciando al hombre en el ámbito de su Misterio. Esta generosidad de Dios es su dejarse experimentar en clave de amor generoso, infinito e inagotable cuya canalización es relacional y cuyo desembocamiento en la historia, como hemos dicho ya, es la amistad.

Pero todo esto sólo puede vislumbrarse desde lo dado, el hecho metafísico que es la verdad de la trascendencia de Dios que lo crea y sustenta todo en el ser: “A conocer la largueza del Señor, que a un alma tan pobre y ruin y de ningún merecimiento como la mía, que bastaba la primera joya de éstas y sobraba para mí quiso hacerme con más riquezas que yo supiera desear” (V 10, 5). Este principio es Dios que es verdad verdadera. Por ser verdad verdadera el principio es generoso o se comparte como verdad en su presencia (largueza). Es ésta su realización lógica o racional dentro de la historia. Abre un camino histórico de acompañamiento del hombre cuya realización lógica (o supralógica porque sobrepasa nuestra capacidad finita de comprensión) se funda en la generosidad mística, que no es simple punto de partida sino que es sobre todo propio germen de desarrollo hasta la última consecuencia. Es principio o fundamento de realización propia que va más allá de nuestros límites ontológicos y morales, más allá del merecimiento de nuestra finitud y culpabilidad. De ahí, el hombre no ha de ser ingrato (V 10, 6) frente a este principio de realización que es generosidad amorosa y mística.

La verdad verdadera es generosidad metafísica, mística y amorosa. La gratuidad en efecto es vivencia doxológica de esta generosidad. Ésta

se hace presencia salvífica que eleva al hombre desde su miseria finita y culpable para hacerlo partícipe de la misma vivencia de la verdad en clave de gozo cuya trascendencia Teresa capta con el vocablo estético de “joya” que a su vez denota incomprensión de un contenido trascendente, misterioso, místico que le es ofrecido gratuitamente, pues por este ofrecimiento dicho contenido es cercano, presente incluso con extremos íntimos y penetrantes que implican a la integridad humana desde su propia hondura. La palabra “joya” deja entrever la dimensión doxológica, pues una joya es llamada a la alabanza, a la alegría, a la belleza que se ofrece mediante la generosidad divina.

Dicha generosidad, cuya realización es histórica en la presencialidad de la verdad eterna, es en sí llamada histórica desde la eternidad a la difusión o despliegue experiencial. Es ante todo el favorecimiento de Dios infinito y trascendente ofrecido en la historia inmanente al hombre libre y gratuitamente pese a su naturaleza miserable e inclinada a cosas mundanas (V 10, 6). Como principio, experimentamos la generosidad de Dios como fuerza para nuestra vida, para nuestro caminar histórico que tiene valor soteriológico. En efecto, es fuerza para que podamos responder a Dios de manera suficiente; es “fortaleza” que el mismo Dios da (V 10, 6) para que el hombre pueda corresponder en verdad, puesto que “es tan muerto nuestro natural que nos vamos a lo que presente vemos” (V 10, 6). Esta respuesta es motivo para alabar a Dios. Es motivo doxológico (por eso es una joya). Es siempre respuesta doxológica. En esto se fundamenta la vida de Teresa (V 10, 7) cuya respuesta es una narrativa doxológica de su vida propia (V 10, 8). La verdad es principio de toda gracia que alimenta a la contemplación puesto que es ésta acción de gracias, es acción doxológica como respuesta del hombre agradecido. La verdad es principio de toda merced vivida y asimilada sobre todo en la oración conforme a las verdades de la fe católica (V 10, 8) que no tiene sentido dogmático sino que apunta, yendo más allá de formulaciones dogmáticas o técnicas, a la verdad experiencial e histórica de la revelación, esto es, al hecho de que Dios mismo se da a conocer, se deja experimentar por el hombre. La revelación es Dios haciéndose presente o presencia al hombre, ofreciéndose al hombre como Principio y fuerza para el camino de la vida que es historia de salvación. Teresa tiene experiencia de todo esto. Reconoce que el alma puede andar con “tropiezos y tan mal este camino” (V 10,9) por su finitud y culpabilidad. Pero en este tanteo el hombre finito y culpable participa de la verdad verdadera que se ofrece históricamente camino de perfección realizable sobre todo por la oración contemplativa que es el ámbito para acoger lo que el Señor enseña por la

experiencia (V 10, 9) cuyo sentido es doxológico, esto es, en servir a Dios, alabar y engrandecerlo (V 10, 9).

Este principio tiene su perfección propia dentro de la historia en el “verdadero amor de Dios” (V 11, 1) que se vive en la historia mediante las obras, pues es el amor siempre relacional por su origen y canalización. El amor tiende a su perfección propia en la acción, en las obras siendo su propia fuerza, su propio motor, su propio principio de perfección en la vida espiritual (V 11, 2). El amor es fuerza doxológica cuya desembocadura es la doxología sobre todo en las obras en la historia.

Teresa de Jesús comprendió la Verdad (y no simplemente las verdades o el saber humano o la cultura humana) en su vida en medio de la totalidad ontológica (V 40, 4). Teresa comprende que esta Verdad divina es el fundamento metafísico de la totalidad ontológica. Por eso más que mero comienzo o elemento subyacente, la verdad es principio. Ahondemos más en ello. La verdad es principio permeante que se perfecciona a sí misma en clave de amor. Esta verdad es principio condescendiente, pues se le representa al hombre en su divinidad (V 40, 3) dando al hombre un “nuevo acatamiento de Dios” (V 40, 3), es decir, una novedad experiencial de verlo todo desde este Principio originante, subyacente, perfeccionante desde el conocimiento de sí que es humildad que es apertura al regalo o a la verdad gratuita y amorosa (V 40, 3).

Por este principio que es apertura a la trascendencia –dado que la humildad es apertura de la integridad del hombre a las mercedes de Dios generoso y trascendente–, el hombre, más allá de sus límites cognitivos naturales, comprende experiencialmente o capta místicamente la esencia de la presencia de la verdad trascendente: “No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosas que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí, es darme el Señor a entender que es la misma Verdad” (V 40, 3). “No vi nada” es una frase elaborada desde la sencillez de lo cotidiano que destaca los límites cognitivos y perceptivos del hombre. En contraste, la madre Teresa emplea el vocablo con valor cognitivo “entendí” para señalar la acción de Dios que interviene en el proceso cognitivo y experiencial del hombre, elevando lo cognitivo dentro de la integridad del ser humano en su implicación hacia la recepción de la misma Verdad en la vida humana, pues ésta le es ofrecida al hombre por Dios como merced.

Como principio de su propia realización o perfección, ayuda al hombre, dejando patente que no es un principio abstracto o lejano sino personal y vivencial. Ayuda al hombre en su empeño de entender



directamente la misma raíz que es Dios, en una especie de intuición o experiencia directa de la gratuidad de Dios<sup>70</sup>, sobrepasando los límites perceptivos y cognitivos para facilitar la opción íntegra, de parte del hombre, por esta misma Verdad que es Dios, siempre a la vista del conocimiento de la finitud y culpabilidad de sí mismo del hombre como base de su relacionalidad que es la verdad de sí mismo con la trascendencia de Dios. Es éste el sentido de la contemplación: saber ver y vivir la relación con Dios.

El meollo de la contemplación es la gratuidad de la Verdad en sí que sobrepasa lo que se adquiere por la ciencia humana y que capacita al hombre a acoger y vivir esta verdad en clave de participación. Ésta hace que el hombre viva, tome parte en la fuente de la verdad que es vida en clave amorosa. Dicha participación es engrandecimiento de la capacidad cognitiva del hombre. Es engrandecimiento de su capacidad de acoger la verdad y vivirla hacia la plenitud de la unión con ella a través de este recorrido histórico que es la vida transformándose en historia de salvación. Es ésta la esencia cognitiva de la contemplación que condensa Teresa mediante el verbo cognitivo “entender”. Oigámosla: “Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. Parece que en ninguna manera me pudiera imprimir así, ni tan claramente se me diera entender la vanidad de este mundo” (V 40, 3). En otras palabras, la gratuidad de la verdad como Principio lleva a cabo su propia perfección en el hombre, sobrepasando los límites finitos y culpables en términos cognitivos para que el hombre efectivamente, estando en el mundo y sin apartarse de éste, comprenda la realidad del mundo desde el prisma experiencial de la verdad en sí como “vanidad”, es decir, como nada delante del Ser de Dios.

Ahí está la radicalidad de la verdad como Principio que es origen y fundamento, elemento subyacente, perfección o realización lógica. Es una radicalidad metafísica que desvela fenomenológicamente con una hermenéutica experiencial las raíces del ser del conjunto ontológico compendiado por el vocablo “mundo”. He aquí un texto teresiano significativo con gran alcance filosófico y especulativo pero con resonancias vivenciales difíciles de igualar: “Esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás

---

<sup>70</sup> Es preciso reconocer aquí la genialidad de las reflexiones al respecto de H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, en Idem., *Oeuvres*, París, Ed. Centenaire, 1963, 1.392-1.432.

amores de este amor; y todas las demás grandezas de esta grandeza, aunque esto va dicho oscuro para la claridad con que a mí el Señor quiso se me diese a entender. ¡Y cómo se parece el poder de esta Majestad, pues en tan breve tiempo deja tan ganancia y tales cosas imprimidas en el alma!” (V 40, 4). Esta brevedad de tiempo es la brevedad de esta vida mortal que es el tiempo privilegiado (y fugaz) para esta realización escatológica del principio en términos místicos o en términos de profundización en la vivencia del Misterio de la presencia del Dios trascendente (esta Majestad) en la vida del hombre inmanente, creando una historia de salvación que es participación en los méritos del mismo Misterio en la Humanidad de Dios en Jesucristo.

Como principio, la verdad es eterna; es la verdad necesaria de la que todo lo contingente depende ontológicamente o en su ser. Como ya hemos dicho, a su vez abre nuestras perspectivas contemplativas a la claridad de la bondad de Dios que define la estructura de nuestro ser por aquella impresión experiencial en el alma, que es infusión de sabiduría, que es infusión de verdad experiencial. Esta perspectiva contemplativa es, en efecto, una nueva visión de lo divino y lo humano en su relationalidad: “Dios dentro de mí, yo toda engolfada en El” (V 10, 1). Dios y el hombre no son polos opuestos en el planteamiento teresiano. No es una relación de sujeto-objeto sino que es un “nosotros” que mutuamente se abre y que comparte la misma verdad en clave de participación, pues esta participación es vivencia de amor (M IV 1, 7; F 5, 2; M V 3, 11; V 11, 13). De este compartir, la oración es la discursividad.

A esta luz es preciso comprender la comprensión teresiana de la relationalidad cuya cristalización es la amistad o trato de amor (V 7, 12; V 4, 7; V 5, 2; V 6, 3; V 10, 5). La amistad con Dios es “querer tratar a solas” con Él que “nunca falta a sus amigos” (V 11, 2). Dios que se hace amigo es presencia de fidelidad; es fiel; “es verdad que no puede faltar” (M VI 10, 5) mientras que “todo hombre es mentiroso” (M VI 10, 5). Su fidelidad la vivimos en la historia de la salvación que es historia de “gracia y ánimo para determinarse” (V 11, 4). En el Antiguo Testamento, reveló su nombre como “Él que es”, Yaweh, el Dios fiel. La fidelidad, vivida y manifestada en la amistad, es la veracidad de la verdad vivida en clave de amor, en clave de relationalidad. En efecto, la fidelidad narra la historia de determinación, de perservancia en la que se revela que “no se niega Dios a nadie” (V 11, 4). La narrativa mistagógica de Teresa es testigo de esta fidelidad por ser su histori vivencial un relato incomparable de mercedes y generosidad.

Para Teresa, Dios se mostró generoso, siendo amigo fiel, en la historia sobre todo en la Cruz, hasta su Pasión por la que reveló su verdad de manera radical: “Acuérdaseme de Pilatos lo mucho que pre-

guntaba a nuestro Señor cuando en su Pasión le dijo qué era verdad, y lo poco que entendemos acá de esta suma Verdad” (M VI 10, 5) La Pasión abre radicalmente la relacionalidad de esta suma Verdad como cumbre de una historia de relación puesto que es en sí calificada por nuestra autora como llamada. Escuchemos a Teresa al respecto: “Para conformarnos con nuestro Dios y Esposo en algo, será bien que estudiemos siempre mucho de andar en esta verdad... procurando sacar en todo la verdad” (M VI 10, 6). Dicha relacionalidad es ámbito experiencial de perfección del principio. Dicha perfección es siempre expresada en términos relacionales porque es relación de amor. El principio es acto derivación de sí del amor hasta la más radical consecuencia del amor que es el amor de Dios y al prójimo. De ahí su perfección mística o cumplimiento de tipo (supra)lógico o conforme a la razón superior de la metafísica. Su lógica o ley interna y profunda de desarrollo en la historia es el amor desbordante cuya fuente es la generosidad trascendente hecha inmanente, creando una historia de amor que es cumplimiento soteriológico en clave gratuita y amorosa, en plan relacional y realización humana. La Verdad de Dios de la que deriva toda verdad tiene su desembocadura en las mercedes cuyo origen es trascendente y siempre en clave de perdón y misericordia que se acuerda de la culpabilidad del hombre pero la exilia de la memoria misericordiosa divina de tal manera que esta misma Verdad de Dios es amor desbordante, amor generoso cuya efectividad se alcanza en la brevedad de esta vida mortal (V 40, 4).

Todo esto deja una huella criteriológica, una memoria que va más allá del recuerdo de la culpabilidad por el perdón y la misericordia de Dios, en la interioridad honda e integrante del hombre, que es su centro experiencial<sup>71</sup>, reflejando esta presencia participativa en la vida del ser humano: “Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa” (V 40, 5). Esta presencia participativa es la gracia, que para Teresa es como “una fuente muy clara lo son todos los arroyicos que salen de ella, como es un alma que está en gracia, que de aquí le

---

<sup>71</sup> Teresa llama a dicho centro “tuétanos” y habla de este impacto en términos de impresión en la estructura del ser humano, cfr. R 1, 19; R 4, 1; R 16, 47; V 10, 1; V 22,4; 27, 5; 28, 9; 37,4; 38, 4; 4,17-18; M V 1,5; M VI 3,7; MVI 4, 6; M VI 5, 11; M VI 7, 9-11; M VI 9, 3; M VI 10, 2; M VII 2, 8. Cfr. T. ÁLVAREZ, *Itinerario interior de santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 89 (1991), 330-340; M. HERRÁIZ, *Teresa de Jesús. Maestra de experiencia*, en *Monte Carmelo* 88 (1980), 269-304; A. MAS ARRONDO, *Acercar el cielo. Itinerario espiritual de Teresa de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2004.

viene ser sus obras tan agradables a los ojos de Dios y de los hombres, porque proceden de esta fuente de vida adonde el alma está como un árbol plantado en ella, que la frescura y fruto no tuviera si no le procediere de allí, que esto le sustenta y hace no secarse que dé bueno fruto” (M I 2, 2). La verdadera verdad es vida, fuente de vida que, mediante su gracia, hace al hombre participar en su verdad en clave amorosa.

Precisemos. Por este amor, se hace posible la infusión de un nuevo saber. Esta infusión es apertura y penetración doxológica: “¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso?” (V 40, 4). Esta apertura y penetración confirma y establece conceptualmente la gratuidad en términos de misericordia. La verdad es principio de misericordia; es motivo de la generosidad, yendo más allá de la memoria como rencor y entrando en la trascendencia de la memoria que es historización del amor en la misericordia y traducido en las mercedes experienciales de origen trascendental y metafísico: “¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélagos de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?” (V 40, 4).

Para Teresa, la verdad no es cuestión de merecimiento de parte del hombre sino que depende de la generosidad metafísicamente (cuyo despliegue es en primer lugar ontológico pero siempre en clave de gracia o mística) de parte de Dios. Desde esta misma generosidad, la madre Teresa ha podido definir la relacionalidad de Dios con los hombres subrayando que por esta misma relacionalidad se hace presencia este mismo Dios, que es verdad verdadera, como Principio. Por ser Principio es, en primer lugar desde una perspectiva metafísica, causa material, fuerza (causa eficiente) o motor (causa formal) de su propia perfección y realización (causa final) en la historia como misericordia (gracia, dones, mercedes) en clave de gratuidad amorosa (mística) y permanece místicamente como Presencia trascendente, Presencia de Grandeza y Majestad (o Misterio que es por lo pronto incomprensible) dentro de la tensión escatológica cuya finalidad consiste en convertir esta tierra en cielo.

La verdad como principio según santa Teresa está alejada de cualquier tipo de planteamiento abstracto e inmaterial. Es metafísica desde la experiencia, sin alejarse de lo concreto, del mundo, de todo lo creado, del todo ontológico. Es metafísica relacional que dibuja un universo de relacionalidad mística definida como amistad por la que existe armonía entre Dios y sus criaturas. Sobre todo, es una relación con la

criatura destacada: el hombre. Sólo con éste, Dios entabla una relación de verdad. La verdad es principio divino pero humano en su realización. Piénsese en la centralidad del Humanidad de Cristo para la contemplación teresiana. El alcance es trascendente (por lo que metafísico) pero es profundamente experiencial, histórico con raíz y centralidad cristológicas con origen, elemento subyacente, fin teologal: Dios mismo no como soledad aislada o abstracta sino relacionalidad amorosa perfecta en la Trinidad o la amistad de Dios consigo mismo en tres personas. Es una amistad que se abre al hombre de manera definitiva por la Humanidad de Jesucristo. Este Misterio de la Humanidad de Cristo, teofanía histórica de la Trinidad, determina el ritmo de la gratuidad en el progreso dentro de la vida mística y contemplativa<sup>72</sup>.

#### 6. EL CARMELO CONTEMPLATIVO Y VERDADERO: CONSECUENCIA FUNDAMENTAL EN EL CARISMA TERESIANO<sup>73</sup>

“Santa Teresa tenía conciencia de pertenecer a la Orden del Carmen irrevocablemente, sustancialmente”<sup>74</sup>. Como hemos visto, la

---

<sup>72</sup> Es llamativo cómo resume Teresa el contenido de su denso capítulo 22 cristológico de V: “En que trata cuán seguro camino es para los contemplativos no levantar el espíritu a cosas altas si el Señor no le levanta, y cómo ha de ser el medio para la más subida contemplación la Humanidad de Cristo –Dice un engaño en que ella estuvo un tiempo– Es muy procechoso este capítulo”.

<sup>73</sup> Para lo que sigue, he tenido en cuenta, desde el punto de vista biográfico e histórico, el capítulo titulado «Al pie del Monte Carmelo» en E. DE LA M. DE DIOS y O. STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, Vol. I, 185-238. Así como he tenido muy en cuenta los planteamientos sugerentes del libro ya citado de D. DE PABLO MAROTO, *Ser y misión del Carmelo Teresiano*. También: en E. DE LA M. DE DIOS, *La herencia teresiana*. Para el contexto eclesial, ver: T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa y la iglesia*, 2a. ed., Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1980. Reproducido en *Estudios Teresianos*, vol. III, 211-286. Para un estudio detallado de la reforma del Carmelo español: O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español. Visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa 1566-1567*, 2a. ed., Ávila, Instituto Gran Duque de Alba, 1993. Asimismo: P. M. GARRIDO, *El hogar espiritual de santa Teresa*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1983. Para una visión sintética, A. FORTES, *Orden del Carmen 1530-1582*, en VARIOS, *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, 289-309. Sobre el carisma teresiano, ver sobre todo: I. MORIONES, *El carisma teresiano. Estudio sobre los orígenes*, Roma, Postulazione Generale OCD, 1972; S. ROS, *El carisma del Carmelo vivido e interpretado por santa Teresa*, en VARIOS, *La recepción de los místicos*, 537-572; A. ÁLVAREZ SUÁREZ, *Recuerdo y memoria. Inspiración, nacimiento y consolidación del Carmelo Teresiano*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2006.

<sup>74</sup> en E. DE LA M. DE DIOS, *La herencia teresiana*, 70. Ver también: J. CARLOS VIZUETE MENDOZA, *Una religión áspera en principios de reforma*, en *Teresianum* 46 (1995), 543-582.

madre Teresa comprende su vocación contemplativa en términos relacionales. De ahí el sentido de lo experiencial. Toda experiencia es relacional. Esta relacionalidad tiene su cristalización en la amistad o la unión entre Dios y el hombre, entre lo trascendente y lo inmanente, lo infinito y lo finito (y culpable) en un plan personal y no meramente teórico. De esta manera, supera Teresa el planteamiento clásico de la contemplación como pura visión o *theorein*. La amistad se funda en el amor gratuito de Dios Uno y Trino, en su trascendencia que se hace condescendiente de manera amorosa con el hombre. Por su parte, el hombre ha de cultivar esta amistad, esta corriente relacional en su desarrollo o proceso sobre todo mediante la oración cuya desembocadura son las obras, en ayudas concretas al hombre, al prójimo a quien hemos de amar desde el Amor de Dios.

Si bien santa Teresa reconoce la trascendencia metafísica de Dios en sí como verdad suprema o verdad en sí, para ella siempre será verdad verdadera o verdad relacional, presencial, experiencial que sale al encuentro. Es decir, Dios como verdad sólo tiene sentido en relación con el hombre, en clave de relacionalidad, en clave de mercedes, en clave experiencial. Dios no es objeto abstracto o especulativo. Siempre es presencia histórica, personal, experiencial. Es éste el nivel primordial de la verdad de Teresa. Para ella Dios es siempre Dios Uno y Trino. La Trinidad es el Dios verdadero, el Dios de la verdad, el Dios que es verdad verdadera. Es principio de contemplación que en efecto es principio de participación: hace posible la participación vivencial del hombre en la vida divina, en la suprema verdad. Por otra parte, esta participación se abre como camino de la verdad, como camino histórico de realización, madurez, crecimiento hasta el Matrimonio Espiritual. De ahí el sentido de su interpretación del patrimonio espiritual del Carmelo<sup>75</sup>.

La verdad permea, penetra, subyace a toda la contemplación puesto que es su principio: su comienzo, su elemento subyacente, su desarrollo, su perfección y cumplimiento. La madre Teresa conceptualiza la verdad en términos relacionales. Su realización es un camino que es contemplativo y que se hace concreto en la acción por la oración. Como principio, la verdad tiene su mediación experiencial en la contemplación que se traduce en la oración por la que la vida adquiere

---

<sup>75</sup> Cfr. A. SICARI, *Contemplativi per la chiesa. L'itinerario carmelitano di Teresa d'Avila*, Roma, Teresianum, 1982; VARIOS, *Mística e mística carmelitana*, Ciudad Vaticana, Libreria Editrice Vaticana, 2002; P. SLATTERY, *The Springs of Carmel. An Introduction to Carmelite Spirituality*, Nueva York, Alba House, 1991.

su sentido y se transforma en historia doxológica que es narrativa de la realización de la amistad. Ésta se desarrolla en términos de crecimiento, madurez, proceso. La amistad en sí tiene poder transformante porque es relación de vida, relación con la vida en sí que es verdad del ser como el árbol de la vida o el agua que sostiene la huerta de la misma historia del hombre que es historia de verdad, que es vida con sentido cuya cumbre es el Matrimonio Espiritual. Éste ha de entenderse como pléroma de la relación verdadera con la verdad en sí en plena unión y comunión en plan de gracia.

De los dos niveles de la verdad ya mencionados (verdad trascendental que es presencia histórica y verdad como camino de realización), pasamos ahora a lo que podría denominarse tercer nivel que es la consecuencia histórica del camino histórico de realización de la verdad como principio. Este principio tiene su consecuencia que examinaremos desde un punto de vista global o genérico. Esta consecuencia la podemos ver en la comprensión global teresiana del Carmelo contemplativo. Éste ya no es simplemente una rama de un orden ni es un lugar material sino que es realización histórica y contextualizada de la contemplación teniendo a la verdad por principio. En efecto, según la visión global de Teresa, el Carmelo es un nivel de la verdad. Su vocación carmelitana, como vocación contemplativa, la podríamos comprender como tercer nivel o nivel de consecuencia en la histórica en la que el ideal se encarna y permanece como paradigma. Su vocación carmelita tiene sentido sólo desde el prisma de la verdad en clave de “servicio del Señor” que Teresa de Jesús emprende con “amor y deseo” (C pról. 3), viéndose desde la autognosis abierta a la trascendencia divina, cuyo despliegue son las mercedes, como instrumento “siendo tan ruin para tan gran obra” (V 36, 6).

Nuestra autora parte del hecho de la verdad de sí, a la luz de la verdad verdadera, que es el conocimiento de sí en reconocimiento de la trascendencia generosa de Dios: “Mas érame gran regalo ver que hubiese su Majestad tomándome por instrumento, siendo tan ruin, para tan gran obra. Así que estuve con tan gran contento, que estaba como fuera de mí, con grande oración” (V 36, 3).

La oración la toma la madre Teresa como clave específica en sus Carmelos para el desarrollo de este servicio del Señor, de este servicio de la Verdad verdadera. Desde esta clave Teresa va hacia la raíz. Indaga los orígenes históricos de su vocación, yendo más allá de meros positivismo históricos. No le interesan los mitos o fábulas acerca de los orígenes de su orden sino que busca en la misma su vocación hacia la verdad vivida en la contemplación. Esta vocación es el testimonio histórico necesario para Teresa en su tarea de configu-

ración de su carisma, de su espiritualidad encarnada fundada en la verdad verdadera. Desde este prisma, Teresa de Jesús subraya la necesidad de volver a sus orígenes, a su verdad primordial creando una nueva historia marcada soteriológicamente con la reforma. Hace un llamamiento a la memoria, no sometida a positivismos históricos ni medidas por su exactitud, sino a un principio metafísico de la historia superior que es la vivencia histórica de la verdad verdadera mediante la contemplación practicada por los padres santos del Carmelo. Teresa no busca precisiones positivistas sino fundaciones históricas metafísicas y místicas cuyos orígenes se pierden en la historiografía pero narran experiencias que perduran, que se hacen permanentes vivencialmente<sup>76</sup>: “Acordémonos de nuestros padres santos pasados, ermitaños, cuya vida pretendemos imitar: ¡qué pasarían de dolores, y qué a solas, y de fríos y hambre y sol y calor, sin tener a quién se quejar sino a Dios! ¿Pensáis que eran de hierro? Pues tan delicados eran como nosotras. Y creed hijas, que en comenzando a vencer estos corpezuelos, no nos cansan tanto. Hartas habrá que miren lo que es menester; descuidaos de vosotras, si no fuere a necesidad conocida. Si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud, nunca haremos nada” (C 11, 4). En este texto programático, nuestra autora evoca la memoria de los padres del Carmelo con amor filial<sup>77</sup> que es amor que va más allá de los hechos verificables por ser amor que trasciende estos límites yendo directamente o intuitivamente a la esencialidad del patrimonio de estos padres: la vida de ermitaños, la vida de oración y contemplación. Evoca a los testigos privilegiados y primordiales de la verdad, superando los límites establecidos en la modernidad de la ficción para descubrir lo que verdaderamente perdura de los padres ermitaños del Carmelo: su vivencia de Dios como Verdad verdadera hecha permanente en la his-

---

<sup>76</sup> Teresa, como los carmelitas de su tiempo, carecía de ojo crítico respecto a los orígenes legendarios del Carmelo tal como los expone la obra del carmelita catalán F. Ribot. A Teresa no le interesa la exactitud de los hechos de la fundación del Carmelo sino el espíritu contemplativo vivido históricamente que para ella es fundamento verdadero de su vocación carmelitana. Para ella aquellos padres anónimos eran símbolos de una vivencia de la verdad por su soledad, recogimiento y contemplación. Cfr. R. COPSEY (ed.), *The Ten Books on The way of Life and Great Deeds of the Carmelites*, 2a. ed., Kent, St. Albert's Press, 2007. También: A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage*, Roma, Institutum Carmelitanum 1989; C. CICONETTI, *La regola del Carmelo: Origine, natura, significato*, Roma, Institutum Carmelitanum 1973; B. SECONDIN, *La regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, Roma, Quaderni Di Presenza di Carmelo, 1982.

<sup>77</sup> Al respecto resultan refrescantes las reflexiones de G. MARCEL, *Homo Viator. Prolégomenes à une métaphysique de l'espérance*, París, Montaigne, 1944, 95-134.



toria por su radicalidad de tal manera que sólo confiaban en Dios pese a su finitud y culpabilidad. Eran tan humanos como las monjas de los tiempos de Teresa pero optaron por la verdad, ampliando las limitaciones experienciales de sus cuerpos para acoger con sus vidas, mediante la determinación, a la Verdad verdadera mediante un compromiso fuerte con la verdad, que Teresa denomina “secretos de Dios” (M V 1, 3) en la hondura de cada hombre. Estos son los únicos hechos que le interesan a Teresa. En el Carmelo, el hombre es llamado a vivir esta hondura de relacionalidad que es la contemplación cuyo principio es la Verdad verdadera sobre todo mediante la oración.

El hábito es signo de esta identidad, de esta verdad vivida como Carmelo, de la respuesta generosa de la persona humana a la generosidad fundante y eterna de Dios, que es misericordia trascendente ofrecida amorosamente a la finitud y culpabilidad del hombre, conforme al ideal de la verdad vivido por los padres del Carmelo cuya vida era oración y contemplación, optando por Dios en la soledad de la verdad vivida, despreciando las mentiras del mundo. El Carmelo, siendo así, es exigencia que se oye como llamada histórica desde sus orígenes, que la madre Teresa entiende en términos de ideales por la verdad y no en términos de precisión positivista, y que se forja con la selección de los llamados a encarnar la respuesta humana respuesta a la vocación divina de vivir contemplativamente, siguiendo el ejemplo de los fundadores del Carmelo cuyas vidas están envueltas en leyendas. Estos padres o fundadores reconocieron en sus vidas y mediante su vocación que la verdad verdadera se ofrece gratuitamente en la historia y a esta verdad se llega por la disposición voluntaria del hombre de acoger la comunicación de Dios conforme a la voluntad de Dios que se cristaliza en la oración y contemplación o en la oración contemplativa o en la contemplación oracional que son dos caras de la misma vivencia de la verdad verdadera como principio. Prestemos atención a las siguientes palabras llenas de unción: “Es harta misericordia la que las hace Dios; porque, puesto que son muchos los llamados, pocos son los escogidos. Así digo ahora que aunque todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y contemplación (Porque éste fue nuestro principio, de esta casa venimos, de aquellos santos Padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscaban este tesoro, esta preciosa margarita de que hablamos), pocas nos disponemos para que nos la descubra el Señor)” (M V 1, 2)<sup>78</sup>. El principio no es sólo ori-

---

<sup>78</sup> Valdría la pena leer hasta el párrafo 3 de la misma M y el mismo capítulo que no podemos traer a colación aquí por razones de espacio. A propósito de estos párra-

gen o casta genealógica sino que asimismo es elemento subyacente que se convierte en atalaya para gobernar la vida escogida mediante la opción por la verdad en el Carmelo y de cuya consecuencia plena o plena perfección y desarrollo lógico en la historia habla Teresa con cierto tono ascético subrayando la soledad, el desprecio del mundo en medio del que se descubre la joya, el tesoro, la preciosa margarita de la presencia de Dios que es verdad verdadera y que es vivenciable en clave escatológica.

En efecto, la madre Teresa piensa que el Carmelo es lugar escatológico: “Pues en alguna manera podemos gozar del cielo en la tierra, que nos dé su favor para que no quede por nuestra culpa y nos muestre el camino y dé fuerzas en el alma para cvar hasta hallar este tesoro escondido, pues es verdad que le hay en nosotras mimsas, que esto querría yo dar a entender, si el Señor es servido que sepa” (M V 1, 2). Este tesoro es precisamente la presencia histórica del principio, la Verdad verdadera en la hondura del hombre que implica al hombre íntegro por su canalización relacional. Es éste el gran planteamiento teresiano en su obra madurez que es *Las Moradas*. Este tesoro no es algo estático, sino dinámico por su canalización relacional. Es en sí exigencia que implica y necesita “fuerzas en el alma” por las que Dios hará “mayores o menores mercedes”. Por éstas se definen la relacionalidad desde la óptica de Dios. Mediante estas mismas se determina en clave criteriología si “llega a la unión o si no nuestra oración” (M V 1, 3).

Según la observación atinada de un especialista: “La fundadora conectó con los orígenes contemplativos y ermitaños de la Orden, más allá de las leyes y de las costumbres vigentes en su tiempo”<sup>79</sup>. La reforma y fundación teresiana es un intento de hacer que la vocación contemplativa y ermitaña del Carmelo sea una realización desde la verdad verdadera, de una vivencia más consciente, incluso exigente y centrada, en esta presencia en que se fundan las comunidades a quienes corresponden la tarea de vivir conforme a esta verdad haciendo que las comunidades sean grupos caminantes por la verdad en clave de relacionalidad hecha concreta en el ejercicio de la oración que es contemplativa conforme a los orígenes del Carmelo.

---

fos densos de M, sentencia el en E. DE LA M. DE DIOS: “En estas palabras condensa Sta. Teresa el ideal contemplativo que persigue todo descalzo carmelita. No propone como meta la contemplación en sí, como ordinariamente se entiende, sino que se disponga el alma de suerte que pueda ser capaz de recibir la contemplación o comunicación de Dios a la manera de Dios”, *La herencia teresiana*, 436-437. Al emplear la palabra “principio” Teresa no sólo quiere decir comienzo u origen sino sobre todo fundamento, desarrollo, consecuencia lógica. Sin pretensiones metafísicas pero sí con alcances metafísicos.

<sup>79</sup> D. DE PABLO MAROTO, *Ser y misión del Carmelo Teresiano*, 43.

El Carmelo ideado por la madre Teresa tiene que ser ejemplar. “Pensaba qué podría hacer por Dios, y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9). La mayor perfección para Teresa es una vivencia más honda en la verdad fundada “en oración y en mortificación” (Carta 2, 2), es decir, fundada doxológicaente. Incluso antes de comenzar formalmente la reforma y mientras esperaba las bulas de Roma, escribe la Santa en una carta a su hermano en 1561 que a su Carmelo “van almas que bastan a dar grandísimo ejemplo, que son muy escogidas, así de humildad como de penitencia y oración” (Carta 2, 4). Como ya hemos dicho, la humildad para santa Teresa es camino de la verdad, es andar en la verdad. El Carmelo es lugar para la humildad, para el andar en la verdad. Frente a los prejuicios de su tiempo, que son distorsiones de la verdad, afirma Teresa, con tonos de feminismo cristiano ante Dios que “estas siervas vuestras que aquí están, que veo y sé no quieren otra cosa ni la pretenden sino contentaros. Por Vos han dejado lo poco que tenían, y quisieran tener más para serviros con ella. Pues no sois Vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo dejaréis de hacer lo que os suplican; ni aborrecisteis, Señor, cuando andabais en el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad” (C 3, 7). El Carmelo según este texto es lugar de opción por Dios frente a las verdades, gustos y criterios del mundo con la única finalidad de agradar a Dios y cumplir su voluntad.

A Dios o Jesucristo, en vida, no le importaba las convencionalidades. Por eso, ante todo, el Carmelo Teresiano veía y exigía la verdad de las personas y no su género o categoría social. El Carmelo tiene la misión de proseguir esta opción por Dios y de Dios que consiste en interesarse sólo por la verdad, la sinceridad, humildad, disponibilidad de las personas para optar por Dios, la verdadera verdad. Esta opción por la verdad queda patente de manera especial como lucha por la oración contemplativa contra el error encarnado por las herejías. Vivir en error era para ella la perdición. Así ha de entender la noción salvífica de Teresa: de siempre vivir en la verdad. Refiere en C: “En este tiempo vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos y cuanto iba en crecimiento esta desventurada secta. Dime gran fatiga, y como si yo pudiera algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediaste tanto mal. Parecíame que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma de las muchas que allí se perdían” (C 1, 2).

De ahí la noción teresiana de fidelidad, puesto que Dios es fiel. La fidelidad consiste en vivir la verdad, que se ejecuta mediante la

determinación determinada: la determinación de vivir la verdad, la determinación de la acción conforme a la vocación contemplativa que es llamada a vivir relacionadamente con la verdad como carmelita contemplativa: “Determiné a hacer eso porquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese, y procurar que estas poquitas que están aquí hicieron lo mismo, confiada en la gran bondad de Dios que nunca falta de ayudar a quien por él se determina a dejarlo todo” (C 1,2). La determinación es vivencia de fidelidad y la fidelidad es vivir la vida en la verdad del compromiso, de la opción de dejarlo todo por Dios y vivir conforme a esta vocación que se desgrana en los consejos evangélicos que es llamada cristiana a la perfección. Esta determinación es vivencia de optar por Dios, optar por su Verdad, rechazando las mentiras del mundo. Es ésta la verdadera sabiduría: “Esta alma que la hecho Dios boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve ni oye ni entiende en el tiempo que está así... Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí en ninguna manera puede dudar que estuvo en Dios y Dios en ella” (M V 1, 9).

El Carmelo es como la morada profunda del hombre. Debe ser lugar de verdadera sabiduría. Y ésta es la Verdadera verdad que el hombre, sobre todo simbolizado por el Carmelo “está en Dios y Dios en él”, parafraseando el texto teresiano. Empleando el lenguaje bíblico Teresa llama al hombre o al Carmelo como “bodega del vino” (M V 1, 12) donde El Rey lo mete, donde el Amado se encuentra, conforme a su providencia, a su fidelidad histórica, pues todo es en clave de gracia: “Este entiendo yo es la bodega adonde nos quiere meter el Señor cuando quiere y como quiere; mas por diligencias que nosotros hagamos, no podemos entrar” (M V 1, 12). Dios es fiel, es amigo fiel quien asegura a Teresa que ella verá “grandes cosas” (F 1, 7). La providencia divina es la demostración histórica de la fidelidad eterna del Dios trascendente que se hizo amigo del hombre. El Carmelo es testimonio vivo de estas grandes cosas, de esta providencia, de esta amistad histórica del Dios vivo y verdadero siendo a la vez respuesta de fidelidad a este Dios fiel y providente.

Dios, que es verdadera verdad, es fidelidad en sí y en persona. En medio de sus preocupaciones acerca del progreso histórico del Carmelo y del sentido de su obra fundadora y reformadora, oyó Teresa esta reprensión del Señor: “¿Que temes? ¿cuándo te he yo faltado? El mismo que he sido, soy ahora; no dejes de hacer estas fundaciones” (F 29, 6). La providencia es la expresión de la fidelidad de Dios, Verdadera verdad: “Procurad de no temerla, y dejaros toda en Dios, venga lo que viniere. ¿Qué va en que muramos? De cuantas veces nos ha bur-

lado el cuerpo, ¿no burlaríamos alguna de él? Y creed que esta determinación importa más de lo que podemos entender; porque de muchas veces que poco a poco lo vayamos haciendo, con el favor del Señor, quedaremos señoras de él” (C 11, 5). En efecto, el Carmelo, nacido de la providencia divina, que es expresión histórica global de la misericordia y generosidad de Dios trascendente, es llamada a vivir en respuesta a esta fidelidad de la Verdad verdadera: la determinación.

Y la determinación es apertura a la gracia, a la gratuidad de Dios quien nos mete o nos inicia en nuestra hondura de la que el Carmelo es metáfora institucional e histórica y en donde se experimenta la certeza de la verdad en la paz y en el gozo de la unión: “Su Majestad nos ha de meter y entrar El en el centro de nuestra alma y, para mostrar sus maravillas mejor, no quiere que tengamos en esta más parte de la voluntad que del todo se le ha rendido, ni que se abra la puerta de las potencias y sentidos, que todos están dormidos; sino entrar en el centro del alma sin ninguna, como entró a sus discípulos cuando dijo: *Pax vobis*, y salió del sepulcro sin levantar la piedra. Adelante veréis cómo Su Majestad quiere que le goce el alma en su *mismo centro*” (M V 1, 2).

El Carmelo es en sí lugar para encontrarse en el centro, en la misma hondura de Dios que es amor íntegro en Espíritu y Verdad. El Carmelo es lugar de Dios fiel. Es fiel a pesar de nuestra finitud y culpabilidad, es decir, pese a nuestra infidelidad. El Carmelo paradigmáticamente es centro de Dios para los hombres que aspiren a profundizar su vocación contemplativa mediante la oración en clave de servicio que se hace concreto en obras en pro de la Iglesia, máxime en su lucha por la verdad que es lucha de fidelidad al Dios vivo y verdadero. La respuesta de Dios fiel a este respecto es la misericordia. Es ésta gracia que es en sí una llamada doxológica a la alabanza de este Dios trascendente que se da amorosamente al hombre finito y culpable: “¡Oh hijas, qué mucho veremos si no queremos ver más de nuestra bajeza y miseria, y entender que no somos dignas de ser siervas de un Señor tan grande, que o podemos alcanzar sus maravillas! Sea por siempre alabado, amén” (M V 1, 13).

Estas fundaciones carmelitanas son fundaciones del fundamento de todo el Carmelo: La verdad verdadera, Dios fiel, Yaweh, El que estará con sus fieles siervos, con sus colaboradores de verdad. El Carmelo nace de la determinada determinación, de la respuesta histórica y comunitaria a vivir conforme a la verdad, basándose en la verdad verdadera que es Dios trascendente hecho presente en la inmanencia humana abriendo un camino histórico que se hace concreto en el Carmelo.

El Carmelo es el lugar de la presencia de Dios. Su presencia ha de entenderse como fidelidad trascendental que crea historia en la inmanencia de la vida humana de la que el Carmelo es texto histórico, vivo y contextualizado que fomenta la amistad<sup>80</sup>, la relación contemplativa y amorosa con Dios trascendente desde esta inmanencia frente a la falsedad del mundo que por sí es falsedad si no se ve desde la fundamentación en Dios: “Así quedé determinada y animada, que todo el mundo no bastara a ponerme contradicción” (F 29, 6). Esta contradicción es la lucha contra la verdad verdadera con los parámetros verídicos del mundo o de lo que no se identifica con Dios. La respuesta verdadera del hombre es la determinada determinación, el deseo, el compromiso de seguir caminando por la senda histórica de la verdad en clave de participación cuyo sentido es contemplativo.

Ya hemos visto cómo Teresa de Jesús afirma en F que Dios se encuentra en el quehacer diario de la vida contemplativa (entre los pucheros). En su visión del Carmelo, que es “rinconcito de Dios” (V 35, 12) o rinconcito histórico de la verdad, Teresa en efecto que el Carmelo tiene que ser un lugar histórico donde se cultiva la amistad. Esto lo expresa al exigir en su plan original tener sólo 13 monjas y que “todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar” (C 4, 7).

El Carmelo es lugar de la vivencia de la verdad. La verdad sólo puede ser vivida en un ambiente eclesial, humano, humanista, alegre y en plan relacional que se concreta en la hermandad, con recreación y comprensión (F 13, 5)<sup>81</sup>. Dicha vivencia es relacional y es sólo posible mediante la amistad. La casa del Carmelo por ser de la verdad es presencia escatológica, pues “es un cielo, si le puede haber en la tierra” (C 13, 7) cuya única finalidad es “sólo..contentar a Dios y no hace caso de contento suyo” (C 13, 7). Si bien no emplea el vocablo “verdad” en estas descripciones vivenciales y normativas, a la luz de nuestros planteamientos anteriores, no cabe duda alguna de que la Santa procede de la verdad como principio para sus casas, sus palomares,

---

<sup>80</sup> Son muy bellas las relexiones al respecto de P. LAÍN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

<sup>81</sup> En este texto de valor histórico incalculable, narra la misma madre Teresa cómo inicia a fray Juan de la Cruz (entonces fray Juan de Sto. Matía) en la dinámica de la reforma contemplativa que ella estaba iniciando entre los varones. Es un texto excepcional, pues demuestra el aprendizaje del futuro san Juan de la Cruz guiado por la misma santa Teresa de Jesús. Luego, ésta escribiría las M en que queda patente la influencia definitiva sobre ella del mismo Juan de la Cruz, su novicio en aquellos años de este texto precioso de F que evoca los acontecimientos de 1568.

sus colegios de Cristo, sus rinconcitos de contemplación en donde se vive la verdad relacionalmente mediante la amistad con la que se agrada a Dios.

Teresa entiende el cristianismo, encarnado por la Iglesia y específicamente por el Carmelo, como un camino y no un sistema de ideas. Por eso, efectivamente la verdad es un camino. El Carmelo presente en la historia tiene que vivir y ofrecer la verdad como camino haciendo que dicho camino sea posible para los hombres mediante el ejemplo de la oración contemplativa en medio de la sociedad. La verdad no es puro conocimiento ni una idea inoperante sino algo que vivir; es un reto continuo, una vocación continua de transformar la vida con sentido en historia de salvación. El Carmelo no es una espiritualidad de ideas sino de vida, de vida identificada con la verdad cuya actitud es amor y obediencia, hechos concretos en el servicio peculiar del Carmelo a la iglesia: la oración contemplativa.

El Carmelo puede y debe llevar a cabo todo esto, pues vive de las mercedes o de la gratuidad divina. La verdad verdadera es gratuidad suprema. Este principio es la ley en que se funda y desde el que tiene su desarrollo la existencia de los palomarcitos teresianos: “Pues comenzando a poblarse estos palomarcitos de la Virgen nuestra Señora, comenzó la divina Majestad a mostrar sus grandezas en estas mujercitas flacas, aunque fuertes en los deseos y en el desasirse de todo lo criado, que debe ser lo que más junta el alma con su Criador, yendo con limpia conciencia. Esto no había menester señalar, porque si el desasimiento es verdadero paréceme no es posible sin él no ofender al Señor” (F 4, 5). En este texto, desfilan de nuevo los elementos que hemos visto en nuestra exposición de la verdad verdadera como principio: trascendencia o Majestad de Dios, generosidad divina, finitud y culpabilidad, opción ascética, unión con Dios, determinación hacia la unión, verdadera intención o sinceridad y humildad. Y esta humildad, o el caminar en la verdad, se encarna en la sencillez, en la relacionalidad llana y pura en imitación a Dios, Verdad verdadera, que se hizo hombre, que se autohumilló, que abrazó nuestra finitud sin ser culpable: “Muy mal parece, hijas mías, de la hacienda de los pobrecitos se hagan grandes casas. No lo permita Dios, sino pobre en todo y chica. Parezcámonos en algo a nuestro Rey que no tuvo casa, sino en el portal de Belén adonde nació y la cruz adonde murió. Casas eran éstas adonde se podía tener poca recreación...Siempre os acordad se ha de caer todo el día del juicio: ¿qué sabemos si será presto?” (C 2, 9).

El Carmelo por su tendencia escatológica tiene la misión de dar testimonio de la presencia de Dios verdadero, como Verdadera verdad,

en la pequeñez, en la humildad para ser el mismo Camino de Verdad en la historia para el hombre, siendo providente – “Su Majestad nos tenta siempre de su mano para que nos caiga de ello, amén” (C 2, 11) – hacia la plenitud mayor de la verdad que es la Presencia continua de Dios. Desde el Carmelo, Teresa puede vislumbrar, pues es atalaya histórica de la verdad, que “Su Majestad no parece se quiere quitar de con ellas. Esto es lo que veo ahora y con verdad puedo decir. Teman las que están por venir y esto leyeren; y si no vieren lo que ahora hay, no lo echen a los tiempos, que para hacer Dios grandes mercedes a quien de veras le sirve, siempre es tiempo, y procuren mirar si hay quiebra en esto y enmenderla” (F 5,6).

En otras palabras, es menester conservar la vivencia de la verdad que se funda en la Presencia continua de Dios. Para conservarla es preciso siempre servir a Dios, al Dios que es verdad verdadera, fuente de toda verdad que tiene su despliegue histórico en clave de gracia, como “grandes mercedes”. Dicha vivencia se cultiva sobre todo por la oración que es la realización de la vocación contemplativa carmelitana: “¡Oh hermanas mías en Cristo! Ayudadme a suplicar esto al Señor, que para eso os juntó aquí; éste es vuestro llamamiento, estos han de ser vuestros negocios, éstos han de ser vuestros deseos, aquí vuestras lágrimas, éstas vuestras peticiones” (F 2, 5).

La oración, en efecto, es luchar por la verdad con discreción y en silencio. La oración es hacerse “una ciudad, que hace muy bien fortalecer” (C 3, 1). El Carmelo es ciudad, fortaleza de oración, ciudad de luchas por la verdad, un “castillito que hay ya de buenos cristianos” (C 3, 2) dentro de una ciudad más grande, de un castillo más grande: la Iglesia en su lucha por la verdad. La Iglesia es militante porque tiene que luchar por la verdad que es revelada por la Presencia histórica de Dios en Jesucristo, teofanía personal de Dios en la historia, Dios hecho hombre hasta la radicalidad de la cruz, la radicalidad de la finitud sin ser culpable para elevar al hombre finito y culpable a la participación relacional, cristalizada en la amistad, en la vivencia divina que es vida en sí, verdad en sí.

De ahí que se pueda apreciar adecuadamente la visión eclesial de la Santa sobre todo con el empleo de metáforas bélicas que reflejan el estado militante de la Iglesia sobre todo en aquellos tiempos de constante ebullición de herejías, reformas, inquisiciones. El Carmelo está en el centro del castillo, que es la Iglesia militante. Es morada de Dios, del “Dios de las caballerías” (M VI, 6, 3; ver también M II, 3 en donde habla Teresa de “batería”) en la tierra. Con su vocación silenciosa y discreta de luchar por la verdad por la oración, el Carmelo está “dando voces” (MVI 6, 3) dentro de la Iglesia y hacia fuera, anunciando con



la vida contemplativa el poderío, la Majestad de este Dios de las caballerías, sobre todo a los herejes, a los que viven conforme a las mentiras del mundo. Por la oración, el Carmelo ayuda a la Iglesia a vivir su verdad constituyente, que es modalidad de la verdad verdadera en cuanto verdad trascendente histórica, como castillo de Dios. El Carmelo por la oración sostiene a la iglesia militante; saca fuerzas desde arriba por ella por el poder intercesorio de su oración contemplativa. Ésta necesariamente es modélica para toda la Iglesia, pues es vivencia directa, intuitiva de la Verdad verdadera.

La madre Teresa, a quien le gusta la metáfora bélica como mujer castellana de su tiempo y de su categoría social, conceptualiza la Iglesia militante como luchadora por la verdad. Dentro de este esquema bélico, el Carmelo participa, en el corazón de la iglesia, con su oración contemplativa. La oración contemplativa es insistencia doxológica, con poder de intercesión, en la verdad como principio de su contemplación. Esta verdad se vive, se realiza, tiene su dinámica en el trabajo de siervos de Dios. Este trabajo consiste en cumplir su voluntad que es voluntad de verdad frente a los herejes o a los que viven en el error. Huelga traer a la memoria aquí que a Teresa le duele la herejía de negar la tratabilidad de Dios o su verdadera presencia en la Eucaristía debido a su información precaria acerca de los acontecimientos en Francia. Es vital esta vivencia de la verdad y su triunfo es la salvación. Es ésta la gran tarea eclesial en que participa el Carmelo cuya participación es discreta y escondida pero no deja de ser muy importante e hasta necesaria, pues por la oración contemplativa se sostiene la Iglesia en la gran batalla por la verdad.

Por la oración contemplativa, cuyo principio es la verdad, se logra que los miembros de la iglesia no caigan en el error y que los de vanguardia (los predicadores y teólogos, es decir, los jerarcas, clérigos, dominicos, jesuitas, letrados etc.) colaboren en el avance de la verdad que se vive en la perfección, en la respuesta a la vocación. El Carmelo es colaborador de estos luchadores de la verdad. El Carmelo los sostiene para la misma causa, para la causa del mismo Rey, Dios en su Majestad, Dios de las caballerías, la verdadera verdad cuya morada y presencia es la Iglesia con su vocación de vivir y proclamar la verdad.

El Carmelo teresiano ha de vivir esta verdad en circunstancias tensas, luchando por ella mediante la intercesión que se nutre doxológicamente y cuya expresión más sublime es la misma doxología sobre todo dentro del contexto oracional: "Para que entendáis hermanas mías, que lo que hemos de pedir a Dios es que en este castillito que haya de buenos cristianos no se nos vaya ya ninguno con los con-

trarios, y a los capitanes de este castillo o ciudad, los haga muy aventajados en el camino de Dios, que son los predicadores y teólogos; y pues los más están en las religiones, que vayan muy adelante en su perfección y llamamiento, que es muy necesario; que yaya, como tengo dicho, nos ha de valer el brazo eclesiástico y no el seglar. Y pues para lo uno ni lo otro no valemos nada para ayudar a nuestro Rey, procuremos ser tales que valgan nuestras oraciones para ayudara estos siervos de Dios, que con tanto trabajo se han fortalecido con letras y buena vida y trabajado para ayudar ahora al Señor” (C 3, 2).

Podrían derramarse ríos de tinta acerca del Carmelo teresiano desde la perspectiva desvelada en la actual investigación. Serán suficientes por ahora estos planteamientos que sólo tienen finalidad de dibujar una perspectiva fecunda a desarrollar con la debida parsimonia con estudios especializados. Nos limitamos sólo a señalar las grandes líneas para ulteriores investigaciones al respecto señalando que el Carmelo es lugar de vivencia de la Verdad verdadera, dentro de la iglesia, en su lucha por la verdad. Colabora con sus oraciones, con su lenguaje de trato, con su lenguaje de verdad y amor relacional, todo en un espíritu contemplativo o cercanía inmediata (o intuición) con lo Absoluto que es Dios trascendente, “tan buen amigo presente...tan buen capitán que se puso en lo primero en el padecer” (V 22, 6)<sup>82</sup>, que se deja experimentar en persona en la historia humana (como Trinidad y por la Humanidad de la Segunda Persona de la Trinidad), en comunión con los demás como predicadores y teólogos que están en la vanguardia del camino de Dios, del camino de la Verdad interpretado como lucha por la Verdad, como camino en proceso, como camino que ha de avanzar frente a los errores (herejías).

El Carmelo, dentro de la iglesia, colabora de una manera específica en este Camino encarnado e histórico de la verdad verdadera que la Iglesia militante ha de trazar por la verdad, sobre todo a través de la colaboración íntima, discreta, escondida, silenciosa, intensa y eficaz, mediante la oración contemplativa, con los que están en su vanguardia, es decir, sus dirigentes, sus teólogos y sus predicadores. Dicha manera específica se condensa en la oración contemplativa, oración que se nutre de la verdad como principio y que se disemina en las

---

<sup>82</sup> Es recomendable la lectura del capítulo cristológico lleno de unción de V 22 para ver cómo Teresa expresa la cercanía de Dios trascendente desde una clave netamente cristológica, centrada en la Humanidad de Cristo, con muchas implicaciones experienciales. Renunciamos a comentar dicho capítulo de V desde la perspectiva de la verdad desvelada en la actual investigación, pues este tema merece un ensayo aparte.

obras, de acuerdo a los orígenes contemplativos y eremitianos de la tradición carmelitana, en su estado puro, primordial, originario, esto es, sin mitigación<sup>83</sup>. Pero sí con mucha moderación, suavidad, que para la madre Teresa equivale al sentido común, entendido como adaptabilidad contextual, siempre haciendo hincapié en las virtudes y no en las penitencias.

Lo único que cuenta en el camino espiritual es la búsqueda de Dios. La búsqueda de Dios con suavidad o con sentido común es el meollo de la oración contemplativa teresiana. A esta luz, merece transcribir este fragmento de una carta a D. Teutonio de Braganza, fechada el 3.7.1574, en la que la madre Teresa da algunos consejos rezumando sentido común sobre la oración contemplativa: “Y procure vuestra señoría algunas veces, cuando se vea apretado, irse adonde vea cielo y andarse paseando, que no se quitará la oración por eso, y es menester llevar esta nuestra flaqueza de arte que no apriete el natural. Todo es buscar a Dios, pues por él andamos a buscar medios, y es menester llevar el alma con suavidad” (Carta 69, 4).

## 7. REFLEXIONES FINALES Y ALGUNAS PROYECCIONES TEMÁTICAS:

La asimilación experiencial y honda de Teresa de las realidades (o coordenadas de orden metafísico en su vida) de Dios que es la Trinidad, Dios hecho hombre en Jesucristo, de la iglesia, de la oración y el espíritu de contemplativo con que la oración se realiza ha desatado un caudal de experiencias que se han textualizado en sus escritos y que se han cristalizado en su carisma. Éste ha sido derramado en su Carmelo, en su pretensión de conectar con el espíritu primitivo antes de la mitigación que para ella es el espíritu verdadero del Carmelo de los padres antiguos o de los verdaderos fundadores, en el Carmelo que

---

<sup>83</sup> Escribe el en E. de la M. de Dios con atino al respecto: “El dilema era espinoso: o pertenecer a una Orden, cuya regla estaba relajada, o romper con ella para abrazar “otra regla” que era como salirse de la primera, legalmente constituida. Pero ella jamás pensó en hacer “otra Orden, ni otra regla”, sino depurarla dentro de los cauces de identidad familiar, y con ella depurarla, embellecerla con sus aportaciones”, *La herencia teresiana*, 71. Para una síntesis sobre esta cuestión, cfr. T. ÁLVAREZ, *Regla del Carmen*, en Varios, *Diccionario de santa Teresa de Jesús, 1140-1143*. Al final de esta voz puede hallarse bibliografía esencial que no comentaremos por desbordar los límites de nuestra temática. Pero cabe destacarse aquí por su importancia los siguientes ensayos del mismo T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa y la Regla del Carmelo. Nuevos textos de la Regla anteriores a la Santa*, en Idem., *Estudios Teresianos*, vol. I, 207-268; Idem., *La Regla del Carmen y santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 115 (2007), 51-66.

ha reformado y del que es fundadora. La única pretensión doctrinal de Teresa es brindarnos una *espiritualidad* (si bien ella no emplea esta palabra) o un camino específico, histórico, experiencial de vivir su religiosidad concretada en su fe cristiana dentro de la iglesia<sup>84</sup>. Lo único que la madre Teresa quería comunicar es un mensaje con dimensiones espirituales. La expresión “oración contemplativa” es el sello de identidad de esta espiritualidad teresiana, que es una forma de espiritualidad cristiana (por ser cristológica y manera de seguir a Cristo la teofanía histórica del Dios Uno y Trino) vivida en el Carmelo y dentro de la Iglesia, fundada por Cristo y animada por su Espíritu. Dicho sello de identidad tiene la verdad por principio, por gramática, por ámbito e realización, como hemos intentado hacer ver en esta investigación. Por eso, si se puede decir que la espiritualidad teresiana es cristiana o cristológica y contemplativa y desarrollada o vivida sobre todo por la oración, esto se debe a que, ante todo y sobre todo, su espiritualidad sea una espiritualidad de la verdad, desde la verdad, por la verdad, en la verdad, con la verdad.

Las mencionadas grandes realidades (junto con otras de valor metafísico y teológico y con repercusión en la vida religiosa y espiritual como los sacramentos, los sacramentales, los méritos, la gracia, el pecado, etc.) las ve, otea, vive, contempla Teresa desde la verdad, es decir, en su verdad por su trascendencia hecha presencia y porque son verdad o porque son relacionales que abren en la vida caminos concretos e históricos de realización con raudales experienciales que ponen de manifiesto que el Dios que se revela al hombre, que se deja experimentar por el hombre sigue presente de manera dinámica en su vida y no sólo de una vez por todas.

Dios es verdad, porque es real, no es abstracto; es una persona, por lo tanto es relacional o tratable. La relacionalidad o la tratabilidad es la perfección propia a una persona<sup>85</sup>. Como tal, Dios está presente, no es lejano sino que es cercano, solidario, camina con el hombre; no es solitario sino que es trinitario, relacional, personal. Dios no es un despliegue personal de la verdad tomada como algo abstracto o impersonal. Dios mismo es la verdad en persona y siendo persona. Dios es Verdad verdadera y Verdad en sí y Verdad suprema porque es

---

<sup>84</sup> Cfr. G. FROSINI, *Spiritualità e teologia*, EDB, Bologna 2000; G. NOIOLI, *Teología Espiritual*, en VARIOS, *Diccionario teológico interdisciplinar*, Salamanca, Ediciones Sígueme 1982, 27-61. Asimismo: VARIOS, *La teología spirituale oggi. Identità e missione*, Bologna, EDB, 2012.

<sup>85</sup> Evocamos al respecto la definición del Aquinate de la persona: “Id quod est perfectissimum in tota natura”, *Summa Theologiae* I, Q. 29, A. 3. Torino, Ed. Marietti, 1952.

experiencial para el hombre y no es meramente un objeto frente a la subjetividad del hombre. Dios se hace histórico y relacional entablando un diálogo vivencial con el hombre con finalidad de estar en unión con Él, en comunión con Él superando polaridades epistemológicas entre sujeto-objeto. Dios se revela como Trinidad, forjando en la historia una relación especial e inquebrantable o alianza perpetua de igualdad e intimidad con el hombre sobre todo en la Encarnación del Hijo quien derrama el Espíritu fundando la iglesia dando a ésta su oración, que Teresa comenta en Camino (el Padre Nuestro) y este mismo Espíritu hace surgir vías específicas de vivir conforme a este don que es el Espíritu mismo en cuanto que éste hace surgir formas de vivir relacionamente las grandes realidades mencionadas. Dios es verdad que no sólo abre caminos sino que también camina con el hombre al dejarse experimentar (mercedes) sobre todo mediante la Encarnación, al tomar la condición humana compartiendo la finitud del hombre y sacrificándose por la culpabilidad del hombre para que éste pudiera llegar a participar de la vida de Dios. Dios en Jesucristo ofrece su vida porque como verdad es vida que crea, que sostiene, que santifica.

Para la madre Teresa, como se ha afirmado repetidas veces en la actual investigación, la verdad no es abstracta. Eso significa que no podemos reducir a Dios, la Trinidad, Jesucristo etc. a nociones conceptuales. Son realidades vivas, activas, dinámicas y personales en su trascendencia desde la que se hacen presentes en el ámbito humano inmanente. Dios es verdad en sí a quien siempre comprende Teresa como verdad en sí para nosotros. Nunca alejada de nosotros. Las mencionadas realidades o verdades son verdaderas para Teresa en dejarse experimentar haciendo surgir caminos de seguimiento que Teresa de Jesús coge y que construye, vive, desarrolla contemplativamente por medio de la oración. Este dejarse experimentar ha de entenderse en términos relacionales, en términos de amistad: "Y ¡qué buen querido! Y ¡qué buen amigo!" (V 22, 17).

En razón de todo esto, la verdad teresiana, que es principio, no es una noción abstracta sino una persona que se hace presente y que acompaña hasta las últimas consecuencias. Como principio, es, como dejamos dicho, condición *sine qua non*; es presupuesto que no puede definirse o aclararse sino que desde dicho principio todo se aclara, todo ha de verse, todo ha de vivirse. La verdad como principio es ley fundamental, imprescindible para que tenga lugar la vida contemplativa hecha concreta en la oración por el Carmelo cuya meta es la unión por Jesucristo, Dios y hombre verdadero, con el Dios vivo y verdadero: la Trinidad. Como principio de la contemplación, la verdad

posee valor ontológico y gnoseológico, pues penetra en todos los planteamientos teresianos centrados en la especificidad de su vocación carmelitana en la oración contemplativa o en la contemplación oracional. La verdad no se define por ser principio sino que desde su prisma todo se define, todo se describe, todo se interpreta adecuadamente. La verdad está contenida en todos los componentes de los planteamientos teresianos. Siendo así, es preciso preguntarse por la verdad para poder comprender adecuadamente el universo teresiano cuyos valores son universales precisamente por la cuestión de la verdad y su lugar en dicho universo como principio.

Al llegar a las postrimerías de nuestra exploración de carácter introductorio, creemos conveniente hacer las siguientes afirmaciones que son a la vez invitaciones a seguir investigando por las sendas temáticas a partir del prisma expuesto en la actual investigación<sup>86</sup>:

1. La Verdad verdadera, porque es histórica y experiencial, es un *tener lugar*. Sería interesante investigar desde la obra teresiana las precisiones experienciales, mediante los términos empleadas por nuestro autor, de este tener lugar, es decir, de cómo se desvela este tener lugar a los ojos de Teresa y como ella misma lo describe, interpreta, expresa.
2. La verdad verdadera, dado que es principio y que se traduce en obras, como dijera la misma santa Teresa, implica una correspondencia que hemos explorado bajo el prisma del cumplimiento de la voluntad de Dios. Merecería emprender investigaciones acerca de esta equivalencia de correspondencia y cumplimiento a la luz de los planteamientos expuestos arriba.
3. Claramente el sentido de dicha correspondencia y cumplimiento tiene origen trascendente, es decir, en Dios. La correspondencia y el cumplimiento del hombre pueden entenderse como ascesis o ejercicio de la vida cristiana, sobre todo ejercicio de la oración contemplativa en Teresa de Jesús. Tal vez

---

<sup>86</sup> Cfr. N. LEMOS, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; D. O'BRIEN, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Oxford-Malden, Polity Press, 2009; S. HETERINGTON, *Knowledge that works: A tale of two conceptual models*, en Varios, *Aspects of knowing. Epistemological essays*, Kidlington, Oxford-Amsterdam: Elsevier, 2006, 219-240; A. LOBATO, *Fundamento y desarrollo de los trascendentales en santo Tomás de Aquino*, en *Aquinas* 34 (1991), 203-221; K. O. APPEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt A.M., Suhrkamp Verlag, 1972; F. VAN STEENBERGHEN, *Epistémologie*, 2a. ed. Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947; J. DANCY, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos, Tecnos, 1993.

- pueda investigarse más sobre la ascesis como la opción por Dios en el sentido de cumplimiento de su voluntad pero bajo el prisma hermenéutico de la verdad.
4. La verdad tiene su despliegue discursivo. Es un discurso. Santa Teresa ha intentado fundar su discurso en ella. Sería interesante analizar el lenguaje y el discurso teresianos desde la verdad, desde la correspondencia. Asimismo sería interesante descubrir las implicaciones de este punto de vista en la semiótica.
  5. La discursividad desde la verdad está hecha de proposiciones. Quizá pueda estudiarse la construcciones de las proposiciones teresianas motivadas por ciertas estrategias no sólo retóricas sino sobre todo desde convicciones profundas y ancladas en la verdad que permea dichas proposiciones.
  6. Las proposiciones nunca pueden tomarse aisladamente. Tal vez se pueda formular una teoría de la coherencia teresiana desvelando la coherencia en la verdad no sólo dentro de la proposición misma sino en todos los niveles del planteamiento teresiano, como hemos intentado hacer al reflexionar sobre el discurso acerca del carmelitanismo de la misma santa Teresa.
  7. Teresa es mística y maestra. Es pedagoga de la vida espiritual. Es mistagoga de “experiencia y discreción” (V 22, 18) que ella pide al Señor en todos sus empeños. Parte del Dios comunicador, del Dios que se deja experimentar. La mistagogía debería ser estudiada como comunicación, iniciación, conducción hacia la verdad.
  8. Sería interesante estudiar a Teresa frente a las distintas teorías sobre la verdad. La madre Teresa escribe en plan dialogal. Sus planteamientos dejan entrever un pensamiento fuerte, firme, consistente. Sin pretender ser letrada o filósofa y teóloga, tiene mucho que aportar al estudio del pensamiento sobre todo en relación a la cuestión de la verdad y el estado actual de la misma.
  9. Más allá de una teoría consensual de la verdad, el Carmelo podría ser paradigma para el desarrollo de una teoría comunitaria o teoría de la verdad desde la comunión según las bases ofrecidas por la misma Teresa en su afán de fundamental su obra en la verdad verdadera.
  10. A la luz de los planteamientos teresianos, amén de repensar la verdad en términos relacionales, sería muy interesante explorar o desarrollar desde la metáfora vivencial y relacional de la amistad una teoría de la verdad.

Para poner colofón a esta investigación inicial, traemos a colación esta oración teresiana que es una doxología de belleza exquisita a la verdad, a Dios que es verdad verdadera. Dicha oración no sólo expresa el meollo de los planteamientos de nuestra autora, sobre los que hemos reflexionado aquí, sino que también nos invita a seguir reflexionando desde las perspectivas desveladas en orden a ver las consecuencias de nuestros planteamientos desde diversas coordenadas de la obra teresiana. La mejor expresión teresiana acerca de la verdad, como principio de todos sus planteamientos, se halla en la doxología, se encuentra en la oración que ella misma vivió con ahínco incomparable y de la que es maestra inigualable. En el texto de abajo se condensa lo mejor de Teresa quien se dirige al Dios trascendente, a la verdad verdadera con un lenguaje respetuoso que subraya su trascendencia (no tutea a Dios) pero con una intimidad inusitada, grande, original, intensa y verdadera:

¡Oh Señor mío, cómo se os parece que sois poderoso! No es menester buscar razones para lo que Vos queréis, porque sobre toda razón natural hacéis las cosas tan posibles que dais a entender bien que no es menester más de amaros de veras y dejarlo de veras todo por Vos, para que Vos, Señor mío, lo hagáis todo fácil. Bien viene aquí decir que fingís trabajo en vuestra ley; porque yo no le veo, Señor, ni sé cómo es estrecho el camino que lleva a Vos. Camino real veo que es, que no senda. Camino que, quieren de verdad se pone en él, va más seguro. Muy lejos están los puertos y rocas para caer, porque lo están de las ocasiones. Senda llamo yo, y ruin senda y angosto camino, el que de una parte está un valle muy hondo adonde caer y de las otra un despeñadero: no se han descuidado, cuando se despeñan y se hacen pedazos.

El que os ama de verdad, Bien mío, seguro va por ancho camino y real. Lejos está el despeñadero. No ha tropezado tantico, cuando le dais Vos, Señor, la mano. No basta una caída ni muchas, si os tiene amor y no a las cosas del mundo, para perderse. Va por el valle de la humildad. No puedo entender qué es lo que temen de ponerse en el camino de la perfección (V 35, 13-14).

MACARIO OFILADA MINA  
Academia Filipina de la Lengua Española - Manila



EXPERIENCIA MÍSTICA Y ESPIRITUAL DE TERESA DE JESÚS<sup>1</sup>  
“Divino y humano junto” (6M 7,9)

PABLO D. URETA, OCD

1. INTRODUCCIÓN

En enero de 2003, el P. Jesús Castellano, especialista en el campo de la espiritualidad cristiana y profesor del Teresianum de Roma, puntualizaba algunas cosas sobre el sentido de la mística y de los místicos. Lo hizo en una entrevista concedida a la agencia de noticias Zenit. Encuentro en sus respuestas un primer acercamiento vital al sentido de la mística y de los místicos cristianos y de su experiencia.

Entre otras cosas afirmó, y con razón, que hay más místicos auténticos de los que se piensa; que los místicos tienen una experiencia cristiana y eclesial muy cercana a los problemas de la vida de la Iglesia, con capacidad de abrir nuevos cauces a la evangelización; que los místicos auténticos son personas llenas de realismo, equilibrio, humanidad, capacidad de acción y de relación, de creatividad. Finalmente, que la mística verdadera está muy lejos de ser una evasión de la realidad porque, si es auténtica, lanza a las personas por los caminos de la historia.

Subrayaba también el hecho de que no todos los místicos tienen la misma función. “En algunos prevalece la gracia del conocimiento de Dios y de sus misterios para confirmar en la fe. En otros prima la gracia de la renovación personal y comunitaria; en otros hay también una gracia de profecía y una misión eclesial política. Pienso en Catalina de Siena, en Brígida e incluso en Edith Stein, que escribió a Pío XI en defensa de su pueblo. Por eso las tres son místicas de su tiempo... Hay místicos que tienen esta función profética en la Iglesia

---

<sup>1</sup> Se trata de una de las conferencias impartidas en la asamblea de la Asociación de carmelitas de América Latina (ALACAR), en San Salvador (El Salvador) del 27 al 30 de octubre de 2015.

y en el mundo: afirmar con fuerza los derechos de Dios y su santa voluntad contra los abusos de los poderosos”<sup>2</sup>.

Estas aclaraciones, hechas por un entendido en la materia, me parecen muy oportunas para no confundir la experiencia mística cristiana con revelaciones y mensajes que hoy están a la orden del día, y se difunden de muchas maneras. Karl Rahner, hablando en general del creyente del futuro, afirmaba que sería un “místico”, es decir, alguien que ha “experimentado” algo, o no sería más un creyente. Con esta afirmación, quería señalar que en el futuro, de hecho ya en el presente, la fe no se puede apoyar en un ambiente de cristiandad que crea una atmósfera favorable a las convicciones religiosas<sup>3</sup>. El creyente es alguien que, a través del microscopio de su fe, descubre a Dios presente en todas las circunstancias y lo contempla en las personas. Ese es en el fondo el sentido de la necesidad que tiene un creyente de ser místico. Está llamado a ser testigo de esa realidad de un Dios viviente y cercano.

## 2. EXPERIENCIA HUMANA LUGAR DEL EXPERIENCIA DE DIOS

“*Divino y humano junto*”<sup>4</sup> es la expresión teresiana que puede resumir su experiencia personal y su experiencia de Dios, es decir su modo de conocer y experimentar a Dios. Aunque pueda sonar a tópico manido, decir que Teresa de Jesús es “maestra de oración” es reconocer que “es maestra de humanidad”, “maestra de vida”, porque precisamente su experiencia de Dios se inscribe en la entraña de su trayectoria vital y de su experiencia humana.

Cabe aquí traer lo que el P. Saverio C. expresaba en una conferencia, en el mes de agosto pasado, hablando de “La contribución de Sta Teresa a la vida contemplativa”:

La originalidad de Teresa se manifiesta ... en el hecho de introducir estas nociones (de oración y contemplación) en el contexto, mejor, “en la carne” de una existencia personal, de una comunidad religiosa y de una situación histórico-eclesial concreta. Eso lleva inevitablemente a Teresa a desplazar el centro de su discurso (de la oración o contemplación) a

---

<sup>2</sup> ZENIT Agencia de noticias, *Roma 7 enero 2003*.

<sup>3</sup> Cf. K. RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, en: *Schriften zur Theologie*, Band VII, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1966, 22.

<sup>4</sup> 6M 7,9.

la persona en sus dimensiones constitutivas: a las relaciones que ella vive en la historia en la que participa<sup>5</sup>.

Abordar *la experiencia espiritual y mística* de Teresa es entrar en una de las coordenadas más importantes de su existencia, ya que ha sido el ámbito donde su búsqueda y su camino existencial se han polarizado, donde se ha dado la experiencia fundante de su vida: el encuentro con Dios. El descubrimiento de su llamado, su autocomprensión, es decir desde dónde vive y relee la propia trayectoria vital, el prisma a través del cual mira y valora las cosas, los acontecimientos y las personas, están estrechamente vinculados a los elementos que configuran su propio mundo religioso.

Teresa, al igual que su época, no puede comprenderse sin su referencia vital a la trascendencia, a Dios. Vive inserta en su tiempo y participa de sus búsquedas y problemáticas. En ella, la vivencia espiritual no se dará al margen de su realidad humana (social, familiar y personal), sino como camino transitado entre los claroscuros de su humanidad, ámbito, éste, desde el cual vive el encuentro y la relación con Dios.

Pasar del “mundo religioso” a la “experiencia creyente”, ha sido fruto de su historia personal, asumida y madurada en sus aciertos y desvíos, hasta descubrirse buscada y amada por Dios. Su vulnerabilidad le ha hecho poder sintonizar con la experiencia de hombres y mujeres que han vivido la búsqueda de Dios desde su condición de “pecadores perdonados”<sup>6</sup>. Su fragilidad humana vivida muchas veces como infidelidad a Dios, o simplemente como límite, se vuelve telón de fondo en el que se proyecta su experiencia de Dios.

El realismo de la experiencia espiritual de Teresa de Jesús se aquilata al prestar atención a lo que ha implicado poder avanzar, luchar y asumir las experiencias de fracaso, hasta alcanzar una madurez que permita integrar todos los aspectos de la historia personal, enriquecidos con la perspectiva que aportan la mirada y la experiencia de la fe.

---

<sup>5</sup> Y continuaba diciendo: “El hecho mismo de insistir al principio de *Camino* sobre el amor fraterno, el desasimiento interior del mundo y la verdadera humildad, como condiciones necesarias para emprender un auténtico camino de oración, hace que –en cierto modo– Teresa relativice los conceptos tradicionales de oración mental y de contemplación. De hecho, la oración mental, no debe absolutizarse como método de oración. Con respecto a la contemplación, es un “don” que Dios puede conceder también a quien no consigue practicar la oración mental y se limita a la oración vocal”. Saverio Cannistrà, *La contribución de santa Teresa a la vida contemplativa*. 3 de agosto 2015, en el Congreso Interuniversitario “Santa Teresa de Jesús, maestra de la vida”.

<sup>6</sup> V 9,7.

La trayectoria vital de Teresa de Jesús, vivida con intensidad, le ha hecho experimentar a fondo su condición humana, inserta en las coordenadas históricas de su época y en los elementos propios que constituyeron su existencia humana. Todo ello ha implicado un proceso y un camino de maduración, un asumir los condicionamientos específicos y reales de lo humano, pero no hipotecándose a ellos, sino yendo más allá. Teresa ha vivido la hondura de lo humano, y allí ha hecho la experiencia de Dios.

Esta experiencia personal, única e intransferible, le ha llevado a vivir y descubrir unas claves desde las que ha logrado realizar su camino y responder al proyecto de Dios. Ella misma las convertirá luego en propuesta para sus hijas y para todo aquél que quiera “Ser siervo del Amor”, siguiendo a Jesús por el camino de la oración.

### 3. EXPERIENCIA DE DIOS QUE TRANSFIGURA LO HUMANO

La experiencia mística-espiritual de Teresa puede interpretarse teniendo en cuenta el elemento humano, en su dimensión inmanente y trascendente. Ni Teresa, ni la persona humana se entienden sólo desde sí mismas sino que deben remitirse al plano trascendente, a la verdad del hombre revelada por Dios.

Su vivencia espiritual y la experiencia de Dios han fecundado su dinamismo humano generando un proceso de humanización. Teresa lo refiere en sus escritos. Esto le ha permitido descubrir y encarnar una espiritualidad humanizadora, a través de unas claves o pautas de actuación que asumen la realidad, orientándola y potenciándola. Estas claves son:

#### 3.1. *La determinada determinación*

La *determinada determinación* resume y expresa la decisión firme de comprometerse en el camino de la consagración a Dios, que Teresa ha vivido como liberación de la propia existencia, y como modo de compromiso eclesial y social. Implica asumir la dimensión crucificante de la vida, resistiendo los embates del ambiente, venciendo los temores que paralizan desde el interior de la persona, y de la propia realidad corporal, asumiéndola y subordinándola al servicio del Reino. Es, en definitiva, vivir con radicalidad la búsqueda y el cumplimiento de la voluntad de Dios como opción fundamental.

### 3.2. *El encuentro transformante con Cristo*

El empeño por orientar toda la existencia en torno a la persona de *Cristo*, y el *encuentro transformante* con Él, constituye la clave teológica y teologal más importante en el itinerario teresiano. En torno a esta realidad se ha producido la mayor liberación y maduración de Teresa, dando a su afectividad una dimensión mística, a la vez que generando una experiencia mística con profundas resonancias humanas y afectivas. El seguimiento de Cristo ha significado la inserción en su misterio pascual, y la configuración de la propia vida con la de Él. Cristo se constituye en referente absoluto del obrar humano, polarizando todas las energías vitales y afectivas, a la vez que unificando el corazón, orientando y dando sentido a la vida de Teresa. Hacer propios sus intereses, su causa. Todo es servir al huésped<sup>7</sup>.

### 3.3. *Dinamismo virtuoso*

Como consecuencia y exigencia del encuentro con Cristo y para configurar la propia existencia con la suya, –en una sinergia entre naturaleza y gracia–, aparece la necesidad del *dinamismo virtuoso*, es decir, actitudes que favorezcan y expresen la condición de “nueva creatura”. Teresa hablará, desde su propia experiencia, de tres ámbitos en los que se manifiesta este dinamismo y sus actitudes:

- La *capacidad de desear* y de tener “grandes deseos”. El dinamismo teologal obra en ella transformando y purificando dicha capacidad desde la conciencia de “ser agraciados”<sup>8</sup>, incorporando la experiencia de la propia pobreza. Dios no se define desde los deseos humanos, sino que es Él quien los redimensiona. El deseo, purificado y madurado, se convierte en expresión de la dinámica teologal.
- Otra actitud, es la del *conocimiento propio* y la asunción de la propia verdad, desde el conocimiento de Dios. En Teresa se ha manifestado como búsqueda de autenticidad existencial. Este

---

<sup>7</sup> CV 17,5.6.

<sup>8</sup> V 10,4: “No cure de unas humildades que hay,..., que les parece humildad no entender que el Señor les va dando dones. Entendamos bien bien, como ello es, que nos los da Dios sin ningún merecimiento nuestro, y agradezcámoslo a Su Majestad; porque si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar. Y es cosa muy cierta que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene y aun más verdadera humildad”.

conocimiento propio es propuesto por ella con insistencia, y se realiza en el ámbito de la oración. Implica un movimiento de introspección y de auto-trascendencia, pasar del “Búscame en Ti”, al “Búscate en Mí”. En Dios se descubre la verdad y la identidad más profunda del hombre, desde su condición de imagen de Dios, caído y redimido.

- Tercer ámbito y actitud, el *amor* y su maduración humana y teologal. El encuentro personal y transformante con “Cristo humanado” ha colmado y plenificado los deseos más profundos. Amor liberado de la posesión, resuelto en la entrega de lo más profundo del ser personal (oblativo) y abierto para acoger a todos (universal) y crear comunidad. La experiencia teologal lo purifica y lo lleva más allá del nivel humano, conservando sus características personales.

#### 4. MÍSTICA FECUNDA

La *madurez* a la que ha llegado Teresa en su proceso, se manifiesta principalmente en una actitud de profunda *libertad* interior frente a sí misma y a los demás; “señorío” fruto de la entrega total de sí a Dios, vivida en el seguimiento de Cristo, con determinada determinación<sup>9</sup>. A ello se añade la obra de las virtudes humanas y teologales, que han transformado la capacidad de desear, el conocimiento de sí y la capacidad de amar y responder a los desafíos de la historia.

Todo este dinamismo desemboca en una *existencia fecunda*, propia de quien realiza su libertad dándose y sirviendo a ejemplo de Cristo, con quien se ha identificado. En este estado, el conocimiento de la propia pobreza se ha ahondado, a la vez que se vive desde una serena confianza en Dios. Aquí, la unión con Él es la que genera un movimiento constante de servicio y la que da verdadera eficacia, fecundidad y valor a las obras.

Llegada un alma aquí, no es sólo deseos los que tiene por Dios; Su Majestad la da fuerzas para ponerlos por obra. No se le pone cosa delante, en que piense le sirve, a que no se abalance; ... ve claro que no es todo nada, sino contentar a Dios<sup>10</sup>.

... el alma adonde está el Señor tan particularmente... toda la memoria se le va en cómo más contentarle, y en qué o por dónde mostrará el amor

---

<sup>9</sup> Cfr. 7M.

<sup>10</sup> V 21,5.

que le tiene. Para esto es la oración, hijas mías; de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras<sup>11</sup>.

La *libertad* vivida y propuesta por Teresa es expresión de una madurez que atañe, integra y se proyecta en todos los ámbitos de la existencia:

- Frente a la dimensión corporal y la experiencia de fragilidad, la libertad se traduce en superación del miedo a sufrir y “señorío” frente a las demandas del propio cuerpo.
- En la dimensión afectiva, la opción por Dios y el encuentro configurador con Cristo han invadido hasta lo más profundo del corazón, centrando y liberando su capacidad de amar, sin ataduras, con amor entrañable y resuelta en entrega y servicio.
- La fuente desde la cual Teresa se percibe y se valora es Dios. En Él descubre su verdadera dignidad y su miseria<sup>12</sup>, y también el verdadero valor de las cosas. Desde Él también se justifica toda renuncia y la “mortificación del propio yo” para orientar y encauzar sus deseos y sus energías hacia el que es su “único bien”.
- La libertad, en su dimensión social e histórica se ha plasmado como “señorío” frente a las cosas y a los criterios de valoración social, ante los cuales tiene una mirada crítica, pero no amarga, sino constructiva, porque se siente interpelada y comprometida con la historia, desde Dios.

La experiencia espiritual y mística ha transfigurado la dimensión religiosa. El dinamismo teologal ha madurado y ha potenciado todos los ámbitos de la vida de Teresa, unificando y dando sentido a su existencia y haciéndola fecunda para los demás.

Estos son algunas claves, desde un acercamiento a la experiencia espiritual de Teresa de Jesús, en su dinamismo y su proceso de maduración, considerado desde la interacción entre naturaleza y gracia.

## 5. ESPIRITUALIDAD HUMANIZADORA

En la experiencia personal de Teresa, la realidad personal con toda su carga de límite y posibilidad, ha dado pie para rescatar el valor de *lo humano como lugar donde se da la experiencia de Dios y el*

---

<sup>11</sup> 7M 4,6.

<sup>12</sup> Cfr. 1M 2,11.

*encuentro con Él.* También la importancia de la experiencia de límite (y hasta de pecado), asumidos, como realidades que pueden abrir a una experiencia de Dios, realista y esperanzadora.

El sustrato humano de Teresa, desde sus condicionamientos personales y epocales, es escenario donde realiza su proyecto personal puesto al servicio del Reino.

Importa destacar que la madurez y plenitud humana y espiritual alcanzada por Teresa radican no tanto en los hechos extraordinarios de la vivencia mística (tampoco pasa por alcanzar una “perfección” equivalente a una ausencia de límites y defectos), sino en llevar a plenitud la gracia bautismal. Ésta, por su parte, vivida en el encuentro personal y transformante con Cristo-Hombre, desde el que relee y asume la propia humanidad y su historia, y sobre todo, en la unión amorosa con la voluntad de Dios, como disponibilidad total a su proyecto y a su querer, expresados en su propia condición y realidad personal. Se trata, por tanto, de elementos antropológico-teológicos universales y válidos para todo creyente.

La experiencia humana concreta de Teresa, desde los elementos que la configuran, constituye un dato general y, aunque en cada individuo asume matices propios, en el fondo es igual para todos en sus coordenadas esenciales. Así, en el caso de Teresa, su propio itinerario existencial es susceptible de una relectura de proyección universal.

## 6. LA PROFECÍA DE SU MÍSTICA

Cabe aquí una pregunta: el proceso de Teresa y su experiencia de Dios ¿qué claves aportan para una espiritualidad, hoy?Cuál es la profecía de su mística?

### 6.1. *Un modo de ser creyente*

En primer lugar se podría afirmar, desde la experiencia de Teresa, que la oración constituye no tanto “una práctica devocional”, cuanto “un modo de ser creyente”.

Vivir la amistad con Dios determina un modo de vivir y encarar la vida. Desde esta clave hay que interpretar toda su experiencia y su magisterio espiritual. La oración es expresión profunda de la dimensión religiosa del hombre, que lo implica en su totalidad generando un proceso dinámico y totalizador de maduración y transformación profundas, como señala C. García:

Le descubre su dignidad y su propia interioridad; le abre a la trascendencia; crea en él una realidad nueva y un nuevo dinamismo; es fuente



de libertad y de unificación interior; encuentra en la comunión con Dios la plena realización personal y es origen de una nueva presencia al mundo y de una mayor proyección en la historia<sup>13</sup>.

Se trata, por tanto, de una experiencia antropológica (por ser “relación personal”) y teologal (tratar con Dios). A la luz de lo expresado, podemos decir que en Teresa, su experiencia y su pedagogía oracional resultan un camino de reconstrucción de la persona desde las raíces más profundas de su ser.

Teresa ha aprendido a conocer la condición humana “padeciéndola”, asumiéndola y trascendiéndola. Por esto, para ella, nada de lo humano es ajeno a la relación con Dios, a la vida de oración:

Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra –y tan en la tierra como yo estaba– es desatino<sup>14</sup>.

Esta perspectiva repercute en la relación con Dios, y en el modo de percibir la relación con Jesús, a quien experimenta particularmente cercano y amigo:

En tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía<sup>15</sup>.

La oración ha significado el ámbito donde conocerse y desde el cual ha tenido que asumir sus realidades más conflictivas: allí ha librado sus luchas interiores más intensas y dolorosas: “*Por estar arriada a esta fuerte columna de la oración, pasé este mar tempestuoso casi veinte años...*”<sup>16</sup>. Pero el permanecer en ella ha significado la posibilidad de ser sanada y transformada más allá de la impotencia de sus propósitos y empeños de voluntad:

¡Sea Dios bendito por siempre! Que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuantas diligencias había hecho muchos años había, no pude alcanzar conmigo...<sup>17</sup>.

El camino de la oración, por tanto, evidencia hasta qué punto, naturaleza y gracia, interactúan curando, levantando, transformando

<sup>13</sup> C. GARCÍA, *Antropología teresiano-sanjuanista y oración*, en: *Burgense*, 44 (2003), 129.

<sup>14</sup> V 22,10.

<sup>15</sup> V 22,10.

<sup>16</sup> V 8,2. También V 7,17: “pasaba una vida trabajosísima, porque en la oración entendía más mis faltas...”

<sup>17</sup> V 24,8.

y transfigurando a la persona. Para Teresa, la oración constituye el camino para una profunda reconstrucción humana y espiritual:

De lo que yo tengo experiencia puedo decir [...] es el medio por donde puede tornarse a remediar, y sin ella será muy más dificultoso<sup>18</sup>.

También es camino de maduración en la fe para experimentar a Dios siempre de un modo nuevo<sup>19</sup>. De este modo la actitud meramente religiosa, con su carga de proyección personal sobre la imagen de Dios, se torna actitud teologal que experimenta y acoge al Dios que se manifiesta, adquiriendo una visión y una actitud nuevas sobre Dios, los demás, y sobre sí misma<sup>20</sup>.

La espiritualidad vivida y propuesta por Teresa, constituye su modo de compromiso histórico con la Iglesia y la sociedad, concretado en su obra fundacional y su proyecto espiritual puesto en manos de mujeres<sup>21</sup>, pero abierto a todos.

Teresa “a pesar” de su condición de mujer y monja (por lo que ello implicaba en su contexto histórico), ha logrado abrir una brecha en el muro levantado para la mujer de su tiempo, y trazar un camino de valoración, dignidad y compromiso, que teniendo su raíz en Dios, se proyecta en la historia. Aunque ella no lo formula explícitamente, puede decirse que ha llegado a descubrir la fuerza profética y transformadora de “los pobres” (encarnados en la situación de la mujer), y a apostar por el valor de la persona por encima de su condición social (“la honra”), raza o sexo, generando un nuevo tipo de relaciones (igualdad y fraternidad), desde las que se construye la Iglesia (al estilo de Jesús de Nazaret) y también la sociedad<sup>22</sup>.

El estilo profético teresiano no es de contestación violenta ni agresiva; pero a la hora de defender las posibilidades de la mujer (ella y sus monjas) no escatima esfuerzos ni argumentos, que propondrá con ingenio, cuando no se los diga Dios en la oración.

<sup>18</sup> V 8,5.

<sup>19</sup> F 5,6: “¡Oh Señor, cuán diferentes son vuestros caminos de nuestras torpes imaginaciones!...”

<sup>20</sup> “Estando una vez en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí; saber escribir esto yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho” (V 40,9; 6M 10,2).

<sup>21</sup> Cfr. sobre todo las motivaciones expresadas en los capítulos 1 y 3 de CV, su reacción ante los acontecimientos externos, su decisión y su apuesta al papel que como mujeres y monjas pueden y tienen que aportar.

<sup>22</sup> Cfr. V 20,27.

Por tanto, la garantía de la obra del Espíritu se manifiesta en ella, en su mirada lúcida y crítica hacia la realidad social y eclesial, resistiendo a quienes le son contrarios, aportando con el propio testimonio aquello que hace falta, pero siempre tendiendo puentes de comunión, en una obediencia creativa, dialogando y cuestionando –si es necesario– aún a la misma autoridad. Sin violencia ni amargura, acatando cuando la realidad se impone, y sabiendo esperar el tiempo oportuno.

Su propuesta comunitaria “de base” es el modo de “ser” Iglesia y de aportar a la sociedad un modelo de vida ética y evangélica, sobre el reconocimiento de la igual dignidad de todos, por encima de la condición social o del sexo.

La espiritualidad vivida y propuesta por Teresa de Jesús implica un camino espiritual de experiencia de Dios, que se traduce en un modo nuevo de mirar y valorar las personas y los acontecimientos, de transformación personal, y de presencia y compromiso con los signos de la historia, que en absoluto pueden ser ajenos al auténtico orante.

### 6.2. *Un camino de introspección e interioridad*

La propuesta teresiana implica un camino de introspección e interioridad que profundiza el propio conocimiento y la búsqueda de la identidad personal más profunda, abierta a la trascendencia y al otro. Para Teresa es vital aprender a conocerse, pero este conocimiento se profundiza y eleva en la búsqueda y encuentro con Dios. La persona de Jesús da la clave de lo verdaderamente humano, a la luz de su realidad original.

La espiritualidad teresiana, como sabemos, parte de la concepción del hombre en su dignidad original de imagen y semejanza de Dios, y del hecho de estar “habitados” por Él. Para Teresa toda persona tiene unas *séptimas Moradas* en su interior, en las que habita el mismo Dios, en las que se halla la fuente de su dignidad y felicidad. Por esto la plenitud del hombre se encuentra en la posibilidad de llegar hasta el “hondón del alma”, y alcanzar la unión transformante con Dios. Desde esta óptica, puede considerarse el itinerario de *Las Moradas* como un camino de sanación y reconstrucción (“purificación”) del hombre hasta llegar a contemplarse “tal cual es” en Dios, participando de su misma vida, caracterizada por una plenitud de libertad y de amor, vividas como entrega, servicio e irradiación de una existencia transformada.

La plenitud para Teresa consiste en una existencia cristificada, es decir, la configuración con Cristo: ésta es la mayor gracia que puede

hacer Dios al hombre, “darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado”<sup>23</sup>.

Esta es la verdad más profunda del hombre, su dignidad y valor original<sup>24</sup>, y desde aquí es vista la condición de la existencia con su realidad de pecado y miseria, que han de ser asumidas en toda su crudeza<sup>25</sup>, para poder ser redimidas y transformadas por la gracia.

Aquí, el realismo de la espiritualidad teresiana radica en la visión de conjunto del hombre desde estas realidades. Sabe que el corazón anhela una plenitud de libertad y amor, pero a la vez experimenta, muchas veces, la existencia como una pesada carga que impide alcanzar la realización de sus anhelos.

La experiencia del mal y del pecado, Teresa los constata en la “desfiguración” y postración que el hombre siente cuando “no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere”<sup>26</sup>. Frente a los límites y obstáculos concretos que provienen del contexto, o del propio interior del individuo, y que desfiguran la verdad personal, Teresa la descubre en Dios<sup>27</sup>.

### 6.3. *La fragilidad y la propia vulnerabilidad*

La fragilidad y la propia vulnerabilidad –experiencia universal de la condición humana–, Teresa las ha experimentado con intensidad particular, y han sido el “lugar” desde el cual ha vivido el encuentro con Dios.

La experiencia espiritual Teresiana se da en su lucha cotidiana por superar las dificultades, su propio itinerario interior, vivido muchas veces desde la impotencia y el fracaso, y su conciencia permanente de fragilidad y vulnerabilidad. Su fuerza interior, su empeño decidido y su capacidad de lucha han tenido que ser acrisolados y

<sup>23</sup> 7M 4,4.

<sup>24</sup> Cfr. 1M 1,1

<sup>25</sup> 6M 5,6: “se contenta nuestro Señor de que nos conozcamos y procuremos siempre mirar y remirar nuestra pobreza y miseria, y que no tenemos nada que no lo recibimos.”

<sup>26</sup> 4M 1,12: “Conozcamos nuestra miseria, y deseemos ir adonde nadie nos menosprecia [...] porque todos los menosprecios y trabajos que puede haber en la vida no me parece que llegan a estas batallas interiores. [...] mas que queremos venir a descansar de mil trabajos que hay en el mundo y que quiera el Señor aparejarnos el descanso, y que en nosotras mismas esté el estorbo, no puede dejar de ser muy penoso y casi insufriero. Por eso, llevadnos, Señor, adonde no nos menosprecien estas miserias, que parecen algunas veces que están haciendo burla del alma. Aun en esta vida la libra el Señor de esto ....”

<sup>27</sup> Cfr. 1M 2,11.

reducidos a la máxima impotencia y pobreza para poder ser convertida y transformada por la gracia.

Teresa ha tenido que descender hasta lo más profundo de sus propios *infiernos*, y allí ha tenido la experiencia de ser buscada, rescatada y redimida. Un cuerpo marcado por la fragilidad y la enfermedad, una afectividad descentrada e insatisfecha, un contexto social condicionante y marginador, una Iglesia dividida y en crisis, y una experiencia de vida religiosa decadente, son elementos de la realidad humana por asumir y desde la cual caminar.

Sólo cuando asume su realidad y la experiencia profunda de su impotencia, es cuando llega a estar en condiciones de abrirse a la obra de la gracia:

Buscaba remedio; hacía diligencias, mas no debía entender que todo aprovecha poco sí, quitada de todo punto la confianza en nosotros, no la ponemos en Dios<sup>28</sup>.

Su propia pobreza se ha transformado en la posibilidad para descubrir un camino de espiritualidad que se realiza “desde abajo”, es decir, desde la pobreza, la fragilidad, las carencias y los límites. La experiencia humana y espiritual de Teresa le ha hecho constatar la paradoja paulina: en la fragilidad resplandece mejor la gracia, liberando de solapadas autoafirmaciones y afianzando en la verdadera humildad, como llegará a decir: “es su voluntad mostrar su grandeza algunas veces en la tierra que es más ruin”<sup>29</sup>.

#### 6.4. *La amistad*

Entre las realidades humanas vividas (padecidas y gozadas) por Teresa, está la amistad, que ocupó un puesto de gran significación en su experiencia humana y que será clave de su espiritualidad. Posee una gran sensibilidad hacia la amistad, tanto en el plano humano, como en el espiritual.

Puede decirse que Teresa ha hecho de su tendencia natural (y hasta de su necesidad de relación) *camino y modo del encuentro con*

---

<sup>28</sup> V 8,12.

<sup>29</sup> V 21,9. En esta misma línea, invita a “aprovecharse de las faltas”, para que crecer en humildad y para que Dios saque bienes: “Por amor de Dios, hermanas, nos aprovechemos de estas faltas, para conocer nuestra miseria y ellas nos den mayor vista, como la dio el lodo del ciego que sanó nuestro Esposo; y así, viéndonos tan imperfectas, crezca más el suplicarle saque bien de nuestras miserias, para en todo contentar a Su Majestad” (6M 4,11).

*Dios*. En el ámbito de la afectividad, sabemos que el mundo de las relaciones ha significado un riesgo y una posibilidad. Ha hecho falta aprender a armonizar las demandas del mundo interior con las exigencias humanizadoras de la fe.

“Gran mal es un alma sola”<sup>30</sup>, es la conclusión de Teresa al mirar hacia atrás y releer su camino. Sabe que así como en el plano humano no nos realizamos si no es en comunión y apertura a los demás, del mismo modo –y aún más– en el plano espiritual, las amistades son necesarias, importantes, y de gran ayuda. “Es cosa importantísima” tener amigos con quienes compartir ideales y afectos, luchas y dificultades (“que de todo tienen los que tienen oración”)<sup>31</sup>, para ayudarse unos a otros. Además “crece la caridad con ser comunicada, y hay mil bienes que no los osaría decir si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto”<sup>32</sup>. Hay que procurarlas al comenzar el camino, alimentarlas durante la marcha, y acogerse a ellas en los momentos de dificultad. Para Teresa, el camino de la fe, siendo siempre “personal”, es siempre “con otros”.

Característica de esta amistad humana y espiritual, es la “reciprocidad” y la “gratuidad” (amor desinteresado): amor del uno al otro, pero correspondido por éste<sup>33</sup>. Por su parte, el amor auténtico está abierto a hacer el bien a todos (no se cierra a unos pocos).

El “desinterés” (gratuidad) es esencial a este tipo de amor y de amistad, lo contrario la malogra y envilece, y genera relaciones manipuladoras e injustas. El Amor evangélico vivido y propuesto por Teresa es germen de un mundo nuevo:

con qué amistad se tratarían todos, si faltase interés de honra o de dineros. Tengo para mí se remediaría todo<sup>34</sup>.

Por tanto, este amor y amistad, a la vez que responde a una búsqueda humana y espiritual, es camino de maduración humana y teológico, y de transformación social.

La realidad de la amistad, Teresa la proyecta a la relación entre Dios y el hombre, con toda su carga de intimidad, comunión, compromiso, reciprocidad (en la línea de la tradición bíblica). La nueva

<sup>30</sup> V 7,20.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> V 7,22.

<sup>33</sup> V 8,5: “porque, para ser verdadero el amor y que dure la amistad, hanse de encontrar las condiciones”.

<sup>34</sup> V 20,27.

relación entre Dios y el hombre, viene cualificada por la amistad: “Ya no los llamo siervos, a ustedes los llamo amigos” (Jn 15,15). Es el modo de relación que Teresa vive y experimenta con el Dios Amigo y Esposo, expresiones cargadas de intensidad afectiva, humana, teológica y teologal, desde las que ella ha experimentado cómo Dios colma el anhelo más profundo del corazón humano, la búsqueda del amor.

Finalmente, todo lo vivido y sufrido por Teresa en su experiencia espiritual (“humano y divino junto”), terminará proyectándose como una luz sobre su obra fundacional y doctrinal, y en la perspectiva propia, a la hora de configurar su intuición acerca de las comunidades reformadas: fraternidades de “amigas”<sup>35</sup>.

Como en el evangelio, el vínculo que une a la comunidad y que define a la persona con experiencia de Dios, es el de la caridad-amistad:

Estas tales almas son siempre aficionadas a dar mucho más que no a recibir; aún con el mismo Criador les acaece esto<sup>36</sup>,

[entrañable y sacrificado:] Es amor muy a su costa; no deja de poner todo lo que puede porque se aproveche [la otra persona] perdería mil vidas por un pequeño bien suyo<sup>37</sup>.

[En fin, es amor] que va imitando al capitán del amor, Jesús, nuestro bien<sup>38</sup>.

Así, pues, estas son algunas claves que se desprenden de la experiencia espiritual y mística de Teresa de Jesús, a la luz de su itinerario existencial.

Teresa de Jesús constituye un testimonio y un referente “cercano” y “accesible” para nosotros hoy, tanto en lo humano como en lo espiritual. Su itinerario personal sigue ofreciéndose a toda persona que busca vivir, desde su verdad más profunda, el encuentro con Dios y su compromiso con el presente. El Dios trascendente, que se ha hecho hombre y se ha revelado en Jesucristo, haciendo de la condición humana “lugar de encuentro” entre lo humano y lo divino, y la ha “salvado”, abriéndola a una vida plena, la misma vida de Dios.

---

<sup>35</sup> CV 4,7: “En esta casa, que no son más de trece ni lo han de ser, aquí todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar”.

<sup>36</sup> CV 6,7.

<sup>37</sup> CV 6,9.

<sup>38</sup> *Ibid.*

Termino con un texto de Teresa en su *Conceptos del Amor de Dios*, en que describe a la persona –ella misma– que ha llegado a la unión con Dios:

... pide hacer grandes obras en servicio de nuestro Señor y del prójimo, y por esto huelga de perder aquel deleite y contento; que aunque es vida más activa que contemplativa y parece perderá si le concede esta petición, cuando el alma está en este estado, nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María; porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de esta raíz, son admirables... porque proceden de este árbol de amor de Dios y por sólo El, sin ningún interés propio, y extiéndose... para aprovechar a muchos, y ... dura, no pasa presto, sino que hace gran operación.

Estos servirán a Su Majestad y aprovechan mucho; ... Que verdaderamente a las almas que el Señor llega aquí, según he entendido de algunas, creo no se acuerdan más de sí que si no fuesen para ver si perderán o ganarán; sólo miran al servir y contentar al Señor. Y porque saben el amor que tiene a sus criados, gustan de dejar su sabor y bien, por contentarle en servir las y decirlas las verdades, para que se aprovechen sus almas, por el mejor término que pueden..., la ganancia de sus prójimos tienen presente, no más. Por contentar más a Dios, se olvidan a sí por ellos, y pierden las vidas en la demanda, como hicieron muchos mártires,... Estos tales aprovechan mucho. (CAD 7,3.5)

PABLO D. URETA, OCD.

Delegado General OCD de Argentina - Buenos Aires



## LIFE LOST IN GOD

HEIN BLOMMESTIJN, O.CARM.

### 1. LIFE BEYOND THE BOUNDARY IN GOD'S DWELLING PLACE

After Teresa of Jesus, in her book *Interior Castle*, has described the inner way in six movements or dwelling places as a pilgrimage to the only goal of our life, namely God, in the so-called seventh dwelling places we are confronted with this ultimate goal which cannot in fact be described, because no one in his right mind can say anything about God. This is why she initially says that "there cannot be any more to say". She would therefore prefer to stop here. What might still be said is too great for her and for those she is speaking with.

You will think, Sisters, that since so much has been said about this spiritual path it will be impossible for anything more to be said. Such a thought would be very foolish. Since the greatness of God is without limits, His works are too. Who will finish telling of His mercies and grandeurs? To do so is impossible, and thus do not be surprised at what was said, and will be said, because it is but a naught in comparison to what there is to tell of God. He grants us a great favor in having communicated these things to a person through whom we can know about them. Thus the more we know about His communication to creatures the more we will praise His grandeur and make the effort to have esteem for souls in which the Lord delights so much. Each one of us has a soul, but since we do not prize souls as is deserved by creatures made in the image of God we do not understand the deep secrets that lie in them. (7,1,1)<sup>1</sup>

For us, as human beings, God is incomprehensible, because He in no way fits in with our thought and speech. Within our world everything has limits: our body, our home and our surroundings, our

---

<sup>1</sup> *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Kieran Kavanaugh / Otilio Rodriguez (transl.), ICS Washington 1980, Vol. 2.

language, our life... That which is boundless evokes doubt and fear. It is not livable, after all! In an empty space we therefore immediately seek out footholds, points of reference that make space and time habitable and thinkable. If necessary, we construct a fictitious image or story that we project onto this undefined and boundless reality. We map life and time so that what is impassable becomes passable and livable. This is also the way we relate to "God", because we are unable to do otherwise. The "greatness" and "works" of God are "without limit", just as his "mercies" and "wonders". All these words in our story suggest "something" that we know and that belongs to our human world. The lack of "limits" means that these divine definitions lie beyond what can be defined and thought. And yet God happens in us and consequently we cannot but speak of Him and tell about Him. The remarkable thing is that He has communicated (*comunicado*) Himself to us in our story. Our speech is an inner dialogue in which we come to realize more and more how He communicates Himself (*se comunica*) to all creatures. Inaudible, but manifest and inescapable. For this reason we cannot but praise his grandeur and we will exert ourselves not to despise the souls in which the Lord takes such delight. In this praise we lose ourselves in Him, because the word "grandeur" (*grandeza*) is only an insubstantial reference to a reality that is entirely beyond us. But neither do we know and appreciate ourselves. We all have a "soul", but we attach far too little value to the fact that we, as creatures, are created in God's image. Because we are blind to this, the "deep secrets" that come to light in this "image" escape us. We are a divine secret, of which we ourselves have hardly an inkling. In his image we are God's self-communication – despite and apart from ourselves (our limited "ego") – and in us He takes delight in Himself.

May it please His Majesty, if He may thereby be served, to move my pen and give me understanding of how I might say something about the many things to be said and which God reveals to the one whom He places in this dwelling place. I have earnestly begged this of His Majesty since He knows that my intention is to make known His mercies that His name may be more praised and glorified. (7,1,1)

Teresa writes, but in fact she is nothing but the hand holding the pen in the name of God, who wants to let us understand what He brings about in us by leading us into this seventh dwelling place, or at least that which partially lights up in our consciousness. God is pure love and mercy for us, and Teresa, therefore, has no other goal than to make sure that these "mercies" of God are "not hidden" from us by ignorance or inattention. When we become more or better aware of

God's activity in our life, the inevitable consequence is that we want to praise and glorify His name with all our heart. Our entire being is, after all, directed toward Him.

I hope, not for myself but for you, Sisters, that He may grant me this favor. Thus you will understand how important it is for you not to impede your Spouse's celebration of this spiritual marriage with your souls, since this marriage brings so many blessings, as you will see. O great God! It seems that a creature as miserable as I should tremble to deal with a thing so foreign to what I deserve to understand. And, indeed, I have been covered with confusion wondering if it might not be better to conclude my discussion of this dwelling place with just a few words. For it seems to me that others will think I know about it through experience. This makes me extremely ashamed; for, knowing what I am, such a thought is a terrible thing. On the other hand, the thought of neglecting to explain this dwelling place seemed to me to be a temptation and weakness on my part, no matter how many of the above judgments you make about me. May God be praised and understood a little more, and let all the world cry out against me; how much more so in that I will perhaps be dead when what I write is seen.<sup>2</sup> May He be blessed who lives, and will live, forever, amen. (7,1,2)

Teresa hopes that God will grant her the favor to speak and write about a reality of experience that ultimately remains unutterable. Everything we say about this is wide of the mark, because our human words can only approximate it from afar in paradoxical and metaphorical language. What is of importance for her listeners is that they not impede God's activity in them by ignorance and incomprehension, focused solely on themselves. This holds true especially for the reality of the "spiritual marriage", which she will discuss in more detail in the next chapter. This is not a state of the soul or the human being, rather it indicates a process that Christ, the Bridegroom, performs in the soul. We have knowledge of this by means of a vision of the imagination or an intellectual vision.<sup>3</sup> Teresa has an eye for detail and for the beauty of reality which for her is a living and dynamic whole in which the Countenance of God is reflected. Her gaze is not limited to the eyes of the body, she also recounts what she is granted to see with the eyes of the soul during

---

<sup>2</sup> This book indeed does not appear until 1588, after her death, which is also the case with her autobiography or *The Book of My Life*.

<sup>3</sup> See: HEIN BLOMMESTIJN, *Schoonheid die overweldigt – Teresa van Jezus*, in: *Speling* 67 (2015) 2.

an “imaginative vision” (*visiones imaginarias*). Teresa distinguishes this type from the so-called spiritual or intellectual vision (*visiones intelectuales*), a term with which she refers to intuitive knowledge or perception without any form of graphic representation. What happens in a “vision of the imagination” is something she mainly delineates when she lets us share in her intense encounter with Christ.<sup>4</sup>

The so-called “spiritual marriage” is the “secret union” which “takes place in the very interior center of the soul” (7,2,3). Beyond all forms of perception of a physical nearness, the Lord appears in the “center of the soul” in a very subtle manner. There he shares with her that the soul or the spirit is “one with God” in order to make her understand “the point to which this love reaches”. Although we hear “experience” being spoken of in human terms, the human person himself is no longer involved because Christ has now become his life. Teresa is aware that she is speaking of something of which she herself does not even deserve to have “the slightest inkling”. At the same time, however, keeping silent may be a temptation or a weakness. It is her calling to speak about Him, who is the only one deserving to be glorified, even by weak and unworthy people.

When our Lord is pleased to have pity on this soul that He has already taken spiritually as His Spouse because of what it suffers and has suffered through its desires, He brings it, before the spiritual marriage is consummated, into His dwelling place which is this seventh. For just as in heaven so in the soul His Majesty must have a room where He dwells alone. Let us call it another heaven. (7,1,3)

Everything in us is desire to lose ourselves entirely in Christ. Every delay and every form of distance which lies in our inability to surrender ourselves to Him causes intense suffering. He, however, meets our desire which was after all placed in us by God in our creation, and brings us “into His dwelling place” (*en su morada*) so that the “spiritual marriage” can be consummated by Him there. In the so-called seventh dwelling place it becomes even more apparent that the pilgrimage to God detaches us from ourselves in our created condition more and more, so that we no longer have any other life than his Life. But what is this dwelling place actually and where is it, in God or in the soul? In a paradoxical manner Teresa places this

---

<sup>4</sup> Cf. TERESA OF AVILA, *The Book of My Life, The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Kieran Kavanaugh / Otilio Rodriguez (transl.), ICS Washington 1976, Vol. 1, chapter 28.

dwelling place in an unresolvable field of tension which makes us end up in no man's land. His dwelling place is in our soul. "For just as in heaven so in the soul His Majesty must have a room where He dwells alone. Let us call it another heaven." Our soul is "his dwelling place" or "another heaven", "where He dwells alone". We leave behind everything that up to now seemed to belong to our reality, and beyond the boundaries of our "self" lose ourselves in Christ.

It's very important for us, Sisters, not to think the soul is something dark. Since we do not see the soul, it usually seems that there is no such thing as interior light but only the exterior light which we all see, and that a certain darkness is in our soul. As for the soul that is not in grace, I confess this is so, but not through any fault of the Sun of Justice who dwells within it giving it being but because such a soul is incapable of receiving the light, as I believe I have said in the first dwelling place, according to what a certain person understood. For these unfortunate souls are as though in a dark prison, bound hands and feet, in regard to doing anything good that would enable them to merit, and blind and deaf. We can rightly take pity on them and reflect that at one time we were ourselves in this condition and that the Lord can also have mercy on them. (7,1,3)

What meaning does it then have, anymore, when we speak of "our" soul? By nature nothing belongs to us, neither soul nor life. We only exist in God who is our life. This is why Teresa phrases this field of tension as follows in her famous poem *Búscate en Mí*:

Soul, you must seek yourself in Me  
 And in yourself seek Me.  
 With such skill, soul,  
 Love could portray you in Me  
 That a painter well gifted  
 Could never show  
 So finely that image.<sup>5</sup>

Creator and creature are situated in a dialogical relationship, in which the initiative or the first Word proceeds only from God, but the answer that comes from the human being is also the result of his activity. We are the painting that He lovingly gazes forth in his grace, but that to ourselves remains unthinkable and unimaginable. It is only

---

<sup>5</sup> *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Kieran Kavanaugh / Otilio Rodriguez (transl.), ICS Washington 1985, Vol. 3, p. 385.

by sin that we can turn away from this creative gaze of God's love, so that our soul is filled with darkness. Thinking that "there is only the light which we all see" and which therefore lies within the horizon of human logic and our senses we, in self-willfulness and self-involvement, close ourselves off from the "Sun of Justice", divine grace. This grace "dwells within it giving it being". However, "such a soul is incapable of receiving the light". We are unable to receive the divine Light, because we turn away from Him who is our being. In doing so we lock ourselves up in the prison of our own self-centeredness. Believing that we are in control of a world where we are lord and master and where we have ourselves and everything else at our disposal in total freedom, we achieve the opposite: closed off from God and his creative gaze of love we are "bound hands and feet, in regard to doing anything good that would enable them to merit, and blind and deaf." And yet – despite our resistance – the Sun of Justice keeps shining in us and God in his mercy never lets go of us.

Let us take special care, Sisters, to beg this mercy of Him and not be careless, for it is a most generous alms to pray for those who are in mortal sin. Suppose we were to see a Christian with his hands fastened behind his back by a strong chain, bound to a post, and dying of hunger, not because of lack of food, for there are very choice dishes beside him, but because he cannot take hold of the food and eat, and even has great loathing for it; and suppose he sees that he is about to breathe his last and die, not just an earthly death but an eternal one. Wouldn't it be a terrible cruelty to stand looking at him and not feed him? Well, then, what if through your prayer the chains could be loosed? The answer is obvious. For the love of God I ask you always to remember in your prayers souls in mortal sin. (7,1,4)

Helping someone to survive is something we see happening in countless relief actions. We are daily confronted with distressing situations in which countless people come to grief in natural disasters, under dictatorship, criminal violence or domestic violence. We justly get angry over the fact that human dignity is denied and people are sent to their deaths as unwanted. They are people, not animals, we hear relief workers desperately calling out. Teresa does not deny this, but points out that it is an even more necessary and urgent "alms" to pray for people who are "in mortal sin". What is truly inhuman and unbearable is to see how people of their own free will turn away from God and so close themselves off from the Source of Life. That is, after all, hell for people who – in their inner being – unknowingly have knowledge of the desire to lose themselves in God and to live out of

Life itself. This life is there for the taking and everyone yearns for it. In our prayer we can only bring “this food” – the awareness of God and his unimaginable mercy and unconditional love – to their mouths. What could be more wonderful than that people “through our prayer” are saved by God’s mercy from the chains of their ungovernable self-involvement and self-willfulness. Even though we are powerless and everything is the work of God’s grace, still our prayerful gaze can awaken the awareness in others that God’s gaze of love rests on them unconditionally and He gazes forth their lovability.

We are not speaking about them now but about those who already by the mercy of God have done penance for their sins and are in the state of grace. Thus we are not reflecting on something restricted to a corner but on an interior world where there is room for so many and such attractive dwelling places, as you have seen; and indeed it is right that the soul be like this since within it there is a dwelling place for God. (7,1,5)

We can also turn towards God by doing “penance” because of our previous self-involved withdrawal from Him. We need only admit to ourselves his grace and his gaze of love. In doing so we gain admittance to the inner world in which the Countenance of God lights up again and again. Then we also come to see that our entire life is nothing but an unending and far-reaching pilgrimage which inwardly focuses us on Him who is the only goal of our life. This pilgrimage leads us – by way of an unceasing process of letting go of our anxious tendency to revert back to ourselves – to witnessing his Countenance beyond the horizon. This is why we, in our life, traverse the “many and attractive dwelling places” in which God carves his way to the core of our life which from eternity is his Life and belongs to Him. Like Teresa, we all know that “within the soul there is a dwelling place for God”.

Now then, when His Majesty is pleased to grant the soul this divine marriage that was mentioned, He first brings it into His own dwelling place. He desires that the favor be different from what it was at other times when He gave the soul raptures. I really believe that in rapture He unites it with Himself, as well as in the prayer of union that was mentioned. But it doesn’t seem to the soul that it is called to enter into its center, as it is here in this dwelling place, but called to the superior part. These things matter little; whether the experience comes in one way or another, the Lord joins the soul to Himself. But He does so by making it blind and deaf, as was St. Paul in his conversion, and by taking away perception of the nature and kind of favor enjoyed, for the

great delight the soul then feels is to see itself near God. Yet when He joins it to Himself, it doesn't understand anything; for all the faculties are lost. (7,1,5)

More and more we lose ourselves in Christ, whose Life flows through us in "this divine marriage". In a certain sense the last vestiges of what up to now was called our spiritual experience also disappear: all forms of "raptures" (*arrobamientos*) in which we are robbed of ourselves, and the "prayer of union" (*oración de unión*) in which He takes possession of us. Everything is taken from us and we are left behind, made "blind and deaf", not knowing who we are anymore and what is happening to us. We only know that we are very close to Him, but that, too, falls away when He joins us to himself. Our faculties by means of which we have knowledge of ourselves and the world we live in are rendered completely inoperative, so that we no longer understand anything, at least from our own point of view.

In this seventh dwelling place the union comes about in a different way: our Good God now desires to remove the scales from the soul's eyes and let it see and understand, although in a strange way, something of the favor He grants it. When the soul is brought into that dwelling place, the Most Blessed Trinity, all three Persons, through an intellectual vision, is revealed to it through a certain representation of the truth. First there comes an enkindling in the spirit in the manner of a cloud of magnificent splendor; and these Persons are distinct, and through an admirable knowledge the soul understands as a most profound truth that all three Persons are one substance and one power and one knowledge and one God alone. It knows in such a way that what we hold by faith, it understands, we can say, through sight – although the sight is not with the bodily eyes nor with the eyes of the soul, because we are not dealing with an imaginative vision. Here all three Persons communicate themselves to it, speak to it, and explain those words of the Lord in the Gospel: that He and the Father and the Holy Spirit will come to dwell with the soul that loves Him and keeps His commandments. (7,1,6)

Although with our faculties (reason, will and memory) we no longer understand anything of what is happening to us, God "in a strange way" grants us understanding of "the favor He grants" by leading us into this seventh "dwelling place" where He takes possession of us by consummating the "spiritual marriage" with us. In an "intellectual vision" (*visión intelectual*) "a certain representation of the truth" is revealed to us, "the Most Blessed Trinity". This is an intuitive knowledge or perception without any graphic representation, in which we have knowledge of the reality and the activity of God in



an unknowing knowing, that is a knowing in which all reversion back to ourselves in the form of self-consciousness is impossible. In the metaphorical language of Scripture, Teresa relates this event: the truth is revealed to us first in “an enkindling in the spirit in the manner of a cloud of magnificent splendor”. God goes before us in the desert and without seeing or constructing “images”, we see Him: “What we hold by faith, it understands, we can say, through sight”. In the faith that God gives us, “insight” arises in us, an inner seeing that is the consequence of God’s self-revelation which is beyond us and leaves us behind empty-handed. It is an imageless occurrence, in which the words of the gospel become a living reality. They are after all spoken to us immediately and relate how God works in us and with us, without our self-conscious “ego” being involved in this in any way. “All three Persons communicate themselves to it, speak to it, and explain those words of the Lord in the Gospel.” It is thus inescapable, but this revelation of divine reality takes place in such way that our human powers of understanding and imagination have no possibility whatsoever of involving themselves and distorting and misrepresenting what is seen or heard. The human being is created in God’s image, and this image works in us without us and despite us. It is pure grace.

Oh, God help me! How different is hearing and believing these words from understanding their truth in this way! Each day this soul becomes more amazed, for these Persons never seem to leave it any more, but it clearly beholds, in the way that was mentioned, that they are within it. In the extreme interior, in some place very deep within itself, the nature of which it doesn’t know how to explain, because of a lack of learning, it perceives this divine company. (7,1,7)

The immediate address of God which takes place in the words of the gospel or Scripture penetrates us ever more deeply. Whereas hearing still makes use – albeit minimally – of our openness and receptivity, believing is pure grace, by means of which we become inwardly attached to these words with our whole being. We “understand their truth” because in faith God reveals to us this truth – which we cannot possibly understand with our human intellect. Nothing remains to us but amazement and astonishment about the presence of the three divine Persons in the interior of the soul (*en lo interior de su alma*), “in the extreme interior of oneself” (*en lo muy muy interior*). In other words, they are present beyond ourselves, in the divine depths in which we – lost in God – no longer belong to ourselves or rather never belonged to ourselves. The only thing that

still gets through to us in any way – in an indescribably way – is that we perceive this divine company (*esta divina compañía*) in us.

You may think that as a result the soul will be outside itself and so absorbed that it will be unable to be occupied with anything else. On the contrary, the soul is much more occupied than before with everything pertaining to the service of God; and once its duties are over it remains with that enjoyable company. If the soul does not fail God, He will never fail, in my opinion, to make His presence clearly known to it. It has strong confidence that since God has granted this favor He will not allow it to lose the favor. Though the soul thinks this, it goes about with greater care than ever not to displease Him in anything. (7,1,8)

Because there is no footing left in ourselves and we are entirely absorbed in God, and we no longer know who or what we are apart from God, it seems inevitable that we have lost all touch with the normal reality and usual tasks of a human being. Yet Teresa makes clear that this is not the case. On the contrary! Precisely because we no longer have any knowledge of ourselves, of our concerns, fears and needs, we are entirely free for the “service of God”, even more than before. We are no longer distracted by concern for ourselves and fear of what people will think, and are in everything focused solely on God. However, if there are no explicit tasks and responsibilities in outward life that demand our attention and application, we undisturbedly and uninterruptedly remain “with that enjoyable company”. As long as we do not fail in our duty towards God and do not turn away from Him, “He will never fail to make His presence clearly known to [us]”. God is always present in us and will never leave us. He undoubtedly granted us the grace of His presence in order that we should never detach ourselves from it. He never abandons us, but we do have to take greater care than ever “not to displease Him in anything”.

It should be understood that this presence is not felt so fully, I mean so clearly, as when revealed the first time or at other times when God grants the soul this gift. For if the presence were felt so clearly, the soul would find it impossible to be engaged in anything else or even to live among people. But even though the presence is not perceived with this very clear light, the soul finds itself in this company every time it takes notice. Let's say that the experience resembles that of a person who after being in a bright room with others finds himself, once the shutters are closed, in darkness. The light by which he could see them is taken away. Until it returns he doesn't see them, but not for that reason does he stop knowing they are present. It might be asked whether the soul can see them when it so desires and the light returns. To see them does not lie in its power;

but depends on when our Lord desires that the window of the intellect be opened. Great is the mercy He shows in never departing from the soul and in desiring that it perceive Him so manifestly. (7,1,9)

The presence of God in our lives is continuous and undiminished, yet He does not always reveal himself fully and does not constantly absorb us entirely. He now and then grants us the possibility of busying ourselves with something in created reality and with the practical matters of life. Otherwise we would not be able to “live among people” and each and every one of us would have to be a hermit. God lays an absolute claim to us, in the sense that we have to be completely focused on Him in everything. There are moments that His presence is “not perceived with this very clear light” and is therefore less overwhelming, but that in no way diminishes our awareness of this company. Teresa illustrates this with the example of a room where we find ourselves together with others. Even though it becomes completely dark, we still remain aware of the presence of these others in the same room, although we cannot actually see them at this moment. There remains a difference, however, between the continuing perception of other people in a dark room, and the perception of God’s presence. Everything makes us understand that He “never departs” from us and we are profoundly aware of this as long as His life flows through us, but it is necessary that He opens “the window of the intellect” (*la ventana del entendimiento*). After all, in His mercy He has to break through our anxious closeness, so that room is made in us for the consciousness of His presence.

It seems that the divine Majesty desires, through this wonderful company, to prepare the soul for more. Clearly, the soul will be truly helped in every way to advance in perfection and to lose the fear it sometimes had of the other favors He granted it, as was said. Such was the experience of this person, for in everything she found herself improved, and it seemed to her, despite the trials she underwent and the business affairs she had to attend to, that the essential part of her soul never moved from that room. As a result, it seemed to her that there was, in a certain way, a division in her soul. And while suffering some great trials a little after God granted her this favor, she complained of that part of the soul, as Martha complained of Mary, and sometimes pointed out that it was there always enjoying that quietude at its own pleasure while leaving her in the midst of so many trials and occupations that she could not keep it company. (7,1,10)

God makes us suitable to receive His presence by taking away all the opposition there is in us. Our spiritual path consists in being freed

by Him in this way from all fear that proceeds from self-involvement and self-willfulness. This is why Teresa here uses the classic example of Martha and Mary to explain the division or dissention in our consciousness. "It seemed to her, despite the trials she underwent and the business affairs she had to attend to (Martha), that the essential part of her soul (Mary) never moved from that room."

This will seem to you, daughters, to be foolishness, but it truly happens in this way. Although we know that the soul is all one, what I say is no mere fancy; the experience is very common. Wherefore I said that interior things are seen in such a way that one understands with certitude that there is some kind of difference, a difference clearly recognized, between the soul and the spirit, even though they are both one. So delicate a division is perceived that sometimes it seems the one functions differently from the other, and so does the savor the Lord desires to give them seem different. It also seems to me that the soul and the faculties are not one but different. There are so many and such delicate things in the interior that it would be boldness on my part to set out to explain them. In heaven we will see all this, if the Lord in His mercy grants us the favor of bringing us there where we shall understand these secrets. (7,1,11)

Teresa closes this chapter by making a distinction between soul, spirit and faculties. These are classic terms aiming to clarify the stratification in the human being. On the one hand these are anthropological terms that help us to understand how we enter into contact with outward and psychological realities on different levels. In the mystical tradition, however, and in spirituality in general, this inner stratification of the human being is used to describe the different levels or phases of the possibilities of relating to God. In this sense these terms are process-oriented first and foremost, indicating points of application for God's activity in us.

## 2. THE SECRET UNION

In the second chapter of the seventh dwelling places Teresa feels compelled to provide insight into the metaphor of "spiritual marriage" by means of a number of comparisons. In hearing this term we too easily imagine a marriage between two people, that is two equals. Furthermore, the idea of a union of love also tempts us to think of human love, which is mutually motivated and equal. Although she, not being a theologian and moreover as a woman, must necessarily tread

on dangerous ground, she seeks out a horizon of understanding that lays the necessary emphasis on God's initiative and His activity in us.

Now then let us deal with the divine and spiritual marriage, although this great favor does not come to its perfect fullness as long as we live; for if we were to withdraw from God, this remarkable blessing would be lost. (7,2,1)

In his creative love, God entered into a close bond with the human being from eternity. But the "remarkable blessing" of this "divine and spiritual marriage" cannot "come to its perfect fullness as long as we live", that is as long as there is still resistance from the human being's side, on the basis of which he or she sometimes withdraws from God in sinfulness; albeit only by autonomously imagining himself to be his own god in his thoughts. For this reason it is of the greatest importance that we become aware of this divine activity, so that it can come to determine our being.

The first time the favor is granted, His Majesty desires to show Himself to the soul through an imaginative vision of His most sacred humanity so that the soul will understand and not be ignorant of receiving this sovereign gift. With other persons the favor will be received in another form. With regard to the one of whom we are speaking, the Lord represented Himself to her, just after she had received Communion, in the form of shining splendor, beauty, and majesty, as He was after His resurrection, and told her that now it was time that she consider as her own what belonged to Him and that He would take care of what was hers, and He spoke other words destined more to be heard than to be mentioned. (7,2,1)

Christ makes use of an imaginative vision (*visión imaginaria*) in which He shows us "His most sacred humanity". In this way it becomes clear that in Christ God took human nature as His bride. He invites us to receive this offer of love by saying yes. This invitation comes before our eyes in various different ways. In the imaginative vision mentioned above, Teresa saw how Christ appeared to her "just after she had received Communion, in the form of shining splendor, beauty, and majesty, as He was after His resurrection". This is not just any wonderful experience which fills her with consolation and feelings of joy, but an address that does not allow her any rest and confronts her with the responsibility of placing her entire human nature in the service of this divine alliance. He "told her that now it was time that she consider as her own what belonged to Him and that He would take care of what was hers". There is no opportunity to rest on our

laurels by reason of God's offer of love. We are not "ignorant" and therefore cannot retreat safely in a world centered solely on concern for ourselves. Christ also engages us to take on responsibility for "what belongs to Him", even if this confronts us harshly with our incapacity and blindness.

It may seem that this experience was nothing new since at other times the Lord had represented Himself to the soul in such a way. The experience was so different that it left her indeed stupefied and frightened: first, because this vision came with great force; second, because of the words the Lord spoke to her; and also because in the interior of her soul, where He represented Himself to her, she had not seen other visions except the former one. You must understand that there is the greatest difference between all the previous visions and those of this dwelling place. Between the spiritual betrothal and the spiritual marriage the difference is as great as that which exists between two who are betrothed and two who can no longer be separated. (7,2,2)

Whereas earlier visions mainly granted her Christ's nearness,<sup>6</sup> here we are mainly dealing with a drastic occurrence which leaves her "stupefied and frightened". Teresa mentions three reasons why she is so unnerved. In the first place this is because she is disconcerted by the great force (*con gran fuerza*) with which this vision overtakes her. She is not equal to it and because of this is confronted with her immense weakness. Next, because Christ's word places before her the responsibility to "consider as her own what belonged to Him". As a creature she is not in the least equipped for this, in her vulnerability and dependence on His activity. After all, this word painfully confronts her with her incapacity and unsuitability for this assignment. Finally, Christ does not show himself safely outside of her in her imagination, but "in the interior of her soul" (*en lo interior de su alma*) where there is no escape anymore. She cannot let this address slide for a while or let it wait for a more favorable and grace-filled moment. She is put on the spot. This immediately makes clear what, according to Teresa, the difference is between "the spiritual betrothal and the spiritual marriage". In the betrothal there is still some individuality on the human being's part and the possibility to distance oneself temporarily and listen to one's own wants and needs. We have not yet spoken our

---

<sup>6</sup> Cf. TERESA OF AVILA, *The Book of My Life, The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Kieran Kavanaugh / Otilio Rodriguez (transl.), ICS Washington 1976, Vol. 1, chapter 28.

inexorable and inescapable “I will”. We can still hide behind resolutions and good intentions for tomorrow. In the spiritual marriage all escape routes, every prevarication or delay is lost to us, because those who are wed “can no longer be separated”. After all, the awareness has broken through that we are fundamentally created towards God and that, consequently, we cannot plead any form of freedom of choice. God has, after all, already chosen us. Even if the “divine and spiritual marriage” has not yet reached its “perfect fullness” from the perspective of God’s plan with us, from our own perspective we realize that there is no such thing as freedom of movement and in fact there never was. We have no life outside of God and what befits us is, therefore, solely an “I will” to this original inseparability. All that remains to us is mortal sin, as the self-willful refusal to factually live this divine Life.

I have already said that even though these comparisons are used, because there are no others better suited to our purpose, it should be understood that in this state there is no more thought of the body than if the soul were not in it, but one’s thought is only of the spirit. In the spiritual marriage, there is still much less remembrance of the body because this secret union takes place in the very interior center of the soul, which must be where God Himself is, and in my opinion there is no need of any door for Him to enter. I say there is no need of any door because everything that has been said up until now seems to take place by means of the senses and faculties, and this appearance of the humanity of the Lord must also. But that which comes to pass in the union of the spiritual marriage is very different. The Lord appears in this center of the soul, not in an imaginative vision but in an intellectual one, although more delicate than those mentioned, as He appeared to the apostles without entering through the door when He said to them *pax vobis*. (7,2,3)

In the “divine and spiritual marriage” that Christ celebrates with us on God’s initiative, there is accordingly no freedom of movement left to us, as little as a dead body has when the breath of life has left it and “the soul were not in it”. God performs this marriage with us and this places us on the sidelines. We can merely endure it as a process in which only the “spirit” counts, because the human being, as a living body, cannot take a single step on his own anymore. Beyond our own domain, where up to now we thought we had some autonomy, this “secret union” takes place in the very interior center of the soul (*en el centro muy interior del alma*), that is in the place “where God Himself is”. Because it is his own dwelling place, “there is no need of

any door for Him to enter”, i.e. He comes in without any use being made any more of our “senses and faculties”. Teresa compares this with Christ who, after his resurrection, appears to the apostles “without entering through the door” of the room where they have retreated in fear and wishes them peace. This is an occurrence that is completely unimaginable and unthinkable, so that in this case even a “imaginative vision” is of no use. And yet something happens with us, therefore another, more delicate (*más delicada*) or less tangible possibility has to be enlisted by means of which we take cognizance of this occurrence, namely an intellectual or intuitive form of seeing (*visión intelectual*).

What God communicates here to the soul in an instant is a secret so great and a favor so sublime – and the delight the soul experiences so extreme – that I don’t know what to compare it to. I can say only that the Lord wishes to reveal for that moment, in a more sublime manner than through any spiritual vision or taste, the glory of heaven. One can say no more – insofar as can be understood – than that the soul, I mean the spirit, is made one with God. For since His Majesty is also spirit, He has wished to show His love for us by giving some persons understanding of the point to which this love reaches so that we might praise His grandeur. For He has desired to be so joined with the creature that, just as those who are married cannot be separated, He doesn’t want to be separated from the soul. (7,2,3)

What remains to be said by us about the manner in which Christ enters into his own dwelling place? Here all speech is paradoxical and metaphorical, and accordingly should not be understood in the same way as the language that speaks of our familiar, imaginable and thinkable human reality. Every comparison falls short, because we cannot but take our examples from the created reality of this world. Now God reveals to us “the glory of heaven” and there is not a single possibility for us to picture this in an image or savor this spiritually. The soul or the “spirit of this soul” has become one thing or one reality with God (*una cosa con Dios*). Because all resistance and all self-willfulness has been broken down in us, only the activity of God remains, for His love has now become all-powerful in us. After all, “to show His love for us” God now wants to give “some persons understanding of the point to which this love reaches” (*hasta adónde llega*). God “is also spirit” and his love is unconditional and completely without limit, because it is in no way bound to the conditionality of human nature and its urge for survival. A “spiritual marriage” can be spoken of, because “He has desired to be so joined with the creature



that He doesn't want to be separated from the soul". In his love He does not want to let go of us anymore, so that God becomes inseparable from the human spirit or the soul.

The spiritual betrothal is different, for the two often separate. And the union is also different because, even though it is the joining of two things into one, in the end the two can be separated and each remains by itself. We observe this ordinarily, for the favor of union with the Lord passes quickly, and afterward the soul remains without that company; I mean, without awareness of it. In this other favor from the Lord, no. The soul always remains with its God in that center. (7,2,4)

In the process of "spiritual betrothal" (*el desponsorio spiritual*) the two do become one, but this union (*unión*) is still temporary in the human being, because this "favor passes quickly". Afterwards the soul finds itself without this divine company. More than pointing out two different conditions or phases, what Teresa mainly shows here is that this process of union with God is the result of God's desire and takes place on his merciful initiative. We do not have any right to this experience of God's activity and neither is there, accordingly, any guarantee whatsoever. If God leaves us alone again for a while, this gives us the feeling that we are "without that company" and that God is ignoring us. In betrothal and marriage God thus sets to work with us in entirely different ways and because of this we become aware of a different reality. In the former case He visits us temporarily with his overwhelming grace and caresses, in order to win us for himself. In the latter He does not want to let go of us and leave us to our own devices anymore, so that "the soul always remains with its God in that center".

Let us say that the union is like the joining of two wax candles to such an extent that the flame coming from them is but one, or that the wick, the flame, and the wax are all one. But afterward one candle can be easily separated from the other and there are two candles; the same holds for the wick. In the spiritual marriage the union is like what we have when rain falls from the sky into a river or fount; all is water, for the rain that fell from heaven cannot be divided or separated from the water of the river. Or it is like what we have when a little stream enters the sea, there is no means of separating the two. Or, like the bright light entering a room through two different windows; although the streams of light are separate when entering the room, they become one. (7,2,4)

Although Teresa is aware that all comparisons fall short and only give a very partial inkling of the reality of this union of God with the spirit or the soul, on the basis of the mystical pedagogy she has in

view she cannot refrain from searching for examples of union in our familiar, created reality. Two wax candles or the wicks of two candles, rain water that mingles with the water of a river or fount, a stream of water that is absorbed in the sea, or a room where the light from different sources is combined into one single light. All examples in which it is hardly possible to distinguish or separate the two entities or things anymore as a result of the interlacement or blending, because the difference can neither be observed nor organized anymore. This doesn't alter the fact, however, that in all these examples we are dealing with two identical realities that share the same created nature.

Perhaps this is what St. Paul means in saying *He that is joined or united to the Lord becomes one spirit with him*, and is referring to this sovereign marriage, presupposing that His Majesty has brought the soul to it through union. And he also says: *For me to live is Christ, and to die is gain*. The soul as well, I think, can say these words now because this state is the place where the little butterfly we mentioned dies, and with the greatest joy because its life is now Christ. (7,2,5)

This is why Teresa says, very cautiously, that Paul is probably referring to "this sovereign marriage" in two texts (*Quizá es esto*) she quotes here. But at the same time she points out, without much ado, the irreducible difference between God and human, for she assumes that Paul presupposes "that His Majesty has brought the soul to it through union". God takes a step in our direction on his own initiative and independently of us. It is thus sheer grace. Her phrasing is even more pointed, however, in her cherished example of the little butterfly: "this state is the place where the little butterfly we mentioned dies, and with the greatest joy because its life is now Christ". To be united with Christ in the "spiritual marriage" means that we must die to ourselves and to everything that is our own, such as our life, so that Christ is our life. The life of the human being and the life of God do not intertwine and merge into one life, because the life of the human being – as an independent reality – no longer exists and in fact proves never to have existed. Christ is our life, and this comes to full reality because we have been saved from, or deprived of, all of our resistance and withdrawal from God, even the most subtle. Dying to ourselves means coming to life in Christ who is our life. The alterity is not removed, but is intensified in the annihilation of the human being.

And that its life is Christ is understood better, with the passing of time, by the effects this life has. Through some secret aspirations the soul understands clearly that it is God who gives life to our soul. These

aspirations come very, very often in such a living way that they can in no way be doubted. The soul feels them very clearly even though they are indescribable. But the feeling is so powerful that sometimes the soul cannot avoid the loving expressions they cause, such as: O Life of my life! Sustenance that sustains me! and things of this sort. For from those divine breasts where it seems God is always sustaining the soul there flow streams of milk bringing comfort to all the people of the castle. It seems the Lord desires that in some manner these others in the castle may enjoy the great deal the soul is enjoying and that from that full-flowing river, where this tiny fount is swallowed up, a spurt of that water will sometimes be directed toward the sustenance of those who in corporeal things must serve these two who are wed. (7,2,6)

In the annihilation of all that appears to belong to us, it is revealed to us that God's breath or aspiration "gives life to our soul". Outside of God there is no life and we do not exist separate from God. In our *nothing*, God's life is given a clear field and flows through us in such a violent and lively way (*muuy muchas veces tan vivas*) that it can "in no way be doubted". God has such a grasp on our consciousness, that not even the most skeptical person or stickler for orthodoxy can succeed in making us doubt. This is an indescribable experience about which we can nevertheless not keep silent. The life of God, from which "flow streams of milk", flows through us and inundates us completely. It not only completely occupies our consciousness so that we are no longer aware of ourselves, but also strengthens "all the people of the castle" (*toda la gente del castillo*), that is, everything inside of us in the way of powers and abilities of soul, or all the aspects of our humanity: "It seems the Lord desires that in some manner these others in the castle may enjoy the great deal the soul is enjoying." Despite ourselves and without ourselves, our entire being becomes transparent unto God. To such a degree, even, that those who "must serve these two who are wed" – e.g. in the service of the liturgy but in fact in every form of charitable service in church or society – are in turn sustained by this.

Just as a distracted person would feel this water if he were suddenly bathed in it, and would be unable to avoid feeling it, so are these operations recognized, and even with greater certitude. For just as a great gush of water could not reach us if it didn't have a source, as I have said, so it is understood clearly that there is Someone in the interior depths who shoots these arrows and gives life to this life, and that there is a Sun in the interior of the soul from which a brilliant light proceeds and is sent to the faculties. The soul, as I have said, does not move from that center nor is its peace lost; for the very One who gave peace to the apostles when they were together can give it to the soul. (7,2,6)

If God gives life to this life by shooting the arrows of his love in our heart, we cannot avoid observing his life-giving presence. Even if we know nothing of God and He is totally unknowable and incomprehensible for us, we still notice his “operations” and on these grounds have knowledge of Him as “Someone in the interior depths” who is the source of everything that is happening to us. He is the source of light “from which a brilliant light proceeds and is sent to the faculties”. Inevitably, everything in us is aware of Him who is our life. If we realize that our directedness towards Him has been created into us and that our whole nature yearns to give in to this original desire, it cannot but be so that the soul “does not move from that center nor is its peace lost”. Not because we succeed in living out of the fullness of his divine life, but because Christ speaks his word of peace in our heart and gives us this grace.

Well, to return to what we were saying. The Lord puts the soul in this dwelling of His, which is the center of the soul itself. They say that the empyreal heaven where the Lord is does not move as do the other heavens; similarly, it seems, in the soul that enters here there are none of those movements that usually take place in the faculties and the imagination and do harm to the soul, nor do these stirrings take away its peace. (7,2,9)

Brought outside of ourselves, we are led into this dwelling of God’s “which is the center of the soul itself”. Because God is our life and our movement, there is no longer anything that moves in us or that sets us in motion apart from Him. All our resistance has been broken and our aversion from God has been transformed into a turn towards Him (conversion). Faculties and imagination – as causes of self-willfulness and independence – have been put on the sidelines. Because the Lord, Christ, who takes us along and leads us into God’s dwelling place in the center of our soul, is our champion in this life of God’s, we can no longer remain the opponent of God and of ourselves.

It seems I’m saying that when the soul reaches this state in which God grants it this favor, it is sure of its salvation and safe from falling again. I do not say such a thing, and wherever I so speak that it seems the soul is secure, this should be taken to mean as long as the divine Majesty keeps it in His hand and it does not offend Him. At least I know certainly that the soul doesn’t consider itself safe even though it sees itself in this state and the state has lasted for some years. But it goes about with much greater fear than before, guarding itself from any small offense against God and with the strongest desires to serve Him, as will be said further

on, and with habitual pain and confusion at seeing the little it can do and the great deal to which it is obliged. This pain is no small cross but a very great penance. For when this soul does penance, the delight will be greater in the measure that the penance is greater. The true penance comes when God takes away the soul's health and strength for doing penance. Even though I have mentioned elsewhere the great pain this lack causes, the pain is much more intense here. All these things must come to the soul from its roots, from where it is planted. The tree that is beside the running water is fresher and gives more fruit. What is there, then, to marvel at in the desires this soul has since its true spirit has become one with the heavenly water we mentioned? (7,2,9)

Again and again it is tempting to have the pretension that we have advanced so far that nothing can happen to us anymore and that we are sure of our salvation. Nothing, however, could be further from the truth. We owe nothing to ourselves. God does not turn towards us because of our turn towards Him, but we make a tentative and hesitating turn towards Him because He keeps us "in His hand" and gazes this turn forth in us, in our incapacity and sinfulness. Our own contribution consists in nothing more than that we "go about with much greater fear than before, guarding ourselves from any small offense against God", in the awareness and acknowledgement of "the little we can do and the great deal to which we are obliged". This is our cross and a very great penance or mortification that is imposed on us. For nothing proceeds from ourselves, but all comes from the source of "running water" and the soil we are planted in, that is, from God.

Now then, to return to what I was saying, it should not be thought that the faculties, senses, and passions are always in this peace; the soul is, yes. But in those other dwelling places, times of war, trial, and fatigue are never lacking; however, they are such that they do not take the soul from its place and its peace; that is, as a rule. (7,2,10)

The soul is led into God's dwelling, but "the faculties, senses, and passions" remain disturbing factors that can easily disrupt our inner peace. Dying to ourselves is a process that is never completed, therefore "in those other dwelling places, times of war, trial, and fatigue are never lacking". The pilgrimage through all the dwelling places on the way to our destination that lies solely in God himself, is a process during which we are annihilated more and more, continuously and on ever deeper levels of our being, so that all individuality and all the subtle forms of self-centeredness die in us. In this way a space is created in the deepest center of our soul where

God can dwell. It is only in this way that we can pass through death to life, because Christ lives in us.

This center of our soul, or this spirit, is something so difficult to explain, and even believe in, that I think, Sisters, I'll not give you the temptation to disbelieve what I say, for I do not know how to explain this center. That there are trials and sufferings and that at the same time the soul is in peace is a difficult thing to explain. I want to make one or more comparisons for you. Please God, I may be saying something through them; but if not, I know that I'm speaking the truth in what I say.

The King is in His palace and there are many wars in his kingdom and many painful things going on, but not on that account does he fail to be at his post. So here, even though in those other dwelling places there is much tumult and there are many poisonous creatures and the noise is heard, no one enters that center dwelling place and makes the soul leave. Nor do the things the soul hears make it leave; even though they cause it some pain, the suffering is not such as to disturb it and take away its peace. The passions are now conquered and have a fear of entering the center because they would go away from there more subdued.

Our entire body may ache; but if the head is sound, the head will not ache just because the body aches.

I am laughing to myself over these comparisons for they do not satisfy me, but I don't know any others. You may think what you want; what I have said is true. (7,2,10-11)

Teresa concludes this chapter – almost superfluously – with the assurance that although we are placed in the dwelling of God where He can live his Life in us to the full, various forms of individuality keep causing wars, trials and sufferings, which keep reminding us that we are still on our way and that the spiritual path never becomes a success that we can ascribe to ourselves, not even to the tiniest degree. Only God's grace can overcome and erase the subtle traces of individuality in us.

HEIN BLOMMESTIJN, O.CARM.  
Titus Brandsma Institute - Nijmegen

## SINKING AWAY IN GOD'S GAZE

JOS HULS, O.CARM.

Teresa of Jesus, like John of the Cross, left a large oeuvre of texts, mostly written in the context of the spiritual accompaniment of persons or her community. Most of the works of mystical authors are mainly aimed at clarifying others' spiritual way in order to bring it to a greater intensity. In this process their own spiritual path and relationship with God as an experienced reality of course plays a part, but it is by no means at the forefront. All they want is to let others share in what, by the grace of God, has become their part.<sup>1</sup> Touched by God's love they, more than anybody else, are aware that the reality we live in is a reality suffused with God. We are not separate from God, but continually live in and out of His Love.<sup>2</sup> He not only created us once upon a time, but all of reality is suffused with His light, because He is the soul's foundation of all that exists. He is the Being of all that is, or the Life of all that lives. Teresa lives out of this experience and she wants to convey to her Sisters something of God's fire of love in everything and everyone. The special thing about this is that Teresa is not hindered by "theological knowledge". For this reason her writings are marked by a freshness sometimes sorely lacking in her male colleagues. What is especially striking in her texts is that she often uses original and unconventional images in order to clarify certain aspects of the spiritual way.<sup>3</sup> Her writing itself remains a continuous search for the right words to express the incomprehensible. Many of her images,

---

<sup>1</sup> Augustine's *Confessions* are a classic example of this.

<sup>2</sup> Cf. JOS HULS, *The Minne-Journey*. Beatrice of Nazareth's "Seven Ways of Minne". Mystical Process and Mystagogical Implications, Fiery Arrow 9, Peeters Leuven 2013. TITUS BRANDSMA, *In Search of Living Water*. Essays on the Mystical Heritage of the Netherlands, Fiery Arrow 10, Peeters Leuven 2013.

<sup>3</sup> Cf. JOHN WELCH O.CARM., *Spiritual Pilgrims, Carl Jung and Teresa of Avila*, Paulist Press, New York / Ramsey, 1982.

for instance, center on the theme of water, which she considers the best element for expressing spiritual matters. The story of the Samaritan woman,<sup>4</sup> who in turn asks Christ for “living water”, is in her view a portrayal of our total dependence on Christ.

Because the Spanish Inquisition had banned many spiritual books for the general public, and especially for women, the Sisters of the newly founded Saint Joseph Convent in Avila asked Teresa whether she herself would write something on prayer or the spiritual life.<sup>5</sup> For Teresa this was the go-ahead to start writing a new book of a practical nature. She gave the book the title: *The Way of Perfection* (Camino de perfección), an introduction to the contemplative life. She begins her book, however, with the “disasters” that are occurring in northern Europe as a consequence of the Reformation. She wants to do something against this “evil”, but must acknowledge her limited role as a woman in a highly male-dominated society:

I realized I was a woman and wretched and incapable of doing any of the useful things I desired to do in the service of the Lord. All my longing was and still is that since He has so many enemies and so few friends that these few friends be good ones. As a result I resolved to do the little that was in my power; that is, to follow the evangelical counsels as perfectly as I could and strive that these few persons who live here do the same. I did this trusting in the great goodness of God, who never fails to help anyone who is determined to give up everything for Him.<sup>6</sup>

Teresa’s stance with regard to this discrimination is not neutral and she is of the opinion that it goes against the spirit of the Christian faith. Jesus clearly made a stand for women and gave them a prominent role. Thus we read in a passage, which was removed by a censor:

Nor did You, Lord, when You walked in the world, despise women; rather, You always, with great compassion, helped them. And You found as much love and more faith in them than You did in men. Among them

---

<sup>4</sup> Cf. e.g. *The Way of Perfection* 19:2.

<sup>5</sup> Cf. CARLOS NOYEN OCD, inleiding, in: *Teresia van Avila, Weg van Volmaaktheid, Hooglied, Mystieke Werken I*, Gent 1980, 11.

<sup>6</sup> *The Way of Perfection* 1:2. Camino de perfección, SANTA TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios y OtgerSteggink, BAC, Madrid 2006, 238; “Y como me vi mujer y ruin e imposibilitada de aprovechar en lo que yo quisiera en el ser servicio del Señor, y toda mi ansia era, y aún es, que pues tiene tantos enemigos y tan pocos amigos, que éstos fuesen buenos, determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo, confiada en la gran bondad de Dios, que nunca falta de ayudar a quien por él se determina a dejarlo todo...”



was Your most blessed Mother, and through her merits – and because we wear her habit – we merit what, because of our offenses, we do not deserve. Is it not enough, Lord, that the world has intimidated us... so that we may not do anything worthwhile for You in public or dare speak some truths that we lament over in secret, without Your also failing to hear so just a petition? I do not believe, Lord, that this could be true of Your goodness and justice, for You are a just judge and not like those of the world. Since the world's judges are sons of Adam and all of them men, there is no virtue in women that they do not hold suspect. Yes, indeed, the day will come, my King, when everyone will be known for what he is. I do not speak for myself, because the world already knows my wickedness – and I have rejoiced that this wickedness is known publicly – but because I see that these are times in which it would be wrong to undervalue virtuous and strong souls, even though they are women.<sup>7</sup>

Despite this clear protest against a policy which drives women further and further into the margins of public life, Teresa is not a champion of women's rights before the term existed. Her protest mainly concerns the attitude of the church of her time, which considers women suspect from the start. She opposes this attitude, because it is not in accordance with the gospel and so goes against the will of God. Jesus acknowledges women and gives them their rightful place. And so Teresa is of the opinion that also in her time women can be important in combating the crisis in the church. They may lead a (compulsorily) hidden life, but their share in the battle that the church has to fight against "evil" is no less for all that.

---

<sup>7</sup> 3:7. This is a passage that was deleted from the first draft of the book. Cf. OTGER STEGGINK, *Aan de bron, Teresa van Avila: vrouw en mystica*, *Mystieke teksten en thema's*, Kampen 1989, 29-32; *Teresa van Avila, Vrouw, mystica, kerklerares*, Kampen 2009, 38-41. Camino de Perfección 4,1, 249-250: "La Santa omitió aquí un hermoso pasaje tachado en la 1ª redacción: Ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andabais por el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad, y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre en cuyos méritos merecemos -y por tener su hábito- lo que desmerecimos por nuestras culpas. No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas... que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa. No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois juez justo y no como los jueces del mundo, que -como son hijos de Adán y, en fin, todos varones- no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocida el mundo mi ruindad y yo holgado que sea pública; sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres. (Los suspensivos son nuestros e indican un paso ilegible del autógrafo)."

The danger of such a statement is that it remains nothing but a hollow phrase. For Teresa however, it expressly has to do with the life she is called to as a Carmelite nun and which she rightfully calls a daring venture. There may be external attacks on the church, but the greatest danger comes from within and has to do with what Teresa calls offending Christ. Christ is not seen in His unimaginable offer of love. Instead people concern themselves with outward affairs that for the "world" may seem important, but do not touch the core of our existence. This is why the Sisters, as true soldiers of Christ, must defend the inside of the city and in so doing support the other soldiers who have to hold their own in the world.<sup>8</sup> This inward movement is essential for Teresa and it evokes a battle that does not end at the boundaries of the convent. There, too, there is a continual tension between inside and outside, between that which is avowed and the true confrontation with God.

Teresa seeks her security not in external or material things but in God. Not that God can make her existence more safe and secure, but because of what she experienced in her illness she has come into contact with the secret of life itself which moves her from within and sets her aflame. Suffused with God's love, she knows that her concern for herself is so infinitely unimportant in the light of the love God wants to impart to her and every human being. Loved by God in her nakedness, she wants to enter into contact ever more with this love with which God imparts himself to us.<sup>9</sup> For this voyage in God Teresa uses the image of the inner journey. Just as the conquistadores discovered new worlds with their ships, Teresa discovers that she can make a journey of discovery into her inner being and here discover the true nobility of the human person, namely God himself who already loves us from all eternity and wants nothing more than to impart himself to us.<sup>10</sup> The divine indwelling and the human being as image of God are not static or theological concepts but rather refer to

---

<sup>8</sup> 3:1.

<sup>9</sup> Cf. ERIKA LORENZ, *Teresa von Avila. Licht und Schatten*, Novalis Verlag Schaffhausen 1982, 12: "Aber das fast selbstverständliche soll doch einmal ausgesprochen werden: Teresas Gottesverhältnis erschöpft sich nicht in «Freundschaft» oder gar «freundschaftlichem Umgang», wie man ihre berühmte Definition des inneren Gebets gern übersetzt hat. Es ist eine Beziehung leidenschaftlichster Liebe. Gott schenkt mehr als Freundschaft, Caritas, Agape. Seine Liebe ist feurig, unbedingt, den ganzen Menschen ergreifend. Und Teresa, die von ihm Ergriffene, ist ein Genie dieser Liebe in ihrer Ganzheit."

<sup>10</sup> Cf. MELQUIADES ANDRÉS MARTIN, *Espiritualidad y descubrimiento de America*, in: *Studies in Spirituality* 2 / 1992, 139-147.

a process that encompasses the whole of our human reality. We are image of God to the degree that we can receive God in our life. The depths of the soul cannot be grasped or expressed in abstract concepts, because it is God himself who lives there and who by the activity of his grace transforms us ever more into Him. The relationship between God and the human being takes place in the field of tension of the absolute and irremovable difference between Creator and creature. The growing likeness with God comes to light by receiving God more and more as the core of our being, not on the basis of our own exertions. In order to do this it is not necessary to know God, but only to give shape to our life in and proceeding from God.

The Carmelite life - as Teresa advocates it - can best be described as a life lived purely out of the love of Christ or God. The Sisters have abandoned everything to entrust themselves with all their soul to this love. The "perfection" the Carmelite nuns have to strive for is therefore not to be sought in faultless conduct, but in the unconditionality of their surrender to this divine love. Although the *Way of Perfection* is primarily directed towards prayer, in the first chapters of the book Teresa mainly emphasizes the material expression of this in the Sisters' life. In doing this she seems to want to express that the spiritual cannot be abstracted from the material. Prayer remains empty when it is not put into practice in life as it is concretely lived. Thus already in the second chapter of her book Teresa indicates how important it is to be unconcerned and not to worry about material needs:

Don't think, my Sisters, that because you do not strive to please those who are in the world you will lack food. I assure you that such will not be the case. Never seek sustenance through human schemes for you would die of hunger - and rightly so. Your eyes - on your Spouse! He will sustain you. Once He is pleased, those least devoted to you will give you food even though they may not want to, as you have seen through experience. If in following this advice you should die of hunger, blessed be the nuns of St. Joseph's! For the love of the Lord, do not forget this. Since you have given up an income, give up worry about food. If you don't, everything will be lost.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> 2:1. Camino de Perfección, 241: "No penséis, hermanas mías, que por no andar a contentar a los del mundo os ha de faltar de comer, yo os aseguro. Jamás por artificios humanos pretendáis sustentaros, que moriréis de hambre, y con razón. Los ojos en vuestro esposo; él os ha de sustentar. Contento él, aunque no quieran, os darán de comer los menos vuestros devotos, como lo habéis visto por experiencia. Si haciendo vosotras esto murieréis de hambre, ¡bienaventuradas las monjas de San José! Esto no se os olvide, por amor del Señor. Pues dejáis la renta, dejad el cuidado de la comida; si no, todo va perdido."

For Teresa trust in God is not something abstract. We cannot say that we trust God, and at the same time cover ourselves on other levels. He who gives himself, gives himself completely, or his gift means nothing. The same is true of the three most important virtues of the Carmelite life – charity, detachment and humility – which are all directed towards easing us away from our self-absorption, trusting that we are in everything the Other's concern.<sup>12</sup>

For Teresa prayer is the foundation of every virtue.

You will ask me, daughters, why I am speaking to you about virtues when you have enough books to teach you about them, and you will say that you want to hear only about contemplation. I say that had you asked about meditation I could have spoken about it and counseled all to practice it even though they do not possess the virtues, for meditation is the basis for acquiring all the virtues, and to undertake it is a matter of life and death for all Christians. And no one, however lost he may be, should set it aside if God has awakened him to so great a good.<sup>13</sup>

The continuation of the book is therefore entirely dedicated to prayer. However, Teresa has trouble finding a good starting point. What she actually wants to discuss is contemplative prayer (*contemplación*), but she realizes that not everyone is called to this. In this respect we can only trust in God's grace. This is why it is better not to have a qualitative judgement on the different types of prayer and to accept humbly what the Lord in His goodness gives us.<sup>14</sup> In the continuation Teresa does, however, make clear that prayer is not a goal in and of itself. We don't come to prayer by reciting standard formulas, but by inwardly directing ourselves towards God and placing our trust in Him alone. Then God Himself will lead us to the source of living water. According to Teresa this source is located in the center of our soul and when we drink from this source, we are assuaged with a thirst that pulls us ever more deeply into the infinite longing of God (i.e. perfection).

There is nothing for me to say to anyone who can form the habit of following this method of prayer, or who has already formed it, for by

---

<sup>12</sup> 5-15.

<sup>13</sup> 16:3. «Diréis, mishijas, “que para qué os hablo en virtudes, que hartos libros tenéis que os las enseñan, que no queréis sino contemplación”. Digo yo que aun si pidierais meditación pudiera hablar de ella y aconsejar a todos la tuvieran, aunque no tengan virtudes; porque es principio para alcanzar todas las virtudes, y cosa que nos va la vida en comenzarla todos los cristianos, y ninguno, por perdido que sea, si Dios le despierta a tan gran bien, lo habrá de dejar.»

<sup>14</sup> 16-18.

means of so good a path the Lord will draw him to the haven of light. And through such a good beginning the end will be reached. All who are able to walk along this path will have rest and security, for when the intellect is bound one proceeds peacefully.<sup>15</sup>

Prayer is not something we are able to accomplish on our own. It is the Lord himself who teaches us to pray, and to us belongs only the first step under His guidance. It is necessary, however, that our intellect is no longer wandering about clinging to all kinds of thoughts but, being “bound”, surrenders completely to the Lord’s guidance. We need only “form the habit” of following day and night the method of prayer, i.e. the Lord’s Prayer, which Jesus practiced. All we have to do is join in His prayer, and the “Lord will draw us to the haven of light” and we will “have rest and security”.

How right and true, as words coming from the mouth of Truth Itself, that such a person will not thirst for anything in this life – although thirst for the things of the next life increases much more than can ever be imagined through natural thirst! How thirsty one becomes for this thirst! The soul understands the great value of this thirst, and even though the thirst is a most painful, wearying one, it brings with it the very satisfaction by which it is assuaged, in such a way that it is a thirst unquenchable except in earthly things. Indeed, this thirst slakes in such a way that when God satisfies the thirst, the greatest favor He can grant the soul is to leave in it this same need – and a greater one – to drink the water again.<sup>16</sup>

For Teresa the inner goal of prayer is that we come in contact with God and learn to trust this Source within ourselves more and more. The way in which this is brought about is of secondary importance to her. Since God works in mysterious ways in this regard, it is not our place to determine this. What is important is that we open

---

<sup>15</sup> 19:1. “Quien pudiere y tuviere ya costumbre de llevar este modo de oración, no hay que decir, que por tan buen camino el Señor le sacará a puerto de luz, y con tan Buenos principios el fin lo será, y todos los que pudieren ir por él llevarán descanso y seguridad; porque, atado el entendimiento, vase con descanso.”

<sup>16</sup> 19:2. “Y con cuánta razón y verdad, como dicho de la boca de la misma Verdad, que no la tendrá de cosa de esta vida, aunque crece muy mayor de lo que acá podemos imaginar de las cosas de la otra por esta sed natural. Mas ¡con qué sed se desea tener esta sed! Porque entiende el alma su gran valor, y aunque es sed penosísima que fatiga, trae consigo la misma satisfacción con que se mata aquella sed, de manera que es una sed que no ahoga sino a las cosas terrenas, antes da hartura, de manera que cuando Dios la satisface, la mayor merced que puede hacer al alma es dejarla con la misma necesidad, y mayor queda siempre de tornar a beber esta agua.”

ourselves for God in prayer, trusting that He is truly leading us on a path that He alone knows<sup>17</sup>. This is why the way of prayer is a royal road and on it we should not shrink or be irresolute.

Behold, the Lord invites all. Since He is truth itself, there is no reason to doubt. If this invitation were not a general one, the Lord wouldn't have called us all, and even if He called all, He wouldn't have promised, "I will give you to drink." He could have said, "Come all of you, for in the end you won't lose anything, and to those whom I choose I will give to drink." But since He spoke without this condition to all, I hold as certain that all those who do not falter on the way will drink this living water. May the Lord, because of who He is, give us the grace to seek this living water as it should be sought, for He promises it.<sup>18</sup>

It is the desire of Christ to embrace all human persons in His unconditional Love. He therefore invites us all, so that He may give us to drink. It is enough that we "do not falter on the way" or doubt whether this invitation also applies to us. Christ himself is the Truth and the promise of living water in the self-gift of His Love.

For when you are about to gain the treasure – or steal it, since the Lord says that the violent take it away<sup>19</sup> – by a royal road and by a safe road, the road chosen by our King and all His elect and saints, they will tell you that there are so many dangers and so many things to fear.<sup>20</sup>

We travel the road of prayer when we, in our longing, orient ourselves towards God and do not doubt that in doing so we are seen by God. This is why according to Teresa vocal prayer (*oración vocal*), as an expression of this inner orientation, cannot be separated from mental prayer (*oración mental*) or this inner orientation itself. It is not necessary to use long prayers to this end. A simple Lord's Prayer or

---

<sup>17</sup> Cf. EMMANUEL RENAULT, *Ste Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Ed. du Seuil Maîtres spirituels, Paris 1970, 107-115.

<sup>18</sup> 19:15. "Mirad que convida el Señor a todos. Pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara, no dijera: «Yo os daré de beber». Pudiera decir: «Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo los daré de beber». Mas como dijo, sin esta condición, «a todos», tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva. Dé nos el Señor; que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien Su Majestad es."

<sup>19</sup> Matthew 11:12.

<sup>20</sup> 21:5. "Pues cuando yéndole a ganar-o a robar, como dice el Señor que le ganan los esforzados- y por camino real y por camino seguro, por el que fue nuestro Rey y por el que fueron todos sus escogidos y santos."

Hail Mary suffices to direct our attention and enter into contact with the Source of our life.

The Lord's Prayer: the royal road to heaven:

Now returning to those who want to journey on this road and continue until they reach the end, which is to drink from this water of life, I say that how they are to begin is very important – in fact, all important. They must have a great and very resolute determination to persevere until reaching the end, come what may, happen what may, whatever work is involved, whatever criticism arises, whether they arrive or whether they die on the road, or even if they don't have courage for the trials that are met, or if the whole world collapses. You will hear some persons frequently making objections: "there are dangers"; "so-and-so went astray by such means"; "this other one was deceived"; "another who prayed a great deal fell away"; "it's harmful to virtue"; "it's not for women, for they will be susceptible to illusions"; "it's better they stick to their sewing"; "they don't need these delicacies"; "the Our Father and the Hail Mary are sufficient".<sup>21</sup>

Prayer is not dangerous, but on the contrary "the royal road to heaven".<sup>22</sup> True prayer is extremely simple, although all manner of rational and sensible people will describe to us the dangers of deceiving ourselves. What is all-important is only the determination with which we undertake this journey. Our perseverance in seeking out the water of life, no matter what befalls us on our way, is in fact the best safeguard we have against being deceived. There is of course no guarantee, but it is sufficient that we surrender ourselves to the most simple method of prayer, i.e. the Lord's Prayer and the Hail Mary, concentrating on the Lord and listening to the Holy Spirit praying in us in spite of our tendency to be the center of our own prayer. Prayer is nothing more than looking to the Lord.

Is it too much to ask you to turn your eyes from these exterior things in order to look at Him sometimes? Behold, He is not waiting for anything

---

<sup>21</sup> 21:2. "Ahora, tornando a los que quieren ir por él y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, cómo han de comenzar, digo que importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos: «hay peligros», «fulana por aquí se perdió», «el otro se engañó», «el otro, que rezaba mucho, cayó», «hacen daño a la virtud», «no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones», «mejor será que hilen», «no han menester esas delicadeces», «basta el Paternóster y Avemaría»."

<sup>22</sup> 21:1. "Es camino real para el cielo".

else, as He says to the bride, than that we look at Him. In the measure you desire Him, you will find Him. He so esteems our turning to look at Him that no diligence will be lacking on His part.<sup>23</sup>

In praying those simple words of the Lord's Prayer we conform ourselves more and more to the divine orientation of Christ who listened to the will of His heavenly Father every moment and in doing so became more and more transparent. In Him we behold the Father, and in gazing at Him with desire we discover His nearness as the very one who turns our heart towards the Father in love.

I don't say that I'm going to write a commentary on these divine prayers, for I wouldn't dare. Many commentaries have been written; and even if they hadn't been, it would be absurd for me to write one. But I will mention some thoughts on the words of the Our Father. For sometimes, with regard to many books, it seems we lose devotion in the very exercise in which it is so important for us to have devotion. Clearly, when a master teaches something he gets to love his disciple and is pleased if that which he teaches satisfies his pupil, and he helps him a great deal to learn the material. The heavenly Master will do the same with us.<sup>24</sup>

The continuation of the book is an explanation of the Lord's Prayer, which is sufficient to reach the highest contemplation. For it is the Lord Himself who taught it to us and who stands by us in this prayer as a loving friend:

Then, daughters, since you are alone, strive to find a companion. Well what better companion than the Master Himself who taught you this prayer? Represent the Lord Himself as close to you and behold how lovingly and humbly He is teaching you. Believe me, you should remain with so good a friend as long as you can. If you grow accustomed to having Him present at your side, and He sees that you do so with love and that you go about striving to please Him, you will not be able – as

---

<sup>23</sup> 26:3. "¿y es mucho, que quitados los ojos de estas cosas exteriores, le miréis algunas veces a Él? Mirad que no está aguardando otra cosa, como dice a la Esposa, sino que le miremos. Como le quisieréis le hallaréis: tiene en tanto que le volvamos a mirar, que no quedará por diligencia suya."

<sup>24</sup> 21:4. "No digo que diré declaración de estas oraciones divinas (que no me atrevería y hartas hay escritas; y que no las hubiera, sería disparate), sino consideración sobre las palabras del Paternóster. Porque algunas veces con muchos libros parece se nos pierde la devoción en lo que tanto nos va tenerla, que está claro que el mismo maestro cuando enseña una cosa toma amor con el discípulo, y gusta de que le contente lo que le enseña, y le ayuda mucho a que lo deprenda, y así hará este Maestro celestial con nosotras."



they say – to get away from Him; He will never fail you; He will help you in all your trials; you will find Him everywhere. Do you think it's some small matter to have a friend like this at your side?<sup>25</sup>

The Lord's Prayer – if prayed with attention – is much more than the recitation of a prayer. If we go along with the movement of this prayer, God Himself will reveal Himself in this. What is important here is that we not reason too much, because the mind keeps us trapped within the scope of our own logic. Whereas prayer wants to open us for a reality that goes beyond this: the reality of God's love that sustains our life like an invisible foundation. This is why in the words of Teresa we must let go of external things,<sup>26</sup> in order to start to see, beyond all that, how God is gazing at us in everything. Here the Lord's Prayer functions as an icon, a window that in its transparency breaks open the matter-of-course nature of our own reality.

Now consider what your Master says: "(Our Father [JH]) Who art in heaven." Do you think it's of little importance to know what heaven is and where you must seek your most sacred Father? Well, I tell you that for wandering minds it is very important not only to believe these truths but to strive to understand them by experience. Doing this is one of the ways of greatly slowing down the mind and recollecting the soul.

You already know that God is everywhere. It's obvious, then, that where the king is there is his court; in sum, wherever God is, there is heaven. Without a doubt you can believe that where His Majesty is present, all glory is present. Consider what St. Augustine says, that he sought Him in many places but found Him ultimately within himself.<sup>27</sup> Do you think it matters little for a soul with a wandering mind to understand this truth and see that there is no need to go to heaven in order to speak with one's Eternal Father or find delight in Him? Nor is there any need to shout. However softly we speak, He is near enough to hear us. Neither is there any need for wings to go to find Him. All one need do is go into solitude and look at Him within oneself, and not turn away from so good a Guest but with great humility speak to Him as to a father. Beseech Him as you

---

<sup>25</sup> 26:1. "¿ Procurad luego, hija, pues estáis sola, tener compañía. Pues ¿qué mejor que la del mismo maestro que enseñó la oración que vais a rezar? Representad al mismo Señor junto con vos y mirad con qué amor y humildad os está enseñando. Y creedme, mientras pudieris no estéis sin tan buen amigo. Si os acostumbráis a traerle cabe vos y El ve que lo hacéis con amor y que andáis procurando contentarle, no le podréis - como dicen- echar de vos; no os faltará para siempre; ayudaros ha en todos vuestros trabajos; tenerle heis en todas partes: ¿pensáis que es poco un tal amigo al lado?"

<sup>26</sup> 26:3.

<sup>27</sup> Allusion to Confessions, book 10, chapter 27.

would a father; tell Him about your trials; ask Him for a remedy against them, realizing that you are not worthy to be His daughter.<sup>28</sup>

A scattered mind is someone who is unable to focus his attention on that which is essential. He loses himself in a multiplicity of external things, because he has lost touch with God as the intimacy of his existence. This is why the Lord's Prayer begins with the acknowledgement of God as Father. By recognizing in all humility that God is the Source of our life and we therefore live out of His love in everything, God can establish His reign in us and set us alight in His fire of love.<sup>29</sup> This is what Teresa calls prayer of recollection (*oración de recogimiento*). We come from scatteredness to recollection when we, descending into ourselves, discover that God is the center of our being and in everything He is our point of reference. Time and again Teresa points out to us that this recollection is very important. It is the prerequisite for entering into contact with God within the solitude of ourselves. This is why we may not make any compromises in this by, in our lack of faith, letting ourselves be led by our concern about what other people think of us,<sup>30</sup> and thus placing the logic of our own urge for survival above that of God.

Prayer of recollection is inextricably bound up with prayer of quiet (*oración de quietud*). Just as prayer of recollection is inwardly structured towards letting God establish His reign in us, prayer of quiet is connected with this activity of God's within us. This is the Kingdom we ask for in the Lord's Prayer, so that His name might be glorified in us. This prayer is called a prayer of quiet, because we

---

<sup>28</sup> 28:1-2. "Ahora mirad que dice vuestro Maestro: «Que estás en los cielos». ¿Pensáis que importa poco saber qué cosa es cielo y adónde se ha de buscar vuestro sacratísimo Padre? Pues yo os digo que para entendimientos derramados que importa mucho, no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia. Porque es una de las cosas que ata mucho el entendimiento y hace recoger el alma. Ya sabéis que Dios está en todas partes. Pues claro está que adonde está el rey, allí dicen está la corte. En fin, que adonde está Dios, es el cielo. Sin duda lo podéis creer que adonde está Su Majestad está toda la gloria. Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo. ¿Pensáis que importa poco para un alma derramada entender esta verdad y ver que no ha menester para hablar con su Padre Eterno ir al cielo, ni para regalarse con El, ni ha menester hablar a voces? Por paso que hable, está tan cerca que nos oirá. Ni ha menester alas para ir a buscarle, sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí y no extrañarse de tan buen huésped; sino con gran humildad hablarle como a padre, pedirle como a padre, contarle sus trabajos, pedirle remedio para ellos, entendiendo que no es digna de ser su hija."

<sup>29</sup> 28:8.

<sup>30</sup> 29:1.

ourselves are not active in it. Here God is at work, and we as human beings can only look on, at what He is working in us.

This prayer (prayer of quiet [JH]) is no longer our work, for it's something very supernatural and something very much beyond our power to acquire by ourselves. The best way to hold on to this favor is to understand clearly that we can neither bring it about nor remove it; we can only receive it with gratitude, as most unworthy of it.<sup>31</sup>

[...]

The soul is like an infant that still nurses when at its mother's breast, and the mother without her babe's effort to suckle puts the milk in its mouth in order to give it delight. So it is here; for without effort of the intellect the will is loving, and the Lord desires that the will, without thinking about the matter, understand that it is with Him and that it does no more than swallow the milk His Majesty places in its mouth, and enjoy that sweetness. For the will knows that it is the Lord who is granting that favor. And the will rejoices in its enjoyment. It doesn't desire to understand how it enjoys the favor or what it enjoys; but it forgets itself during that time, for the One who is near it will not forget to observe what is fitting for it.<sup>32</sup>

In prayer of quiet we receive our nourishment directly from the Source. This is why it is important that we do revert to the old pattern of our own activities, but remain close to what is happening. This also and especially holds true for our mind, which necessarily creates distance. For by wondering what is happening to us and what this means, we place ourselves in the role of spectator and bring about a remoteness between ourselves and the immediacy of this encounter. For Teresa it is of great importance that we, by enjoying ourselves, forget ourselves in all this. Here it is not about us, but about God who is looking at us with the gaze of His unconditional love, and by sinking away in this gaze, God gets the chance to establish His reign in us.

---

<sup>31</sup> 31:6. "No es ya obra nuestra, que es sobrenatural y cosa muy sin poderla nosotros adquirir. Con lo que más detendremos esta merced, es con entender claro que no podemos quitar ni poner en ella, sino recibirla como indignísimos de merecerla, con hacimiento de gracias."

<sup>32</sup> 31:9. "Está el alma como un niño que aún mama cuando está a los pechos de su madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle. Así es acá, que sin trabajo del entendimiento está amando la voluntad, y quiere el Señor que, sin pensarlo, entienda que está con El y que sólo trague la leche que Su Majestad le pone en la boca y goce de aquella suavidad; que conozca le está el Señor haciendo aquella merced y se goce de gozarla; mas no que quiera entender cómo la goza y qué es lo que goza, sino descúfese entonces de sí, que quien está cabe ella no se descuidará de ver lo que le conviene."

However pleasant and salutary prayer of quiet may be, its activity also makes us realize that we cannot trust in ourselves and our own insights in this regard. The way of God far exceeds the laws of our own logic and we can only travel this way, if we accept His guidance in everything. The phrase “Thy will be done on earth as it is in heaven” expresses this absolute subjection, whatever personal consequences this may have for us. If God wants to establish His reign in us, we ought to give Him the freedom to do His work, and not think we know best.

Well, I want to advise you and remind you what His will is. Don't fear that it means He will give you riches, or delights, or honors, or all these earthly things. His love for you is not that small, and He esteems highly what you give Him. He wants to repay you well, for He gives you His kingdom while you are still alive. Do you want to know how He answers those who say these words to Him sincerely? Ask His glorious Son, who said them while praying in the Garden.<sup>33</sup> Since they were said with such determination and complete willingness, see if the Father's will wasn't done fully in Him through the trials, sorrows, injuries, and persecutions He suffered until His life came to an end through death on a cross.<sup>34</sup>

Subjection to God's will also entails the acceptance of suffering. Suffering is not a punishment, but is rather inextricably bound up with the path of our life. In this context Teresa speaks of God's unconditional love. God loves us so much, that He wants to let us share in His own life. And so He tries to ease us away from the world of ourselves and our own pleasure, so that we learn to savor the reality of His love. This demands of us, that we do not shy away from what crosses our path and accept this as our God-given cross to bear.

I myself hold that the measure for being able to bear a large or small cross is love. So, Sisters, if you love Him, strive that what you say to the Lord may not amount to mere polite words; strive to suffer what His Majesty desires you to suffer. For, otherwise, when you give your will, it would be like showing a jewel to another, making a gesture to give it

---

<sup>33</sup> Matthew 26:29.

<sup>34</sup> 32:6. “Pues quiéroos avisar y acordar qué es su voluntad. No hayáis miedo sea daros riquezas, ni deleites, ni honras, ni todas estas cosas de acá; no os quiere tan poco, y tiene en mucho lo que le.dais y quiéreoslo pagar bien, pues os da su reino aún viviendo. ¿Queréis ver cómo se ha con los que de veras le dicen esto? -Preguntadlo a su Hijo glorioso, que se lo dijo cuando la oración del Huerto. Como fue dicho con determinación y de toda voluntad, mirad si la cumplió bien en El en lo que le dio de trabajos y dolores e injurias y persecuciones; en fin, hasta que se le acabó la vida con muerte de cruz.”

away, and asking that he take it; but when he extends his hand to accept it, you pull yours back and hold on tightly to the jewel.<sup>35</sup>

For Teresa life is a sacred space in which God is unceasingly revealing Himself to us. That we do not experience this in this way has everything to do with us ourselves. For if we consider life our possession in which we want to see our own ideals realized, then God also can only appear to us within this limited space. But if we dare to let go of these expectations, in the awareness that our very life is a gift from God's hand, then life loses its instrumental character and it can open itself for us as a space in which, in a hidden way, God speaks to us immediately. This is why Teresa has only one message in the "Way of Perfection": "the complete gift of ourselves to the Creator, the surrender of our wills to His, and detachment from creatures".

Because everything I have advised you about in this book is directed toward the complete gift of ourselves to the Creator, the surrender of our wills to His, and detachment from creatures – and you have understood how important this is – I am not going to say any more about the matter; but I will explain why our good Master teaches us to say the words mentioned above, as one who knows the many things we gain by rendering this service to His eternal Father. For we are preparing ourselves that we may quickly reach the end of our journey and drink the living water from the fount we mentioned. Unless we give our wills entirely to the Lord so that in everything pertaining to us He might do what conforms with His will, we will never be allowed to drink from this fount. Drinking from it is perfect contemplation, that which you told me to write about.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> 32:7. "Tengo yo para mí que la medida del poder llevar gran cruz o pequeña es la del amor. Así que, hermanas, si le tenéis, procurad no sean palabras de cumplimiento las que decís a tan gran Señor; sino esforzaos a pasar lo que Su Majestad quisiere. Porque si de otra manera dais la voluntad, es mostrar la joya e irla a dar y rogar que la tomen, y cuando extienden la mano para tomarla, tornarla Vos a guardar muy bien."

<sup>36</sup> 32:9. "Porque todo lo que os he avisado en este libro va dirigido a este punto de darnos del todo al Criador y poner nuestra voluntad en la suya y desasirnos de las criaturas, y tendréis ya entendido lo mucho que importa, no digo más en ello; sino diré para lo que pone aquí nuestro buen Maestro estas palabras dichas, como quien sabe lo mucho que ganaremos de hacer este servicio a su Eterno Padre. Porque nos disponemos para que con mucha brevedad nos veamos acabado de andar el camino y bebiendo del agua viva de la fuente que queda dicha. Porque sin dar nuestra voluntad del todo al Señor para que haga en todo lo que nos toca conforme a ella, nunca deja beber de ella. Esto es contemplación perfecta, lo que me dijisteis os escribiese."

Although Teresa calls her book the “Way of Perfection”, we cannot bring this about on our own. In this sense only God is perfect, and we can only become perfect by losing ourselves in Him and in this way being transformed into God. Thus the way of perfection is inextricably bound up with our annihilation. Only when we dare to let go of ourselves in God and have therefore disappeared in Him ourselves, can God adorn us with His love. This is why Teresa keeps going on about the fact that in this process we should leave every care about ourselves to God. When He wants to bring us to the Source of living water, we should not stand in the way. He knows what is good for us. At the same time this process demonstrates our total dependence. We can do nothing, unless it is given to us by God, and the more He fills us with his love, the more we come to realize that we cannot rely on ourselves in anything. It is He who makes us, and all we can give Him is that we not hinder the light of His love in its outflow by, despite all this, seeking ourselves again after all.

The poor soul cannot do what it desires even though it may want to; nor can it give anything save what is given. This is its greatest wealth: the more it serves, the more indebted it remains. It often grows weary seeing itself subject to so many difficulties, impediments, and fetters, which result from dwelling in the prison of this body. It would want to repay something of what it owes. To grow weary is quite foolish; for even though one does what's in one's power, what can those of us repay who, as I say, don't have anything save what we have received? All we can do is know ourselves and what we are capable of, which is to give our will, and give it completely. Everything else encumbers the soul brought here by the Lord and causes it harm rather than benefit. Only humility can do something, a humility not acquired by the intellect, but by a clear perception that comprehends in a moment the truth one would be unable to grasp in a long time through the work of the imagination about what a trifle we are and how very great God is.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> 32:13. “La pobre alma, aunque quiera, no puede lo que querría, ni puede nada sin que se lo den. Y ésta es su mayor riqueza: quedar mientras más sirve, más adeudada, y muchas veces fatigada de verse sujeta a tantos inconvenientes y embarazos y atadura como trae el estar en la cárcel de este cuerpo, porque querría pagar algo de lo que debe. Y es harto boba de fatigarse; porque, aunque haga lo que es en sí, ¿qué podemos pagar los que, como digo, no tenemos qué dar si no lo recibimos, sino conocernos, y esto que podemos, que es dar nuestra voluntad, hacerlo cumplidamente? Todo lo demás, para el alma que el Señor ha llegado aquí, le embaraza y hace daño y no provecho, porque sola humildad es la que puede algo, y ésta no adquirida por el entendimiento, sino con una clara verdad que comprende en un momento lo que en mucho tiempo no pudiera alcanzar trabajando la imaginación, de lo muy nonada que somos y lo muy mucho que es Dios.”

The prayer "Give us this day our daily bread" initially seems to contradict the way in which God's infinite care for us is a matter of course. After all, it is clear that we have nothing to fear in this regard and also should not allow ourselves to be tempted to seek security in this. God gives us what we need and we are to trust Him completely in this.<sup>38</sup> And so for Teresa this prayer has a deeper-lying dimension and refers to our desire that our eyes be opened to the hidden activity of God in our soul.<sup>39</sup> He is our true nourishment, and the more we partake of Him, the more we open up to the desire of God to be united with us.

And since He suffers and will suffer everything in order to find even one soul that will receive Him and lovingly keep Him within, let your desire be to do this. If there isn't anyone who will do it, the Eternal Father will rightly refuse to let Him remain with us. But the Father is so fond of friends and so much the Lord of His servants that in seeing the will of His good Son He doesn't want to hinder this excellent work; in it the Son's love for Him is fully demonstrated by the invention of this admirable means in which He shows how much He loves us and helps us suffer our trials.<sup>40</sup>

When Teresa discusses the prayer "Lord, forgive us our trespasses as we forgive those who trespassed against us", she first of all indicates how important it is that the second part of this phrase is in the present and not in the future tense. We are not forgiven for the things we will forgive, but for the sake of the things we have forgiven.

Let us observe, Sisters, that He doesn't say "as we will forgive." We can thereby understand that whoever asks for a gift as great as the one last mentioned and whoever has already surrendered his will to God's will should have already forgiven. So, He says, "as we forgive." Thus, whoever may have said sincerely to the Lord *fiat voluntas tua* should have done that will entirely; at least have had the resolve to.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> 34:4.

<sup>39</sup> Teresa here refers to the Eucharist, in which God has hidden Himself in the bread. See Chapter 34:5.

<sup>40</sup> 35:2. "Y pues todo lo sufre y sufrirá por hallar sola un alma que le reciba y tenga en sí con amor, sea ésta la vuestra. Porque, a no haber ninguna, con razón no le consintiera quedar el Padre Eterno con nosotros; sino que es tan amigo de amigos y tan señor de sus siervos, que, como ve la voluntad de su buen Hijo, no le quiere estorbar obra tan excelente y adonde tan cumplidamente muestra el amor que tiene a su Padre."

<sup>41</sup> 36:2. "Miremos, hermanas, que no dice «como perdonaremos», porque entendamos que quien pide un don tan grande como el pasado y quien ya ha puesto su voluntad en la de Dios, que ya esto ha de estar hecho, y así dice: «como nosotros las perdonamos». Así que quien de veras hubiere dicho esta palabra al Señor, «fiat voluntas tua», todo lo ha de tener hecho, con la determinación al menos."

For Teresa “to forgive” is inextricably bound up with the will of God, who forgives us in advance for the fact that we seek ourselves time and again and in doing so turn away from God. In His love God wants us completely and so will take every opportunity He has to draw us towards Himself. The same is true of the person who lives out of this surrender to God’s will. He forgives in advance, because he wants nothing so much as that the other, just like him, be opened to this grace that he in no way owes to himself.

After this she immediately focuses on the importance we attach to our own pride. In the Lord’s Prayer the issue is not harmless insults that are not worth mentioning, but things that affect us in our sense of our own dignity. It is precisely these insults that hold a mirror up to our face and show us how attached we are to ourselves and our own position. We want appreciation, and when we do not get this respect, we experience this as a violation of our dignity. Prayer, however, brings us into contact with a level that transcends ourselves and makes us realize that we live out of a Love that we can neither grasp nor comprehend. This Love makes us indebted from the very start, not because we did something wrong, but because before this Love we are continually empty-handed. We can give nothing that has not first been given to us. For Teresa this not only holds true for our life, but also for our transformation into God’s love. The person who has become truly “contemplative”, knows that he owes nothing to himself and in everything is completely dependent on Him who in the hidden depths of himself makes him live out of God.

Self-esteem is far removed from these persons (i.e. contemplatives [JH]). They like others to know about their sins and like to tell about them when they see themselves esteemed. The same is true in matters concerning their lineage. They already know that in the kingdom without end they will have nothing to gain from this. If they should happen to be pleased to be of good descent, it’s when this would be necessary in order to serve God. When it isn’t, it grieves them to be taken for more than what they are; and without any grief at all but gladly they disillusion others. So it is with those to whom God grants the grace of this humility and great love for Himself. In what amounts to His greater service, they are already so forgetful of self that they can’t even believe that others feel some things and consider them an affront.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> 36:10. “De estas personas está muy lejos estima suya de nada. Gustan entiendan sus pecados y de decirlos cuando ven que tienen estima de ellos. Así les acaece de su linaje, que ya saben que en el reino que no se acaba no han de ganar por aquí. Si gustasen ser de buena casta, es cuando para más servir a Dios fuera menester; cuando



We are contemplative, when we begin to see God's activity in our life and recognize that only His grace can truly bring us to life. The more this consciousness grows in us, the more we also disappear from our own center in our activities and let God do His work in us. According to Teresa we have nothing to fear on this path and we are by God's grace brought successively to the highest degree of perfection.

Our good Master knows this well. He knows that those who ask with perfection will be filled with such favors from His Father that they will reach a high state. In fact, those who are already perfect or those who are approaching it are not afraid of anything, nor should they be, since they have trampled the world underfoot, as the saying goes. The Lord of the world is pleased with them, and they have the greatest hope of this in the effects of the favors He grants them. Absorbed in these delights they don't want to remember even that there is a world or that they have enemies.<sup>43</sup>

Although we can be sure that God has no other goal than to clothe us with the unconditionality of His love, we as human beings should always beware of the pitfall of our own overconfidence. This is why we should take the last words of the Lord's Prayer very much to heart, conscious that as long as we live, the danger of temptations remains.

Thus since the Lord sees that it is necessary to awaken and remind us that we have enemies, that it is very dangerous to be negligent with regard to these enemies, and that we need much more help from the Eternal Father because our fall will be from a higher place, and so that we do not go about mistaken and without self-knowledge, He makes the following petitions so necessary for all as long as we live in this exile: "And lead us not, Lord, into temptation; but deliver us from evil."<sup>44</sup>

---

no, pésales los tengan por más de lo que son, y sin ninguna pena desengañan, sino con gusto. Es el caso que debe ser a quien Dios hace merced de tener esta humildad y amor grande a Dios, que en cosa que sea servirle más ya se tiene a sí tan olvidado, que aun no puede creer que otros sienten algunas cosas ni lo tienen por injuria."

<sup>43</sup> 37:4. "Sabido esto nuestro buen Maestro, y que los que de veras llegasen a perfección en el pedir habían de quedar tan en alto grado con las mercedes que les había de hacer el Padre, entendiendo que los ya perfectos o que van camino de ello, - que no temen ni deben, como dicen-, tienen el mundo debajo de los pies, contento el Señor de él (como) por los efectos que hace en sus almas pueden tener grandísima esperanza que Su Majestad lo está), embebidos en aquellos regalos, no querían acordarse que hay otro mundo ni que tienen contrarios."

<sup>44</sup> 37:5. "Así que viendo el Señor que era menester despertarlos y acordarlos que tienen enemigos, y cuán más peligroso es en ellos ir descuidados, y que mucha más ayuda han menester del Padre Eterno, porque caerán de más alto, y para no andar sin entenderse, engañados, pide estas peticiones tan necesarias a todos mientras vivimos en este destierro: «Y no nos traigas, Señor, en tentación; mas líbranos de mal.»"

However far we may have progressed on the way of perfection (i.e. the way of prayer), nothing absolves us of the necessity of discernment. For as long as we live, we run the risk of deceiving ourselves by imagining ourselves the possessor of that which has been given to us in grace. This is why humility remains of the greatest importance to Teresa. Through humility we realize that every virtue is a gift from God and not a merit of our own. This realization usually doesn't dawn on us until we find ourselves without this grace and are thus once again confronted with ourselves and our own powerlessness.

Now since this is true, who will be able to say of himself that he is virtuous or rich? For at the very moment when there is need of virtue one finds oneself poor. No, Sisters; but let us always think we are poor, and not go into debt when we do not have the means with which to repay. The treasure will have to come from elsewhere, and we do not know when the Lord will want to leave us in the prison of our misery without giving us anything.<sup>45</sup>

The way of perfection is the way of acknowledgment that with regard to God we are completely empty-handed. And so we can only offer Him our own insignificance, trusting that He, in His love, will draw us to Him. This is why humility cannot be allowed to keep us from intimate association with God or to sadden us because we believe we are unworthy of Him. True humility does not distress us, but on the contrary opens our eyes for God's infinite mercy. Thus it brings us to entrust ourselves to His love with even more surrender.

(A person's [JH]) pain, if the humility is genuine, comes with a sweetness in itself and a satisfaction that he wouldn't want to be without. The pain of genuine humility doesn't agitate or afflict the soul; rather, this humility expands it and enables it to serve God more.<sup>46</sup>

To travel the path of surrender in the divine journey of prayer<sup>47</sup> safely, two pillars are necessary. The first is that of love, the second is

---

<sup>45</sup> 38:7. "Pues esto es, ¿quién podrá decir de sí que tiene virtud ni que está rica, pues al mejor tiempo que haya menester la virtud se halla de ella pobre? - Que no, hermanas, sino pensemos siempre lo estamos, y no nos adeudemos sin tener de qué pagar; porque de otra parte ha de venir el tesoro, y no sabemos cuándo nos querrá dejar en la cárcel de nuestra miseria sin darnos nada;"

<sup>46</sup> 39:2. "Si es buena humildad, esta pena viene con una suavidad en sí y contento, que no querríamos vernos sin ella. No alborota ni aprieta el alma, antes la dilata y hace hábil para servir más a Dios."

<sup>47</sup> 21:1. "Este viaje divino".

that of the fear of God. Love sets us in motion from within and makes us search for the Beloved in everything. The more this love engrosses us, the more it will hide us from everything that is not God. Simultaneously it sets us on fire more and more and makes us pine away in longing. This is why it is impossible to keep this love hidden. It expresses itself intensely and in many ways.

Those who truly love God, love every good, desire every good, favor every good, praise every good. They always join, favor, and defend good people. They have no love for anything but truth and whatever is worthy of love. Do you think it is possible for a person who really loves God to love vanities? No, indeed, he cannot; nor can he love riches, or worldly things, or delights, or honors, or strife, or envy. All of this is so because he seeks only to please the Beloved. These persons go about dying so that their Beloved might love them, and thus they dedicate their lives to learning how they might please Him more.<sup>48</sup>

In prayer the love of God takes possession of us more and more and leads us into a life in which we, having died to ourselves utterly and completely, no longer have knowledge of anything but Him who is our life and our love. All we are able and willing to do, is to be there for Him, because nothing can hold our attention anymore. We “only seek to please the beloved”. The vanities of the world and all forms of selfishness have lost their attraction, because He himself attracts us to enter His house and in this way we become the person whom He had in mind in creating us.

Love has this characteristic: it can be greater or lesser in degree. Thus, the love makes itself known according to its intensity. When slight, it shows itself but slightly; when strong, it shows itself strongly. But where there is love of God, whether little or great, it is always recognized... It is a great Fire; it cannot but shine brightly.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> 40:3. “Quien de veras aman a Dios, todo lo bueno aman, todo lo bueno quieren, todo lo bueno favorecen, todo lo bueno loan, con los buenos se juntan siempre y los favorecen y defienden. No aman sino verdades y cosa que sea digna de amar. ¿Pensáis que es posible quien muy de veras ama a Dios amar vanidades? Ni puede, ni riquezas, ni cosas del mundo, de deleites, ni honras; ni tiene contiendas ni envidias. Todo porque no pretende otra cosa sino contentar al Amado. Andan muriendo porque los ame, y así ponen la vida en entender cómo le agradarán más.’

<sup>49</sup> 40:4. “Que esto tiene, que hay más o menos; y así se da a entender como la fuerza que tiene el amor: si es poco, dase a entender poco; y si es mucho, mucho; mas poco o mucho, como haya amor de Dios, siempre se entiende... Es fuego grande, no puede sino dar gran resplandor.”

For Teresa it is very important to remain in this love and not allow ourselves to be caught up by fear or to doubt this love. The other pillar that lets us ascend safely to God is the fear of God. This fear directs our feet and makes us walk the path of love safely.<sup>50</sup> However, we should not confuse the fear of God with timidity. Rather, it is an expression of our deepest desire to do justice to God in everything and not to hinder Him in any way. In this way the fear of God is the compass of love, and both aim to lead us to divine freedom. This freedom consists in us forgetting ourselves in God.

Teresa of Jesus considers day and night prayer as the essence of Carmelite life as the Rule of Carmel stipulates. It is not a life outside of the normal reality of human life, but it transforms our human reality in contemplation as we sink away more and more in God's gaze. According to Teresa the Carmelite simply perceives all of reality and each human person whom he or she encounters, with the divine gaze which is active in our contemplative approach to everything. The Lord's Prayer is therefore the method of prayer par excellence, because it draws us along in Christ's gaze upon His and our Father. Without pretending to write an elaborate and academic treatise on the theory and practice of prayer, she simply attaches her reflection to the common practice of daily praying the Lord's Prayer in the footsteps of Christ.

JOS HULS, O.CARM.

Titus Brandsma Institute - Nijmegen

---

<sup>50</sup> 40:1.

## PHILIP NERI AND TERESA OF JESUS

ULRIKE WICK-ALDA

It may seem strange to make a comparison between two protagonists of the Counter Reformation as different as Philip Neri and Teresa of Jesus, as such an attempt has not been made before, as far as I know, and their common year of birth can hardly serve as sufficient reason for making such a comparison. Is it possible at all to compare a religious like Teresa who lived in an enclosed community, when she was not founding a convent, with a priest who freely travelled throughout Rome, when he was not hearing someone's confession or praying in his room?

### 1. INTRODUCTION

The interesting thing in the attempt made in this article will be that God's guidance reveals itself in his Church, among other things, in the fact that He entrusts specific individuals with specific tasks, which has been established in the history of the Church repeatedly. The present article will therefore not include detailed comparisons or a full discussion and weighing of the similarities and differences in the personalities of Philip Neri and Teresa of Jesus. The present framework would not suffice for this anyway. What interests us is something more fundamental, namely, the common inspirations that they found and introduced in the Church in their days in their biographical circumstances. For the amazing thing is that the language of prayer and the spiritual directions conveyed in Teresa's *Vida*<sup>1</sup> and used by Philip in his short prayers and maxims have very

---

<sup>1</sup> TERESA OF AVILA, *The Book of Her Life, The Collected Works of St. Teresa of Avila*, translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, Volume 1, Second Revised Edition, Washington 1987. (= *Vida* chapter; segment; page).

similar accents, notwithstanding the fact that they probably neither met nor knew of the other's existence. This is all the more remarkable as, at a glance, no clear common influences can be identified.

An examination of the reference library of Philip Neri reveals a few possible parallels, that is, a volume about prayer in the Spanish language<sup>2</sup> and *De Vita Christi* by Ludolph of Saxony.<sup>3</sup> John Cassian<sup>4</sup> can probably also be considered as a common foundation. Philip's orientation towards prayer using the name of Jesus as well as Teresa's choice on the name "Teresa of Jesus" point to a common spiritual background that is striking for the Renaissance,<sup>5</sup> yet this observation alone does not suffice.<sup>6</sup> More structural steps are required to work out the visible similarities. As the context of this article necessarily sets limits to the research material used, it is their own works that must be studied – for Teresa, in particular her autobiography (*Vida*) and, for Philip, his letters, ejaculatory prayers and maxims that have been passed down.<sup>7</sup>

First, the biographical circumstances of Teresa and Philip will be recalled. These will provide a basis for discovering common features

<sup>2</sup> ANTONIO CISTELLINI, *I libri e la libreria di San Filippo Neri*, in: *Memorie Oratoriane*, 18 (1997), 7-43 (= L.L.). L.L., No. 399, 37. This text is not easy to categorize. It is probably the third part of a treatise on prayer, written by the Dominican Fra Luis de Granada (+ 1588).

<sup>3</sup> L.L., No. 119, 21, *Landolphus, De vita Christi*. So far only excerpts have been translated into German, published in: LUDOLF VON SACHSEN, *Das Leben Jesu Christi*, selected and translated by S. Greiner (Christliche Meister 47), Freiburg 1994, and into English: LUDOLPHUS THE CARTHUSIAN, *Praying the Life of Christ: First English Transl. of the Prayers concluding the 181 Chapters of the Vita Christi of Ludolphus the Carthusian: the Quintessence of his devout Meditations on the Life of Christ* by Mary Immaculate Bodenstedt, Salzburg 1973.

<sup>4</sup> In "Thoughts and maxims", Teresa refers to an expression of Cassian. Cf. TERESA OF AVILA, *Thoughts and maxims*, in: *The Complete Works of St. Teresa of Jesus*, translated by E. Allison Peers, Volume 3, London 1978, 270 and also in her "Way of perfection" 19,13; TERESA OF AVILA, *Way of Perfection, The Collected Works of St. Teresa of Avila*, translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, Volume 2, Washington 1980. (= Way chapter, segment; page), 113; Philip Neri considered John Cassian as one of the foundations of his prayer and discernment teachings, cf. a.o. L.L., No. 63, 17; No. 113,21.

<sup>5</sup> Please also note the adoration of the name of Jesus by Bernardino of Siena, Giacomo Colombini and the Jesuits.

<sup>6</sup> Cf. The adoration of the name of Jesus also by Gertrud von Helfta in: GERTRUD DIE GROSSE, *Gesandter der göttlichen Liebe, Nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes*, translated by J. Weißbrot, Freiburg 2001, 270.

<sup>7</sup> PHILIPP NERI, *Schriften und Maximen, it.-dt./lat.-dt.*, edited by U. Wick-Alda/ P. B. Wodrazka; (Theologie der Spiritualität Quellen und Studien 1), St. Ottilien 2011. (= PNSM).

of their prayer languages and spiritual directions. Next, the marked differences will be established.

## 2. BIOGRAPHICAL CHARACTERISTICS

As Teresa writes in her autobiography, she was given new strength after a long period of lethargy that had brought her close to a state of rigor mortis. This enabled her to gather the mental and physical strengths that would be decisive for her reform work. In her *Vida*,<sup>8</sup> she describes her perhaps best-known mystical experience, the transfixion of her heart by the fire of God's love, an event that has often been depicted iconographically. She experienced this mystical transfixion, this "transverberation", in the form of a vision of an angel thrusting a golden lance with a fiery point through her heart.<sup>9</sup> Teresa was left with a great, burning love of God and felt a strong pain that was sweet at the same time.<sup>10</sup> She had this experience several times.<sup>11</sup>

As his followers and biographers have passed down, Philip experienced his personal Pentecost in the catacombs of San Sebastiano in Rome in the year of 1544, shortly before Pentecost, when the Holy Spirit in the form of a fiery bullet passed through his mouth and penetrated into his heart, expanding it and filling it with a burning love.<sup>12</sup> He experienced this after praying for the gifts of the Holy Spirit, offering the Holy Spirit total dominion over his heart. The autopsy carried out after his death confirmed this, as the ribs next to the opening for his enlarged heart had been broken.<sup>13</sup> His penitents felt this divine warmth in his presence.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> *Vida* 29,13; 252.

<sup>9</sup> For an interpretation of the phenomenon of transverberation (the spiritual wounding of the heart) in the history of Christian mysticism, compare: TERESA VON AVILA, *Das Buch meines Lebens*. Vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Volume 1, edited by U. Dobhan u. E. Peeters, Freiburg 2001 (= T. v. A., *Vida*), 426, Note 44. This wounding, which occurred several times to Teresa, is commemorated in the Teresian Carmel on 26th August, cf. *ibid.*

<sup>10</sup> *Vida* 29,13; 252.

<sup>11</sup> *Vida* 29,14; 252f. For the divergent findings of the autopsy of Teresa's heart, cf. T. v. A., *Vida*, 427f. Note 49.

<sup>12</sup> PIETRO GIACOMO BACCI, *The life of Saint Philip Neri. Apostle of Rome and founder of the Congregation of the Oratory*. New and revised edition, edited by F. I. Antrobus, Volume 1-2, London 1902, 23-29, in particular 23.

<sup>13</sup> *Ibid.* 24.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.* 26.

By way of precaution and despite the differences between the phenomena mentioned, the following points should be borne in mind. According to the above, both were wounded with a burning love in their hearts. Both experienced this as, and repeatedly called it, a wound caused by God's exceeding love. They speak of a heart or soul set on fire respectively.<sup>15</sup> This fire initially qualified both for their tasks of collaboration in the renewal of the church life of their time. With Philip, this mystical gift remained an interior one until his death. Teresa experienced this inner fire several times. With Philip, the spiritual gift is connected with Pentecost, whereas Teresa does not mention a specific time in the Ecclesiastical year, nor does she initially link this gift to one of the three divine persons. In the end, both interpret and work with this grace as a sign of the love of the triune God.

Both have in common that they sought to promote spiritual life with *suavidad* (gentleness) – not with harshness or rigorism, but with love, trust and friendly advice. Philip turned to harsher methods instead of his jokes only rarely and, if so, only in specific cases, to make a candidate let go of abnormal attitudes.

Both can be considered as teachers of mental prayer (*oración mental*). In the case of Teresa, this was a teaching more through descriptions of various experiences on this path (as in her *Vida*), whereas Philip taught more through his calls to the concrete short prayers that he suggested, leading to mental prayers and the development of a mental prayer habitus. This habitus differs from the feeling of living in God's presence in that it is actively supported by the human being, simply by repeated short prayers such as: "*Deus in adiutorium meum intende*" or "*Jesus, sis mihi Jesus*" or "*Sancta Trinitas, unus Deus, miserere mei*".<sup>16</sup>

Both also have in common that love of one's neighbour is considered not only necessary for spiritual progress, but also as something based on which one can discern whether, and to what extent, spiritual life is authentic.

---

<sup>15</sup> *Vida* 29,11; 251.

<sup>16</sup> LOUIS PONNELLE and LOUIS BORDET, *Saint Philip Neri and the Roman Society of his Times (1515-1595)*, Translation and Introduction by R. F. Kerr, London 1979, 596-597. Cf. PNSM 335-354, here 338-341.



### 3. PARALLELS IN PRAYER LANGUAGE AND SPIRITUAL DIRECTIONS

Both Philip and Teresa are considered as masters of mental prayer. Both feel that such prayers are a great gift, which they are not really worthy of. Teresa words it very succinctly as follows:

However, I see clearly the great mercy the Lord bestowed on me; for though I continued to associate with the world, I had the courage to practice prayer. I say courage, for I do not know what would require greater courage among all the things there are in the world than to betray the king and know that he knows it and yet never leave His presence.<sup>17</sup>

Teresa considers the retreat into the desert as a form of humility, of not relying on herself.<sup>18</sup> This distrust of herself, which must be practiced, to place confidence in God only, is something that links Teresa to Philip.<sup>19</sup> It clears the way in one's faith to let oneself be guided by God. It is also the way to free oneself of abnormal attitudes. Teresa writes:

I searched for a remedy, I made attempts, but I didn't understand tat all is a little benefit if we do not take away completely the trust we have in ourselves and place it in God.<sup>20</sup>

By remaining in myself without You, I could do nothing, my Lord, [...].<sup>21</sup>

Both Teresa and Philip also fear to lose again the good disposition to pray that God gave them,<sup>22</sup> because they know their own weaknesses and the pitfalls of adjustments. "May it please His Majesty that I do not get lost again." Teresa writes.<sup>23</sup> They really have a very low opinion of themselves and consider themselves at risk of offending God.

Now, then, if the Lord put up with someone as miserable as myself for so long a time, and it seems clear that by this means all my evils were remedied, who, no matter how bad they may be, has reason to fear? [...] For if those who do not serve Him but offend Him derive so much good from prayer and find it so necessary [...] why do those who serve God and desire to serve Him abandon it?<sup>24</sup>

---

<sup>17</sup> Vida 8,2; 95.

<sup>18</sup> Vida 7,22; 93f.

<sup>19</sup> Vida 9,3; 101.

<sup>20</sup> Vida 8,12; 100.

<sup>21</sup> Vida 14,11; 138.

<sup>22</sup> Vida 8,4; 95f.

<sup>23</sup> Vida 8,4; 96.

<sup>24</sup> Vida 8,8; 98.

Teresa<sup>25</sup> and Philip also teach to consider the vanities of the world as truly nothing. Referring to Ecclesiastes 1,2, Philip calls it: “Vanitas vanitatum, et omnia vanitas, se non Christo.” – “There is nothing good in this world”.<sup>26</sup> Moreover, Teresa sees nothing in the world that is good,<sup>27</sup> which Philip underlines with a quotation ascribed to Bernard of Clairvaux.<sup>28</sup> Teresa and Philip both warn not to consider oneself as spiritually mature and “full-fledged” and not to be tempted to teach others too easily, when one’s soul may believe to be able to fly, but its virtues are not yet strong enough and it still lacks experience to discern angels and does not “know the harm done by relying upon oneself”.<sup>29</sup>

Teresa also uses the call “O my Jesus”<sup>30</sup>, which Philip uses repeatedly as “Iesù mio” at very exposed positions in his Italian short prayers.<sup>31</sup>

Teresa describes the way in which her soul feels loved by God as follows:

You hide Yourself from me and afflict me with Your love through a death so delightful that the soul would never want to escape from it.<sup>32</sup>

Teresa calls her soul wounded by love, just like Philip does:

I say that this reality should be understood in such a way that the soul is said to be wounded for a very sublime reason and there be clear awareness that the soul did not cause this love, but that seemingly a spark from the very great love the Lord has for it suddenly fell upon it, making it burn all over.<sup>33</sup>

Both seem to have had similar experiences of God’s love wounding the beloved soul and leaving it in pain, including attempts to relieve the sufferings of the soul.<sup>34</sup>

As regards the service to God, it is good to consider oneself as someone who has not even started to serve God. Both Teresa<sup>35</sup> and Philip<sup>36</sup> emphasize this clearly.

<sup>25</sup> Vida 15,11; 144f. and 27,21; 236.

<sup>26</sup> P.G. BACCI, *The life of Saint Philip Neri*, 276. Cf. PNSM No. 45, 252.

<sup>27</sup> Vida 31,17; 271.

<sup>28</sup> PNSM No. 3, 237, and note 423.

<sup>29</sup> Vida 19,14; 171.

<sup>30</sup> Vida 19,5; 155.

<sup>31</sup> PNSM Nos. 3, 4, 5, 9, 10-12 (a.o.), 339-345.

<sup>32</sup> Vida 29,8; 250.

<sup>33</sup> Vida 29,11; 251.

<sup>34</sup> Vida 29,12; 251f.

<sup>35</sup> Vida 30,17; 261f.

<sup>36</sup> PNSM No. 6, 239.

The following striking similarity presents a special warning against self-complacency. In her *Vida*, Teresa writes:

And the Lord taught me this truth: that I should be determined and certain that His favor was not some good thing belonging to me but that it belonged to God; [...].<sup>37</sup>

With Philip, this is the basis for detachment from one's self as well as for the development of humility and the recognition of God's graces.<sup>38</sup> With Teresa, the point is to acknowledge, simply on this basis, that God influences her and calmly to allow God to show His works to her and to others.<sup>39</sup>

Striking is also the parallel in their views on the competences of human beings.

We must always be mistrustful of ourselves and never grow negligent as long as we live. [...] in this life there is never anything that hasn't many dangers.<sup>40</sup>

Prestige and esteem, personal vanities and one's own ambition are risks on the spiritual path and, as Teresa words it, a pestilence in the way of prayer.<sup>41</sup> They lower good works and hinder one's progress on one's way – such a tree bears fruit that is not sound and will not endure for a long time, according to Teresa.<sup>42</sup>

Also interesting are the parallels in the views on the way of perfection. According to Teresa:

For perfection is not attained quickly, unless the Lord wants to grant someone this favor by a special privilege.<sup>43</sup>

Elsewhere, Teresa makes the following statement based on a meeting with a priest in whom a very great love of God was burning:

O my Jesus, what a soul inflamed in Your love accomplishes! How highly we must esteem such a soul and how we must beg the Lord to let it remain in this life! Who ever has this same love must follow after these souls if possible.<sup>44</sup>

---

<sup>37</sup> *Vida* 31,14; 270.

<sup>38</sup> Cf. the ejaculatory prayers PNSM Nos. 5 and 10-11, 339f.

<sup>39</sup> *Vida* 31,14; 270.

<sup>40</sup> *Vida* 31,19; 272.

<sup>41</sup> *Vida* 31,22; 274.

<sup>42</sup> *Vida* 31,21; 273f.

<sup>43</sup> *Vida* 31,17; 271.

<sup>44</sup> *Vida* 34,15; 300.

Reading the works of a Carthusian monk,<sup>45</sup> Ludolph of Saxony, is another thing that links both. Teresa describes how she had an experience of the Holy Spirit in connection with her reading about the events at Pentecost. It reminds one of the penetration of Philip's heart. Teresa even mentions seeing an unusually shaped dove<sup>46</sup> above her head. There is no evidence that Saint Philip saw something similar. Teresa characterizes the effects of various ecstatic conditions, experiences and visions on the progress of her soul as a great inner purification, reform, cleansing or flame of fire weakening all earthly desires for a long time, while inspiring her soul with great awe of the divine Majesty.<sup>47</sup> She also describes how, before receiving such a grace, she always knew herself to be completely unworthy of any gifts and, with this in mind, also actively behaved humbly. Philip, on the other hand, is rather reluctant to report even the smallest events voluntarily. He does not want the external world to notice them at all. Instead he remains silent on them. It is not until bystanders deduce from his complete absence, his gestures and/or his facial expression that something must have happened that they can worm summary information out of him, and then only after repeated inquiries. He rather warns against a desire for visions. His motto is: "Secretum meum mihi. – My secret is mine".<sup>48</sup> One can only suspect that he said this for internal and external protection reasons: he is concerned about the preservation of personal humility, about precluding risks of delusion and, not least, probably also about the physical and mental strengths required for such an experience. It should be noted that the way in which a human being experiences these extraordinary phenomena, the effects they have on him, as well as their purpose may vary strongly. After all, they are connected with the specific spiritual task of the person involved, with his or her individual vocation, his or her special learning path and task.

Let us return to Teresa's humility once more. She herself is convinced that she is incapable of any good by herself:

[...] but since there can be no god thought if You do not give it, there's no reason to be thankful to myself. I am the debtor, Lord, and You the offended one.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Vida 38,9; 333, and L.L., No. 119, 21, *Landulphus, De vita Christi*.

<sup>46</sup> Vida, 38,10; 333.

<sup>47</sup> Vida 38,17f.; 336.

<sup>48</sup> GIUSEPPE CRISPINO, *The School of Saint Philip Neri*, transl. by F. W. Faber, London 1850 u. 2011, 49. Cf. PNSM No. 37, 251.

<sup>49</sup> Vida 38,22; 338.

Again, Philip and Teresa are well-matched. For example, he recommended to repeat the following short prayers continuously:

I can do no good if Thou help me not, my Jesus,<sup>50</sup> or: I have told Thee I shall never do any good, my Jesus, if Thou dost not help me,<sup>51</sup> or: Do not trust in me, my Jesus, because I shall never do any good.<sup>52</sup>

It is also good to notice that both therefore realize that spiritual progress in prayer life cannot be brought about, but is a gift bestowed by the Lord when and how He will:

We think that we must measure our progress by the years in which we have practiced prayer and, it even seems, put a measure on Him who gives His gifts without any measure, when He so desires. He can give more to one in half a year than to another in many years! [...] as I say, the Lord gives to whomever He wants [...].<sup>53</sup>

So all one can do is not to pride oneself on one's personal things or acts and even less to consider oneself great. One should preserve one's humility and not measure one's spiritual advances.<sup>54</sup>

Spiritual maxims have been passed down from Teresa as well as from Philip, providing directions to the sisters and the members of the congregation respectively and to directees.<sup>55</sup> These sets of maxims have in common, among other things, that they provide instructions to work continuously on oneself and not to say anything positive about oneself. Any particulars should be omitted, as they are a spiritual evil. Quoting Saint Francis and Saint Bernard, Teresa also recommends keeping personal secrets secret.<sup>56</sup>

#### 4. ACCENTUATIONS IN PRAYER

The options for spiritual growth mentioned by both also suggest a common mode of prayer. Both value mental prayer as an uninterrupted connection with a friend – with Philip, it is continuous

<sup>50</sup> P. G. BACCI, *The life of Saint Philip Neri*, 597. Cf. PNSM No. 40, 344.

<sup>51</sup> P. G. BACCI, *The life of Saint Philip Neri*, 596. Cf. PNSM No. 11, 340.

<sup>52</sup> P. G. BACCI, *ibid.* 596. Cf. PNSM No. 10, 340.

<sup>53</sup> Vida 39,9 and 10; 346.

<sup>54</sup> Vida 39,13-16; 347ff.

<sup>55</sup> Maxims of the Mother Teresa of Jesus written for her nuns 1-69, in: *The Complete Works of St. Teresa of Jesus*, translated by E. Allison Peers, Volume 3, London 1978, 256-260.

<sup>56</sup> *Ibid.* No. 38, 258.

praying in the tradition of the Desert Fathers in the form of the short, ejaculatory prayers passed down by him and, with Teresa, the conversation with a friend,<sup>57</sup> Jesus, during the day as a continuous connection. Connected with this way of praying are inner quietness and inner peace.<sup>58</sup> What is more, both Philip and Teresa have set explicit common times of silence for their communities.

Philip means by “mental prayer” silent, interior prayer that can take various forms. Apart from the 30 minutes of common time of silence in the darkened prayer room (followed by litanies and intercessions), as mentioned above, it is the short, ejaculatory prayer in particular that is characteristic for him. It helps to head for and gather around God in the silence of the mind. Nevertheless, Philip has not provided or handed down any detailed directions for it.

To Teresa, who describes the mental prayer by referring to her own experiences both in her *Vida* and in her *Way of Perfection*, it is primarily a matter of a “determined resolution” to really go this way and to face all dangers, troubles and dryness, until one reaches the spring.<sup>59</sup> Teresa summarizes the different efforts to be made in prayer and the fulfilment in her well-known image of the ways of watering a garden:

It seems to me the garden can be watered in four ways. You may draw water from a well (which is for us a lot of work). Or you may get it by means of a water wheel and aqueducts in such a way that it is obtained by turning the crank of the water wheel. (I have drawn it this way sometimes - the method involves less work than the other, and you get more water.) Or you may flow from a river or a stream. (The garden is watered much better by this means because the ground is more fully soaked, and there is no need to water so frequently - and much less work for the gardener.) Or the water may be provided by a great deal of rain. (For the Lord waters the garden without any work on our part - and this way is incomparably better than all the other mentioned).<sup>60</sup>

In this sense, Teresa distinguishes four degrees of prayer: the drawing of water up out of the well corresponds with the prayer of recollection<sup>61</sup>, the second way, the watering by means of a water wheel

---

<sup>57</sup> *Vida* 8,5; 96.

<sup>58</sup> *Way* [Codex El Escorial] 53,8.

<sup>59</sup> *Way* [Codex El Escorial] 35,2.

<sup>60</sup> *Vida* 11,7; 113.

<sup>61</sup> *Vida* 11,9; 114.

and water pipes, corresponds with the prayer of quiet.<sup>62</sup> She calls the third way a “sleep of the faculties”<sup>63</sup> of the soul and the fourth the prayer of divine union.<sup>64</sup>

Unlike Teresa, who time and again attempts to describe mental prayer and clearly distinguishes it from vocal prayer, Philip does not express in writing or orally an opinion on this issue. He simply puts the mode of mental prayer first, which is nourished by the practice of scriptural reading (*Lectio Divina*) or also of reading, for example, the works of the Church Fathers or biographies of saints. Moreover, the instruction to pray short prayers in using the pearls of the rosary, that has been passed down through his followers only, is so short that nothing more can be gained from it than the recommendation of praying a word according to the rosary in order to establish a routine of continuous praying.<sup>65</sup> The most detailed description in Francesco Zazzara’s memoirs only includes the following lines about praying short prayers along the rosary:

Prayers, which the Blessed Philip Neri, my spiritual father, taught to me, although I have always been an unworthy, intractable and proud son. He many times recommended me to say, in the form of a chaplet, that is instead of the Pater and Ave, one or other of these ejaculatory prayers, which the said Father valued exceedingly.<sup>66</sup>

Whereas Teresa is often associated with her prayer “Nada te turbe” – “Let nothing trouble you”, no such characteristic prayer is known of Philip Neri. What characterizes him is his short call: “Iesus, sis mihi Iesus” – “Jesus, be Thou Jesus to me”.<sup>67</sup>

The call “Iesù mio” runs like a common thread through his Italian short prayers.<sup>68</sup> It has already been established that it also reaches back to the roots of the Jesus Prayer of the Eastern Orthodox Church.<sup>69</sup> What is surprising is that Teresa starts her *Vida*, in its Introduction, with a traditional monogram of the name of Jesus, i.e. the three Greek

<sup>62</sup> *Vida* 14,1; 133.

<sup>63</sup> *Vida* 16,1; 147.

<sup>64</sup> *Vida* 18,2; 158.

<sup>65</sup> ULRIKE WICK-ALDA, *Um gut zu beten braucht es den ganzen Menschen. Philipp Neri und die Spiritualität seiner Kurzgebete*, Münster 2005, 51-57.

<sup>66</sup> L. PONNELLE and L. BORDET, *Saint Philip Neri and the Roman Society of his Times (1515-1595)*, 596, cf. PNSM 346.

<sup>67</sup> G. CRISPINO, *The School of Saint Philip Neri*, 27, PNSM No. 25, 341.

<sup>68</sup> PNSM 338-345.

<sup>69</sup> U. WICK-ALDA, *Um gut zu beten braucht es den ganzen Menschen*, 127-131.

characters “IHS”.<sup>70</sup> Her *Interior Castle*, written in 1577,<sup>71</sup> and *Way of Perfection* also start with it.<sup>72</sup> The Jesus monogram forms the first word, standing above all other words, just like expressed by her religious name, “Teresa de Jesús” – “Teresa of Jesus”. When Teresa talks about God’s lofty greatness, she likes to use the term: “Majesty”.<sup>73</sup> This wording can actually also be found in Philip Neri, more specifically in his letter to Carlo Borromeo in Milan, when he promises him to send support to all places “wherever His Divine Majesty shall be pleased to call us”.<sup>74</sup> Likewise, in a letter to his niece Sister Maria Vittoria Trevi, Philip referred to the Patriarchs and their preparedness to detach: “[...] in whatever way the Majesty of God might require them”.<sup>75</sup> And in another letter to Prince Ranuccio Farnese in Parma, Philip refers to working in the Congregation as “Service of His Divine Majesty”.<sup>76</sup> Elsewhere, he uses it when wishing that the addressee may work “for the honour of His Divine Majesty”.<sup>77</sup> “His Majesty” is also found in some maxims. However, Philip uses the phrases “Nostro Signore Iddio”,<sup>78</sup> “Signor Iddio” and “Nostro Signore Dio”<sup>79</sup> – “Our Lord” – even more often in his letters.

What sets Teresa apart from Philip – at least, as far as known from what has been passed down in writing – is the way in which they describe the experience of God’s presence. Teresa mentions that she tried to visualize Christ many times<sup>80</sup> and that she had an experience of the indwelling of God in her, during which she felt herself absorbed in Him.<sup>81</sup> Philip does not describe any of his own experiences, but encourages people to be absorbed themselves in God figuratively. He worded this in a particularly impressive way in his letter to his niece Sister Maria Anna Trevi in the mystical image of entering by the wound of the side into Christ:

May God give you grace so to concentrate yourself in His Divine love, and so to enter by the wound of the Side into the living Fountain of the

<sup>70</sup> Vida 1; 53.

<sup>71</sup> The Interior Castle, Prologue: TERESA OF AVILA, *The Interior Castle, The Collected Works of St. Teresa of Avila*, translated by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, Volume 2, Washington 1980, 281.

<sup>72</sup> Way, Prologue, 39.

<sup>73</sup> E.g. Vida, 1; 53.

<sup>74</sup> P.G. BACCI, *The life of Saint Philip Neri*, 369. Cf. PNSM 60.

<sup>75</sup> P.G. BACCI, *ibid.*, 387. Cf. PNSM 119.

<sup>76</sup> PNSM 143.

<sup>77</sup> PNSM 170.

<sup>78</sup> P.G. BACCI, *The life of Saint Philip Neri*, 406. Cf. PNSM e.g. 57, 49.

<sup>79</sup> PNSM e.g. 46.

<sup>80</sup> Vida 9,4; 101f.

<sup>81</sup> Vida 10,1; 105.



Wisdom of God made Man, that you may deny yourself and your own love, and may never find a road by which you can go out from It.<sup>82</sup>

All in all, it can be established that the encounter between human being and God in Philip's letters should be rather understood as "itinerarium mentis in deum". However, Philip also mentioned the movement in the opposite direction, i.e. the "inhabitatio" or the indwelling of God or the Holy Spirit in the human being:

[...] give heed to purity of heart; for the Holy Spirit abides in candid and simple souls, and He is the master of prayer.<sup>83</sup>

And in his first letter to Fiora Ragni, he writes that she may produce the fruits of humility, patience and all virtues as "lodging and vessel of the Holy Spirit".<sup>84</sup>

## 5. OUTLOOK

The brief examination in the context of this short article allows only broad conclusions to be drawn. More than anything else, this survey leaves behind the impression that both saints resemble one another very much in many of their directions, more than was expected beforehand and even going as far as identical wordings. There is a common "ground-water level", a common interior foundation of spiritual options and fundamental attitudes, even in the language used, that serves as a basis for the specific manifestations. Still, the concrete lifestyles to make appropriate progress in this spiritual life remain very different, in keeping with the respective ways of life and the tasks of service to the Church. Life with Christ, with God, develops on personal spiritual paths of individual people. Philip's approach focuses on the catechetical, sacramental, concrete pastoral and charitable commitment, contributing to the renewal of the Church from the inside and outside. Teresa builds up the Church from the inside through an intensive prayer life, living with the triune God. Consequently, she rather aims to work for the Church rather through the personal prayer lives of the nuns in her convents and their love for one another. At the same time, the nuns' poverty offers a sign of the trust in God in society.

---

<sup>82</sup> Letter of August 30th, 1585 to M. Anna Trevi, cf. P. G. BACCI, *The life of Saint Philip Neri*, 383-384. Cf. PNSM 111.

<sup>83</sup> P.G. BACCI, *ibid.*, 383. Cf. PNSM 110.

<sup>84</sup> P.G. BACCI, *ibid.*, 358. Cf. PNSM 43.

Continuous work on oneself is near and dear to both Teresa and Philip to make spiritual progress possible at all. Life in the presence of God through prayer and conversations with a friend is the fundamental habitus that Philip and Teresa foster and would also like to see developed by their spiritual sons and daughters.

Renunciation of personal property, in the sense of the privilege of poverty sacred to Teresa, is also a target in the personal detachment of all things on Saint Philip's way. However, the availability of certain personal things, such as books, cloths, and rooms, is essential for catechetical work, including and in particular with all societal and ecclesiastical strata. The three evangelical counsels are a common target, with Teresa, protected by vows and, with Philip, rooted in the will of the spiritual sons through their inclusion in the oratory.

It is remarkable that Oratorians were occasionally of help in spreading the Discalced Carmelites in other European countries (France and Italy). To give a short example, quoted by L. Ponnelle and L. Bordet: Francesco Soto, a Spanish singer of the Papal Chapel, joined a group of volunteer singers in Rome who performed the laude concluding gatherings in the oratory. He became a member of the later Congregation of the Oratory, was ordained a priest and received dispensation from the Pope to remain a member of his Chapel. However, he also cared about other services, e.g. a project for orphans, which provided him with vocations to establish a Carmelite convent, San Giuseppe, the first one in Rome observing the reform by his country woman Teresa. People had a hard time in reaching that his activity would also benefit the congregation.<sup>85</sup>

I conclude this examination of the spiritual messages of the two "saintly contemporaries" with the wish that their commitment to build up the Church of their time may also inspire their followers with fiery zeal. The two contemporaries discussed here would surely agree that, if their births are to be commemorated at all – after all, they have not done any good by themselves –, the commemoration should affect the spiritual lives of the commemorators and thereby benefit the Body of Christ. Otherwise one would easily run the risk of misjudging the actual concerns of both.

ULRIKE WICK-ALDA

University of Hildesheim

Associated Member of the Oratory of Saint Philip Neri / German Federation

---

<sup>85</sup> Memoirs of P. Pateri (ARCH. SECR. VAT., Carpegna, 62, f<sup>os</sup> 58<sup>v</sup> and 59); he also translated the biography of Saint Teresa. L. PONNELLE and L. BORDET, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris <sup>3</sup>1929, 249 and *ibid.*, notes 1-8.

## SIGNIFICADO DEL ENCUENTRO ENTRE TERESA Y EDITH

FRANCISCO JAVIER SANCHO, OCD

### 1. INTRODUCCIÓN

Cuando se afronta el tema de la relación de Edith Stein<sup>1</sup> con Teresa de Jesús, resulta casi ineludible pensar en el momento en que gracias a la lectura del “Libro de la Vida” de Teresa de Jesús, Edith Stein decide entrar en la Iglesia Católica.

Este acontecimiento fue dibujado y descrito desde un primer momento como un hecho casi milagroso<sup>2</sup> que la gran mayoría de las biografías repiten, pero ante el cual muy pocos se plantean su verdadero significado. Y esto ha llevado a que sea uno de los tópicos de la biografía de Edith más difundidos, y hasta “admirado”. Constantemente, en autores que hacen referencia a la conversión de Edith Stein, señalan a Teresa de Jesús como la verdadera y única causa. Esto hace que resulte una hazaña casi imposible el contradecir esta afirmación, o el pretender cambiar el sentido de la misma. Tampoco es la intención de este artículo, si bien ya en su momento hemos demostrado ampliamente que cuanto narra la Madre Teresa Renata Posselt no puede ser entendido al pie de la letra.<sup>3</sup>

Diversos artículos y estudios han centrado su interés en tratar de afrontar el tema de la relación entre ambas mujeres.<sup>4</sup> Si bien el

---

<sup>1</sup> Citaremos los escritos de Edith Stein según la última edición de sus obras en español: EDITH STEIN, *Obras Completas*, Monte Carmelo-Ed. Carmen-EDE, Vitoria-Madrid-Burgos 2002-2005. Usaremos la abreviatura OC, seguida del número del volumen y de la página correspondiente.

<sup>2</sup> Y así lo relata la primera biografía sobre Edith Stein publicada por la Madre TERESA RENATA POSSELT, *Edith Stein: Das Lebensbild einer Karmelitin und Philosophin*, Nürnberg 1948.

<sup>3</sup> Cf. FRANCISCO JAVIER SANCHO, *Edith Stein: modelo y maestra de espiritualidad en la escuela del Carmelo Teresiano*, Monte Carmelo, Burgos 1997.

<sup>4</sup> Cf. ULRICH DOBHAN, *Teresa d'Avila ed Edith Stein*, en J. SLEIMAN-L. BORRIELO, *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani*, Librería Editrice Vaticana, Città del

aspecto que más se ha tratado haga referencia al momento y el lugar de la lectura de la obra teresiana por parte de Edith, quién, cuándo y cómo le fue regalado el libro de Teresa; o en el influjo y relación que se percibe entre ambas mujeres en los escritos que Edith Stein dedicase a la figura y pensamiento de Teresa de Jesús.<sup>5</sup>

Nuestro acercamiento a estas dos figuras quiere ir más allá de lo que hasta ahora se ha realizado sobre este tema, tratando sobre todo de adentrarnos en lo que verdaderamente significó para Edith Stein el encuentro con Teresa y el hecho de que, a partir de entonces, Teresa se convirtiera en su maestra, guía y compañera de camino.

Edith fue filósofa y feminista. Era judía y católica. Pero es en la espiritualidad del Carmelo donde encontró su hogar. Hay muchos estudios sobre Edith Stein; una gran mayoría sobre su biografía, sobre su feminismo y su pensamiento filosófico-fenomenológico. Del lado de la espiritualidad y la mística, sin embargo, todavía no hay demasiados estudios. No obstante, Edith ha descrito con claridad su posición en su vida y obra, definiéndose como „instrumento en las manos del Señor“.<sup>6</sup>

Si no comprendemos la evolución y el proceso espiritual de Edith, difícilmente podemos llegar a una comprensión de la evolución y desarrollo de su vida y pensamiento. En su vida hay unas piedras angulares: su experiencia mística con Dios y su encuentro con Teresa de Jesús. Esto no aconteció en una sola noche, como algunos han tratado de hacernos creer. Sino que ello ha acontecido entre dos experiencias interiores muy importantes para ella; experiencias que ella vive entre los años 1918-1921. En este espacio de tiempo se fu forjando y desarrollando el gran misterio de su vida: „secretum meum mihi“. En 1918 tuvo ella su primera experiencia mística, a la que hace indirectamente referencia en alga de sus cartas de este período, así como en su obra „Causalidad Psíquica“ que estaba redactando por entonces.

Sabemos, además, que en esta etapa Edith comenzó una búsqueda intensiva en el ámbito del cristianismo. Ella nos ofrece datos sobre sus lecturas de esta época, así como su acercamiento a cuestio-

---

Vaticano 1999, 203; Id., *Edith Stein, intérprete de Teresa de Jesús*, en GERARDO DEL POZO ABEJÓN (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles*, Facultad de teología “San Dámaso”, Madrid 2006, 71-99.

<sup>5</sup> Entre los escritos de Edith Stein centrados en la figura y pensamiento de Teresa de Jesús, destacan los siguientes: *Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús* (OC V, 53 ss.); *Amor con amor. Vida y obra de santa Teresa de Jesús* (OC V, 493 ss.), *El Castillo Interior*(OC V, 79 ss.).

<sup>6</sup> *Carta a Calista Kopf, 12.II.28, OC I.*

nes religiosas. Pero una opción externa, no la tomará hasta que no se tope con la lectura del Libro de la Vida de Santa Teresa. Ciertamente no en el sentido que indica la M. Teresa Renata Posselt, su primera biógrafa, sino en el sentido que Edith misma indica en su obra *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*: „puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe“.<sup>7</sup>

## 2. EL SIGNIFICADO DE TERESA PARA LA VIDA ESPIRITUAL DE EDITH STEIN

Una pregunta que permanece aún abierta es: ¿por qué fue Teresa de Jesús la mujer que condujo a Edith Stein hacia el catolicismo? Ciertamente, no podemos pretender resolver la totalidad del “*Secretum meum mihi*”, pero podemos adentrarnos en algunos aspectos de este misterio de Edith Stein.

Es esta una pregunta que surge espontáneamente, especialmente si tenemos en cuenta a otros muchos grandes buscadores de entre los clásicos de la Espiritualidad cristiana. Ciertamente, no se trata de una cuestión que podamos resolver en toda su amplitud y en su claridad. En un proceso de conversión, como es el caso de Edith Stein, entran en juego muchos factores de los cuales ni la misma persona llega a ser consciente del todo. Principalmente porque en este proceso el papel activo del Espíritu es fundamental, si bien siempre actúa bajo el velo del misterio. No obstante, vamos a hacer el esfuerzo de tratar de dar algo de luz a este proceso. Fundamentalmente porque puede iluminar la profunda sintonía entre el Espíritu de Edith y el Espíritu de Teresa.

Un primer aspecto que resulta claro es que, sin lugar a dudas, estamos ante el primer contacto de Edith con la espiritualidad carmelitana.<sup>8</sup> Precisamente la importancia que este momento tiene en su vida, es un factor que instintivamente la conduce a valorar aún más intensamente esta lectura.<sup>9</sup> No cabe duda de que una afirmación de tal importancia implique en su vida un continuo agradecimiento. Pero

---

<sup>7</sup> *Como llegué al Carmelo de Colonia*, OC I.

<sup>8</sup> Sobre este tema se encuentran algunas afirmaciones que contradicen el que éste fuera el primer contacto. En concreto los testimonios de la señora Koebner y de María Bienias (ambos citados por W. HERBSTRIETH, o. c., 84), que sitúan una lectura de los escritos de Teresa sobre el año 1920. Sin embargo no se encuentran otros datos que confirmen que así fuera. Ni siquiera la misma Edith Stein lo afirma. Los testimonios que se irán dando a continuación contradicen claramente esta otra opinión.

<sup>9</sup> Cf. *Como llegué al Carmelo de Colonia*, OC I.

esto, quizás, se deba considerar más como una consecuencia lógica. No parece dejar dudas el hecho de que haya sido Teresa quien la ha conducido a la Iglesia Católica:

El motivo por el cual ella no se hizo protestante como su maestro Husserl, su amiga Hedwig Conrad-Martius o la Sra. Reinach, sino católica, fue sin lugar a dudas la lectura de la vida de Santa Teresa.<sup>10</sup>

Ahora lo que nos interesa subrayar son aquellos aspectos que han provocado esa reacción definitiva en Edith. Si lo hacemos de un modo ascendente, es decir, destacando en primer lugar lo más superficial, tenemos que empezar diciendo que ambas son mujeres.<sup>11</sup> Directamente, tal y como se ha desarrollado su búsqueda, no es un factor que ella considere fundamental, ya que, como quedó arriba anotado, sus primeros pasos se dirigieron hacia hombres: Agustín e Ignacio.

Aún con este supuesto, no podemos olvidar la disposición fuerte de Edith a valorar todo lo femenino (recordemos su papel activo en asociaciones reivindicativas del valor de la mujer). Además la personalidad de ambas mujeres, Edith y Teresa, se encuentran en muchos puntos. Las dos buscadoras de lo auténtico, inconformistas, profundamente inteligentes, feministas en su sentido más auténtico, luchadoras,... Las dos de origen judío.<sup>12</sup> Hasta qué punto sea éste un factor determinante en la sintonía entre las dos, es difícil de determinar. Edith Stein ciertamente no tenía conocimiento de esta realidad. Pero el talante y carácter judío podía, posiblemente, tener su importancia en este influjo. Sobre la importancia y el hecho de la confluencia de las dos personalidades se hace eco un estudio grafológico sobre Edith Stein que nos confirma decididamente en este hecho:

Interiormente tiene tantas reservas de energía y de actividad, de iniciativa y organización, que llega a presentar una auténtica necesidad de

---

<sup>10</sup> *Carta del P. Hirschmann, SJ, del 13 de Mayo de 1950 a la Madre Priora de Colonia*, en ESA (Edith Stein Archiv). Otros testimonios que confirman lo dicho son: su ahijada Edwige Spiegel, la benedictina Placida Laubhardt y el sobrino de su primer confesor, el P. Carlo Schwind; todos ellos en *Positio*, 178, 190 y 288 respectivamente.

<sup>11</sup> De este hecho se hacen eco otros autores como A. BEJAS, *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik*, (Disputationes Theologicae 17), Peter Lang, Frankfurt a. M. 1987, 55: "Su contacto con la gran mujer del pueblo español, no fue un contacto primariamente de carácter racional, sino un contacto de mujer a mujer, de mujer mística a mujer mística en camino".

<sup>12</sup> Sobre el origen judío de Santa Teres véanse: TEÓFANES EGIDO, *La familia judía de Santa Teresa: ensayo de erudición histórica*, en *Studia Zamorensia*, 3 (1982) 449-479; *Ibid.*, *El linaje judeoconverso de Santa Teresa. (Pleito de hidalguía de los Cepeda)*, EDE, Madrid 1986.

descartar los caminos fáciles, y por lo tanto de elegir los caminos más difíciles y los modelos que mejor corresponden a su ser. Precisamente por eso ha escogido y seguido como modelo a Santa Teresa, de una personalidad de “alta tensión” y fuertemente pasional.<sup>13</sup>

Entre los escritos de Edith podemos descubrir algunos datos que nos orientan a la hora de determinar cuáles son los factores de esta lectura que la han llevado necesariamente a dar el paso. Entre otros ella anota la fuerza de su lenguaje, su naturalidad, la autenticidad, su capacidad de contagiar al lector la vida divina. Y es interesante destacar que cuando Edith Stein señala estos datos, a continuación habla de las conversiones que ha provocado Teresa.<sup>14</sup>

Otro aspecto que ha jugado un papel primordial es una de las ideas base que persiste a lo largo de todo el libro de la *Vida*: el problema existencial de Teresa de ser o no ser una auténtica monja. Problema que en el lenguaje steiniano se traduce como una búsqueda, también existencial, de la verdad, tal y como hemos ido observando en las páginas precedentes. Es éste, precisamente, uno de los aspectos de la Santa que con más insistencia subrayará posteriormente Edith Stein: la autenticidad o veracidad (*Wahrhaftigkeit*):

A excepción de las *Confesiones* de San Agustín, no existe en la literatura universal ningún otro libro que como éste lleve el sello de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), que tan inexorablemente ilumina hasta los rincones más escondidos de la propia alma y que deposita un testimonio estremecedor de la “misericordia de Dios”.<sup>15</sup>

Es muy posible, además, que el aspecto de “colaboración con la obra de la gracia” haya impactado el espíritu steiniano. Santa Teresa puso ante los ojos de la vacilante filósofa su “determinada determinación”.<sup>16</sup> Teresa es para Edith como el espejo de su experiencia y el modelo a seguir. En ella se ve reflejada: “en la experiencia mística de Teresa reconoció ella su propia experiencia interior como “Verdad”.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> NAZARENO PALAFERRI, *Analisi su grafie della Beata Edith Stein indirizzata a Comunità Monastica - Sorelle Carmelitane - Montelluro Tavullia*, Istitutografologico G. Moretti, Urbino 16-1-1988, cicl. prot. 295/87, 14.

<sup>14</sup> Cf. *Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús*, OC V.

<sup>15</sup> *Nuevos libros sobre Santa Teresa de Jesús*, OC IV, 1070.

<sup>16</sup> Cf. p.e. los textos teresianos de *Vida* 13,5 y 31,22.

<sup>17</sup> SR. TERESIA MARGARETA A CORDE JESU, *Edith Stein im Alltag des Karmel*, Köln 1987, 15-16.

### 3. DOS EXPERIENCIAS QUE SE ENCUENTRAN Y SE ILUMINAN

Pero mucho más allá de una sintonía claramente presente entre ambas mujeres, estaría la confluencia de sus experiencias más profundas, cómo se comprenden mutuamente y cómo se iluminan, especialmente en lo que Teresa aporta a la vivencia personal de Edith.

Aquí resulta más que interesante contrastar ambas experiencias, para percibir la profunda sintonía entre estas dos mujeres, en un plano que difícilmente hubiese podido encontrar reflejado en otros autores, ni en Agustín de Hipona, ni en Ignacio, y ni mucho menos en estudios de Teología o de filosofía de la religión (como los sermones de Schleiermacher o la Simbolica de J. A. Möhler) a los que se acercó en sus años de búsqueda (entre 1918-1921).

Comencemos por transcribir la experiencia mística y personal de la que se hace eco la propia Edith Stein, y que se debería situar como acontecida entre 1918-1919:

Existe un estado de quietud en Dios, de relajación de toda actividad intelectual, en que no se hacen planes, no se toman resoluciones, y no se actúa, si no que todo lo venidero se deja en manos de la voluntad divina, abandonándose a la Providencia. Esta suerte me fue deparada después de una experiencia, que sobrepasó mis fuerzas, que absorbió toda mi energía vital y que me privó de toda actividad. La quietud en Dios es algo totalmente nuevo y particular en contra de la negación de la actividad por falta de fuerza vital. En su lugar aparece el sentimiento de estar escondido, de estar liberado de todo problema, preocupación u obligación. Y mientras más me entrego a este sentimiento, me comienzo a llenar más y más de vida nueva, que me empuja a nuevas ocupaciones, sin que para ello actúe la voluntad. Esta energía vital aparece como flujo de una actividad y una fuerza que no son más, y que sin ningún tipo de exigencias por mi parte, trabaja en mi.<sup>18</sup>

La autenticidad de esta experiencia y hasta qué punto marca la vida de Edith en esa etapa de su vida, ha dejado vestigios evidentes en su epistolario principalmente. Hay expresiones que van a quedar muy marcadas en su lenguaje y en su vida durante el tiempo que acompaña esa experiencia. Lo vemos reflejado en algunas de sus cartas, incluso en las que aparentemente no hace ningún tipo de referencia a la religión. Ese hablar de un “Nuevo nacimiento”, de una energía que está presente en ella y la impulsa a tener una visión opti-

---

<sup>18</sup> *Causalidad Psíquica*, OC II, 298.



mista del mundo, etc. no parecen explicarse simplemente como fruto de un entusiasmo natural. Todo parecer emitir a algo trascendente.

Edith está viviendo por entonces una etapa llena de situaciones críticas, tanto a nivel personal como profesional, sin embargo se ve coloreada por una realidad más profunda que ella misma parece callar, pero que – como ella misma subraya – la llena siempre de nuevas energías. Se observa claramente en su proceso de conversión.<sup>19</sup> A lo largo del año 1918 se puede seguir a través de afirmaciones de sus cartas cómo se va realizando ese proceso de búsqueda de sentido. En su carteo con Roman Ingarden se observa explícitamente. En febrero de 1918 le escribía:

Todavía me sigo esforzando en vano en tratar de comprender qué papel desempeñamos los hombres en el devenir del mundo. Hace tiempo que me llamó la atención un texto del Evangelio de Lucas: “Porque el Hijo del hombre se va, según está decretado, pero ¡ay de aquel por quien será entregado!” ¿No tiene esto un valor universal? Llevamos los acontecimientos adelante y somos responsables de ello. Y en el fondo no sabemos lo que hacemos y no podemos detener la historia, incluso aunque renunciemos a ella. Ciertamente esto no es comprensible. Por lo demás, para mí religión e historia se suceden juntas, ...<sup>20</sup>

Se observa una constante búsqueda o tensión de búsqueda de sentido, pero todavía parece desorientada.

Pocos meses después, parece darse un cambio de perspectiva en Edith que la lleva a darnos a entender como si ese sentido hubiera sido esclarecido. Le escribe nuevamente a Ingarden en el mes de octubre del mismo año:

Yo no sé si por tempranas manifestaciones usted ha concluido que, cada vez más y más, me he inclinado hacia un cristianismo positivo. Esto me ha librado de esa vida que me había hundido, y al mismo tiempo me ha dado la fuerza de tomar la vida de nuevo agradecidamente. De un “nuevo nacimiento” puedo hablar en el sentido más profundo. Pero esta nueva vida está tan íntimamente ligada a los acontecimientos del último año, que no me puedo desligar de ello; cada vez se transforman más en una presencia viva.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Es un tema que ahora se sale de nuestros objetivos pero que camina paralelo con cuanto venimos afirmando. Para ello remito a mi estudio: FRANCISCO JAVIER SANCHEZ, *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos 1997.

<sup>20</sup> *Carta a Ingarden 19.II.1918*, OC I, 603.

<sup>21</sup> *Carta a Ingarden, 10.X.1918*, OC I, 654-655.

Casi paralelamente a esta experiencia es cuando está escribiendo la obra *Causalidad psíquica*, en la que nos encontramos con ese párrafo tan chocante que hemos citado arriba. Y en el cual encontramos ya expresiones que se hacen presentes en esta carta, como hablar de un “nuevo nacimiento”, de sentir que tiene fuerzas para seguir viviendo, etc... Hay algo que ha marcado fuertemente el devenir de la vida de Edith.

Hay algo o alguien que están llenando de sentido la vida de Edith, a pesar de que todavía parecen acecharle las sombras de la crisis. Entre 1919 y 1920 parece vivir una crisis interior, aunque no resulta fácil de identificar.<sup>22</sup> Es difícil ponerle un rostro a esa “crisis”, aunque con toda probabilidad se trata – en cierta medida – de su indecisión interior de abrazar el cristianismo: luchas, contraste, fe razón,... o posiblemente todo junto.

Sí que es cierto, sin embargo, que esta experiencia de Dios que le ha tocado profundamente va cambiando su modo de ver la vida y de afrontar los problemas. También lo encontramos reflejado en una de sus cartas, en este caso dirigida a sus hermanas Erna y Rosa. El texto en sí es sumamente significativo y podríamos hacer una larga reflexión al respecto:

Me duele mucho encontrar en ti y en Rosa expresiones tan pesimistas. Gustosamente quisiera transmitiros algo de lo que a mí, después de cada nuevo golpe, me da nueva energía. Sólo puedo decir que, después de cuanto he aguantado en el último año, doy un sí a la vida con más decisión que nunca. Te envió un artículo de Rathenau para que veas que sobre las perspectivas de la guerra otras personas piensan poco más o menos como yo. Ciertamente, a veces creo que hay que hacerse a la idea de que una no va a ver el fin de la guerra. Aún entonces no hay que desesperarse. Lo que hay que hacer es no limitarse únicamente al trocito de vida que abarca nuestra vista, y mucho menos a aquello que clarísimamente está en la superficie. Pues es muy seguro que nos encontramos en un punto crítico dentro del desarrollo del espíritu humano, y no hay que quejarse si la crisis dura más de lo que cada uno en particular desearía. Todo lo que ahora es tan horrible, y que yo, desde luego, no quiero disimular, es el espíritu que debe ser superado. Pero el nuevo espíritu está ya ahí y, sin lugar a dudas, terminará por imponerse. Lo tenemos muy patente en la filosofía y en los inicios del nuevo arte: el expresionismo. Y tan cierto como que el materialismo y el naturalismo han sido superados aquí, así de cierto que lo serán en todas las demás áreas de la vida (si bien lentamente y a costa de dolorosas luchas). Esta voluntad se percibe también

---

<sup>22</sup> Cf. *Historia de una familia judía*, OC I.

en las luchas políticas y sociales, impulsadas por motivos completamente distintos a los manidos tópicos que la gente utiliza al hablar de estos temas. Lo bueno y lo malo, el conocimiento y el error están mezclados en *todas* partes, y cada uno ve en sí mismo sólo lo positivo y en los demás sólo lo negativo, trátense de pueblos como de partidos. Esto desencadena una gran confusión, y quién sabe cuándo aparecerá otra vez algo de calma y claridad. En todo caso, la vida es demasiado complicada como para poder arremeter contra ella con un plan de mejora del mundo, por bien pensado que esté, y como para poder imponer dicho plan como camino a seguir, de forma definitiva e inequívoca. Ya te das cuenta que esto no va dirigido contra ti. Incluso, en buena parte, estarás de acuerdo conmigo. Sólo quisiera inculcarte la confianza de que el desarrollo, cuyo curso nosotros presentimos sólo muy limitadamente y mucho más limitadamente podríamos determinar, a fin de cuentas es algo bueno.<sup>23</sup>

En este texto Edith transpira y transmite optimismo ante la vida. No expresa abiertamente los motivos interiores que la llevan a esta visión, y trata de fundamentarlos “externamente”, posiblemente porque ante su familia judía no puede hablar abiertamente de cuanto ha acontecido en su interior. No obstante, su sentido de la vida busca transmitirse de tal manera que pueda ayudar al otro. Es más, incluso una realidad anteriormente incomprensible como podría ser el suicidio, encuentra en Edith una comprensión impactante:

Te ruego encarecidamente, en la medida en que puedas que te ocupes de Rose. Le ha sucedido lo peor que podía sucederle. Naturalmente, entre una muerte natural y una voluntaria (como creo que ha sido ésta) hay una *gran* diferencia. Por lo que a él concierne esto *ahora* ya no importa. Pero para el tiempo anterior esto significa mucho: si la solución – que para él indudablemente fue la muerte – se presentó como un regalo precioso o si hasta el último momento hubo de sufrir lo indecible psíquicamente. Y, según eso, más duro para nosotros. No obstante, habrá que asumirlo y tratar de ver qué lección se puede sacar de ello.<sup>24</sup>

Hoy podemos dar un nombre a esa Verdad que llena de sentido la vida de Edith, aún en medio de una situación aparentemente catastrófica: el Dios de Jesucristo. Sintetizan muy bien estas palabras de Edith lo que fue ese proceso que culminó en el Encuentro, el paso del sin-sentido al Sentido:

Responsable de ello fue seguramente, sólo en una pequeñísima parte, lo que experimenté en Friburgo. Fue una crisis largamente preparada). A

---

<sup>23</sup> *Carta Erna Stein, 6.VII. 1918, OC I, 632.*

<sup>24</sup> *Cf. Carta Erna Stein, 6.VII. 1918, OC I, 631.*

mí me sucedió como a uno que estaba en peligro de ahogarse, y a quien mucho después en una habitación clara y caliente, donde está muy seguro y rodeado de amor y cariño y de manos bondadosas, de repente se le presenta la imagen del oscuro y frío abismo. ¿Qué otra cosa debe sentirse sino temblor y con ello una gratitud ilimitada frente al poderoso brazo que agarró a uno maravillosamente llevándolo a tierra firme?<sup>25</sup>

Aquí confiesa una vez más Edith que la experiencia de un Dios que la sostuvo, fue la razón de su nuevo nacimiento, de su cambio interior de vida.

En el análisis minucioso del texto que ofrece Edith en „Psychische Kausalität“ asombran varias cosas que se repiten en el contexto de sus cartas, y que nos ayudan a percibir cómo estamos frente a una experiencia real y de impacto en su propia vida. En primer lugar la capacidad que tiene ella para transcribir con un lenguaje y conceptos actuales una experiencia de carácter místico, que posiblemente no ha leído en ningún otro lugar, sino en su propia experiencia. Denota una comprensión y una gran claridad a la hora de transcribir la esencia de una auténtica experiencia de Dios aconteciendo en la vida. Desde un punto de vista de la crítica interna eso nos llevaría a la conclusión de que Edith no está transcribiendo un posible estado de conciencia, sino que habla desde la propia experiencia.

También resulta evidente en el texto steiniano, junto con las incidencias que hemos descubierto en su epistolario, el convencimiento personal de la autenticidad de lo experimentado, así como de los efectos – inexplicables de otra manera – que deja en la persona. Ello queda además confirmado por el nuevo lenguaje y las nuevas perspectivas que abre en su epistolario.

Sin duda, una experiencia de este tipo deja una huella profunda e imborrable en la persona. Y lo único que necesita o busca es una experiencia similar que ratifique aún más la autenticidad de lo vivido. Aquí es donde considero que Teresa de Jesús juega un papel de radical importancia, y del porqué en un primer momento produce un impacto tan fuerte en Edith Stein. Y no solo eso: la lectura de los escritos teresianos no son de fácil asimilación y comprensión en un primer momento, salvo que uno esté familiarizado con el estilo, y con la experiencia de la que habla. A ojos „profanos“ la experiencia que transcribe Teresa no es fácilmente ni intuitivamente comprensible de un golpe, salvo que haya una posibilidad de empatía que lo preceda. Y

---

<sup>25</sup> *Carta Roman Ingarden, 13.XII.1925, OC I, 761.*

esto es lo que parece acontecer con Edith Stein. La sintonía inmediata que parece tener Edith con Teresa no puede deberse únicamente a factores externos o intuitivos. Se percibe que hay algo más, dado lo determinante del hecho.

Ciertamente ello nos lleva a concluir, sin necesidad de lanzar o buscar otras hipótesis, que esa capacidad de comprensión que tiene Edith a primera vista de la experiencia teresiana y sus implicaciones, surge de su propia experiencia, que termina encontrando eco y respuesta en la experiencia de Teresa de Jesús.

Bastaría, para percibir esa sintonía existencial, leer algunos de los textos de Teresa, que vienen a ampliar, explicar y completar la misma experiencia tenida por Edith.

En primer lugar resalta en Teresa de Jesús, al igual que en Edith, un afán de búsqueda de la verdad que imprime un carácter especial a sus vidas. Edith decía que „la búsqueda de la verdad era su única oración“ y Teresa recalca al inicio del libro de la Vida:

¡Para siempre, siempre, siempre! En pronunciar esto mucho rato era el Señor servido me quedase en esta niñez imprimido el camino de la verdad.<sup>26</sup>

Y casi concluyendo el libro, la „verdad“ en su valor esencial emerge con fuerza radicado en la experiencia de Dios:

Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder, de una manera que no se puede decir. Sé entender que es una gran cosa. Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas, que vayan adelante de lo que acá se trata en el mundo, y así comencé a tener pena de vivir en él. Dejóme con gran ternura y regalo y humildad. Paréceme que, sin entender cómo, me dio el Señor aquí mucho. No me quedó ninguna sospecha de que era ilusión. No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosas que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí, es darme el Señor a entender que es la misma Verdad...<sup>27</sup>

Pero la experiencia esencial en la que Teresa y Edith se encuentran es en la percepción trascendente de la Presencia de Dios en sus

---

<sup>26</sup> *Vida* 1,4.

<sup>27</sup> *Vida* 40,3.

vidas. Y en este tema las páginas de Vida son sumamente iluminadoras. Es, para Teresa, la experiencia fundamental de la que emana todo:

venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía dudar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en El.<sup>28</sup>

Y cuando Teresa se pone a describir lo que implica y significa esa experiencia, es cuando vemos un lugar de encuentro con cuanto Edith escribía en su *Causalidad Psíquica*, antes de haberse topado con la lectura de esta obra:

Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurrir, a mi parecer; mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende, porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende.<sup>29</sup>

Sin embargo, todavía resulta más evidente la semejanza en la experiencia de Dios de Edith y Teresa, cuando ésta trata de explicar lo que implica y significa la entrada en la oración mística, en la oración de quietud:

Quiere Dios por su grandeza que entienda esta alma que está Su Majestad tan cerca de ella que ya no ha menester enviarle mensajeros, sino hablar ella misma con El, y no a voces, porque está ya tan cerca que en meneando los labios la entiende. Parece impertinente decir esto, pues sabemos que siempre nos entiende Dios y está con nosotros. En esto no hay que dudar que es así, mas quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende, y lo que hace su presencia, y que quiere particularmente comenzar a obrar en el alma, en la gran satisfacción interior y exterior que la da, y en la diferencia que, como he dicho, hay de este deleite y contento a los de acá, que parece hinche el vacío que por nuestros pecados teníamos hecho en el alma. Es en lo muy íntimo de ella esta satisfacción, y no sabe por dónde ni cómo le vino, ni muchas veces sabe qué hacer ni qué querer ni qué pedir. Todo parece lo halla junto y no sabe lo que ha hallado, ni aun yo sé cómo darlo a entender, porque para hartas cosas eran menester letras....<sup>30</sup>

Cuanto más nos adentramos en la vivencia que Teresa de Jesús nos plasma, con mayor fuerza emerge la autenticidad de la experiencia que

---

<sup>28</sup> *Vida* 10,1.

<sup>29</sup> *Vida* 10,1b.

<sup>30</sup> *Vida* 14,5-6.

tuvo Edith y que precedió a la lectura de la obra teresiana. Y también se clarifica el porqué vino a encontrar en Teresa una confirmación de su propia experiencia mística y en qué términos. Aquí solo hemos hecho un breve acercamiento. Mucho más no resulta posible dado el mutismo que Edith mantuvo sobre lo que significó en ella el haberse encontrado „como de sorpresa“ con el Dios vivo y presente en su interior.

#### 4. SABER FENOMENOLÓGICO Y SABER MÍSTICO

Otro de los puntos que podrían darnos razón de la sintonía profunda entre Edith y Teresa, seguramente se encuentra en la continuidad y semejanza que se da entre el modo de conocer fenomenológico y el modo de conocer contemplativo. Ya aparentemente se da una confluencia en la actitud interior que ambas realidades terminan por exigir al sujeto: una mirada limpia, libre de prejuicios, abierta a dejar que la verdad se manifieste a la conciencia.

Estas cuestiones, sin embargo, se enmarcan dentro de la problemática más general de lo que es el conocimiento. Edith Stein aborda estas cuestiones relativas al conocimiento humano en diversos momentos de su vida y en diversas obras. Hasta se podría decir que, en cierto sentido, es una cuestión presente desde su primera obra escrita y publicada (su tesis doctoral sobre el problema de la Empatía), hasta su último escrito titulado la “Ciencia de la cruz”. En el primero ya abordaba la cuestión del “conocimiento humano”, si bien orientada al conocimiento interpersonal. Sin embargo resulta interesante que, aun cuando Edith en el momento de escribir esa obra se consideraba agnóstica, plantea la hipótesis sobre el modo de conocer de Dios.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Con estos interrogantes concluye Edith el texto de la publicación de su tesis: “¿Pero cómo están entonces las cosas respecto a las personas espirituales puras cuya representación no encierra contradicción alguna? ¿No es pensable ninguna relación entre ellas? Ha habido hombres que creyeron experimentar la acción de la gracia divina en un cambio repentino de su persona, otros que se sintieron guiados en el obrar por un espíritu protector (no es necesario pensar precisamente en el daimonion de Sócrates, que no ha de entenderse tan literalmente). ¿Quién va a decidir si aquí hay experiencia auténtica o aquella falta de claridad sobre los motivos propios que encontrábamos en la consideración de los *Ídolos del autoconocimiento*? ¿Mas no está también dada ya con las imágenes ilusorias de tal experiencia la posibilidad esencial de experiencia auténtica en este terreno? En cualquier caso, el estudio de la conciencia religiosa me parece el medio más adecuado para la respuesta a nuestra cuestión, como por otro lado es su respuesta del más alto interés para el terreno religioso. Mientras tanto, cedo a investigaciones ulteriores la respuesta de la pregunta planteada y me conformo aquí con un «non liquet»” (*Sobre el problema de la Empatía*, OC II, 201-202.)

También en este estudio queda de relevancia cómo la “empatía” pertenece también a la capacidad cognoscitiva del ser humano, y tiene una importancia central en la experiencia mística.<sup>32</sup>

En otros escritos la cuestión epistemológica aparece siempre presente, aun cuando no aborde siempre directamente la cuestión de la fe o de la experiencia de fe. En una de sus primeras obras, “Introducción a la filosofía”, fruto o resultado de sus clases como profesora de filosofía, afronta directamente algunas cuestiones que nos interesan en este ámbito, aunque la autora las coloca en el ámbito del conocimiento de la naturaleza como problema filosófico.

Una de ellas es la percepción, como requisito indispensable para que desde mi punto de vista la “cosa exista”:

La cosa se nos presenta como un ente permanente. Existe, aunque nosotros no la percibamos. Y, si la percibimos, entonces la tomamos como algo que érase ya antes de nuestra percepción, y eventualmente como lo mismo que nos había salido ya al paso en anteriores percepciones. Ahora bien, *el que* la cosa exista, eso podemos afirmarlo únicamente *en virtud de la percepción*. La percepción es el acto en el que nos sale al encuentro en carne y hueso el ser cósmico, el ser natural. La percepción es el fundamento de toda experiencia. En el curso de la experiencia, especialmente de la experiencia científica, llegamos muchas veces a un saber acerca de cosas y sucesos que no nos vienen dados o no nos han venido dados por la percepción. Ahora bien, si vamos siguiendo la cadena de reflexiones que nos transmiten ese saber, entonces terminaremos siempre por remontarnos a una percepción como a su punto de partida. Y, por otro lado, todo ser, del que tenemos un saber experimental, es necesariamente *perceptible*. Por principio, tiene que haber siempre una percepción, en la cual uno mismo pueda también intuir aquello de lo que tiene saber.<sup>33</sup>

Ciertamente aquí Edith se está refiriendo al conocer científico (experiencia), sin embargo, aunque ella no lo haga – porque no es su cometido en esta obra y porque seguramente aún no ha dado el paso a la conversión –, estos mismos principios podrían aplicarse a la percepción experiencia mística y/o espiritual.

Me parece sumamente clarificadora la postura de Edith entorno a lo que significa la “actitud de reflexión” como parte de todo ese pro-

---

<sup>32</sup> En este sentido resulta muy interesante el trabajo realizado como tesis doctoral por ALEJANDRO BERTOLINI, *Empatía y Trinidad. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 2013.

<sup>33</sup> *Introducción a la filosofía*, OC II, 735.



ceso del saber humano, y que también podría internamente aplicarse a la reflexión en el ámbito espiritual, sin que haya contradicción:

Tanto la actitud natural como la ontológica es, por decirlo así, una actitud *olvidada de sí misma*: uno se absorbe en el mirar, investigar, elaborar con el pensamiento el mundo, sin atender a que es un mundo contemplado, investigado, pensado. Pero, en el instante en que *reflexionamos*, se abren ante nosotros todas las dimensiones de objetos de investigación no observados anteriormente. Si antes tratábamos de sondear cómo están constituidos en sí mismos los objetos, ahora indagamos cómo se nos *presentan*, cómo aparece la *conciencia* a la que se manifiestan, y cómo hay que entender el que la conciencia se dirija a objetos – y en nuestro caso hacia el objeto “naturaleza”. Por consiguiente, debemos investigar ahora cómo se presenta la naturaleza y qué apariencia tiene la experiencia de la naturaleza. En todo ello – como habíamos subrayado ya anteriormente y como acentuamos ahora de nuevo expresamente – *no* se trata de saber cómo se verifica la experiencia, en cuanto proceso psíquico, en seres tan organizados como somos nosotros los hombres. No cultivamos aquí ninguna psicología. Sino que se trata de saber cómo es posible que algo así como una naturaleza llegue a ser objeto, y qué es lo que pertenece – universalmente por principio – a la correspondiente conciencia.<sup>34</sup>

La otra cuestión es el “conocimiento”. Edith es muy consciente, al afrontar este tema, de las diversas problemáticas que planteaban al conocimiento la perspectiva idealista y la criticista. No en vano, el movimiento fenomenológico pretende ser una vuelta al modo de conocer originario.<sup>35</sup> Frente a las tendencias modernas reduccionistas trata de analizar el sentido del conocimiento que trata de comprender desde un acercamiento “fenomenológico” que es lo que caracteriza el método de pensamiento de Edith en esa etapa de su vida. Planteándose la cuestión sobre qué hemos de entender por “conocimiento” responde:

La primera tarea consiste en que tengamos ideas claras sobre lo que es propiamente el conocimiento. Si partimos del sentido original del tér-

---

<sup>34</sup> *Introducción a la filosofía*, OC II, 734.

<sup>35</sup> Es de sobra conocida la impresión que tuvo Edith en sus primeros contactos con la fenomenología y su método: “Las *Investigaciones lógicas* habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se considera bala obra como una “nueva escolástica”, debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un recibir, que obtiene su norma de las cosas, y no – como en el criticismo – un determinar, que impone su norma a las cosas.” (*Autobiografía*, OC I, 355)

mino, entonces entenderemos por “conocer”, en sentido muy general: el *adquirir conocimiento* de algo. Conocemos algo, cuando hemos llegado a tener conocimiento de ello. En este sentido amplio la percepción es un conocimiento, porque gracias a ella llegamos a adquirir conocimiento de la realidad. La intuición geométrica es el conocimiento adquirido por saber cuáles son las leyes de las formas espaciales. También la estimación de valores debe considerarse en este sentido como conocimiento, porque gracias a esa estimación llegamos a conocer precisamente esos valores. En todos estos casos se trata de conocimientos *inmediatos*, es decir, de conocimientos en los cuales tenemos un contacto inmediato con lo conocido. Existe, además, el conocimiento *mediato*, a saber, en todos aquellos casos en los que, basado en un contacto inmediato con objetos, se constituye un proceso lógico, una deducción, por la cual llegamos a adquirir ulteriores conocimientos. El conocimiento mediato consiste precisamente en deducir las consecuencias o en “examinar” las conexiones entre lo conocido inmediatamente y lo que de ahí se sigue. Ahora bien, el conocer o el saber que se obtiene por medio del conocimiento, es distinto del conocimiento en sí mismo. El conocer es siempre un paso del no saber al saber. Pero no es éste el concepto del conocimiento que suele ponerse como fundamento de la teoría del conocimiento.<sup>36</sup>

En este contexto Edith también se plantea otra temática de gran relevancia para la teoría del conocimiento en relación con el yo personal: la conciencia, no como actitud moral sino cognoscitiva. En ese ámbito se plantea la cuestión de las “vivencias”, que de un modo u otro llevan plasmadas en sí la “vida del alma (no en sentido religioso sino psíquico). Y aquí ella misma aborda la cuestión de lo que implica una vivencia especial, como es el caso del “éxtasis religioso”, que ya Edith intuye como un estado de máxima conciencia por el hecho de verse implicada en toda su potencialidad:

Cuanto más niveles del alma participen en la estructura de una vivencia, tanto más de ella penetrará en la conciencia. Hay vivencias – el éxtasis religioso – en las que participan todos los niveles del alma, en las que ella vive plena y totalmente con el máximo grado de tensión y de concienzualidad.<sup>37</sup>

Estos aspectos que hemos puesto en evidencia nos van preparando el camino para la comprensión del por qué el “saber místico” terminará siendo para Edith Stein la plenitud del saber.

---

<sup>36</sup> *Introducción a la filosofía*, OC II, 751.

<sup>37</sup> *Introducción a la filosofía*, OC II, 853.

## 5. INTEGRANDO LA FE Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN EL ÁMBITO DEL “CONOCER”

Hasta ahora nos hemos acercado a algunos de sus escritos elaborados en su etapa anterior a la conversión al catolicismo, es decir, escritos antes de 1922. Pero donde comienza a aparecer la cuestión tratada de una manera más determinante y concreta en relación al saber místico, es en sus escritos a partir de su conversión, donde el tema de la fe y de la experiencia de Dios “preocupan” a la autora como caminos o sendas del saber. Ella tuvo que hacer un camino que pasó del ateísmo al agnosticismo, y del agnosticismo fenomenológico al encuentro o apertura a la experiencia mística.

Desde el punto de vista experiencial y vivencial de la propia autora, conocemos que su cambio de vida fue motivado por una experiencia mística que orientó su vida en otra perspectiva diferente a la que había seguido hasta entonces. No es necesario ahora recordar lo que significó ese encuentro, tanto desde el punto de vista existencial, como desde el punto de vista intelectual, en el que su búsqueda de la verdad<sup>38</sup> encuentra una respuesta. Sí que podemos constatar que en la vida de Edith observamos una armoniosa integración de todos estos campos del saber a partir de entonces. Su misma experiencia de encuentro con Cristo “la Verdad” supone un alcanzar una cima buscada inicialmente a través de la “ciencia y saber humanos”, y que alcanza su punto de inflexión en el encuentro con la mística de Teresa de Jesús, que en palabras de la misma Edith, “puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe”.<sup>39</sup>

El tema que ahora nos ocupa, sobre el “saber”, lo afronta con cierta amplitud en su obra central: “Ser finito y ser eterno. Una ascen-

---

<sup>38</sup> En unos fragmentos conservados entre los manuscritos de Edith, leemos: “Hay que hablar de la verdad cuando un espíritu cognoscente ha conocido un ente. Si el ente es lo Absoluto e Infinito, en el cual ser, conocer y conocimiento son una misma cosa, entonces Ser y Verdad son también una sola cosa. (Por eso el Logos puede afirmar: Yo soy la Verdad). Si el ente es un ente temporal y finito y es considerado como conocido por el Espíritu divino, entonces la Verdad es Verdad eterna, la cual precede en el tiempo al ser de la cosa. Si se trata de un espíritu finito y que conoce en un proceso temporal, entonces la verdad, es decir, la posesión cognoscitiva del ente, puede designarse como *meta* y *resultado* del conocer. Si se concibe la verdad como la posesión cognoscitiva de todo ente, entonces esa verdad es “meta ideal” para un espíritu finito, una meta a la que él se va acercando progresivamente en un proceso infinito, pero a la que nunca podrá alcanzar. Ahora bien, con respecto al espíritu que conoce progresivamente, se habla también de *verdades*.” (*Conocimiento, verdad y ser*, OC III, 565).

<sup>39</sup> *Autobiografía*, OC I, 500.

sión al sentido del ser”, concluida en 1936 en el Carmelo, y después de haber realizado toda una trayectoria de acercamiento y comprensión intelectual de Santo Tomás, y de otros clásicos de la filosofía cristiana; pero también sin escindirlo de su propia experiencia de Dios y de su acercamiento cada vez más intenso a la experiencia de los místicos cristianos, principalmente Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

Surge la cuestión principalmente en la justificación que Edith realiza en torno a la legitimidad de una “filosofía cristiana”.<sup>40</sup> En esta obra Edith hace el mayor ejercicio de síntesis intelectual de toda su trayectoria.<sup>41</sup> El punto de partida es la realidad misma, sensible, palpable, reconocible en los hechos y a través de la razón. Pero se llega a un punto en que resulta necesario e imprescindible abrirse a la fe revelada para poder avanzar en el conocimiento del ser. Frente a un ser “tirado a la existencia” (el *dasein* de Heidegger), Edith Stein va a contraponer el “ser sostenido”, también profundamente razonable, pero desde una perspectiva que tiene en cuenta la dimensión de la fe, de la revelación.<sup>42</sup> Su sentido de ciencia va más allá de las limitaciones de los campos del saber.<sup>43</sup> La fe termina convirtiéndose en “certeza”.<sup>44</sup>

Y, sin embargo, ahí no concluye la trayectoria. Necesita de un saber experiencial, místico, que surge como exigencia de una fe aceptada y asumida, y que permanece “incompleta” sin la experiencia del encuentro, sin que la fe se convierta realmente en vida: sólo de ahí

<sup>40</sup> Desde otra perspectiva complementaria he abordado el tema en mi artículo: FRANCISCO JAVIER SANCHO, *Conciliar Caminos: la misión existencial e intelectual de Edith Stein*, en *Monte Carmelo* 116 (2008) 595-614.

<sup>41</sup> El fenomenólogo francés Alexander Koyré, lo expresa con estas palabras: “A mi juicio, representa su ‘biografía espiritual’: es el resultado de la tensión de toda una vida consagrada a la búsqueda del sentido del ser, dirigida después hacia Dios y anhelante del conocimiento de Dios a través de la experiencia mística, esta experiencia en sí del amor del Otro.” Tomado de una entrevista a Alexander Koyré reproducida en E. DE MIRIBEL, *Edith Stein: Dall’università al lager di Auschwitz*, Ed. Paoline, Milano 1987, 96.

<sup>42</sup> Cf. Su escrito *La filosofía existencial de Martin Heidegger. Ser y tiempo*, en OC III, pp. 1137 ss.

<sup>43</sup> Así define la “ciencia” en su obra *Ser finito y ser eterno*: “El ser verdadero es el objetivo al que tiende toda ciencia. Esto se presupone en toda ciencia, no solamente a la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un saber correcto y con esto también proposiciones verdaderas, y en cuanto expresión tangible de todos los esfuerzos de este género, sino hasta la ciencia misma en cuanto idea.” En OC III, p. 627.

<sup>44</sup> “Por eso la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o aún teológica”. En OC III, p. 639. También: “La fe merece el nombre de “conocimiento” en cuanto que ella otorga la posesión de la verdad; pero es conocimiento oscuro en cuanto la convicción que encierra no se funda en la idea de la verdad aceptada por fe.” *Caminos del conocimiento de Dios*, en OC V, p. 146.

surge la verdadera racionalidad del “ser sostenido”.<sup>45</sup> Porque de la “experiencia de fe” ya no se puede dudar. Se convierte en una verdad evidente que ilumina y transforma la vida del sujeto, aunque sea un “conocimiento oscuro”.

Se podría discutir sobre la legitimidad o menos de este proceso que traza Edith Stein. Hay posiciones para todos los gustos, incluso en el ámbito de la filosofía y teología cristianas. Quizás más celosas de defender sus propios límites, que no de adentrarse en el objeto último que como ciencias deben alcanzar. De esas discusiones fue Edith Stein muy consciente. Y aunque justifica su manera de proceder, no se detiene demasiado en defender una postura que, en su caso, surge como fruto de una exigencia vital, filosófica y teológica a la vez: la búsqueda de la verdad. Y es ese fin el que va modulando y justificando los medios, y le hace superar sin complejos los límites de la ortodoxia de las “ciencias”.<sup>46</sup>

Lo cierto es que Edith, a través de su actitud fenomenológica de apertura a la realidad, pudo acercarse al Misterio y mantenerse en una actitud de apertura que termina por desbordarla. En el fondo es la actitud que propone Teresa para acoger a Dios en su verdad. Y es la actitud que, seguramente mantuvo Edith frente al Dios de Jesucristo, y por eso es lo que ella misma recomienda a quien quiera de veras acoger al Dios Verdad en su vida. Muy significativa es la propuesta que le hace a otro filósofo, a Fritz Kaufmann, que vive en la duda de la fe:

Creo que actualmente apenas puedo hacer otra cosa por usted. No es posible ayudarle con argumentos. Si se le pudiera liberar a usted de toda

---

<sup>45</sup> Fruto de un “saber” que contempla en Dios la inteligibilidad de toda la vida: “Lo que no estaba en *mis* proyectos, se encontraba en los proyectos de Dios. Y mientras más a menudo se me presentan tales acontecimientos, más viva se hace en mí la convicción de fe de que no existe el azar – visto de la parte de Dios –, que toda mi vida, hasta en sus menores detalles, está prevista en el plan de la providencia divina y que ella es, ante los ojos de Dios que lo ve todo, una coherencia inteligible perfecta. Entonces comienzo a alegrarme de antemano de la luz de la gloria en la que me será descubierta esta coherencia inteligible. Sin embargo, esta consideración no vale solamente para la vida humana individual, sino también para la vida de la humanidad entera y, todavía más, para la totalidad de todo ser.” *Ser finito y ser eterno*, en OC III, p. 722.

<sup>46</sup> Interesantes y contundentes son sus afirmaciones en su escrito *Ser finito y ser eterno*: “El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado por su fe a extender sus reflexiones más allá de lo que le es accesible naturalmente.” OC III, 632. “... la fe y la teología dan informaciones, a las que, la razón sola no llegaría jamás... La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver” OC III, 632-633.

argumentación, entonces se le ayudaría. ¿Y aconsejar? Ya le he dado mi consejo: ser como un niño y poner la vida *con* toda la investigación y cavilación en las manos del Padre. Si todavía uno no logra esto: pedir al Dios puesto en duda y desconocido que sea él quien le ayude. Ahora míreme asombrado, que no tengo miedo de presentarme ante usted con tan sencilla sabiduría de niño. *Es* sabiduría, *porque* es sencilla y esconde en sí misma todos los secretos. Y es un camino, que conduce con total garantía a la meta.<sup>47</sup>

En estas páginas hemos intentado acercarnos con respeto a ese encuentro de Edith Stein con Teresa de Jesús. Somos conscientes de que sólo hemos insinuado algunos aspectos, que requerirían una ulterior profundización. De hecho, hay otros muchos elementos que pueden orientar un estudio especializado, dirigido a desentrañar la profunda sintonía entre estas dos mujeres.

FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, OCD  
Director CITEs - Universidad de la Mística - Avila

---

<sup>47</sup> *Carta Fritz Kaufmann, 6.I.1927, OC I, 778.*

## LA FIGURA DEL PROFETA ELIA NEI TESTI APOCRIFI

DAVIDE FERRARIS

L'eccezionale privilegio concesso ad Elia di ascendere al cielo senza conoscere la morte ha determinato lo sviluppo della tradizione, supportata anche dalle parole del profeta Malachia

(Ml 3, 23-24), che vede nel profeta veterotestamentario uno dei due testimoni destinati a scontrarsi con l'Anticristo prima del Giudizio Universale.

Questo episodio, narrato nell'Apocalisse di San Giovanni, è stato raffigurato piuttosto raramente nella storia dell'arte.<sup>1</sup> I due testimoni, come ricorda il Réau, possono essere rappresentati davanti all'Anticristo, assiso sul trono all'interno del Tempio di Salomone, oppure nel momento della loro Assunzione. Talvolta, per ricordare la missione loro affidata, Elia ed Enoch vengono invece presentati mentre lottano contro un cavaliere con ali di pipistrello, montante un cavallo dalla

---

<sup>1</sup> "Ma farò in modo che i miei due Testimoni, vestiti di sacco, compiano la loro missione di profeti per milleduecentosessanta giorni. Questi sono i due olivi e le due lampade che stanno davanti al Signore della terra. Se qualcuno pensasse di far loro del male, uscirà dalla loro bocca un fuoco che divorerà i loro nemici. Così deve perire chiunque pensi di far loro del male. Essi hanno il potere di chiudere il cielo, perché non cada pioggia nei giorni del loro ministero profetico. Essi hanno anche il potere di cambiar l'acqua in sangue e di colpire la terra con ogni sorta di flagelli tutte le volte che lo vorranno. E quando poi avranno compiuto la loro testimonianza, la bestia che sale dall'Abisso farà guerra contro di loro, li vincerà e li ucciderà. I loro cadaveri rimarranno esposti sulla piazza della grande città, che simbolicamente si chiama Sodoma ed Egitto, dove appunto il loro Signore fu crocifisso. Uomini di ogni popolo, tribù, lingua e nazione vedranno i loro cadaveri per tre giorni e mezzo e non permetteranno che i loro cadaveri vengano deposti in un sepolcro. Gli abitanti della terra faranno festa su di loro, si rallegreranno e si scambieranno doni, perché questi due profeti erano il tormento degli abitanti della terra. Ma dopo tre giorni e mezzo, un soffio di vita procedente da Dio entrò in essi e si alzarono in piedi, con grande terrore di quelli che stavano a guardarli. Allora udirono un grido possente dal cielo: «Salite quassù» e salirono al cielo in una nube sotto gli sguardi dei loro nemici. In quello stesso momento ci fu un grande terremoto che fece crollare un decimo della città: perirono in quel terremoto settemila persone; i superstiti presi da terrore davano gloria al Dio dei cieli." (Ap 11, 3-13)

testa umana, oppure mentre vengono crocifissi, o decapitati, da due carnefici con spade ed asce. Per comprendere appieno questi particolari soggetti (di cui esempi sono l'*Arazzo dell'Apocalisse* d'Angers, la *Predicazione e fatti dell'Anticristo* di Luca Signorelli nella Cappella di San Brizio del Duomo di Orvieto, o le incisioni di Abraham van Diepenbeeck che ornano lo *Speculum Carmelitanum*), è necessario fare riferimento anche alla letteratura apocrifia.<sup>2</sup>

Nei primi secoli del Cristianesimo, infatti, erano diffusi alcuni testi, ricollegabili in vario modo ad Elia e al suo ruolo durante l'Apocalisse, la cui analisi può fornire importanti informazioni circa il corpus di tradizioni sviluppatosi intorno alla figura del fondatore dei Carmelitani e sfociato, almeno in parte, anche nelle raffigurazioni artistiche.<sup>3</sup>

Il primo testo che occorrerà prendere in considerazione è la cosiddetta *Apocalisse di Elia*, nota negli ambienti cristiani almeno a partire dal IV secolo.<sup>4</sup> Il testo prende avvio con l'investitura profetica di un personaggio, dall'identità sconosciuta, incaricato di esortare gli uomini a rinunciare al mondo e alle sue lusinghe, al fine di dedicarsi all'ascesi e al digiuno, senza prestare ascolto ai *seduttori* che mettono in discussione la validità di queste pratiche.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> LOUIS RÉAU, *Iconographie de l'art chrétienne*, volume III, Presse Universitaires de France, Parigi 1958, 706-707.

<sup>3</sup> In mancanza di indicazioni precise da parte di Giovanni, l'identità dei due testimoni è stata oggetto di svariate discussioni. Se, infatti, il fuoco che esce dalle loro bocche e il potere di non far piovere si ricollega senza dubbio ad Elia, la capacità di mutare l'acqua in sangue e di colpire la Terra con numerosi flagelli pare ricollegarsi non ad Enoch bensì a Mosè. Non mancano naturalmente interpretazioni differenti: secondo alcuni, infatti, i testimoni sarebbero simboli della Legge (Mosè) e dei Profeti (Elia), secondo altri alluderebbero alle difficoltà e ai trionfi della Chiesa.

L'accostamento agli olivi e alle lampade costituirebbe invece un'allusione alla visione di Zaccaria in cui questi stessi elementi simbolici vengono associati a Giosuè e Zorobabele, rappresentanti rispettivamente del potere religioso e civile nel periodo della restaurazione successiva all'esilio babilonese (Zc 4, 1-14). I modelli letterari utilizzati da San Giovanni per narrare le imprese dei due testimoni sarebbero, a detta del Réau, due: lo sprofondamento agli inferi di Core (Nm 16, 31-35) e la visione di Ezechiele (Ez 37, 5). L. RÉAU, *L'iconographie du prophète Élie*, in *Élie le prophète*, Presses Saint-Augustin "pour les Éditions Desclée De Brouwer", Bruges 1956, 237, 263-265; L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétienne*, volume III, 706-707; ALFONSO MARIA DI NOLA, *Elia*, in *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi editore, Firenze 1970, 1140; MARIE-E. BOISMARD, *Élie dans le nouveau testament*, in *Élie le prophète*, Presses Saint-Augustin "pour les Éditions Desclée De Brouwer", volume I, Bruges 1956, 126-127.

<sup>4</sup> CLAUDIO GIANOTTO, *Apocalisse di Elia*, in P. Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Paideia Editrice, Brescia 1999, volume III, 111-114.

<sup>5</sup> Elia era considerato un modello dai monaci anacoreti per la sua condotta di vita e per i suoi digiuni.



L'elemento dei *seduttori* permette all'autore di passare a narrare gli eventi che precederanno lo scontro finale tra l'Unto di Dio e il suo Avversario. L'attenzione, in un primo momento, viene focalizzata sull'Egitto e sulle tribolazioni che colpiranno questo Paese. Successivamente la scena si sposta a Gerusalemme dove i tre re persiani deporteranno i giudei egiziani.<sup>6</sup> In questa città, in prossimità del tempio,

---

Molti autori hanno associato Elia al celibato, alla povertà, alla permanenza volontaria nel deserto, al digiuno e alla preghiera. Ciò ha indotto i monaci a vedere nel fondatore dei Carmelitani una figura di riferimento e un modello, se non addirittura l'istitutore stesso del monachismo (sono di questo avviso San Girolamo e San Cassiano). Tale interpretazione trova conferma nelle parole non solo di Sant'Atanasio, che nella *Vita Antonii* suggerisce ai monaci di guardare al profeta come ad un modello e ad un patrono, ma anche di Origene (*De oratione*), di Gregorio di Nissa (*De Virginitate*) e di Sant'Ambrogio. Quest'ultimo, nel *De Helia et jejuniis*, presenta il profeta come perfetto esempio di applicazione della pratica del digiuno ritenuta fondamentale per allontanarsi dalle tentazioni ed elevare la propria anima. È dunque possibile che l'esortazione all'ascesi e al digiuno, contro la quale si scagliano i *seduttori*, sia alla base della scelta di intitolare il testo *Apocalisse di Elia*, nonostante il profeta non risulti essere il destinatario delle rivelazioni riportate nel testo. Occorre tuttavia ricordare, a tal proposito, che esiste una tradizione secondo la quale il profeta avrebbe effettivamente ricevuto alcune visioni circa i tormenti dei dannati nell'Inferno. Testimonianza letteraria di tali rivelazioni è un passo dell'*Epistola di Tito discepolo di Paolo* in cui si legge: "Il profeta Elia afferma: "L'angelo del Signore mi indicò una valle profonda, che si chiama Geenna, con zolfo e catrame ardente. In quel luogo ci sono molte anime di peccatori e vengono tormentate in modi diversi: la sofferenza di alcuni sta negli organi sessuali; di altri nella lingua, di altri negli occhi; alcuni pendono con la testa in giù, alle femmine vengono tormentate le mammelle e i giovani sono sospesi alle mani, certe vergini sono arrostiti sulle graticole, altre anime sono straziate da dolori eterni. La diversità dei tormenti corrisponde alla diversità dei peccati: e colpiti negli organi sessuali sono gli adulteri e i pederasti; coloro che pendono dalla lingua sono i blasfemi, e i testimoni falsi; a coloro che hanno avuto occasione di scandalo dagli sguardi cupidi posati su azioni infami, sono bruciati gli occhi; pendono con la testa in giù coloro che hanno odiato la giustizia di Dio, hanno alimentato il sentimento malvagio e sono stati litigiosi verso il loro fratello: giustamente sono bruciati conforme alla sentenza che è loro toccata; le donne che sono straziate alle mammelle sono quelle che offrirono il loro corpo a sollazzo dei maschi, perciò costoro sono sospesi alle mani». C. GIANOTTO, *Apocalisse di Elia*, 116-117, 120; GUSTAVE BARDY, *Élie chez les pères grecs*, in *Élie le prophète*, Presses Saint-Augustin "pour les Éditions Desclée De Brouwer", volume I, Bruges 1956, 136-139, 145; CHARLES KANNENGISSER – MYLA PERRAYMOND, *Elia*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Istitutum Patristicum Augustinianum-Roma, Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983, 1132-1133; HERVÉ DE L'INCARNATION, *Élie chez les pères latins*, in *Élie le prophète*, Presses Saint-Augustin "pour les Éditions Desclée De Brouwer", volume I, Bruges 1956, 179-207; MICHEL HAYEK, *Élie dans la tradition syriaque*, in *Élie et prophète*, Presses Saint-Augustin "pour les Éditions Desclée De Brouwer", volume I, Bruges 1956, 159; ROLAND E. MURPHY-COSMAS PETERS, *Élie*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, volume IV, Beauchesne, Parigi 1974, 568; LUIGI MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, volume III, Piemme, Casale Monferrato 1994, 136.

<sup>6</sup> C. GIANOTTO, *Apocalisse di Elia*, 117.

comparirà l'Avversario dell'Unto, ossia il Diavolo stesso, definito anche "Spudorato" e "Figlio dell'Iniquità". Egli cercherà di ingannare molte persone spacciandosi per l'Unto e per questo l'autore del testo indica i due segni di riconoscimento che permetteranno di comprendere la sua vera identità ossia l'incapacità di resuscitare i morti (evidente limite dei suoi poteri e delle sue capacità di imitare l'Unto) e alcune caratteristiche fisiche che rimarranno immutate nonostante la sua capacità di mutare aspetto.<sup>7</sup>

Egli compirà le opere che aveva compiuto l'Unto, con la sola eccezione della risurrezione dei morti. Da questo riconoscerete che è il Figlio dell'Iniquità: non ha alcun potere sull'anima.

Ecco, infatti, i suoi segni: io ve li dirò perché lo possiate riconoscere. È un piccolo †...†, giovane, dalle gambe esili, con un ciuffo di capelli bianchi sulla fronte della sua testa calva. Le sue sopracciglia arrivano fino alle orecchie; sul davanti delle sue mani c'è una macchia di lebbra. Si trasformerà davanti a quelli che lo guardano: ora diventerà un bambino, ora un vecchio. Si trasformerà in tutti i segni, ma non potranno essere trasformati i segni della sua testa. Da questo riconoscerete che è il Figlio dell'Iniquità.<sup>8</sup>

Prima della fine, il Diavolo si dovrà scontrare per tre volte con singoli o gruppi di persone i quali, dopo averlo smascherato, rimproverato e combattuto verranno da lui uccisi.<sup>9</sup> Si tratta di Tabitha,<sup>10</sup> dei sessanta giusti<sup>11</sup> e di Elia ed Enoch:

Allora, quando Elia ed Enoc sentiranno dire che lo Spudorato è apparso nel luogo santo, scenderanno a combatterlo, dicendo: «Non provi ver-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 118, 125.

<sup>10</sup> "La vergine di nome Tabitha sentirà (dire) che lo Spudorato è apparso nei luoghi santi. Indosserà la sua veste di lino e lo inseguirà fino in Giudea; lo biasimerà fino a Gerusalemme, dicendo: «Spudorato, Figlio dell'Iniquità, Nemico di tutti i santi!». Allora lo Spudorato si adirerà con la vergine, e la inseguirà fin nella regione dell'occidente. Ne succhierà il sangue nell'ora della sera e la getterà sul tempio ed essa diventerà salvezza per il popolo. Nell'ora del mattino essa si rialzerà, (ri)vivrà e lo biasimerà dicendo: «Spudorato, tu non hai potere sulla mia anima né sul mio corpo, perché io vivo nel Signore sempre. Tu hai gettato sul tempio anche il mio sangue, ed esso è divenuto salvezza per il popolo». *Ibid.*, 146-147.

<sup>11</sup> "In quei giorni saranno scelti sessanta giusti, preparati per questo momento; si armeranno della corazza di Dio, accorreranno a Gerusalemme per combattere contro lo Spudorato, dicendo: «Tutti i prodigi che i profeti hanno compiuto dall'inizio, (anche) tu li hai compiuti, ma non sei stato capace di resuscitare i morti, perché non hai potere sull'anima. È da questo che abbiamo riconosciuto che tu sei il Figlio dell'Iniquità». Lo Spudorato ascolterà, si adirerà e ordinerà di incendiare gli altari, di incatenare i giusti, di metterveli sopra e di bruciarli. *Ibid.*, 150.

gogna ad unirti ai santi, visto che sei per sempre (loro) estraneo?». Sei diventato un nemico per gli esseri celesti, e lo sei diventato anche per quanti sono sulla terra. Sei diventato un nemico per i Troni, lo sei diventato per gli angeli; sei per sempre un estraneo. Sei caduto dal cielo come le stelle del mattino; ti sei trasformato; la tua tribù è diventata tenebra per te. Ora non provi forse vergogna ad unirti a Dio, pur essendo un diavolo? Lo Spudorato ascolterà, si adirerà e li combatterà sulla piazza della grande città. Passerà sette giorni a combattere contro di loro. Resteranno morti tre giorni e mezzo sulla piazza, e il popolo li guarderà. Ma il quarto giorno si alzeranno e lo biasimeranno dicendo: «Spudorato, Figlio dell'Iniquità, non provi forse vergogna ad ingannare il popolo di Dio, per il quale non hai sofferto? Non sai che noi viviamo nel Signore?». Quando queste parole furono proferite, lo sopraffecero, dicendo: «Noi abbandoneremo la carne di questo corpo e ti uccideremo, senza che tu possa proferir parola in quel giorno, perché noi siamo forti nel Signore sempre, mentre tu sei un nemico di Dio sempre». Lo Spudorato ascolterà, si adirerà e li combatterà. Tutta la città li circonda. In quel giorno, leveranno grida di gioia verso il cielo risplendendo, mentre tutto il popolo e il mondo intero li guarderà. Il Figlio dell'Iniquità non prevarrà su di loro.<sup>12</sup>

La resurrezione di Elia, Enoch e Tabitha rappresenta un punto di svolta nella narrazione perché rivela al popolo i limiti dei poteri dell'Avversario segnando dunque l'inizio della sua decadenza. La sconfitta del Diavolo giungerà tuttavia solo in secondo momento, quando l'Unto deciderà di inviare nuovamente sulla Terra Elia ed Enoch, assistiti dagli angeli, con il compito di distruggerlo definitivamente.<sup>13</sup>

Questo passaggio costituisce forse l'aspetto più interessante dell'*Apocalisse di Elia*. Tale testo, infatti, non si distingue solo per essere l'unico in cui viene descritta una duplice discesa di Elia ed Enoch, ma anche perché sconfiggendo il Diavolo i due testimoni svolgono la funzione che, nelle tradizioni apocalittiche giudaica e cristiana, costituisce solitamente la prerogativa di Dio o del suo Unto:<sup>14</sup>

Gli angeli udranno, scenderanno e ingaggeranno contro di lui una battaglia con molte spade. In quel giorno il Signore udrà e ordinerà in gran collera al cielo e alla terra di emanare fuoco; il fuoco raggiungerà sulla terra settantadue cubiti e consumerà i peccatori e i diavoli come paglia.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 147-149.

<sup>13</sup> Questa seconda venuta si colloca nell'ambito di una serie di interventi angelici, mentre la prima faceva parte di alcuni martiri cruenti che riflettono, probabilmente, situazioni concrete di persecuzione. *Ibid.*, 125-126.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 126.

[...] In quel giorno, il Signore giudicherà il cielo e la terra; giudicherà quanti hanno trasgredito in cielo e quanti lo hanno fatto sulla terra; giudicherà i pastori del popolo; chiederà loro conto del gregge di pecore; ed esse gli saranno consegnate senza inganno mortale. Dopodichè scendono Elia ed Enoc; depongono la carne di questo mondo e assumono la carne dello spirito. Inseguono il Figlio dell'Iniquità e lo uccidono, senza che riesca a proferir parola. In quel giorno egli si scioglierà davanti a loro come il ghiaccio si scioglie col fuoco. Egli perirà come un drago senza fiato. Gli sarà detto: «Il tuo tempo è passato. Ora tu perirai insieme a quanti hanno creduto in te». Saranno gettati nel pozzo dell'abisso, ed esso sarà chiuso su di loro. In quel giorno l'Unto scende dal cielo, il re insieme a tutti i santi. Brucia la terra e vi trascorre mille anni, poiché i peccatori hanno dominato su di essa. Creerà un cielo nuovo e una terra nuova. Non ci saranno in essi né diavolo né «morte». Regnerà con i santi, salendo e scendendo; essi saranno con gli angeli sempre e saranno con l'Unto mille anni.<sup>15</sup>

In altri testi apocrifi, giunti sino a noi, Elia viene invece ricordato e presentato come modello da imitare in virtù della sua condotta morale.<sup>16</sup> Un esempio può essere *l'Epistola di Tito discepolo di Paolo* in cui l'autore, che fa largo uso di testi biblici e scritti apocrifi, si impegna a sostenere la castità e la solitudine in polemica con l'abuso della pratica, particolarmente diffusa nel IV-V secolo nella Chiesa sia d'Oriente sia d'Occidente, del cosiddetto *matrimonio spirituale*.<sup>17</sup> La figura di Elia viene presentata agli asceti come esempio da imitare in questi termini:

Perché dunque, maschio, prendi a tuo servizio una femmina? Medita sulla vita dei santi antenati. Elia, quest'uomo nobile che ancora vive nel suo corpo, pose al suo servizio un fanciullo al quale lasciò in ricordo il proprio mantello, allorché, destinato al paradiso ove si trova anche

<sup>15</sup> *Ibid.*, 153-154.

<sup>16</sup> Esempio è il caso del *Vangelo dello Pseudo-Matteo* in cui Elia viene elogiato da Maria che lo presenta come un esempio di castità a cui intende ispirarsi. Venuta, infatti, a conoscenza della volontà del sacerdote Abiathat di darla in sposa a suo figlio afferma: "Dio si onora prima di tutto con la castità, come si può dimostrare. Infatti prima di Abele non ci fu nessun giusto tra gli uomini: egli piacque a Dio a motivo della sua oblazione, e da colui che dispiacque a Dio fu spietatamente ucciso. Tuttavia ottenne due ricompense: per la sua oblazione e per la sua verginità: infatti egli non permise mai alcuna contaminazione al suo corpo. In seguito anche Elia, mentre era ancora nella carne, fu assunto in cielo, perché conservò vergine il suo corpo. Questo io ho imparato nel Tempio di Dio fin dalla mia infanzia: che una vergine può essere cara a Dio. Perciò questo ho stabilito in cuor mio: di non conoscere intimamente uomo." MARCELLO CRAVERI (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi Tascabili, Torino 1990, 73-74.

<sup>17</sup> L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 115-117.

Enoc, fu rapito dal secolo presente con il suo corpo e trasportato in cielo da un carro di fuoco. O disposizione divina che ha avuto cura del secolo futuro: Enoc, il giusto, fu dal primo popolo incaricato di scrivere la storia dei primi uomini, mentre a sant'Elia fu affidato il compito di registrare le gesta di questo nuovo popolo posteriore. Queste cose perciò variano secondo il tempo: ognuno ha la caratteristica del suo secolo. Enoc quella della giustizia, Elia quella della volontaria continenza. Noi dobbiamo adempiere la norma della nostra santità, come dice l'apostolo: «Sia nel corpo che nello spirito ognuno deve assomigliare al suo genere, e il discepolo al suo maestro». Ed infatti, lo spirito di Elia restò ad Eliseo, ed anzi chiese ancora una benedizione doppia come quella data dal Signore a quanti credono in lui, dicendo: «Chi crede in me farà le opere ch'io faccio, e ancora maggiori»: ma questa grazia fu concessa a coloro che osservano i precetti del maestro. Che cosa ne deduciamo? Se per mantenere la santità Eliseo ha servito Elia, ed Eliseo, a sua volta, ha preso il fanciullo Gheazi al suo servizio, come Geremia ha preso Baruc, fu per lasciare a noi un esempio. Perché, oggi, sotto l'apparenza di santità, un maschio, cioè un uomo, prende al suo servizio una femmina? È ben lecito se si tratta di una parente stretta, ma non è lecito se si tratta di una estranea, come fecero invece i figli di Noé dopo il diluvio che cercarono luoghi ove edificare delle città che chiamarono poi con il nome delle loro mogli. Allo stesso modo si comportarono questi uomini legati con le donne".<sup>18</sup>

Talvolta, in alternativa, possono essere rievocati singoli episodi della vita del profeta: è il caso del *Vangelo di Nicodemo* (noto anche come *Atti di Pilato*) in cui il rapimento di Elia sul carro di fuoco diviene la prova della veridicità delle testimonianze di coloro che avevano assistito all'Ascensione di Cristo:

Ma si levò Nicodemo e si pose di fronte al sinedrio, dicendo: - Voi parlate bene. Ma non dimenticate, o popolo del Signore, che quegli uomini, che sono scesi dalla Galilea, sono timorati di Dio, di buona condizione, che disprezzano un illecito guadagno, uomini di pace. Ebbene, essi hanno dichiarato, sotto giuramento, di aver veduto Gesù sul monte Mamilch coi suoi discepoli, che insegnava le cose che avete udito da loro, e che l'hanno visto mentre era assunto in cielo. E nessuno ha chiesto loro in che modo fu assunto. Perché, come ci ha insegnato il libro delle Sacre Scritture, è noto che anche Elia fu assunto in cielo, ed Eliseo gridò ad alta voce, ed Elia gettò il suo mantello addosso ad Eliseo ed Eliseo gettò il mantello sul Giordano e così poté passare e andò a Gerico. E gli vennero incontro i figli dei profeti e gli dissero: «Eliseo, dov'è Elia, il tuo

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 131-132.

signore?». Ed egli rispose che era stato assunto in cielo. Ed essi dissero ad Eliseo: «Non lo avrò preso uno spirito e gettato su qualche monte? Prendiamo con noi i nostri servi, e cerchiamolo!». E convinsero Eliseo ad andare con loro. E lo cercarono per tre giorni, ma non lo trovarono e capirono che era stato assunto.

– E ora, datemi ascolto: mandiamo per tutto il territorio d'Israele a vedere se per caso Cristo è stato preso da uno spirito e gettato su qualche monte!

Questa proposta piacque a tutti, e mandarono per tutto il territorio d'Israele a cercare Gesù, ma non lo trovarono.<sup>19</sup>

Fatta eccezione per alcuni casi, il principale motivo per il quale Elia viene citato nei testi apocrifi rimane tuttavia il compito che dovrà svolgere durante il Giudizio Universale. Nella *Storia di Giuseppe il falegname*, ascrivibile ai *Vangeli dell'infanzia di Gesù*, il destino riservato al profeta viene messo a confronto, ad esempio, con la sorte del padre di Cristo di cui il testo è una commemorazione.<sup>20</sup> Riflettendo sulla sorte di Giuseppe, gli apostoli affermano infatti:

– Ma noi siamo stupiti di te, nostro buon Salvatore, perché tu hai accordato l'immortalità a Enoch e ad Elia, ed essi si trovano ancora tra i loro beni, conservando la carne in cui sono nati, senza che la loro carne abbia conosciuto la corruzione.

– Invece questo vegliardo benedetto, Giuseppe il falegname, a cui hai concesso il grande onore di chiamarlo tuo padre, a cui hai ubbidito in tutte le cose [...] Noi siamo dunque stupiti che, avendolo tu chiamato padre secondo la carne, fin dal giorno che sei nato a Betlemme, tuttavia tu non gli abbia concessa l'immortalità, per farlo vivere eternamente. ” A tale osservazione Cristo risponde: “ – Mi avete citato Enoch ed Elia: «Essi vivono nella carne in cui sono nati» e riguardo a Giuseppe, mio padre secondo la carne: «Perché non l'hai lasciato nella sua carne fino ad ora?». [...]

– E io vi dico, o mie sante membra, che ogni volta che Enoch ed Elia pensano alla morte, essi desidererebbero averla già sofferta, per essere liberi da questa necessità che è loro imposta. Essi infatti dovranno morire in un giorno di terrore, di sofferenze, di clamori, di minacce e di afflizioni.

– In effetti l'Anticristo ucciderà questi due uomini e spargerà il loro sangue sulla terra, come l'acqua di un vaso, a causa degli affronti che essi gli faranno subire, accusandolo.

---

<sup>19</sup> M. CRAVERI, *I Vangeli apocrifi*, 319-320.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 227-228.

Noi risponderemo, dicendo: – O nostro Signore e nostro Dio, chi sono questi due uomini, di cui tu hai detto che il figlio della perdizione ucciderà per un vaso d'acqua?

Gesù, nostro Salvatore e nostra vita, rispose: – Enoch ed Elia.<sup>21</sup>

Il ruolo che questi due personaggi dell'Antico Testamento sono destinati a ricoprire durante il Giudizio Universale trova riscontro anche nell'*Apocalisse di Pietro*. Si tratta di un testo del II secolo d. C. incentrato sulla condizione umana nell'aldilà, sulle varie categorie di peccati e pene, sul castigo dei malvagi e sulla ricompensa dei giusti.<sup>22</sup> Anche in questo caso il ritorno di Elia ed Enoch costituisce un segnale della prossima Fine del Mondo:

Seconda venuta di Cristo e risurrezione dei morti deceduti a motivo dei loro peccati giacché non hanno osservato i precetti del Signore loro creatore. Ciò che egli manifestò a Pietro.

Pietro meditava come avrebbe potuto conoscere il mistero del Figlio del Signore misericordioso e amico della misericordia; e mentre questi era seduto sul monte degli Ulivi, i suoi gli si avvicinarono: l'adorammo e ognuno di noi l'interrogò, dicendo: «Manifestaci i segni della tua venuta e della fine del mondo, affinché possiamo conoscere e comprendere l'epoca della tua venuta, e istruire poi quanti verranno dopo di noi, coloro cioè ai quali predicheremo la parola del tuo Vangelo e che porremo a capo della tua Chiesa: di modo che anch'essi, dopo averla udita, s'impegnino a comprendere l'epoca della tua venuta».

Nostro Signore ci rispose e disse: «Badate di non diventare soggetti al dubbio e di non rendere culto ad altri dei. [...] Verrò nella mia gloria con tutti i miei santi e i miei angeli: il mio Padre mi porrà una corona sul capo, affinché io giudichi i vivi e i morti, e rimunerì ognuno secondo le sue azioni.

Comprenderete con l'ausilio della parabola del fico. Quando saranno spuntati i germogli e i rami saranno verdi, allora, verrà la fine del mondo».

Io, Pietro, ripresi a dirgli: «A proposito del fico, spiegami come dobbiamo comprendere questo, poiché il fico germoglia quotidianamente e ogni anno porta frutti ai suoi padroni. Che significa la parabola del fico? Non lo sappiamo». Il Maestro mi rispose dicendo: «Non sai che l'albero del fico è la casa di Israele? Un uomo piantò un fico nel suo orto, ma esso non diede frutto; per molti anni ne cercò i frutti, ma non trovandoli disse al suo ortolano: "Sradica questo fico affinché la nostra terra non resti per noi sterile". L'ortolano rispose al Maestro: "Noi, tuoi servi,

<sup>21</sup> *Ibid.*, 246-248.

<sup>22</sup> L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 319-325.

zapperemo la terra che lo circonda, sradicheremo le erbacce e l'irrigheremo; se poi non darà frutti, allontaneremo dall'orto le sue radici e al suo posto ne planteremo un altro". Non comprendi che il fico è la casa di Israele? Ti assicuro che quando i suoi rami saranno verdeggianti, negli ultimi giorni, verranno certamente falsi messia. Nelle loro promesse, diranno: "Io sono il Cristo venuto nel mondo!". Quando essi (Israele) vedranno la malvagità delle sue azioni andranno dietro di loro rinnegando il primo Cristo, colui che fu crocifisso, colui che fu lodato dai nostri padri, commettendo così un grande peccato.

Questo impostore non è il Cristo. Quanti gli si opporranno, egli li ucciderà con la spada, e vi saranno molti martiri. Allora i rami del fico, cioè la casa di Israele, germoglieranno: molti diverranno martiri di sua propria mano. Moriranno in molti e diverranno martiri.

Saranno inviati Enoc ed Elia per insegnare agli uomini che quello è l'impostore che ha da venire nel mondo a fare miracoli e prodigi per ingannare. Perciò quanti morranno per mano di lui, diverranno martiri, saranno annoverati tra i martiri buoni e giusti, che durante la loro vita piacquero al Signore». <sup>23</sup>

L'antichità dell'*Apocalisse di Pietro* trova conferma, secondo gli studiosi, nel fatto che da questo testo derivi probabilmente una parte degli *Oracoli sibillini cristiani* all'interno dei quali è nuovamente citato il profeta Elia:

Allora il Tesbite discenderà dal cielo in terra,  
montando sul carro celeste e darà tre segni agli uomini,  
che abitano sulla terra, i segni della vita che sta per finire.  
[...] Apparirà Mosè, il grande, l'amico dell'Altissimo,  
vestito di carne; verrà pure il grande Abramo,  
ed anche Isacco e Giacobbe, Elia, Giosuè, Daniele,  
Giona e Abacuc, e quanti furono uccisi dagli Ebrei.  
Tutti gli Ebrei che vennero dopo Geremia davanti al trono  
egli annienterà, e così riceveranno degna ricompensa del  
loro agire  
ed espiaranno quanto fecero nella loro vita mortale. <sup>24</sup>

La tradizione del ritorno di Elia era nota anche all'autore del *Vangelo di Bartolomeo* in cui il profeta viene associato alla discesa di Cristo agli Inferi:

Prima della passione del nostro Signore Gesù Cristo, gli apostoli erano tutti riuniti insieme e lo interrogarono, dicendo: – Signore, rivelaci i

<sup>23</sup> *Ibid.*, 329-331.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 363, 365.



misteri dei cieli!

In risposta Gesù disse: – Se non mi dispoglierò del corpo fisico non potrò rivelarvi.

Ma dopo che venne sepolto e fu risorto, nessuno osò fargli domande, perché il suo aspetto non era quello di sempre, ma manifestava la pienezza della sua divinità.

Finalmente Bartolomeo si avvicinò a lui e disse: – [...] Signore, quando tu andavi per essere appeso alla croce, io ti seguivo da lontano, e poi ti ho visto pendere dalla croce e gli angeli che scendevano dal cielo e ti adoravano.

– E quando si sono fatte le tenebre, ho guardato e ho visto che tu eri sparito dalla croce, ma si udiva soltanto una voce dalla profondità della terra e alti gemiti e stridore di denti, che si erano levati all'improvviso. Dimmi, Signore, dove sei andato, via dalla croce?

In risposta Gesù disse: – Beato tu sei, mio caro Bartolomeo, perché hai visto questo mistero! Ora, qualunque cosa mi domanderai te la potrò rivelare.

– Quando sono scomparso dalla croce sono andato all'Ade per trarne fuori Adamo e tutti gli altri che erano con lui, secondo la richiesta dell'arcangelo Michele.

Allora Bartolomeo domandò: – Signore, cos'era quella voce che si è udita?

Gli rispose Gesù: – Era l'Ade che diceva a Beliar: «A quanto vedo, Dio è venuto qui». [...]

– Quando poi io fui disceso di cinquecento passi, il Tartaro ne fu assai turbato e disse: «Credo che Dio sia disceso sulla terra, perché sento la voce dell'Altissimo e non posso sopportarla».

– Ma il Diavolo disse: «Non ti abbattere, o Tartaro, ma fatti animo, che Dio non è disceso sulla terra!».

– Ma quando io ebbi disceso altri cinquecento passi e gli angeli e le potestà gridavano: «Alzate le porte del vostro re e levate le porte eterne, perché ecco che entra il Re della gloria», di nuovo il Tartaro disse: «Ahimè, io sento il respiro di Dio!».

– E Beliar disse all'Ade: «Guarda con attenzione chi è precisamente colui che è entrato, perché o è Elia o Enoch o qualcun altro dei profeti, a quanto mi sembra».

– Ma l'Ade rispose alla Morte, dicendo: «Non si sono ancora completati seimila anni come possono dunque essere loro, Beliar? Il numero degli anni è nelle mie mani!».<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> M. CRAVERI, *I Vangeli apocrifi*, 425-426.

Questo tema ritorna anche nella *Discesa di Cristo all'Inferno*, parte integrante del *Vangelo di Nicodemo*, in cui Elia viene posto, insieme ad Enoch, in Paradiso.<sup>26</sup>

Mentre l'Inferno apostrofava così Satana, il Re della gloria stese la mano destra e prese e destò il progenitore Adamo. Poi, rivolto a tutti gli altri, disse: – Venite tutti qui con me, voi che a causa dell'albero che costui ha toccato siete caduti nella morte, perché per mezzo del legno della croce, ecco, io di nuovo vi risollevo tutti.

E con questo li mise tutti fuori.

E il progenitore Adamo, apparendo pieno di felicità, – Io ringrazio, o Signore, la tua magnificenza, disse, – perché mi hai tolto dal più profondo dell'Inferno. [...]

Quando essi ebbero così parlato, il Salvatore benedisse Adamo con il segno della croce sulla fronte.

Poi fece lo stesso anche con i patriarchi e i profeti e i martiri e gli antenati, e prendendoli con sé, uscì dall'inferno. [...]

Egli entrò dunque in Paradiso, tenendo per mano il progenitore Adamo, che affidò con tutti i giusti all'arcangelo Michele. Mentre essi stavano oltrepassando la porta del Paradiso, vennero loro incontro due uomini anziani, ai quali i santi padri domandarono: – Chi siete voi, che non avete visto la morte e non siete scesi all'inferno, ma dimorate in Paradiso con l'anima e col corpo?

Uno di essi rispose: – Io sono Enoch, che sono piaciuto al Signore e sono stato qui trasportato da lui, e questo è Elia, il Tesbita; e noi continueremo a vivere fino alla fine dei tempi: ma allora dovremo essere mandati da Dio a fronteggiare l'Anticristo ed essere uccisi da lui; ma dopo tre giorni risorgeremo e saremo rapiti tra le nuvole incontro al Signore.<sup>27</sup>

Ad incontrare Elia in Paradiso è anche Maria durante il viaggio nell'Oltretomba, compiuto insieme a Gesù, che ella stessa successiva-

---

<sup>26</sup> L'episodio narrato nella *Discesa di Cristo agli Inferi* può essere messo in relazione con un passo della *Legenda Aurea* tratto dal capitolo relativo alla resurrezione di Cristo: "Dominus autem tenens manum Ade traditit Michaeli archangelo et introduxit eos in paradisum. Quibus occurrerunt duos viri vetusti dierum et interrogati sunt a sanctis: «Quis estis vos qui nobiscum in inferis mortui nondum fuistis et in paradiso corpore collocati estis?». Et respondit unus ex eis: «Ego sum Enoch qui huc translatus sum; hum autem est Elias qui huc curru igneo assumptus est. Et adhuc mortem non gustavimus, sed in adventum Antichristi reservati sumus cum eo preliaturi et ab eo occidendi et post triduum et dimidium diem in nubibus assumendi»." IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, Sismel edizioni del galluzzo, Firenze 1998, 368; M. CRAVERI, *I Vangeli apocriphi*, 299-301.

<sup>27</sup> M. CRAVERI, *I Vangeli apocriphi*, 356-357.

mente descrive all'apostolo Giovanni affinché lo narri in quella che viene indicata come *Apocalisse della Vergine Maria*.<sup>28</sup>

E mio figlio disse: «Su, andiamo in paradiso e ti farò vedere dove siedono le anime dei giusti e degli eletti». Mi fece salire ed entrare in un abisso di cui non si vedeva il fondo: là vidi le mansioni il cui splendore supera cinquanta volte sette quello del sole e della luna.

Un vecchio mi si avvicinò, mi salutò e mi disse: «Tu sei benedetta, Maria e benedetto è il frutto del tuo seno che ti ha condotto da noi. Beati gli occhi miei che ti hanno veduto!».

Domandai a mio figlio: «Chi è costui che mi ha salutata?». Mi rispose: «Il suo nome è Enoc». Poi venne da me un altro uomo di questa regione, e mi salutò: «Tu sei benedetta, Maria, e benedetto è il frutto del tuo seno! Beati gli occhi nostri che ti hanno veduto!». Domandai a mio figlio: «Chi è costui che mi ha salutato?». Mi rispose: «Il suo nome è Elia».<sup>29</sup>

Rimane da segnalare, in conclusione, il *Libro di Giovanni Evangelista*, ricollegabile al pensiero dualistico che prevede l'esistenza di un Principio del Bene (rappresentato da Dio) e di un Principio del Male (creatore del mondo e della materia). Le conseguenze principali di tale dottrina sono l'antitesi tra il Dio del Bene e il Dio del Male, la

---

<sup>28</sup> Attualmente sono note almeno una ventina di *Transitus Mariae*.

Non sembra tuttavia che si possa parlare di prototipi quanto piuttosto, nella maggior parte dei casi, di varianti di tipi più antichi con particolari interessanti dal punto di vista topografico, liturgico e dottrinale. Gli studiosi non hanno ancora stabilito quale sia il testo più antico a causa sia della natura della materia, sia della varietà della tradizione testuale (testimoniata anche dal fatto che non sembra esservi concordanza sugli eventi successivi alla morte di Maria). Alcune versioni siriane, risalenti a non dopo il V-VI secolo, terminano con un'Apocalisse di Maria. In questi testi, oltre alla vicenda del re Abgar di Edessa che scrive all'imperatore Tiberio una lettera minacciosa contro gli Ebrei colpevoli della morte di Gesù, si narra che Maria si sia trasferita a Betlemme e che successivamente sia stata portata al Getsemani dove viene sepolta all'interno di una caverna. Mentre, nei pressi di questa grotta, gli apostoli sono intenti a discutere appare Cristo che, scortato da falangi angeliche, trasporta su un carro luminoso i discepoli e il corpo di Maria nell'Eden.

Dopo che gli apostoli hanno lasciato l'Eden (o alla loro presenza), Gesù fa risorgere Maria e la accompagna in un viaggio nell'aldilà al termine del quale la riconduce nel Paradiso Terrestre. Il resoconto del viaggio viene quindi riferito da Maria a San Giovanni affinché lo trascriva. Il testo citato appartiene ad una Apocalisse etiopica della Vergine Maria, particolarmente interessante perché da una lato si inserisce nella letteratura della discesa agli inferi e dei viaggi nell'aldilà, e dall'altro cerca di istituire un collegamento tra il viaggio di Maria e la discesa di Gesù agli Inferi. È verosimile che un'Apocalisse di Maria costituisca in origine la conclusione del *Transitus*. L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 163-174.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 264.

falsità della legge divina (in quanto imposta dal Dio del Male) e la convinzione che Cristo non abbia preso veramente parte alla natura umana, considerata peccaminosa e corrotta, ma si sia limitato ad assumere un'apparenza corporea momentanea e fittizia.

A detta degli studiosi, il *Libro di Giovanni* è probabilmente l'unico testo apocrifo di ispirazione manichea giunto fino a noi. Risalente al tardo medioevo, il testo è un *secretum*, ossia una rivelazione di misteri religiosi che Gesù avrebbe fatto, nel corso dell'ultima cena, direttamente a Giovanni. Il libro, che ha lo scopo di sostenere che l'uomo è creato dal Diavolo e che le anime sono angeli decaduti entrati nella materia, si basa sull'idea che Satana sia da identificare con Jahwe.

Vengono di conseguenza rigettate, in quanto diaboliche, tutte le sue manifestazioni, a partire dalla Legge mosaica fino al suo culto e ai suoi profeti tra i quali spiccano, in particolare, Elia ed Enoch.<sup>30</sup>

Ciò che appare significativo è che, in questo testo, il fondatore dei Carmelitani sia identificato con San Giovanni Battista: l'autore del testo dimostra, in questo modo, di essere a conoscenza dell'incertezza circa l'identità del Battista che, nei Vangeli, spesso viene accostato, se non confuso, con il profeta veterotestamentario. In particolare, nel *Libro di Giovanni*, viene sostenuta l'ipotesi che San Giovanni Battista fosse la reincarnazione di Elia inviato sulla Terra per fermare Cristo.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> M. CRAVERI, *I Vangeli apocrifi*, 569-571.

<sup>31</sup> Il parallelismo tra Elia e San Giovanni Battista nasce non solo dalle similitudini tra le profezie di Malachia e di Isaia (Is 40, 3), ma anche dalle somiglianze caratteriali e degli elementi del vestiario. Nel Vangelo di Luca si afferma che il Battista agisce sotto la guida dello spirito di Elia ma, al contempo, si ricorda che egli non ne è la reincarnazione: «Non temere, Zaccaria, la tua preghiera è stata esaudita e tua moglie Elisabetta ti darà un figlio, che chiamerai Giovanni. Avrai gioia ed esultanza e molti si rallegreranno della sua nascita, poiché egli sarà grande davanti al Signore; non berrà vino né bevande inebrianti, sarà pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre e ricondurrà molti figli d'Israele al Signore loro Dio. Gli camminerà innanzi con lo spirito e la potenza di Elia, per ricondurre i cuori dei padri verso i figli e i ribelli alla saggezza dei giusti e preparare al Signore un popolo ben disposto». (Lc 1, 13-17) Questa precisazione non fugò tuttavia tutti i dubbi che, in alcuni casi, furono anzi alimentati dalle parole di Cristo: «Mentre questi se ne andavano, Gesù si mise a parlare di Giovanni alle folle: «Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Una canna sbattuta dal vento? Che cosa dunque siete andati a vedere? [...] Un profeta? Sì, vi dico, anche più di un profeta. Egli è colui, del quale sta scritto: *Ecco io mando davanti a te il mio messaggero che preparerà la tua via davanti a te*. In verità vi dico: tra i nati di donna non è sorto uno più grande di Giovanni il Battista [...]. E se lo volete accettare, egli è quell'Elia che deve venire. Chi ha orecchi intenda.» (Mt 11, 7-15) In seguito, rispondendo alle domande degli apostoli circa il ritorno di Elia, Egli afferma «Sì, prima viene Elia e ristabilisce ogni cosa; ma come sta scritto del Figlio dell'uomo? Che deve soffrire

Io, Giovanni, vostro fratello e partecipe della vostra tribolazione, ma che sarò anche partecipe del Regno dei cieli, quando ero reclinato sul petto del nostro Signore Gesù Cristo e gli dissi: – Signore, chi è che ti tradirà? – egli mi rispose: – È quello che intingerà con me la mano nel piatto, perché allora Satana entrerà in lui ed egli gli chiederà come deve fare per tradirmi, – e io allora gli domandai: – Signore, prima che Satana cadesse, in che considerazione era presso tuo Padre? – Egli mi rispose: – In tanta considerazione che comandava le potenze del cielo. Io sedevo con mio Padre, mentre egli dava ordini a tutti i sudditi del Padre e andava giù dai cieli fino al profondo e dal profondo risaliva su fino al trono dell'invisibile Padre. [...]

E di nuovo io domandai al Signore: – Quanto tempo durerà il regno di Satana?

Egli mi disse: – Mio Padre gli ha permesso di regnare sette giorni, cioè sette età.

E io domandai al Signore: – E dopo quel tempo, che cosa succederà? Egli mi rispose: – Dal momento in cui il diavolo è decaduto dalla considerazione del Padre e dalla propria autorità, egli si è collocato sopra le nubi e ha mandato i suoi ministri, ossia angeli fiammeggianti di fuoco, in mezzo agli uomini, da Adamo ad Enoch suo seguace. Egli ha sollevato Enoch fino al firmamento e gli ha mostrato la sua divinità; poi gli ha fatto avere penna e inchiostro, e quello si è messo a sedere e ha scritto sessanta sette libri. Allora gli ha comandato di portarli giù sulla terra e di consegnarli ai suoi figli. Ed Enoch ha portato giù i libri sulla terra e li ha consegnati ai suoi figli e ha insegnato loro a seguire l'usanza dei sacrifici e ha diffuso menzognere rivelazioni di misteri, celando così agli uomini il Regno dei cieli. E ha detto loro: «Guardate che io sono il vostro Dio e all'infuori di me non c'è nessun altro dio!».

– Allora mio Padre mandò me nel mondo, perché io insegnassi questa verità agli uomini ed essi potessero conoscere i malvagi disegni del diavolo. [...]

– Ma Satana, il principe di questo mondo, conobbe che io ero venuto per cercare e salvare quelli che erano perduti e mandò un suo messaggero, cioè il profeta Elia, che battezzava con l'acqua ed era chiamato Giovanni Battista.

---

molto ed essere disprezzato. Orbene, io vi dico che Elia è già venuto, ma hanno fatto di lui quello che hanno voluto, come di lui sta scritto». (Mc 9, 11-13) La vicinanza tra Elia e il Battista viene ricordata anche nella *Legenda Aurea*: "Iohannes baptista multipliciter nominatur. Dicitur enim propheta, amicus sponsi, lucerna, angelus, vox, Helias [...]. In propheta designatur prerogativa cognitionis [...], in Helias prerogativa fervoris [...]. Iohannes vocatur Helias ratione situs, quia ambo in deserto; ratione victus, quia ambo victus parci; ratione cultus, quia ambo vestitu inculti; ratione officii, quia utriusque verbum quasi facula ardebat." IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, 540-441.

- Elia domandò al principe di questo mondo: «Come posso riconoscerlo?»
- E il suo Signore gli disse: «Colui sul quale vedrai lo Spirito, in forma di colomba, scendere e fermarsi, è quello che battezza con lo Spirito Santo, per la remissione dei peccati. E tu dovrai essere in grado di distruggerlo».<sup>32</sup>

DAVIDE FERRARIS  
Ricercatore indipendente - Gavi (AL)

---

<sup>32</sup> M. CRAVERI, *I Vangeli apocrifi*, 572, 575-76.

## LIBRORUM AESTIMATIONES

### HISTORIA

CAROLINE BRUZELIUS, *Preaching, Building, and Burying. Friars and the Medieval City*. New Haven and London: Yale University Press, 2014. pp. xii + 255. ISBN 978-0-300-20384-4.

Although there are very few references to Carmelites in this book, nevertheless B. makes some valuable suggestions that Carmelite historians would do well to consider. The author is Professor of History of Art at Duke University, NC, and a former Director of the American Academy in Rome. The specific points where Carmelites are mentioned cast the order in the role of a latecomer to the medieval city, compared with the Dominicans and Franciscans. More than that, B. claims that the Carmelites, Augustinians and Friars of the Sack represented competition and precipitated an economic crisis among the mendicants who had been present in an urban environment for longer. The arrival of the “newer” mendicants opened up different streams of income, or perhaps expanded existing ones, in the form of bequests from well-off families to all mendicant orders.

B.’s principal contribution to the question of mendicant architecture is that she sees their arrival as the importation of a quasi-monastic style into the city, bringing it into contact with the people, allowing the friars to preach, teach and convert an urban population. Buildings are seen by B. as the result of interaction between the mendicants’ apostolic needs and the city. In this respect, the Dominican vocation to preach is critical to their location in the city and the types of construction that followed. The initial design mendicant convents reflected the internal needs of the community, seen in the building of choirs, cloisters, chapter houses and refectories. In the early period of foundations, the Franciscans and Dominicans settled into existing buildings such as hospitals and colleges where their needs as could be met. From 1228, Gregory IX permitted the construction of new buildings, even though the economic implications of this activity were in tension with the ideal of poverty espoused by both orders.

Both the Dominican and the Franciscan orders underwent an evolution and B. identifies three phases subsequent to the initial foundations. The first phase followed on the appreciation of the need for educated friars. This had an architectonic consequence in the provision of larger community buildings to accommodate an increasing number of students and spaces where they could be instructed. Secondly, B. notes that the growing desire for liturgical uniformity to establish and promote identity was another factor in the disposition of

conventual constructions and their interiors. Finally, growing pastoral engagement with lay people meant that an increasing number were making bequests and arranging to be buried in mendicant churches. B. calls the provision of spaces and structures for this the stage of “monumentalisation”.

In summary, B. wishes to draw attention to a number of key points when considering mendicant architecture: that constructions reflect both spiritual ideals and social *nous*; that buildings are a result of engagement with spiritual, social and economic structures; that the mendicants also accommodated their environment to the constraints or parameters of their charism; that the urbanisation of the mendicants also redefined the ecclesiastical relations between regulars and seculars and the relationship between clergy and laity.

Although B. confines herself to the Dominicans and Franciscan, perhaps Carmelite studies might benefit from a similar approach to the question of the urbanisation of the Order, so much lamented by Nicholas the Frenchman. In particular, the economic and social motivation for the move to the cities, accompanied by the growing lay patronage of the Carmelites might serve as a corrective to the more ideological and theological perspectives that we are more accustomed to.

KEVIN ALBAN O.CARM.

Carmelite Institute of Britain and Ireland

DOMENICO AMATO, *Tonino Bello. Una biografia dell'anima*, Prefazione di Agostino Superbo, Città Nuova, Roma 2013, 232 pp. ISBN 978-88-311-6092-6.

SANDRO RAMIREZ, *La tenda e il grembiule. La Chiesa nell'insegnamento di don Tonino Bello*, Presentazione di Mons. Marcello Semeraro, Edizioni VIVEREIN, Monopoli (BA) 2013 (Collana «Testimoni», 5), 212 pp. ISBN 978-88-7263-455-4.

Di recente sono stati pubblicati diversi libri su Mons. Antonio Bello. Le ragioni sono fondamentalmente due: la fama e l'affetto della gente per questo vescovo e la causa di beatificazione e canonizzazione in corso di svolgimento.

Proprio intorno e in relazione alla causa di beatificazione è nata la bella biografia scritta da Domenico Amato, vicepostulatore e collaboratore del postulatore, Mons. Agostino Superbo, il quale ha firmato la prefazione al volume. Come giustamente avverte il sottotitolo del libro, si tratta di una «biografia dell'anima». Non è infatti il semplice racconto della vicenda umana ed ecclesiale di Mons. Antonio Bello, noto come don *Tonino* (Alessano, 18 marzo 1935 – Molfetta, 20 aprile 1993), ma la descrizione, affettuosa e accurata, del percorso umano e spirituale del vescovo, figura di spicco e discussa della Chiesa italiana, pastore di grande carisma, impegnato in una vicinanza attenta alla gente, soprattutto dei più poveri, dei giovani, dei lontani.

Al termine degli studi teologici, era stato per ben 22 anni vicerettore del seminario diocesano di Ugento; dopo circa quattro anni come parroco a Tricase fu elevato all'episcopato. Fu nominato per la diocesi di Molfetta, Giovinazzo e



Terlizzi e poco dopo di quella vicina di Ruvo, unite in persona episcopi; nel 1986, don Tonino sarebbe diventato il primo vescovo della nuova diocesi nata dalla loro unificazione. Nel 1985 la Conferenza Episcopale Italiana, di cui fu sempre membro attivo anche se non da tutti e non sempre compreso, lo indicò come successore di Mons. Bettazzi alla presidenza di «Pax Christi».

L'impegno pastorale, caritativo, a favore della pace, della giustizia e della carità fu costante nella sua esistenza totalmente disponibile a chiunque gli si presentasse con qualche necessità. Il più delle volte era lui però a farsi prossimo, ad avvicinare qualcuno per porgergli con garbo e tatto fine l'aiuto che aveva riconosciuto o intuito. Fu anche maestro instancabile della sua gente, dei collaboratori e dei giovani, di cui aveva proseguito ad occuparsi sempre. Aggredito da un tumore allo stomaco, non cessò né diminuì l'attività, pochi mesi prima della morte si recò nella martoriata Sarajevo assieme a un folto gruppo di persone per sostenere la causa della pace. Non meraviglia, dunque, che nel 2007 sia stata introdotta la causa di beatificazione.

Domenico Amato presenta la biografia di don Tonino Bello articolata in tre parti, corrispondenti alle principali tappe della sua vita: "Il sacerdote", "Il pastore" e "L'ultima tappa". La prima e l'ultima parte si sviluppano in due capitoli ciascuna, la più consistente è la seconda, i cui sette capitoli trattano i diversi aspetti dell'opera del vescovo Bello. Uno dei pregi del libro è nella scelta dell'Autore di far parlare il più possibile lo stesso don Tonino: una larga parte del testo è infatti costituita da lunghe citazioni di suoi scritti. In tal modo la bella prosa profeticamente poetica di don Tonino diventa motivo di riflessione e meditazione sulla spiritualità del ministero ordinato e dei diversi stati di vita, come sulla pastorale e sui problemi del nostro tempo. La "Nota bibliografica" (pp. 225-228) conclusiva offre diversi spunti per l'approfondimento di questa bella figura dell'episcopato italiano.

Il libro di Ramirez invece non è una biografia, anzi i dati biografici sono ridotti all'osso e sono solo funzionali all'argomento, ma il frutto dello studio, lungo diversi anni, dell'opera del vescovo pugliese, ben conosciuto e amato dall'Autore. Come enunciato chiaramente nel sottotitolo del libro, non si presenta l'intera opera del vescovo, ma se ne prende in considerazione la prospettiva ecclesiologica. In otto capitoli con un'introduzione e una conclusione vengono esposti e presentati alcuni temi ecclesiologici propri del magistero di don Tonino Bello. Anche in questo caso si citano ampi stralci degli scritti. In tal modo la sapiente e affettuosa cucitura operata da Ramirez non offusca il pensiero del vescovo pugliese, anzi dà la possibilità di apprezzarne i contenuti e le suggestioni suscitate dalla sua prosa elegante e ricca di immagini poetiche. Alcuni capitoli erano già stati pubblicati come articoli in varie riviste e questo comporta, qua e là, qualche ripetizione, in genere ben sfumata dalla revisione dell'Autore, oltre a qualche lieve disarmonia compositiva. I capitoli infatti, introdotti sempre da un titolo evocativo seguito da un sottotitolo più didascalico, hanno di solito una ripartizione in tre o quattro paragrafi, salvo il quarto capitolo, sulla parrocchia, in cui la divisione consueta è stata ulteriormente articolata in sottopunti.

Ripercorriamo velocemente i capitoli. Nel primo Ramirez ripropone in modo schematico i quattro pilastri sui quali di fonda la teologia di don Tonino sulla Chiesa: la dimensione trinitaria, di cui la comunità dei credenti è espressione e testimonianza, la dimensione spirituale e celebrativa dell'Eucarestia, il rapporto dialogico e testimoniale con il mondo, la dimensione mariana, perché in Maria la Chiesa può rispecchiarsi e riconoscersi.

L'Autore prosegue illustrando l'impianto kerigmatico e comunitario, ben rappresentato dalle due immagini care a don Tonino della "tenda" e del "grembiule", simboli degli atteggiamenti di compagnia, presenza ed umile servizio che la Chiesa è chiamata a svolgere nei confronti dell'umanità.

Nel capitolo successivo viene presentato il teologo; forte di una solida, profonda formazione teologica, però, don Tonino è stato un teologo-pastore, non ha mai perduto la prospettiva concreta, personale e comunitaria del proprio magistero, pienamente inserito nel contesto del magistero dei vescovi italiani del tempo, al quale lo stesso don Tonino dette un notevole contributo.

Ramirez analizza poi un'importante prospettiva dell'ecclesiologia di don Tonino, che rimane sempre valida: la valorizzazione della parrocchia, come luogo ordinario, feriale di annuncio, celebrazione e servizio, in cui ognuno è chiamato a dare il proprio contributo perché diventi nel territorio luogo di accoglienza, di spiritualità, di misericordia.

A questo punto Ramirez ripropone il pensiero di don Tonino sui protagonisti della vita ecclesiale e concretamente parrocchiale: i presbiteri (capitolo V), i laici (capitolo VI) e i catechisti (capitolo VII). I termini più ricorrenti di questi capitoli sono "relazione", "accoglienza", "formazione/educazione", sempre declinati nel contesto della comunità, vero soggetto dell'azione evangelizzatrice e celebrativa del mistero di Cristo.

Nel capitolo finale, l'ottavo, Ramirez propone come sintesi di tutto il discorso fatto fin qui la via della bellezza, suggerita da due riflessioni del dicembre 1991: la prima sulla musica e l'arte, la seconda in occasione della solennità dell'Immacolata. Ancora una volta è Maria, la donna "bellissima", che ci attira a seguire tutti insieme Gesù, che ci guida verso il Cielo. È un cammino che porta dal "caos" al "cosmos", che passa, sì, per la croce ma per giungere alla bellezza della vita piena.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.  
Roma

#### HEBRAICA

ELIE BENAMOZEGH, *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens*, Editions in Press 2010. Pp 300. ISBN: 978-2-912404-97-8.

La stampa in francese del saggio di Elia Benamozegh, di cui Marco Morselli aveva curato l'edizione italiana, *L'origine dei dogmi cristiani*, Marietti 2002, offre lo spunto per riprendere il discorso e la riflessione su questo

insigne rabbino del XX secolo e la sua opera che presenta alcune peculiarità da conoscere e da rilevare.

La sua figura storica e la sua testimonianza sembrano essere cadute nell'oblio e quindi perdere di vigore per il tempo presente.

Marco Morselli, presentando *La Kabbale et l'origine des dogmes chrétiens* (2010 Editions in Press) nella nuova edizione francese, lingua peraltro in cui fu steso il saggio, sottolinea in apertura proprio questo aspetto, riprendendo l'opinione di S. Trigano che rileva l'occultazione subita dal grande maestro sefardita negli ultimi anni.

Pioniere del dialogo ebraico-cristiano, dotato di una cultura vasta e profonda, Benamozegh poté godere di un'iniziazione alla Kabbala fin dai suoi sedici anni, grazie allo zio materno Yehudah Coriat, rabbino e kabbalista.

Dobbiamo ad un concorso indetto dall'Alliance Israélite Universelle nel 1860 lo spunto che indusse Benamozegh a comporre quest'opera di indiscusso valore, forse pari alla polvere dell'oblio...

L'intento del concorso si concentrava sull'aspetto dogmatico e morale di quegli elementi che il giudaismo trasmise alle religioni che lo seguirono.

L'autore inviò un'opera dal titolo intrigante e catturante *Essai sur les origines des dogmes et de la morale du christianisme*, articolata in 3 parti, riservandosi di comporre successivamente la quarta.

La commissione decise di pubblicare la terza parte *Morale juive et morale chrétienne*, mentre l'edizione attuale stampa, per la prima volta in francese, anche le prime due parti.

«Vedevo aprirsi davanti ai miei occhi orizzonti sempre più vasti» scrive Benamozegh nella prefazione, si sentiva infatti animato e percorso dalla convinzione di poter cogliere il legame che unisce il cristianesimo all'ebraismo.

Come procedette l'autore e come si richiede che proceda il lettore odierno che potrebbe essere condotto e guidato allo stesso punto, se non alla stessa invasione di estro sacro, di E. Benamozegh?

Bisogna lasciarsi guidare dall'esoterismo ed entrare nel linguaggio e nella modulazione della Kabbala, nei segreti meandri luminosi dello Zohar ed allora affinità, echi e vicinanze cominceranno ad apparire. L'interrogativo si fa punta: in qual modo il rigoroso monoteismo ebraico può aver dato origine al cristianesimo della Trinità e dell'Incarnazione?

Terreno minato e carico di pericoli dottrinali, dogmatici e, fors'anche, relazionali per l'accusa rivolta al cristianesimo di aver proclamato rapidamente l'abolizione della Torah.

Benamozegh avverte la domanda e propone la sua risposta: «A nostro avviso, allo stesso modo in cui gli Ebrei fondatori del cristianesimo vi sono passati, non c'è nulla di più naturale che altri Ebrei a loro volta vi passino, e questo ultimo passaggio prova il primo: è come un ponte gettato su di burrone, sul quale si può passare ma anche ritornare».

L'invito alla teshuvah del pensiero, della riflessione, è nitido, unito al dimorare sui testi in quella dimensione tipica dell'ebreo che non disgiunge

studio da preghiera ma ne crea un'unica postura ed affrontare la Trinità, lo Spirito Santo, i rapporti dello Spirito con il Figlio, il Verbo e la simbolica del Verbo, guidati e sorretti da mano e cuore ebraico.

Un percorso che tutti i cristiani dovrebbero affrontare per purificarsi, arricchirsi, sarà allora possibile entrare, grazie a queste pagine, nello Zohar ed essere partecipi e anelli attivi di quella lunga catena di persone che attendono, infatti per la Kabbala sarà lo Zohar ad aprire la strada al Maschiah.

CRISTIANA DOBNER, OCD

PAUL NETTER, *Un grand rabbin dans la grande guerre. Abraham Bloch mort pour la France, symbole de l'Union Sacrée*, Edition Italiques, Triel sur Sein, 2013. Pp. 143. ISBN: 9782356170125.

Abraham Bloch, racchiude nella sua vita un grande segno per il suo tempo, i primi decenni del XX secolo, ma è segno che fora i secoli. La sua vicenda storica accuratamente documentata scritta dal pronipote Paul Netter non lascia più dubbi sulla realtà dei fatti in cui volle essere coinvolto.

Lettere, archivi personali, diari di guerra, articoli di giornali, cartoline postali e stralci di libri, compongono una piattaforma che difficilmente si può negare nella sua validità e nella sua correttezza.

La conclusione della vita di Bloch, consumata nell'eroismo, va inquadrata in tutto il suo percorso: non fu un gesto improvvisato ma una decisione fatta propria, assunta dalla sua libera coscienza.

Abraham nacque il 7 novembre 1859 da una famiglia alsaziana che, nel 1870, optò per la cittadinanza francese. Il ragazzo crebbe con un alto valore trasmessogli dai genitori: la Patria era la Francia, amata e servita. Egli frequentò il Seminario Israelita di Parigi e divenne rabbino, nel 1883, di Remiremont. Sede in cui visse con la sua famiglia per 14 anni, a servizio totale della sua comunità.

Nel 1897, bandito un concorso per la nomina a Gran Rabbino di Algeri, Bloch lo vinse e si trasferì con la sua famiglia nella nuova sede in una temperie difficilissima: i giornali e le leghe antiebraiche avevano scatenato una polemica contro gli ebrei. Il neo Gran Rabbino dimostrò coraggio e fermezza, aiutò le vittime dei soprusi e della rivolte politiche. Pagò però di persona la sua dedizione perché venne colpito mentre si stava tentando di assassinare un correligionario.

Nel 1908 Bloch con la famiglia rientrò in Francia e divenne Gran Rabbino di Lione.

Quando divampò la Prima Guerra mondiale, Abraham Bloch contava ormai 53 anni ma il suo amor patrio e l'animo generoso lo spinsero ad offrirsi come cappellano: senza armi, senza difesa personale. Venne aggregato ai barellieri del XIV corpo d'Armata di stanza sul fronte dei Vosgi, nello

schieramento delle truppe francesi che avrebbero dovuto bloccare l'assalto nemico.

Si aprì una parentesi inedita per il colto e fervente ebreo: condivise in piena armonia la sua vita quotidiana con il pastore protestante e il prete cattolico, entrambi cappellani.

L'urgenza del momento cruciale divenne un grembo di dialogo ecumenico *ante litteram*, tutto giocato sulla fiducia reciproca, l'accoglienza altrui e un'apertura intellettuale e d'animo che creò amicizia fra i tre uomini dell'Altissimo.

La tragedia della guerra mieteva vittime e feriti in continuazione. Per Bloch si avvicinava il momento fatidico, il 19 agosto 1914 si trovò dinanzi ad una scelta che lo toccò profondamente e mise in luce tutta la trasparenza della sua umanità e la magnanimità della sua fede: un soldato cattolico, ferito a morte, giunto alla soglia della morte, non riconobbe l'ebreo nel cappellano e, ritenendolo un prete cattolico, gli chiese soccorso. Il rabbino non conobbe esitazioni, si avvicinò al morente dopo aver cercato il Crocefisso che il ferito desiderava e questo gesto gli costò la vita perché un obice lo centrò ed egli morì. Fu sepolto nel cimitero di Saint-Dié-des-Vosges, dove una stele rammenta a tutti la nobiltà del gesto.

Il significato di questo aiuto prestato dimostrava come nell'animo del rabbino non esistessero pregiudizi e risplendesse solo la viva fede. La famiglia venne avvisata della morte nel gesto eroico da un gesuita ma la notizia si sparse in tutta la Francia ed assunse i colori della leggenda che sfuggirono, parzialmente alla cruda realtà e si concretizzarono ben presto in monumenti e celebrazioni pubbliche.

Sulla scia dell'emozione molti si trovarono travolti dal mito crescente che offuscava una realtà storica indiscutibile, tuttavia strumentalizzata dall'*Union Sacrée*, il movimento politico nato allo scoppio della Prima Guerra mondiale, in cui si ritrovavano cittadini francesi di diverse tendenze e che fece assumere all'eroismo di Bloch i toni di una propaganda artificiosamente creata.

A Lione gli venne dedicata una strada che, ancor oggi, ne celebra la memoria.

Non tutti fra gli ebrei, come non tutti fra i cristiani, compresero la grandezza del gesto, le critiche puntavano sulla credibilità di un rabbino che invece aveva segnato la cultura del suo tempo e quella dell'umanità, insegnando una verità che tocca ogni persona dinanzi al passo definitivo della morte.

Chiaro e dirimente però è stato Haïm Korsia, rabbino capo d'Oltralpe, scrivendo su *Le Figaro*: "Un secolo dopo questo nobile gesto, abbiamo più che mai bisogno di un messaggio d'amore verso il prossimo ed il rispetto per quelle fedi che non ci appartengono, ma che sono rivolte tutte a Dio. Un monito indirizzato alla vocazione francese ad essere un crogiolo di culture e il sogno di una Francia, unita nella diversità".

CRISTIANA DOBNER, OCD

DRAY BRUNO, *Les racines bibliques des langues occidentales*, Tatamis 2013. Pp. 200. ISBN: 978-2-9176-1774-8.

Quanti, che non siano specialisti, si sono mai interrogati sulle radici bibliche delle lingue che si parlano in Occidente?

Per la prima volta appare un saggio, accolto come pregiato dall'UNESCO, dal Collège de France, dalle Università USA di Stanford, Harvard e Columbia, per la rigorosità e novità che delinea una risposta.

Bisogna mettersi in viaggio, anche se seduti alla propria scrivania, e percorrere l'Europa, destreggiandosi in inglese, francese, tedesco, russo, spagnolo e italiano. Con una chiave particolare: l'ebraico.

L'intento infatti dell'autore è quello di dimostrare come l'Europa, e le lingue che vi si parlano, abbiano tutte una radice comune: l'ebraico biblico, perché "l'ebraico è all'incrocio delle civiltà e della storia umana".

Il testo è fornito di tabelle molto chiare che aiutano a percepire eguaglianze e differenze, ad assaporare quanto, fino alla loro lettura, era rimasto sconosciuto ed ora suscita ammirazione e stupore.

La realtà di Babele è resa cartacea, perché vissuta e tramandata per secoli.

Gli esempi si moltiplicano in tutto l'itinerario del viaggio, solo qualche assaggio per incuriosire ancora di più e predisporre ad una "degustazione" linguistica raffinata fra paragoni, etimologie, consonanti e assonanze:

- FRUTTA: Ebraico: PERI, la consonante "p" ebraica di una variante di "f", quindi da qui emerge la cascata delle lingue europee: *fruit*, in francese, *fruit*, in inglese, *frutas*, in spagnolo, *früchte* in tedesco, *froukti* in russo e *frutta* in italiano;
- GOVERNO: da Gen 10, 8 GIBBOR, forza potenza, *gouvernement* in francese, *gobierno* in spagnolo, *governo* in italiano;

Un viaggio d'istruzione ma carico di divertimento e di continue scoperte.

CRISTIANA DOBNER, OCD

AVITAL WOHLMAN, *Quand un chrétien aime Israël*, Du Cerf, Paris 2012. Pp. 272. ISBN: 978-2-2040-9573-0.

Molti ben conoscono Marcel Dubois altrimenti detto padre Jacques e non dimenticano tutto l'apporto che egli ha dato, con la sua vita di domenicano ed intrepido intellettuale, alla scoperta di uno dei volti più misconosciuti di Israele: la filosofia.

Dire filosofia significa anche inglobare tutti gli interrogativi che, più o meno esplosivamente, innervano chiunque si osservi e osservi la scena del nostro tempo alla ricerca di una fede riflessa.

Molti procedono per via intuitiva e tralasciano ricerche approfondite, altri affinano gli strumenti e procedono indagando per vie razionali, filosofiche o teologiche che siano.

Ai nostri tempi è stata donata una personalità che poteva godere dei due versanti e diventare maestro per molti, in vita e anche da vivente, grazie all'insegnamento che crea una catena che si snoda, grazie agli scritti che lasciano una traccia che richiama e costringe a rilevarla.

Consacrare la propria vita alla riflessione su Israele nel piano di salvezza di Dio è un'impresa che lascia sgomenti, eppure proprio questo fu il taglio della vita di Marcel Dubois.

Forte di una preparazione filosofica e teologica sicura e stagionata, il giovane Dubois non la demolì per costruire altro, magari senza fondamenta e, forse, senza senso, ma avvertì come tutto si doveva leggere in modo diverso e nuovo.

Soprattutto, non si fece sordo e murato agli interrogativi inquietanti e, talvolta, demolenti che, come bordate, colpivano il suo pensiero e, sostanzialmente, la sua vita, al contrario li accolse tutti per lasciarsi interpellare, per giungere a formulazioni nitide ed ineccepibili.

Chiese e ottenne ai suoi superiori di non lavorare da lontano ma di immergersi nella vita di Israele e di entrare nel vivo del dibattito, andando a vivere a Gerusalemme, sicuro che un atteggiamento privo di pregiudizio e un sano confronto, non avrebbe che potuto approdare ad una stima reciproca. Con questo stile conquistò quella roccaforte di pensiero che è l'Università Ebraica di Gerusalemme, non solo da studente ma da docente e precisamente docente di filosofia antica e medievale.

Il rischio di piegarsi a forme di pensiero accattivanti o di darsi ad un sottile proselitismo dovette essere forte, ma per Dubois l'onestà intellettuale era un rigore insito nella sua coscienza e nella sua intelligenza.

Il compito si delineava fin dal principio: una vita da pioniere intellettuale, non armato di zappa e badile, ma di ragione, intelligenza, competenza e grande libertà.

Vocazione teologica spinta fino al limite della possibilità umana, con la molla di una missione in Israele e per Israele che non portasse alla propaganda, ma ad un confronto intellettuale sereno.

Insieme dati storici, ricerche umane e il mistero di un Dio che agisce nella storia eleggendo il suo popolo e conservando intatta la sua elezione.

Aristotelico, tomista, scosso dall'interrogativo della permanenza nella storia e in tutte le sue intricate vicende, di un popolo che non deve essere ridotto a servizio dei cristiani, non deve solo portare la Torah ma deve assolvere il suo compito originale in piena libertà.

Popolo, terra e Torah: elementi inscindibili. Dubois lo comprese e giunse al punto di diventare cittadino israeliano.

Se è stato un pioniere, ed è un dato reale, indiscutibile, oggi è un pionierismo sorpassato? Ci troviamo in un'altra e diversa fase del dialogo con Israele da parte cristiana e del dialogo con la Chiesa da parte ebraica?

Se si affrontano i suoi scritti da *Vigilie a Gerusalemme* (1976) a *Gerusalemme nel tempo e nell'eternità* (1988) a *Nostalgia d'Israele* (2006), si

staglia un aspetto che non conoscerà mai l'oblio della polvere del tempo: l'amore per Israele.

CRISTIANA DOBNER, OCD

CRISTIANA FACCHINI, *Infamanti dicerie. La prima autodifesa ebraica dall'accusa del sangue*. EDB, Bologna 2014, pp. 132. ISBN: 978-8-8105-5817-1.

Cristiana Facchini con la sua ricerca *Infamanti dicerie. La prima autodifesa ebraica dall'accusa del sangue*, tocca un punto nevralgico della nostra storia civile e religiosa e si propone di collocare l'accusa nella sua accezione precisa: "sorta nel corso del medioevo, l'accusa del sangue appare come una nuova arma nell'arsenale anti-ebraico".

L'accusa ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro dal XII secolo fino al XVII ed è stata la molla e la giustificazione di *progrom*, processi e persecuzione. Gli autori però erano dominati dai loro pregiudizi e volti a sostenere delle loro tesi prefabbricati.

L'interrogativo sulla genesi della calunnia va ritrovata nella storia antica: "l'apertura sull'età delle esplorazioni e sugli effetti culturali di tale evento introduce il controverso tema del sacrificio umano, che tanto ha occupato l'immaginario della cultura occidentale".

Tuttavia, per non ripetere schemi o strutture euristiche sclerotizzate, era necessario creare un nuovo taglio di indagine e l'autrice ha optato per una "prospettiva diversa".

Come ha proceduto? Sostiene la ricercatrice: "ci interessa indagare la genesi del discorso critico maturato attorno all'accusa per comprendere come esso abbia contribuito alla sua lenta delegittimazione. In particolare... da un angolo prospettico quasi del tutto sconosciuto o comunque poco indagato, analizzando alcune delle prime apologie ebraiche contro l'accusa del sangue che furono redatte proprio in età moderna".

Va tenuto bene in conto che "l'accusa si fonda su una costellazione di credenze che variano nel corso dei secoli, e che si basano sull'idea che alcuni riti ebraici, condotti in precisi contesti cerimoniali e festivi, presuppongano l'uso e il consumo del sangue di bambini cristiani, i quali devono essere ritualmente uccisi o, meglio, uccisi nella modalità di un 'sacrificio'".

Si osservi l'opera del teologo olandese, Jacob Geusius autore del *De victima humana* che sosteneva la reale validità dell'accusa del sangue gettata sugli ebrei.

Nel 1681 però, gli ebrei ad Amsterdam non tacciono e decidono di difendersi dalla valanga rovesciatasi su di loro con "libelli, canti e racconti popolari, xilografie, e immagini che raffiguravano ebrei sul punto di uccidere bambini cristiani".

Isaac Viva decide di redigere un trattato, *Vindex Sanguinis*, che successivamente, verrà stampato nuovamente a Norimberga.



Discussa è la paternità dell'autore tuttavia i dati sono appaiono rigorosamente documentati nei versanti biblici e in quelli relazionati ad altri studiosi, olandesi e inglesi.

L'affermazione dell'astensione dalla consumazione del sangue da parte degli ebrei è ribadita con decisione, come pure la colpa di omicidio rituale da cui erano accusati i primi cristiani.

L'autrice considera le argomentazioni che nei secoli si susseguono e dimostra come il filo conduttore, anche delle condanne capitali, seguano il filo della calunnia e della maldicenza. Si ricordi la dolorosa vicenda di san Simonino del 1475 che, solo nel 1965, trovò chiarezza nell'abolizione simultanea dell'accusa e del culto.

Tutta la problematica dell'accusa viene messa sotto torchio storico e ideologico e non regge, dimostrandosi così nella sua realtà di diceria, purtroppo viva a livello popolare. Indagine la presente di grande importanza per creare rapporti dialogici fra ebraismo e cristianesimo fondati sulla verità, storica e biblica.

CRISTIANA DOBNER, OCD

RANIERO FONTANA, *André Neher, Le penseur et le passeur*, Editions Elkana, Jérusalem 2014, pp. 192. ISBN: 978-9-6574-1720-1.

Con evidenza da tutte le pagine di questo studio appare lo sfondo di una ricerca, sostenuta dalla *Fondation du Judaïsme français*, molto più ampia che, insieme, documenta ed avvalorata tutta la riflessione stampata.

La premessa, per delineare la figura e il pensiero del grande testimone ebraico, è immediatamente esplicitata dall'autore: "L'esame del suo metodo esegetico appare come il preambolo necessario di una presentazione sia della sua opera sia del suo progetto ermeneutico e filosofico globale". Proprio perché, sottolinea R. Fontana, "la prima produzione di Neher è centrata sul 'libro dei libri'". Vale a dire sulla Bibbia.

Preziose alcune indicazioni che consentono al lettore di cogliere immediatamente il taglio corretto di lettura: "La sua scelta di Sion non è operata a detrimento del Sinai". A. Neher infatti, filosofo dell'identità ebraica, rimane parimenti il filosofo dell'Alleanza.

Tradurre in italiano il titolo, volendo conservarvi il profumo dell'originale francese, è impresa impossibile da compiersi, possibile invece è scorrere le otto tessere/capitoli che vengono a comporre il mosaico di A. Neher: *una dialettica della speranza; Qohelet; dalla Bibbia ai rabbini; il Maharal di Praga; scienza e coscienza; chi è ebreo?; la terra d'Israele; la città d'Israele*.

L'originalità e la profondità del pensatore vengono così sondate e presentate in un dettato nitido che scorre e conduce.

Sarà merito anche dell'aria di Gerusalemme che accomuna Neher e Fontana? Certamente ma tutto va anche accreditato al diuturno sforzo di

ricerca ed articolazione del pensiero, con lo sguardo non strabico ma posto simultaneamente sul mistero di Israele e sulla sua estrema concretezza storica e pragmatica.

La dinamica allora si snoda e avvince.

CRISTIANA DOBNER, OCD

MASSIMO GIULIANI, *Teologia ebraica. Una mappatura*, Morcelliana, Brescia 2014. Pp. 304. ISBN: 978-88-372-2746-3.

Massimo Giuliani presenta sempre delle riflessioni complesse ma estremamente chiare. Bisogna considerare il libro come un *saggio* perché “altro non è che una finestra aperta che getta una luce particolare su quell’identità, o meglio è un certo aspetto di quell’identità che alcuni, che non disdegnano di chiamarsi teologi, sanno più di altri mettere in luce” (p. 7).

Tutte le pagine si propongono di invitare ad interrogarsi, a riconoscere la propria non conoscenza e se non la propria ignoranza, lasciandosi trasportare in modo critico nel corso dei secoli e delle tematiche che li caratterizzano.

Si osservi il titolo, pare mancare l’articolo ma è del tutto intenzionale: “*Teologia ebraica*, senza articolo. Non si tratta quindi né della teologia ebraica in generale né di una teologia ebraica in particolare, e non vuole determinare o in-determinare un sapere o una disciplina; vorrebbe piuttosto tracciare una serie di percorsi che, nella vasta e qui non tematizzata “storia del popolo ebraico”, hanno sviluppato idee, dottrine e credenze che in senso lato chiamiamo teologiche” (p. 5).

Il *focus* principale rimanda al Talmud perché “non v’è teologia senza *Talmude* il *Talmud* – per le sue potenzialità ermeneutiche (fino ad oggi, come mostrano le letture talmudiche di Emmanuel Levinas e di David Weiss Halivni) – ha in sé, *in nuce*, tutta la teologia di cui il giudaismo ha bisogno ed è capace” (p. 34).

Diacronia e sincronia quindi procedono di pari passo con annotazioni caratterizzate dalla lucidità.

Pagine queste rese possibili solo da un vita spesa nello studio e nello scavo paziente e rigoroso ma che ben sa anche come sia necessario concludere: “Ma qui mi fermo, affinché inizi il tempo della ponderazione da parte del lettore. Mi preme solo ribadire che ho svolto questa mappatura con timore e tremore, sospeso nel dubbio che forse sarebbe stato meglio il silenzio ma determinato nello sforzo di “predicare soltanto il vero”, perché, come insegnano i maestri di Israele, “Egli è un Dio verace e nulla che non sia vero va detto a Suo riguardo” (p. 274).

CRISTIANA DOBNER, OCD

MIREILLE HADAS - LEBEL, *Une histoire du Messie*, Albin Michel, Paris 2014. Pp. 298. ISBN: 978-2-2262-5390-3.

Interrogarsi sul Messia, sulla sua persona e sulla sua missione è un topos che attraversa i secoli, con la difficoltà però della trasmissione dei testi nelle loro diverse tipologie redazionali: mistiche, esaltate, denigranti.

Ben venga quindi questo testo storico, analitico e rigoroso, che focalizza la ricerca su alcuni punti fermi non solo indicati ma dimostrati: il giudaismo rabbinico e il cristianesimo, così come si trovano l'uno di fronte all'altro nei primi secoli dopo Cristo, e che, inevitabilmente hanno prodotto sia un immaginario sia una teorizzazione di "messianismo".

È ineludibile sondare gli strati pre-cristiani e pre-rabbinici e così inquadrare la nozione di "messia" e, in un secondo tempo, giungere alla considerazione di messianismo, che risulta per altro tardiva mentre il suo avvio era estremamente concreto. Proprio perché si riferiva sempre a un personaggio ben delineato il *mashiah*, l'unto. Gli era assegnato ma anche egli si avvertiva chiamato ad un destino: avrebbe regnato su Israele.

La spinta escatologica non era ancora presente, come pure il Salvatore che i secoli invocheranno.

Da dove allora scaturiva la salvezza? Dai Salmi e dagli scritti profetici che rimandano all'Altissimo, ritenuto la sola "speranza d'Israele". Saranno le teologie, sia ebraica sia cristiana, a procedere ad spiritualizzazione questi "termini all'origine molto concreti".

Chiedersi quindi quale sia il ruolo e la collocazione del Messia dei cristiani è inderogabile. Gesù è un'idea che innervando i secoli ha mutato la storia dell'umanità? La presente ricerca racchiude le lezioni tenute dall'autrice agli studenti della Sorbona di Parigi, a noi spetta il confronto serrato che richiede al nostro immaginario di ri-considerarsi e di darsi risposta storica.

CRISTIANA DOBNER, OCD

MICHEL DE SAINT-CHERON, *Du justau saint. Ricoeur, Rosenzweig et Lévinas*, Desclée de Brouwer, Paris 2013. Pp. 184. ISBN: 978-2-2200-6537-3.

Michel de Saint-Cheron, saggista e filosofo delle religioni, autore di venticinque libri, nell'anno centenario di Paul Ricoeur gli dedica un saggio in cui ne affronta il pensiero con quello di Lévinas e ne coglie l'opposizione frontale.

Il *focus* è ben noto: lo statuto dell'Altro e il dibattito, sempre vivo e stimolante, fra i due autori.

Il dato nuovo in queste pagine è il ruolo che l'autore riserva a Franz Rosenzweig, per il suo pensiero innovativo e originale che fece nascere una filosofia e una teologia altra, e al suo capolavoro *La stella della redenzione*, con la possibilità di unire e confrontare i diversi approcci su di un terreno di convergenza.

Indubbiamente nella tragedia della morte, che rivela il suo volto di verità e si rifrange sulla vita, come irruzione di qualcun Altro.

Due civiltà, ebraica e cristiana, testimoniano l'unico Nome: per Ricoeur, con il primato della reciprocità e della giustizia, e per Lévinas con lo statuto dell'altro con il primato sulla responsabilità che giunge al punto di farsene ostaggio.

La sfida è ineludibile e affronta tre fra i massimi filosofi del XX secolo conducendo dal giusto al santo.

Ricoeur si è sempre preoccupato della ricerca del giusto e la sua "filosofia dell'interiore" lo ha ampiamente dimostrato con l'emergenza del Male assoluto, con l'emergenza di Auschwitz: «Une fracture absolue dans l'ordre de l'avoir-à-mourir aboutissant à un autrement que mourir, qui n'était pas non plus un simple mourir autrement» (p. 24)

Tre densi capitoli costituiscono l'opera:

- *L'autrement qu'être ou la pierre d'achoppement* (del giusto e dell'etica; La fedeltà della saggezza ebraica; l'Autrement-qu'être e il Male radicale);
- *Franz Rosenzweig, le philosophe de la Rédemption* (Rosenzweig e il sopravissuto: quando un filosofo diventa profeta);
- *Emmanuel Lévinas, la fin de la totalité et l'idée de sainteté* (Lévinas, la Chiesa cattolica e Giovanni Paolo II; l'etica della Redenzione; *Totalité et infini* o la fine della totalità:

Un prologo introduce alla dinamica, sempre serrata dell'argomentazione e un epilogo, si propone di andare al di là della parola, si concentra sulla santità ebraica nei ghetti e nei campi nazisti: «Le saint peut être celui qui désespère de Dieu, ne peut plus croire en lui, mais en conservant parfois malgré les rafales de la mort, sa fidélité à la Torah» (128).

L'essenziale giustizia deve essere resa alle vittime con l'esercizio di una memoria purificata e liberata dai pregiudizi, tanto da poter rifondare l'etica: «L'ordine etico non è una preparazione ma l'accesso stesso alla Divinità», afferma Lévinas.

Nel contempo si apre la crisi per la filosofia occidentale e il primato della totalità e dell'ontologia. Lévinas sostiene che l'attenzione per l'altro è più importante dell'attenzione all'essere, si scopre così l'esistenza di un luogo mentale da cui affrontare la vita e tutta la sua problematica, ed insieme tutta la riflessione filosofica secolare. In una delle omelie di rav Shapiro si legge: «Celui dont le cœur est brisé à cause de la ruine d'Israël, qui se soucie des souffrances, qui se redresse et qui prie, étudie et sert l'Éternel, celui-là donc entend la voix de la Chekhina qui gémit comme une colombe et demande «Délivre-moi!» (p. 133).

M. de Saint-Cheron commenta: «Redisons pour notre part que la sainteté d'Israël était encore présente, assurément, au cœur de ceux qui ne pouvaient plus ni étudier, ni prier, ni servir Ha Kadosh Baroukh Hou, le Saint, béni soit-Il, mais qui n'ont pu abandonner leur peuple à l'heure de la plus grande tragédie, témoignant jusqu'au bout de l'amour du prochain» (pp. 133-134).

Si spalanca un abisso, si oppongono *Erlösunge Endlösung*, redenzione e soluzione finale, Auschwitz diventa il paradigma delle più grandi tragedie del XX secolo che «marqua à jamais l'histoire comme la mémoire de l'humanité. Que serait la philosophie si aucun philosophe n'avait pris en compte la souffrance jusqu'à l'effacement des traces de ces millions d'êtres rayés de la terre, de la mémoire» (24). La Shoah mettea soquadro sia la filosofia sia la teologia e bisogna ricominciare sulle ceneri ancora calde e viventi, malgrado siano segno di morte certa.

La conversione di Israele che i cristiani hanno sempre atteso doveva percorrere una traiettoria diversa: non abolire l'identità ebraica ma rinsaldarla, quale radice che ha sostenuto e nutrito la civiltà occidentale all'incrocio con la civiltà greca.

Questa la piattaforma autentica per il dialogo con l'ebraismo.

CRISTIANA DOBNER, OCD

JEAN-LOUIS SCHLEGEL, *Moïse et le Dieu Unique*, Hatier, Paris 2013. Pp. 160. ISBN: 978-2-218-97146-4

La grande figura di Mosè domina nella Scrittura e nella tradizione ebraica. Innumerevoli sono gli studi e i saggi che gli sono stati dedicati.

Nella Collezione *Récits d'historien*, Jean-Louis Schlegel – Membro del comitato editoriale di *Esprit* e della rivista specializzata *Archives de Sciences Sociales des Religions* (ASSR), molto conosciuto in Francia per le sue opere e le sue traduzioni e attento alla chiesa cattolica nel mondo attuale – risponde ai tanti interrogativi che sorgono dinanzi a chi voglia scandagliare i fondamenti del monoteismo e conoscere Mosè da un'altra visuale che non sia quella consueta.

L'autore, sociologo delle religioni, segue il filo della Bibbia e considera la vicenda alla sorta di una saga, ritenuta però vera storia. Con questo metodo si ottiene uno sguardo ampio su monoteismo e sull'ebraismo.

La narrazione scorre dando risposta sull'identità di Mosè, su quanto di lui si sa, sulla trasmissione del Tanak. Su quella iniziativa di JHWH che vuole interpellare il suo popolo e che l'opera letteraria trasmette. JHWH domina e scrive nella storia l'avventura dell'incontro con la persona umana e il ruolo di Mosè si rivela fondamentale.

Chi è Mosè? «non siamo neppure sicuri che sia esistito» (p. 141). Egli ha compiuto «un'opera di fondatore religioso», è il capo di un popolo che libera dalla schiavitù d'Egitto e che guida alla Terra Promessa.

Questo grande leader è anche «l'inventore del monoteismo» (p. 141) e colui che detta una legge universale. Dati precisi, desunti dal tessuto narrativo della Bibbia. Incombe però una domanda ineludibile: quanto di vero possiamo riconoscere in questa vicenda?

Negare l'esistenza di Mosè, così ritiene J.-L. Schlegel, renderebbe ancora più difficile l'ermeneutica dei testi stessi. Innegabile e specifico di Mosè è il

fatto che, dopo tre millenni, ben tre religioni, ebraica, cristiana e mussulmana, siano ancora monoteiste (p. 142).

Un volumetto che costringe a riflettere e darsi risposte precise.

CRISTIANA DOBNER, OCD

ISRAEL JACOB YUVAL, *Deux peuples en ton sein. Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris 2012. Pp. 448. ISBN: 978-2-2262-0895-8.

Un quadro tematico interpella ad una riflessione storico-teologica che possa portare a chiarimento alcune zone d'ombra sedimentate nella concezione ebraica, cristiana ed ebraico-cristiana: quali sono le rappresentazioni reciproche degli ebrei e dei cristiani?

Non la storia dei loro rapporti, dei loro scontri, delle loro relazioni escludendo le loro relazioni attraverso la storia.

Lo scavo non è archeologico per concludersi nell'esposizione di alcune pietre o resti, pur sempre interessanti e validi, ma ininfluenti e che non gettano luce sul presente, quanto piuttosto per scuotere l'ideologia religiosa, intesa nel senso di posizioni mentali strutturate e classificate, considerata dal suo punto di vista ufficiale.

In gioco è la riflessione sull'identità ebraica che comporta alcuni aspetti da non sottovalutare:

- considerare l'immaginario di una memoria collettiva piuttosto che la dispersione geografica cui fu costretto Israele con la diaspora, dopo la distruzione del Tempio del 70 d.C.;
- le due conseguenti correnti, sefardita e askenazita, emerse all'interno del popolo.

Tutto questo si riflette sulla mentalità israeliana ed ebraica contemporanea ed anche su quella cristiana che si lasci interrogare da Israele, popolo eletto e Stato d'Israele, come nazione fra le nazioni.

Funge da guida e da ...scuotitore, uno storico di mestiere, Israel Jacob Yuval, con una sua specifica ricerca: "*Deux peuples en ton sein*". *Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris 2012, comparsa inizialmente in 'ivrit e, fin dal 1993, accennata in un articolo, che suscitò un vespaio di critiche.

L'ottica è quella storica, quindi fondata su documenti rilevabili, accertati ed attendibili, ormai contenuti in opere storiografiche di rilievo citati nelle dense note, letti ed interpretati con il mestiere dello storico poggiate su di una professionalità che si ritiene e si pone libera da pregiudizi di ogni sorta e pone a tema:

- Gli antichi rituali di Pesach;
- I martiri ebrei della Renania che uccisero, nel 1096, i loro stessi figli;
- La percezione cristiana dei rituali di uccisione;
- Gli eventi del 1240 quando in Germania e nel Nord della Francia si attendeva il Messia.

Tutta l'articolazione del lavoro è semplice e si fonda su tre coppie di figure o di concetti:

- Giacobbe ed Esaù: La prima coppia è tipologica e, nella sua polarità, passa nel confronto e nell'opposizione fra Israele e Edom, fra la Giudea e Roma, fra il giudaismo e il cristianesimo: persecutore e perseguitato. Con tutta la dialettica di sofferenza che comporta e il cristallizzarsi delle posizioni, Yuval la delinea in due densi capitoli.
- Pessach e Pasqua: coppia antitetica che trae la sua origine dal calendario, radice comune che commemora un passo e si proietta nella promessa di redenzione; i due sistemi liturgici entrano in frizione a tre livelli che si stagliano chiaramente;
- Il martirio e l'accusa del crimine rituale: il martirio per la santificazione del Nome ci riporta ai tempi delle crociate e al tipico immaginario ebraico-cristiano, nel tentativo di confronto della sofferenza ebraica reale confrontata con l'immaginario messianico.

Accettare una provocazione intellettuale significa dimostrarsi liberi nel considerare un altro punto di vista di osservazione, accogliere un metodo di raccolta e di cernita di dati obiettivi e, in fine, osservare senza pregiudizi gli esiti dimostrati.

Ne consegue una storia polifonica che guarda di più a individuare strade di pace, di comprensione, piuttosto che a ricostruire guerre e battaglie e, re-interpretare la relazione fra l'ebraismo e il cristianesimo nel Medioevo, diviene una proposta che può scardinare quanto sedimentato per secoli. Non solo in quell'epoca storica ma anche nella nostra guardando al metodo che, estrapolato, si può applicare con finezza critica ai problemi e alle problematiche odierne.

Lo storico non si arresta alla superficie degli eventi, semplicemente riproponendoli con un'accattivata narrativa, ma si assegna un altro compito: entrare nel vivo e nel profondo, evitando il rischio della segregazione culturale, razziale, sociale e la classificazione in categorie prefabbricate, tenendo conto che ogni segmento di vita vissuta porta, inevitabilmente ed implacabilmente, alla Shoah.

Il materiale raccolto è ampio e, per certi aspetti, esaustivo, anche se ogni buon storico è ben conscio che una scoperta d'archivio può buttare all'aria non anni di raccolta quanto piuttosto anni di schemi mentali.

La polemica interreligiosa fra ebraismo e cristianesimo rilevabile dagli storici è divenuta strumento e occasione, in quanto componente sostanziale, nella formazione reciproca delle due religioni.

Si viene scoprendo che i cristiani ebbero un impatto ben più forte del previsto o di quanto abitualmente si pensi, sull'ebraismo, pur rimanendo il rifiuto della cristianità uno dei focus essenziali per l'identità ebraica.

Si tratta perciò di riconfigurare una tesi che si è dimostrata quanto mai dibattuta e controversa, in una sfida enorme all'interno dell'idea consueta e tramandata: gli ebrei vittime pazienti di un antisemitismo, che aveva una relazione minima con la realtà della vita ebraica medievale.

In realtà, i confini religiosi esistevano mapur sempre di territori contigui e vicini; spesso i due gruppi si scambiavano rituali, credenze e attese escatologiche. Inoltre gli ebrei non erano vittime passive dinanzi alla violenza cristiana, possedevano una sorta di mitologia ben articolata sul Re Messia, che si sarebbe vendicato contro le violazioni dei cristiani i quali, alla fine dei tempi, non sarebbero più esistiti sulla terra.

Il pensiero ebraico e cristiano risultano perciò compenetrati malgrado le idee, i simboli e i rituali diversi. Per Yuval esiste una relazione costante, un nesso stretto fra il linguaggio dei simboli di ebrei e cristiani, vissuti sulla linea di un interscambio, di un'osmosi, di un gioco di specchi. I due gruppi si osservano, si criticano: gli ebrei fanno propri i simboli cristiani proprio per meglio opporsi, cambiare il loro significato rovesciandolo e quindi polverizzarlo.

Non sono due mondi ignoti l'uno all'altro, si conoscono bene, una dialettica intercorre fra le immagini, le categorie teologiche, i simboli, i rituali e la prassi religiosa.

La percezione è reciproca: il giudaismo rabbinico si è sviluppato molto in risposta al cristianesimo e le percezioni cristiane degli ebrei si svilupparono in dipendenza della coscienza cristiana della cultura askenazita.

L'accusa dell'omicidio rituale non sorse nel 1140 in reazione allo sviluppo di una teologia o di una politica o per riproporsi di antiche accuse ma furono la reazione cristiana alla cultura ebraica.

Nel 1096 infatti molti ebrei erano disposti ad uccidere i propri figli piuttosto che battezzarli e i cristiani lo sapevano durante il massacro in Renania. Si stava sviluppando una liturgia ebraica in cui gli ebrei pregavano per la vendetta e maledivano i persecutori.

L'interrogativo trovava non solo plausibilità nella mentalità cristiana ma accettazione: se gli ebrei erano così crudeli da uccidere i propri figli, perché non potevano uccidere quelli cristiani che odiavano?

Viviamo oggi in un tempo in cui le polemiche hanno ceduto il posto ad uno sguardo libero, l'invito quindi è a riflettere, ricostruire in modo diverso, a ripensare l'altro per costruire un'identità specifica, una tradizione e un ethos sociale con forza fondante, osservando e criticando il proprio immaginario

CRISTIANA DOBNER, OCD

#### VITA SPIRITUALIS

DANIEL DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús. Nueva Biografía (Escritora, fundadora, maestra)*, Madrid (Editorial de Espiritualidad) 2014. Pp. 401. ISBN: 978-84-7068-436-4.

Auf 401 Seiten stellt der Unbeschuhete Karmelit und Teresa-Experte Daniel de Pablo Maroto seine „Neue Biografie“ vor, die er gleich zu Beginn seines Werkes relativiert, indem er meint, dass dieses Buch eigentlich nichts



Neues zu dem inzwischen so hohen Stand der Erforschung von Teresas Leben beitrage. Er setzt aber hinzu, dass sein Blick auf die Person Teresas und seine dabei ganz eigenen Betonungen bestimmter Gesichtspunkte durchaus zum „vollständigeren Bild“ der inzwischen 500-Jährigen beitragen könne.

Bei so viel Bescheidenheit muss man sagen, dass es Maroto in dieser Teresa-Biografie tatsächlich gelingt, ein sehr breites und realistisches Bild der Kirchenlehrerin zu zeichnen, das gerade mit diesen ausgewählten Akzentsetzungen ihre außergewöhnliche Persönlichkeit gut herausstellt. Die ganz eigene Leistung besteht aber vor allem darin, dass Maroto den aktuellen Forschungsstand in vielen Fragen zusammenträgt und so vor allem den historischen Kontext und damit die eigentliche historische Bedeutung Teresas hervorzuheben vermag. So finden sich neben der Beschreibung ihres Lebens und der Berufungsgeschichte Teresas (in den Kapiteln 3 bis 7 und 10) auch zunächst zwei Kapitel über die historischen Umstände und die Familiensituation Teresas. Diese machen deutlich, unter welch komplexen zeitbedingten Bedingungen Teresas Leben einzuordnen ist – kirchliche Umstände, das monarchische Spanien, die sozio-kulturellen und – ökonomischen Verhältnisse in der sehr frommen Stadt Avila, welche der Autor gut detailliert darstellt. Ein besonderer Akzent liegt auf der Familiensituation und da vor allem dem „Adelsprozesses“, in dem der Familie von Teresas Vater und ihren Brüdern schließlich die Möglichkeit gegeben wird, eine gesellschaftliche Anerkennung zu erkaufen – aber auch, welche ökonomischen Folgen dies für die gesamte Familie hat. Eine Ordensreformerin fällt nicht vom Himmel: Diese Wurzeln Teresas väterlicherseits spielen später für das so weite und vorsichtig-kluge Handeln Teresas bei ihrer Klosterreform eine Rolle: die viel offeneren Aufnahmebedingungen für Frauen aus Judeo-Converto-Familien in ihre Klöster; aber auch für ihr Apostolat: das Interesse an den Missionen bzw. als Ausgangspunkt ihres Apostolats die Emigration ihrer Brüder nach „Las Indias“.

Die Diskussion über die psychosomatischen Phänomene Teresas (Kap. 5) ist sehr breit dargestellt, kommt am Ende aber zu einem von der großen Liebe zu Teresa geprägten positiven Urteil und der inzwischen durchaus mögliche Brückenschlag zwischen Theologie und Naturwissenschaften gelingt nicht. Nicht nur in dieser Diskussion fällt auf, dass der Autor bei bestimmten Einzelthemen nahezu ausschließlich spanischsprachige Untersuchungen zitiert, sodass z.B. gerade in puncto Gesundheit bzw. Krankheit Teresas ein Werk wie das von Britta Souvignier (*Die Würde des Leibes*) keinen Eingang in die Überlegungen gefunden hat. In manchen biographischen Detailfragen widersteht der Autor der Versuchung, sich zu verlieren, indem er auf weiterführende Literatur verweist – allerdings auffallend häufig seine eigene. Sehr gut recherchierte und fundierte Biographien anderer Sprachen – z.B. *Gott – Welt – Mensch* von Ulrich Dobhan *OCD* – finden keinen Eingang in die Bibliographie.

Hervorzuheben ist die liebevolle Gestaltung der Darstellung der Klostergründungen Teresas (Kap. 8), die nicht nur einen guten Überblick und historische Beschreibungen enthält – Orte nach Gründungsdatum gegliedert –, sondern auch am Ende des Buches mit Farbfotos von den

jeweiligen Häusern im heutigen (z.T. noch original erhaltenen) Zustand illustriert ist, sowie die Kirche über dem ehemaligen Geburtshaus Teresas, das Eintrittskloster „Encarnación“ und den Sarkophag der Heiligen zeigt.

Die hinterlassenen Werke Teresas werden in ihrer Eigenart dargestellt und das literarische eigenständige Schaffen gewürdigt (Kap. 9). Hier wird auch auf die „blinden Flecke“ oder „okkulten“ Seiten in Teresas autobiografischen Darstellungen hingewiesen, die der Autor von der Judeo-Converso-Abstammung her zu erklären sucht.

Bemerkenswert ist, dass neben den biographischen Darstellungen auch theologische und spiritualitätsgeschichtliche Themen in ihrer teresianischen Eigenart in Kapitel 12 („El magisterio de Teresa Doctora de la Iglesia“) aufgegriffen und kurz und gut vorgestellt werden: Teresas Demutsbegriff („Wandel in Wahrheit“), das Innere Beten, die Menschheit Jesu, die Kirchlichkeit Teresas u.a. Bei der teresianischen „Gotteslehre“ fehlt eine Erwähnung ihres theologiegeschichtlich außerordentlichen Beitrags zur Dreifaltigkeit: Gott als innertrinitarischer Dialog, in den der Mensch einbezogen wird.

Kritisch setzte sich Maroto mit den teils unseligen Verehrungsformen auseinander, die ein sehr überdrehtes oder abgehobenes Bild von Teresas Persönlichkeit geprägt haben (Kap. 10 und 11), das hier deutlich korrigiert wird. Im gesamten Werk wird die leidenschaftliche Begeisterung des Autors für seine Ordensmutter spürbar und sie wird auch deutlich benannt, wobei gerade durch diese offene Positionierung der wissenschaftliche Anspruch nicht geschmälert wird, gerade manche idealisierte (Selbst-) Darstellung Teresas ordnet Maroto kritisch ein.

So kann man bei dieser „Neuen Biografie“ von einem echten Teresa-Kompendium sprechen, das den aktuellen Forschungsstand gut zusammenfasst und tatsächlich ein breites Bild liefert: von einer mutigen Frau, die in den ihr gesteckten Grenzen nachhaltig Großes gewagt und eine ganz eigene Form von subversiver Freiheit aus Gottes Gnade gelebt hat, welche bis heute nicht nur fasziniert, sondern auch 500 Jahre nach ihrer Geburt noch nachwirkt und Menschen begeistern kann. Wer sich – des Spanischen mächtig – dieser Faszination anschließen möchte, dem sei die Lektüre dieser „Neuen Biographie“ sehr empfohlen.

KLAUS KLEFFNER  
Münster

#### LITERA

FRANCESC TORRALBA, *Correr para pensar y sentir*. Lectio Ediciones, Barcelona 2015. Pp. 175. ISBN 978-84-16012-43-5.

Hace ya varios años, en el consejo de redacción de la revista *Sal Terrae* (publicada por los jesuitas de España) nos planteábamos un número

monográfico dedicado al tema del deporte desde una óptica creyente. En el último momento nos fallaron dos de los posibles colaboradores y un servidor escribió una pequeña reflexión acerca del “fondo”. Recuerdo que algunos amigos (incluso de buen nivel intelectual), me dijeron – entre sorprendidos y guasones – que no sabían que sobre algo tan simple y básico como el correr se pudiese escribir una reflexión de varias páginas y, más aún, desde una perspectiva creyente y casi espiritual.

Cuando he leído (de un tirón) este estupendo libro de Francesc Torralba, he recordado con una sonrisa (entre benévola y vengativa) aquellos comentarios de entonces. Porque es que nos encontramos ante un magnífico ejercicio de reflexión sobre el sentido del “correr”. Ciertamente, será difícil entenderlo y sintonizar con este libro para aquellos que no sean de algún modo corredores o aficionados al deporte que podríamos llamar de resistencia (sin grandes pretensiones). Por ello (para ubicar al lector), Francesc Torralba nos cuenta desde el principio su proceso como corredor (cómo empezó a correr – casi por casualidad –, las carreras populares, las carreras de montaña, etc.), para pasar después a desgranar una serie de temas y reflexiones de máximo interés, sobre todo ahora que el correr (el *running*, el fondo, las carreras populares) parecen haberse convertido en una moda (¡sin duda saludable!) en nuestras grandes ciudades.

Vaya por delante que existe hoy una bibliografía amplísima y creciente sobre el mundo de los corredores (sobre todo en el ámbito anglosajón). Desde guías con las mejores carreras del mundo, hasta programas de entrenamiento con dietas específicas, ejercicios, estiramientos, etc., pasando por entrevistas a grandes corredores... nuestras librerías cuentan hoy con una sección fija dedicada a este tema. El libro de Francesc Torralba va por otro lado. Se trata de una reflexión sobre el sentido del correr, así como sobre el sentido de la vida vista desde el corredor. Aunque suene a algo muy amplio (y muy hondo), no es un libro pretencioso, sino una humilde aportación que ayudará al lector a enriquecerse humanamente y también a gozar más de sus experiencias como corredor. En este sentido, querría destacar solamente algunos de los elementos que subraya el filósofo barcelonés en su libro.

En primer lugar, Torralba destaca el valor purificador y liberador de esta actividad. En un mundo saturado de información, de palabrería, de estímulos, de inmediatez, en el que frecuentemente se nos bombardea con todo tipo de noticias, eslóganes, anuncios... el correr nos desintoxica y vacía nuestra mente. En cierto modo, nos libera del stress de tener que opinar sobre todo e inmediatamente:

*El fondo es un mecanismo liberador de pasiones tóxicas. A veces, me siento triste, enfadado, incluso indignado, y experimento la necesidad de vaciar esta carga emocional fuera de mí (pág. 75). Mientras corro, el músculo del pensamiento se destensa, y lo agradece... (pág. 83). No hay duda de que el beneficio más poderoso que tiene el fondo es que facilita la liberación de emociones tóxicas, negativas, destructivas, y que consigue hacerlo de un modo que no daña a nadie, que no es perjudicial (pág. 126).*

Además, el correr frecuentemente y de forma regular nos ayuda a tomar conciencia de nuestro cuerpo y a conocer mejor nuestros propios límites. Por todo ello, el correr nos hace humildes. Somos conscientes de que hay mil motivos (agujetas, lesiones, una rozadura inoportuna, el mal tiempo, la edad...) para que no consigamos mejorar en un momento dado, o terminar una carrera como quisiéramos. El fondo se convierte así en una “*epifanía inequívoca de la vulnerabilidad*” (pág. 118) o en un “*potente antídoto para la arrogancia, la vanidad y también para todo tipo de narcisismo*” (pág. 122).

Ello lleva también al autor a reflexionar sobre una de las características más hermosas de este deporte (en sus diversas variedades y modalidades): es un deporte poco competitivo, o mejor dicho, en este deporte el único rival es uno mismo. El objetivo es superarse y superar esos límites de los que hablábamos antes. Citando a H. Murakami y su célebre obra *De qué hablo cuando hablo de correr*, el autor señala que el único contrincante al que se debe vencer, “*no es otro que el tú de ayer*” (pág. 77)<sup>1</sup>. De hecho (y el mismo Torralba cuenta alguna sabrosa anécdota en este sentido), todos hemos experimentado en ciertas ocasiones esa idea de que el fondo es el único deporte en el que el que corre a tu lado no es un rival, sino un compañero.

También destaca nuestro autor algunas de las aparentes paradojas que se concentran en esta actividad. Por ejemplo, en el correr se combinan la rutina y el orden (el mismo circuito para entrenar, los mismos días a la semana) con la novedad y la aventura (descubrir nuevos lugares, trazarse otras metas y asumir otros retos). Se combinan también la prudencia (los consejos de los corredores maduros sobre los detalles aparentemente más insignificantes, pueden ser muy útiles) con la audacia de buscar nuevos logros. Esa combinación armónica que se da en el fondo constituye una metáfora (y una enseñanza) que podría ser muy útil e importante para la vida y que nos llevaría a huir por igual tanto de la temeridad irresponsable, como de la pusilanimidad recalcitrante. Incluso – una paradoja llamativa –, el corredor vendría a ser una mezcla de hedonista y asceta (en el sentido más hermoso de ambos términos): por una parte, disfruta corriendo y correr pasa a formar parte de los placeres que dan sentido a su vida y que la hacen más agradable; pero, por otra parte, es capaz de esforzarse, de vencer resistencias y rutinas, de vencer las mil excusas para no correr e incluso de vencer el “*complejo de culpa*” que uno siente cuando empieza a correr y mil ocupaciones en teoría más importantes le vienen a la mente, llevándole a pensar que está perdiendo el tiempo. Igualmente, se podría decir (una nueva paradoja, al menos aparente) que el correr regularmente, siendo una actividad física, un ejercicio, es también una actividad interior, una actividad que nos ayuda a conocernos mejor y a sentirnos integrados en un todo.

En algunos momentos, el libro de Torralba alcanza tonos poéticos y conmovedores. Al profano en la materia tal vez le resulte extraño, pero el corredor sabe bien que esa “*purificación*” de la que habla el autor, nos lleva en

---

<sup>1</sup> H. MURAKAMI, *¿De qué hablo cuando hablo de correr?* (Barcelona 2010) 19.

ocasiones a recordar a seres queridos, a sentir una gratitud inmensa (quizás sin saber explicar bien por qué), a liberar nuestros sentimientos tantas veces reprimidos, camuflados, travestidos...

Otro aspecto en el que insiste Francesc Torralba en su libro es la “gratuidad”. El correr, las carreras populares, el fondo, es una actividad “gratuita” y no sólo porque no necesita de grandes aparatos o de un equipamiento caro, sino porque – en la gran mayoría de los casos – se corre solamente por correr, sin una utilidad, sin un premio, sin una recompensa. Dicho de otro modo, correr no sirve para nada. Ahí radica, sin embargo, parte de su grandeza y de su valor, sobre todo en una sociedad tan pragmática y utilitarista como la nuestra. Como la liturgia o la celebración (si son auténticas), correr es un ejercicio de gratuidad que nos lleva de algún modo, al gozo y a la gratitud: “*¡correr es celebrar la vida!*” (pág. 172).

Por ello – y el autor lo trata con delicadeza de modo que nadie se sienta excluido de esta parte del libro – el correr tiene también una dimensión religiosa y espiritual, en el sentido de que activa el gozo agradecido de sentirse parte de un todo. Torralba lo identifica con el “*sentido cósmico*” del que hablaba Teilhard de Chardin (págs. 161-163). Por ello, nuestro autor afirma que “*correr es una ocasión idónea para rezar*” (pág. 163). De forma muy hermosa dice Torralba:

*Cuando corro, siento, sencillamente, que Él está. Naturalmente no puedo demostrarlo, ni me propongo convencer a aquel que no siente otra cosa que su aliento o los latidos de su corazón. Lo que trato de contar es lo que yo siento mientras corro y no puedo negar esta vivencia, la de ser sostenido, contemplado, cuidado por Alguien* (pág. 165).

Más aún (y este tema no deja de ser muy interesante para una revista como *Carmelus*), el autor afirma que correr puede llegar a ser una experiencia mística, ya que nos integramos en un todo superior y, de alguna manera, superamos el dualismo sujeto-objeto (págs. 166-169). Torralba lo ejemplifica con un hermoso poema de Joan Maragall (pág. 169), el poeta catalán del que Unamuno dijo que era “*un hombre tan hombre*” y “*tan insustituible*”<sup>2</sup>.

En definitiva, nos encontramos ante una hermosa obra que hará las delicias del corredor que se cuestione con un mínimo de profundidad (parafraseando de nuevo a Murakami), qué decimos cuando hablamos de correr, y qué experimentamos con esta actividad que nos ayuda a vivir mejor y no sólo físicamente. Correr es una metáfora de la vida (Torralba lo repite en diversas ocasiones). Yo me uno humildemente a esa afirmación y al sentimiento del autor de que “*correr regularmente me hace mejor persona, esculpe positivamente mi carácter*” (pág. 111).

FERNANDO MILLÁN ROMERAL O.CARM.

---

<sup>2</sup> M. DE UNAMUNO, *Epistolario inédito I* (Madrid 1991) 219, 309.

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU  
PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

NORME EDITORIALI PER *CARMELUS*

1. Lunghezza dell'articolo: da 25.000 a 75.000 caratteri circa (inclusi spazi e note), su carta A4.

2. Note: le note vanno messe a pie' di pagina; vi preghiamo di indicare sempre questi dati bibliografici: Nome/i, Cognome/i (maiuscoletto), titolo in corsivo e altre informazioni, città, edizione o casa editrice, anno, pagina/e.

Esempio: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Quando lo stesso autore viene citato nella nota immediatamente successiva, si scrive solamente: Ibid. e pagina.

Esempio:

<sup>1</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<sup>2</sup> Ibid., 31.

Se lo stesso autore viene citato nuovamente dopo una o più note, si prega di indicare: iniziale del Nome Cognome/i, titolo principale, (volume se esiste) e pagina.

Esempio: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Quando la nota viene presa da un periodico, si prega di scrivere: Nome/i, Cognome/i, titolo in corsivo, il nome del periodico in corsivo e preceduto da "in" e altre informazioni, anno tra parentesi e pagina.

Esempio: GREGORIONOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Quando in una nota si fa riferimento ad un sito internet, si indica: il sito, URL del sito e la data dell'accesso.

Esempio: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 Aprile 2008.

Per i testi patristici, i manoscritti, le fonti d'archivio e altre fonti, si prega di seguire le norme correnti.

3. Bibliografia: è consigliabile aggiungerla, soprattutto se aggiunge materiale interessante per l'approfondimento del tema. Non serve se ripete i testi già indicati nelle note.

4. Lingue: francese, inglese, italiano, portoghese, spagnolo e tedesco.

5. Ogni articolo in lingua inglese, italiana e spagnola deve essere accompagnato da un sommario (*abstract*); per gli articoli in lingua francese, portoghese e tedesca si prega di scrivere un sommario (*abstract*) in una delle tre lingue: inglese, italiano e spagnolo.

6. Ogni articolo deve essere consegnato entro 30 aprile. Gli articoli che arrivano dal mese di maggio in poi, verranno pubblicati nel volume dell'anno successivo. Gli articoli possono essere inviati via e-mail (consigliabile), oppure spediti, insieme alla copia stampata, in cd, o in dischetto.

Queste norme saranno valide per *CARMELUS* dal 2009.

Grazie,

#### NORMAS EDITORIALES PARA *CARMELUS*

1. Extensión del artículo: de 25.000 a 75.000 caracteres (incluyendo espacios en blanco y notas), en folio A4.

2. Notas: las notas se ponen a pie de página; se ruega indicar siempre los siguientes datos bibliográficos: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva y otras informaciones, ciudad, edición o casa editorial, año, página/-as.

Ejemplo: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Cuando el mismo autor es citado en la nota inmediatamente sucesiva, se escribe solamente: *Ibid.* y página/-as. Ejemplo:

<sup>1</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31.

Si el mismo autor es citado de nuevo después de una o más notas, se ruega indicar: inicial del Nombre/es Apellido/-os, título principal, (volumen, si existe) y página/-as.

Ejemplo: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Cuando la nota se toma de un periódico, se ruega escribir: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva, el nombre del periódico en cursiva y precedido de "en" y otras informaciones, año entre paréntesis y página.

Ejemplo: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, en *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Cuando en una nota se hace referencia a un portal de internet, se indica: el portal, URL del portal y la fecha en que se ha accedido al mismo.

Ejemplo: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 Aprile 2008.



Para los textos patrísticos, los manuscritos, las fuentes de archivos y otras fuentes, se ruega atenerse a las normas corrientes.

3. Bibliografía: se aconseja añadirla, sobre todo si aporta material interesante para profundizar el tema tratado. No sirve si repite los textos que ya han sido indicados en las notas.

4. Lenguas: francés, inglés, italiano, portugués, español y alemán.

5. Todo artículo en lengua inglesa, italiana y española, tiene que ir acompañado de un sumario (*abstract*); para los artículos en lengua francesa, portuguesa y alemana, se ruega escribir un sumario (*abstract*) en una de las tres lenguas: inglés, italiano y español.

6. Los artículos tienen que ser entregados antes 30 abril. Aquellos que lleguen a partir del mes de mayo, serán publicados en el volumen del año sucesivo. Los artículos pueden ser enviados por e-mail (que es lo más aconsejable y práctico), o bien remitidos, junto con una copia impresa, en CD o en disquete.

Estas normas serán válidas para *CARMELUS* a partir de 2009.

Gracias,

#### CARMELUS STYLE SHEET

1. Articles should be from 25.000 to 75.000 characters in length (including spaces and notes), and formatted for A4 paper.

2. Notes: Notes should be placed at the foot of the page. For references to books you are asked to indicate the following bibliographical data: author name and surname(s), title in italics, city, edition and publisher, year, page(s).

Example: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

When the same author is cited again in the immediately succeeding note, use *Ibid.* (and page).

Example:

<sup>1</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31.

If the same author is again cited after one or more intervening notes, please give a brief reference indicating author name, main title, (volume, if necessary), page.

Example: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

When the note refers to a periodical, please give author name and surname(s), title of article in italics, name of periodical in italics preceded by "in", volume and other information, year in parenthesis, page.

Example: GREGORIONOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

These norms are valid for *CARMELUS* from 2009.

With thanks,

## BIBLIOGRAPHIA CARMELITANA ANNUALIS

The authors are Carmelites (*irrespective of the subject*)  
or the subject is related to the Carmelites (*irrespective of the author*)

### BIBLIOGRAPHICAL DETAILS REQUESTED:

#### Book

**Surname, name**

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

**Title, subtitle; responsibility****Editor****Place of publication****Year****Pages****Illustrations ?****Measurement** (in cm.)

**ISBN** 978 -.....-.....-.....-.....

**Series**

**Edition** (when 2<sup>nd</sup>, 3<sup>rd</sup>, ...)

**Notes**

(If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)

**Example:**

SWANSON, ROBERT NORMAN. *Indulgences in late medieval England: passports to paradise?* New York, Cambridge University Press, 2007. xiv, 579 p., ill.; 24 cm. ISBN 978-0-521-88120-3.

On pp. 288-294, John Baconthorpe.  
If the title alone gives no indication of the contents, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

#### Magazine

**Surname, name**

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

**Title, subtitle****Name of the periodical****Volume number****Place of publication****Year****Pages on which the article appears****Number of the issue****Notes**

(If an article only partially concerns a Carmelite subject)

**Example:**

SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- .  
Some notes on the Touraine reform, *Carmel in the World* 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.

If the title alone gives no indication of the contents of the article, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

*Cum permissu superiorum*

---

**C A R M E L U S**

Direttore responsabile: Giovanni Grosso

Proprietà della Curia Generalizia dei Carmelitani dell'Antica Osservanza:  
Via Giovanni Lanza, 138 - 00184 Roma, Italia

Direzione e Redazione: Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Amministrazione: Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia  
Registrato alla Cancelleria Tribunale di Roma, Decr. 3637 del 4.1.1954