

SAGGIO

di Clementina Carbone

Esperienza religiosa ed esperienza mistica in Edith Stein e Gerda Walther

Edith Stein e Gerda Walther, entrambe allieve di Edmund Husserl, condividono, oltre alla comune formazione fenomenologica l'identica passione per la verità e per la persona umana, il medesimo interesse per l'esperienza religiosa e l'esperienza mistica¹. La loro riflessione inizia dall'analisi dell'essere umano come base necessaria per la comprensione dell'esperienza religiosa, ma la loro attenzione è attirata in modo particolare dai fenomeni mistici. Per comprendere tutto ciò è opportuno iniziare dalla loro indagine antropologica.

La Stein si interessa della costituzione dell'essere umano già nella sua tesi di laurea *Il problema dell'empatia*² e ripete lo schema triadico elaborato da Husserl: la persona umana ha un corpo, una psiche, uno spirito. Tale schema rimarrà invariato nelle sue opere successive; molti però saranno gli approfondimenti di ciascuna delle tre dimensioni, pervenendo ogni volta, per gradi, ad una conoscenza sempre più ricca e profonda, come se si muovesse per cerchi concentrici.

La filosofa riprende la questione antropologica in maniera esplicita e sistematica nel testo *La struttura della persona umana*³, che raccoglie le lezioni da lei tenute presso l'Istituto Pedagogico di Münster, dove, negli anni 1931-32, insegna pedagogia alle future maestre. La novità del manoscritto è data dall'armonizzazione della fenomenologia con la filosofia di san Tommaso e la

¹Edith Stein (1891-1942), allieva di Husserl, sviluppò in modo originale la filosofia del maestro occupandosi in particolare della persona umana, delle comunità, della mistica. Ebraica di origine, atea per scelta, convertitasi al cristianesimo, divenne monaca carmelitana. Morì nel campo di concentramento di Auschwitz il 9 agosto 1942.

Gerda Walther (1897-1977) a sua volta allieva di Husserl e della Stein, acquisì da loro il metodo fenomenologico e lo applicò nell'analisi dei fenomeni paranormali e dell'interiorità umana, elaborando una sintesi interessante tra fenomenologia, filosofia orientale, questioni di parapsicologia e occultismo. Atea per formazione, anch'essa approdò nel corso delle sue ricerche alla fede cristiana.

²Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, a cura di COSTANTINI E. - SCHULZE COSTANTINI E., pref. di A. Ales Bello, Studium, Roma, 1985, 1998² (rist. 2012).

³Cfr. E. STEIN *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. ALES BELLO - M. PAOLINELLI, tr.it. di M. D'AMBRA, revisione della traduzione sulla base del testo ESGA a cura di A. M. PEZZELLA - M. PAOLINELLI, Città Nuova - OCD, Roma, 2013; E. STEIN, *La struttura della persona umana*, a cura di A. ALES BELLO - M. D'AMBRA, Città Nuova, Roma, 2000.

riflessione agostiniana sulla vita interiore, e dal conseguente ed esplicitato interesse per la metafisica cristiana⁴, alla cui luce rilegge il percorso fenomenologico.

Inizia dall'analisi del vivere quotidiano nell'atteggiamento naturale e dimostra che la persona umana non è semplicemente un concetto, ma un essere complesso nella sua struttura, irriducibile a semplice materia vivente. Psicicamente determinato, l'essere umano può essere plasmato e formato. La prima conoscenza che ha di sé stesso è quella percettiva, ma è anche un essere spirituale, in grado di dire "io" e di trascendere se stesso, di dialogare con l'altro da sé, di provare sentimenti, emozioni, di interrogarsi sul senso della vita e del suo stesso esistere; è proteso verso un oltre, verso un essere che sia in grado di rispondere al suo desiderio di infinito.

Gerda Walther, che studia l'essere umano perché vuole conoscere meglio se stessa e comprendere le sue esperienze interiori inattese e straordinarie, si dedica allo studio dei vissuti personali e di quelli mistici. Consegna i risultati della sua ricerca al saggio, pubblicato nel 1933 e successivamente nel 1955, intitolato *Fenomenologia della mistica*⁵, che può essere considerato il compendio della sua antropologia e filosofia fenomenologica.

Le due filosofe iniziano la loro indagine antropologica dall'analisi del corpo, ma evitando due estremi, che in differenti epoche storiche hanno prodotto valutazioni e considerazioni che ritengono ugualmente false. Il primo errore, che ha radici nella filosofia classica, consiste nel considerare il corpo una prigione o un carcere dell'anima da cui fuggire. La persona, in questo caso, viene identificata con la sua anima, e tutto ciò che è corporeo è considerato cattivo, peccaminoso, demoniaco. Il secondo errore, una conseguenza del primo e in contrapposizione ad esso, è quello di vedere solo il corpo.

Il corpo è sicuramente l'aspetto più concreto dell'essere umano; il soggetto è indissolubilmente legato ad esso e in nessun caso può sbarazzarsene: dove è l'"io" là è il suo corpo. Il corpo esprime bellezza e armonia, si dà come campo espressivo dei vissuti dell'io e

⁴La Stein parla di "metafisica cristiana" solo una volta, nel testo *La struttura della persona umana*, riferendosi alla filosofia medioevale di Tommaso d'Aquino, di Agostino e di Scoto Eriugena. Negli altri suoi testi preferisce usare l'espressione "filosofia cristiana", probabilmente, per non generare confusione, poiché la metafisica è una e non esistono tante metafisiche. Cfr. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, rev., pres. e cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma, 1988, 1993³.

⁵Cfr. G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, tr. it. di L. Parilli Fina, rev. di M. Tonelli, a cura di RADAELLI A., Glossa, Milano, 2008.

strumento della sua volontà⁶. Specchiandosi nella realtà fenomenica, dirà la Walther, egli scopre di essere un corpo accanto ad altri corpi che si danno qui ed ora⁷.

Ma la persona umana è anche dotata di un'anima. Leggendo i testi delle due pensatrici si ha l'impressione che usino il termine anima come sinonimo di psiche. Il fatto è che la realtà a cui i termini si riferiscono è in sé fluida, oscillando tra interno più esteriore ed interno più profondo, tra ciò che è psichico come espressione dell'essere vivo del corpo e ciò che è psichico-spirituale. Da qui, probabilmente, deriva anche la difficoltà a distinguere con precisione tra psiche e spirito, da una parte, e ad accettare la negazione che ci possa essere distinzione tra queste due dimensioni dall'altra, anche se è chiaro che, quando in un essere vivente accanto all'aspetto psichico si manifesta un elemento spirituale appare qualcosa di nuovo. L'essenza psichica si manifesta soprattutto nei vissuti emotivi e in quelli sentimentali, nella volontà e nel desiderio.

La dimensione corporea e quella psichica, a differenza di quella spirituale, legano la persona umana al mondo della natura: anche gli animali hanno una psiche, ma se si resta legati alla dimensione psicologica non si è in grado di rendere conto della libertà che caratterizza l'essere umano: essa trova la sua ragion d'essere solo nella dimensione spirituale.

La persona umana, allora, si differenzia da tutti gli altri esseri corporei perché ha uno spirito e un io-centro. Che l'uomo sia un essere spirituale è attestato dal fatto che è capace di amare, volere, giudicare, valutare: questi sono tutti atti spirituali, nascono cioè dallo spirito che, secondo la Walther, non è da identificare con l'intelletto, che pure valuta, giudica, vuole. L'intelletto è una facoltà dell'essere umano, non un aspetto della sua essenza complessiva. Potrebbe, infatti, esserci un animale intelligente, ma non per questo si potrebbe definire spirituale. Lo spirito non si identifica neppure con l'io-centro, che è dotato di autocontrollo, conoscenza di sé e autodeterminazione, ma non coincide con l'essenza fondamentale dell'essere umano.

La Stein, a differenza della Walther, considera l'intelletto e la ragione aspetti complementari dello spirito. Ella, nello studio della dimensione spirituale della persona umana, parte dall'analisi dei termini utilizzati dalla lingua tedesca per indicare lo spirito, *Intellekt*, *Verstand*, *Geist*, corrispondenti alle tre parole latine: *intellectus*, *mens*, *spiritus*. Proprio perché lo spirito, in

⁶Cfr. M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, LED, Milano, 2003, 93.

⁷Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, 72.

quanto *intellectus e mens*, conosce e indaga, è possibile l'esperienza mistica, che è una forma di conoscenza.

Non solo l'anima, ma anche lo spirito è inscindibilmente legato al corpo: quando, al momento della morte, l'anima e lo spirito abbandonano il corpo, il corpo diventa materia inerte.

Lo spirito si esprime attraverso il corpo. L'espressione e quanto viene espresso formano una unità concreta che si può separare solo in modo astratto: tra la vita interiore e la sua espressione c'è infatti una connessione interna, una connessione di senso. La volontà può intervenire per dominare l'espressione corporea, cancellare, ad esempio, i tratti della rabbia o del dolore, ma ha anche la libertà di utilizzare il corpo vivente come uno strumento dello spirito per agire e creare.

Il nucleo

Le due filosofe, scavando sempre più in profondità, individuano nella persona umana la presenza di un nucleo, il centro del suo essere, dove l'io tiene le redini di se stesso e da dove derivano la sua unicità e la sua irripetibilità.

Tale nucleo, secondo la Stein, contiene i tratti personali e gli elementi qualitativi del soggetto, orienta intrinsecamente l'intero processo di formazione dell'essere umano ed impone un certo andamento al suo sviluppo, perché prescrive le modalità attraverso cui la sua vita deve trascorrere; mantiene la sua permanenza ontologica nonostante i mutamenti esteriori dall'infanzia alla vecchiaia e le trasformazioni generate dallo sviluppo biologico e psichico.

Il fatto che il nucleo predelinei ciò che dovrebbe essere la persona non significa che la libertà dell'individuo sia condizionata. Niente è determinato, perché esiste la possibilità che qualcosa del nucleo, nel suo processo di maturazione, non giunga a compimento, a causa di una serie di ragioni, inibizioni e privazioni che frenano la persona. Ella deve impegnarsi a conoscere il senso dell'esistenza contenuta nel suo nucleo e cercare di impostare la sua vita conformemente ad esso, tuttavia può anche tradirlo e rimanere in una situazione superficiale e dispersiva.

Nella vita terrena l'attualizzazione del nucleo è sempre minacciata, anche perché l'essere finito è sottoposto all'alternanza tra potenzialità e attualità. L'io sperimenta la sua propria caducità, il fluire temporale del suo essere e l'inarrestabile fluttuazione tra essere e non essere. Ciò in cui il

soggetto vive è di volta in volta altro e mutevole, perché sottoposto al divenire temporale. Egli, come essere attuale presente, è sospeso tra un più e un non ancora, e, mentre tale vivere si divide inevitabilmente tra essere e non essere, gli si rivela l'idea del puro essere, che non ha in sé nulla del non-essere⁸.

Si può ipotizzare la realizzazione piena del nucleo nello *status termini*, quando cioè sarà divenuto la attualità massimamente raggiungibile, liberato dalla temporalità e posto nell'eternità.

La Stein per definire il nucleo utilizza l'espressione «anima dell'anima»⁹, volendo con essa sottolineare che l'identità si imprime nell'anima, ma in maniera particolare nel nucleo, che rappresenta l'essenza, il momento unitario, identitario e distintivo dell'essere umano.

Anche la Walther parla di nucleo, e lo identifica con l'essenza fondamentale dell'essere spirituale; esso, dunque, ha una dimensione psichico-spirituale, risiede nell'intimo della persona ed è colto dall'io in modo diretto, senza bisogno di ricorrere a deduzioni e divagazioni contorte.

Entrambe le filosofe individuano nel nucleo il luogo nel quale si manifesta la presenza implicita di Qualcosa che supera il soggetto e diventa il punto di riferimento costante nel suo progetto esistenziale. Da qui la possibilità, secondo la Stein, di conoscere Dio in senso agostiniano nell'interiorità¹⁰.

L'esperienza religiosa: la fede

Una qualità della persona umana è la sua apertura intenzionale all'alterità estranea. Questa peculiarità è evidente nelle relazioni intersoggettive e comunitarie e, nel caso in cui l'Alterità è Dio, essa si compie nell'esperienza religiosa.

E. Stein e G. Walther sono convinte che, nonostante la soggettività dell'esperienza, i vissuti religiosi rappresentano un fenomeno conosciuto e condiviso da tutti gli esseri umani e attestano che ha molteplici manifestazioni: dalla religiosità arcaica alla mitologia classica, dall'animismo alle grandi religioni monoteiste, dalla religiosità popolare alla religione rivelata. Molti sono i culti e le pratiche religiose, i rituali e le preghiere.

⁸Cfr. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, rev., pres. e cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma, 1988, 1993³, 74.

⁹E. STEIN, *La struttura della persona umana*, 178.

¹⁰Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, Città Nuova, Roma, 1979.

Indagano e studiano l'esperienza religiosa con il metodo fenomenologico, che è quello più adeguato perché le sue indagini hanno come terreno fondamentale di scavo l'interiorità umana, e ciò aiuta ad affrontare la questione che riguarda il senso dell'umano e il suo rapporto con Dio¹¹.

Quando, però, si epochizza l'atteggiamento religioso, e come residuo della messa tra parentesi rimane la nozione di Dio, allora si pone il problema dell'esistenza di Dio e del senso da dare all'esperienza religiosa. Infatti la nozione di Dio non appartiene alla sfera esperienziale ed emerge solo a livello intellettuale. Nasce in questo modo la questione di Dio, che, se include la domanda sulla sua esistenza, è filosofica, se ne ammette l'esistenza in modo preliminare è teologica¹². Si viene così comunque a creare un nesso tra momento religioso e momento intellettuale: l'esperienza religiosa fornisce la base sulla quale poi la riflessione intellettuale affina le sue potenzialità e le esercita in modo autonomo. Questo aspetto è molto importante perché testimonia che l'esperienza religiosa non è irrazionale: è un affidamento che coinvolge tutta la persona, anche la sua intelligenza, la quale, però, può mostrare tutta la sua autonomia come luogo di riflessione, di presa di posizione consapevole e anche critica, e di dubbio motivato.

La religione si configura quindi come campo di ricerca, sul quale si fermano gli interessi dei filosofi, ma anche quelli degli storici e dei sociologi; assume i connotati di un fenomeno culturale che presenta sue strutture e sollecita una pluralità di approcci.

Se il terreno sul quale si muovono l'esperienza religiosa e la speculazione razionale su Dio apparentemente è lo stesso, la diversità di approccio è comunque palese. La religione nasce da un incontro tra il soggetto umano e la divinità, rintracciabile in una varietà di manifestazioni nelle differenti culture ed epoche storiche e ciò può essere esplicitato sostenendo che in ogni esperienza, che si dichiara o si mostri di essere religiosa, si constata il riferimento a una Potenza¹³, cioè a un Qualcosa che sia in grado di riempire le attese dell'uomo, di ciascun uomo¹⁴ e di

¹¹Cfr. A. ALES BELLO, *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelveccchi, Roma, 2014, 29.

¹²Cfr. A. ALES BELLO, *Il teismo nella fenomenologia: Edmund Husserl e Edith Stein a confronto*, in A. ALES BELLO (a cura di), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismi a confronto*, PUL - Mursia, Roma, 2000, 279-296, 279-280.

¹³Il filosofo olandese Gerardus van der Leeuw (1890-1950), nel 1933 pubblicò un'opera intitolata *Phänomenologie der Religion* ("Fenomenologia della religione") e introdusse il concetto di Potenza per riferirsi a quel Qualcosa ancora indefinito di cui l'essere umano sente nostalgia. Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Bollati-Boringhieri, 1975.

¹⁴Cfr. A. ALES BELLO, *Pensare l'esperienza religiosa. L'approccio fenomenologico*, in A. ALES BELLO - P. MANGANARO (a cura di), *Le religioni del Mediterraneo. Filosofia, religione, cultura*, Mimesis, 2009, 181-202, 183.

colmare la sua solitudine. L'essere umano, pur vivendo nel tempo, aspira sempre a qualcosa che supera il tempo; il suo incontro con la divinità è un incontro non voluto, non cercato, ma avviene spontaneamente, anche se la persona ha di esso una certa consapevolezza¹⁵.

La Walther nell'analisi dell'esperienza religiosa procede dai vissuti straordinari o paranormali, la Stein muove da quelli propriamente religiosi e giunge, per questa via, all'esplicitazione teoretica dell'esperienza di fede. Nell'ultima sua opera, *Essere finito e Essere eterno*, ormai monaca carmelitana, narra la sua esperienza di Dio, e nel paragrafo intitolato *L'essere dell'Io e l'Essere eterno*¹⁶ percorre il cammino che va dall'esperienza esistenziale personale alla fonte della propria esistenza; il punto di partenza è la constatazione dell'inconsistenza dell'essere finito. La filosofa, giunta al punto di delineare il passaggio dall'io a Dio, si allontana dal maestro, non tanto rispetto all'intenzione, condivisa da Husserl, della necessità del passaggio dall'io a Dio, quanto nel modo di pensare questo passaggio, che è strettamente ancorato alla speculazione metafisica antica, ma soprattutto a quella medioevale.

«Il primo ente ha l'essere per essenza, è allora impossibile anche solo pensarlo senza l'essere»¹⁷.

Riconsidera le prove dell'esistenza di Dio e ritiene che, pur convincenti sul piano filosofico, esse sono insufficienti a una prima comprensione, che deve essere ampliata attraverso la rivelazione, confermata solo nella visione beatifica, prefigurata nella visione mistica.

Dio si rivela all'essere umano come Persona spirituale, eterna, che sa e che vuole, trascendente, infinitamente al di sopra di ogni persona finita, e nello stesso tempo immanente, perché abita anche nell'interiorità dell'essere umano, nel suo nucleo.

Per questo motivo la via più sicura per giungere a Dio, secondo la Walther, è la visione dell'essenza fondamentale dell'essere umano, visione che apre alla conoscenza di Dio e all'intuizione dell'essenza fondamentale del suo essere. Per questa via l'essere umano può incontrare Dio da persona a persona.

¹⁵Cfr. A. ALES BELLO, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Città Nuova, Roma, 1997, 131.

¹⁶Cfr. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, rev., pres. e cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma, 1988, 1993³, 91-98.

¹⁷*Ivi*, 148.

Nell'esperienza di fede Dio va incontro all'uomo e l'uomo va incontro a Dio. La Stein descrive il primo momento come un essere toccati dalla mano di Dio: questo è *l'atto* che coopera a costituire l'atto della fede. Ciò significa che è possibile bramare una fede religiosa, adoperarsi con tutte le forze per ottenerla, ma non è possibile raggiungerla se non si è toccati da Dio¹⁸. Nel momento in cui Dio tocca l'anima umana, questa non può sottrarsi a Lui perché Egli non è un freddo oggetto: Dio è vivente, è un fuoco divorante.

Il passaggio alla via mistica

La persona umana che si interroga su Dio si rende conto della propria condizione finita e limitata, più o meno consapevolmente si compara con qualcosa che non è finito, e si imbatte in un Essere assoluto ed eterno nel quale trova la giustificazione ultima della realtà fisica e spirituale. Tale giustificazione, puramente intellettuale, non sostituisce, ma anzi invita ad un atto di affidamento mediante la fede, che a questo punto non solo non è irrazionale, ma ha una sua logica interna.

Si tratta, secondo la Walther, del riconoscimento dell'esistenza di una Potenza che raggiunge l'insediamento dell'io e da qui sollecita la persona a procedere nella ricerca della Verità e ad affidarsi per poter continuare il cammino della vita. Anche la Stein considera la fede religiosa un atto di affidamento a Dio. In esso confluiscono tre azioni: riconoscere il divino, amarlo, fidarsi di Lui, perché Egli non delude le attese, non è volubile, permane e dà un senso ultimo alle cose. La persona umana mediante la ragione conosce Dio, lo ama grazie alla fede, si affida a Lui e con Lui vive l'esperienza mistica, che è un'esperienza di pienezza.

Si presenta a questo punto per le due filosofe l'esigenza di tematizzare, e quindi indagare filosoficamente, il dato di tale esperienza religiosa.

La Stein analizza le opere dei due mistici carmelitani: santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce. I due carmelitani, constata la filosofa, descrivono momenti della loro vita in cui è capitato loro di vivere esperienze fuori dal normale. Sono anche coscienti dell'eccezionalità di ciò che sperimentano e, conclusa l'esperienza, desiderano raccontare alle loro comunità di aver visto Dio

¹⁸Cfr. E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito*, 81.

“in presenza”¹⁹, a tu per tu; di aver visto per breve tempo la Potenza e nella Potenza il tutto. Che si tratti di esperienze transitorie è mostrato dalla brevità degli incontri, dai quali tuttavia i due santi attingono la forza di operare concretamente e con grande dinamismo: Teresa fonda monasteri e riunisce comunità, Giovanni continua con costanza ed efficacia la professione di medico e di curatore di anime. Essi si ritengono semplicemente oggetto di una grazia speciale, perché hanno potuto sperimentare concretamente la potenza di Dio senza mediazioni né di racconti biblici né di indagini razionali. Hanno visto e basta, mentre vedevano si rendevano conto di ciò che accadeva e di non esserne gli autori.

Riflettendo sui loro scritti la Stein orienta la sua indagine alla mistica cristiana, che ha una sua specificità: essa si esprime e ha la sua origine nell'incontro personale con Gesù il Cristo, che si potrebbe quasi definire *toccabile*, e, in Lui e per Lui, con il Padre e lo Spirito Santo.

Nell'argomentazione steiniana la mistica è accesso alla vita trinitaria attraverso un movimento progressivo d'interiorità; è un cammino di discesa nella profondità dell'anima, dove dimora Dio, e di risalita dal punto più profondo per aprirsi alla trascendenza. L'analisi dell'interiorità è il terreno privilegiato per svelare il luogo dove l'anima incontra Dio e mostrare che non si tratta di una proiezione da parte dell'essere umano, ma di un'invasione straordinaria del suo territorio da parte di un'Alterità assoluta che lo supera e che in qualche misura abita in lui²⁰.

L'approdo alla mistica non significa per la Stein un rinnegamento degli iniziali interessi filosofici, ma esprime un duplice atteggiamento: di spiritualità, custodia e intensificazione della ricerca filosofica da una parte, e di abbandono del mondo ma con una mente aperta al mondo dall'altra.

Il filo conduttore dell'indagine intellettuale ed esistenziale della Stein è e resta la ricerca della verità. La filosofia “per definizione” ne è la ricerca, e la mistica non solo non la esclude, ma anzi la stimola e favorisce ulteriormente.

La Walther studia la mistica non solo cristiana ma anche quella orientale: ebraica, induista, islamica, perché considera quella mistica un'esperienza comune a tutte le religioni. Infatti le

¹⁹Il termine tedesco utilizzato dalla Walther è *leibhaftig* che indica cioè il modo di darsi senza mediazioni, con la stessa immediatezza e presenzialità con cui si esperisce la corporeità. Cfr. M. P. PELLEGRINO, *Empatia, telepatia, comunità, mistica. Percorso tematico*, in E. STEIN - G. WALTHER, *Edith Stein Gerda Walther. Incontri possibili*, 31-87, 82.

²⁰Cfr. P. MANGANARO, *Linee di fenomenologia della mistica in Edith Stein*, in M. SHAHID - F. ALFIERI, *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Giuseppe Laterza, Bari, 2009, 337-356, 337-341.

parole che i mistici usano per descrivere i loro vissuti sono le stesse, pur appartenendo a contesti culturali diversi. Tutti testimoniano di essere invasi dal divino e leggono questo come un segno dell'amore di Dio, che si serve anche della loro esperienza per parlare agli uomini. Spesso non trovano termini adeguati per narrare il loro vissuto, le parole umane non sono capaci di esprimere il concetto dell'infinita ricchezza dell'essenza divina contemplata. Sovente ricorrono al linguaggio filosofico che si riferisce a categorie che, per quanto semplici o semplificate, rimandano per la loro interpretazione a nozioni comuni della metafisica e richiedono l'esercizio filosofico per stabilirne il senso e l'intelligibilità²¹.

I concetti di abbandono, distacco, di puro nulla, per esempio, ricorrenti nel linguaggio dei mistici, rimandano alla sfera del non sapere. Quando il mistico dice di avere raggiunto il nulla è come se dicesse di essere andato oltre tutto ciò che si conosce di Dio e che di Lui si può pensare.

La mistica ha perciò bisogno della filosofia per decifrare il linguaggio e le categorie che inconsapevolmente utilizza e che sono propriamente categorie filosofiche. La filosofia non può eludere la mistica come suo oggetto di indagine, in quanto questa si occupa di categorie quali io, Dio, finito, infinito, Assoluto e del loro rapporto, che sono categorie filosofiche.

La filosofia della mistica, di cui la Stein tratta nelle sue ultime opere, è in continuità con le posizioni e i temi cristallizzati nell'opera giovanile. Ne *Il problema dell'empatia* l'identità dell'essere umano è delineata a partire dall'alterità estranea. Il "sentire dentro l'altro", che l'autrice pone a fondamento dell'alterità personale, negli scritti della maturità diventa un "sentire dentro l'Altro", l'ulteriorità che insieme abita e trascende l'anima²².

Il testo *Scientia Crucis* è l'opera mistica principale per estensione e importanza della Stein, scritta in occasione dei 400 anni dalla nascita di Giovanni della Croce; ad esso la Stein lavorò dal 1941 al 1942, anno della sua morte ad Auschwitz, che ne interruppe la redazione. Anche *Il Castello interiore*²³, dove prende in considerazione Teresa d'Avila, ha una particolare importanza nella prospettiva teologico-fondamentale della ricerca di Dio.

²¹Cfr. A. MOLINARO, *Tra filosofia e mistica*, Città Nuova, Roma, 2003, 9-10.

²²Cfr. E. STEIN, *Scientia Crucis*, tr. it. C. Dobner, OCD, Roma, 2002, 2003², 347-348.

²³Cfr. E. STEIN, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di ALES BELLO A., Città Nuova, Roma, 199, pp.117-147; oppure E. STEIN, *Nel Castello dell'anima. Pagine spirituali*, tr. it. e commento di C. Dobner, OCD, Roma, 2004.

Il Castello interiore, che avrebbe dovuto essere un'appendice del saggio *Essere finito e Essere eterno*, è un commento dell'opera omonima di Teresa d'Avila.

Santa Teresa funge da guida in un cammino che apparentemente le è estraneo e lontano, quello di una ricerca intellettuale. A Teresa non interessava l'approfondimento filosofico, l'analisi della struttura dell'anima, la possibilità di entrare in essa e comprenderla anche attraverso l'azione razionale. Ella descriveva l'esperienza di una chiamata da parte di Dio ad un'anima che si era persa nel mondo esterno. La Stein invece non cessa mai di essere filosofa e di voler comprendere fin dove sia possibile l'esperienza di fede e l'esperienza mistica. Le sette stanze del castello interiore sono una via che conduce a Dio e alla sua presenza nella profondità dell'anima umana. Sono chiari nella sua descrizione i vari stadi percorribili dall'essere umano per giungere all'incontro definitivo con la Verità.

L'immagine del castello —da una parte impenetrabile e inespugnabile, dall'altra abitato al suo interno— concorda con la descrizione fenomenologica dell'anima come spazio al centro di quella totalità psicofisica e spirituale che è l'essere umano: essendo l'anima uno spazio e l'io la possibilità di percorrerlo dall'interno all'esterno e viceversa, il paragone con il castello interiore è spontaneo.

In ambito filosofico il passaggio verso l'interno è opera dell'autoconoscenza, un movimento puramente naturale con cui ci si avvicina a Dio. L'autoconoscenza non è mai superflua, neppure quando si è arrivati alle dimore più interne laddove l'anima incontra in modo definitivo e conclusivo la Verità. L'anima conosce per visione quello che aveva accettato per fede. Tutte e tre le divine persone si comunicano ad essa, le parlano e le rivelano il significato di quelle parole dette da Gesù nel Vangelo, e cioè che Egli, il Padre e lo Spirito Santo verranno ad inabitare nell'anima che lo ama e osserva i suoi comandamenti.

L'anima che è giunta a questo punto, trasfigurata e trasformata dall'unione con Dio, vuole compiere i suoi doveri ed occuparsi più di prima del servizio di Dio; desidera portare l'amore sperimentato alle altre creature e servire il prossimo.

In questo cammino interiore l'io appare un punto mobile entro lo spazio dell'anima, dovunque esso si ferma là si accende una luce della coscienza che illumina. Nonostante la sua mobilità l'io resta legato a quell'immobile punto centrale dell'anima, in cui si trova veramente a casa sua. Verso questo centro viene continuamente richiamato e chiamato alla più alta grazia

mistica, il matrimonio spirituale con Dio. La decisione ultima rimane l'abbandono alla volontà di Dio ed è la misura della santità della persona. Quando si giunge a tale traguardo finale le estasi sono cessate, chi ha compiuto tale esperienza ne esce fortificato e può sopportare tutte le sofferenze e diffondere attorno a sé la forza ricevuta.

Alla descrizione del castello interiore l'autrice fa seguire un commento, in cui il tema della mistica viene ricondotto in un circuito di riflessione che consente di valutarlo in comparazione con le altre indagini sull'anima proprie del pensiero filosofico o della ricerca scientifica.

Ella rileva che l'esperienza mistica si presenta non come un cammino alternativo alla ricerca razionale, ma come via ulteriore verso la verità, il cui valore deve essere riconosciuto dalla stessa filosofia.

La riflessione razionale e quella filosofica mettono in luce il significato dell'incontro fra ciò che c'è dentro, l'anima, e ciò che è fuori, l'Altro, che trascende l'interiorità, ma in certa misura abita in essa. Teresa d'Avila e Agostino, maestri della vita interiore, hanno orientato il cammino della Stein e illuminato le misteriose profondità dell'anima: l'anima è una realtà spirituale personale, l'intimo della persona, la sua essenza, da cui scaturiscono le sue forze, che sono qualcosa che può diventare chiaro e tangibile; è creatura e non creatrice di se stessa, non genera se stessa, ma può svilupparsi restando unita, nel suo punto più profondo, al suo perenne principio creativo.

In *Scientia Crucis* la pensatrice ripercorre e commenta le opere mistiche di san Giovanni della Croce, che vanno da *La salita del Monte Carmelo*, a *La Notte Oscura*, a *Il Cantico Spirituale*, a *La Fiamma d'amore viva*. Definisce la mistica come scienza della croce, da intendersi non come una mera teoria, cioè un puro insieme di proposizioni, bensì una verità ben conosciuta, vivente, reale e operante, seminata nell'anima come un granello di frumento; essa germina le radici e cresce; conferisce all'anima un'impronta peculiare, la caratterizza nel suo agire, ne irraggia ed è riconoscibile.

L'intento dell'autrice è mostrare la peculiarità dell'esperienza mistica giovannea come notte oscura. Nella notte oscura l'anima si distacca dal suo corpo e da tutto ciò che è sensibile, per divenire libera dalle catene della sua natura sensibile. Il distacco viene delineato come una notte che l'anima deve attraversare. È un cammino notturno, perché la fede è una conoscenza oscura. Le fede è l'oscurità della mezzanotte, perché non solo è eliminata ogni attività dei sensi, ma anche

la conoscenza intellettuale naturale. Quando però l'anima trova Dio, allora nella sua notte spunta già il crepuscolo dell'alba.

L'anima, impregnata dall'essere divino, si unisce a Dio e sperimenta l'unione mistica, e, pur diventando uno, l'anima e Dio mantengono la loro individualità.

L'esperienza mistica autentica infatti è dono di Dio, completa la conoscenza che l'uomo ha di lui e anticipa la visione beatifica; l'essere umano tuttavia deve fare quanto gli compete come creatura, mettere a disposizione le sue capacità. Infine, secondo la Stein, l'immagine della scala segreta proposta da Giovanni della Croce per descrivere l'esperienza mistica indica chiaramente il cammino dell'anima verso l'elezione mistica e l'unione con Dio. La salita esige rinuncia di sé, e ciò che accade, precisa l'autrice, è talmente ineffabile ed intimo che neppure il cattivo nemico ne è a conoscenza.

Il desiderio di conoscere la verità e di comprendere la realtà del divino muove anche la ricerca di Gerda Walther, che, nel saggio *Fenomenologia della mistica*, mette in evidenza i vari modi in cui si può manifestare un vissuto mistico e opera analisi particolareggiate. Anche lei ripercorre le opere mistiche di santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce, ma si lascia orientare sia dalle intuizioni del filosofo ebreo Martin Buber, contenute nel suo libro *Confessioni estatiche*²⁴, sia da Meister Eckhart. Utilizza anche lei, come sempre, il metodo fenomenologico.

L'originalità dell'approccio della Walther consiste in ciò che ella definisce «un'impresa temeraria», perché si serve di un metodo razionale, completamente libero da ogni pregiudizio, per sottoporre ad esame quanto è nascosto e, apparentemente, irrazionale, così come si presenta nell'esperienza dei mistici. Entra quindi in «un reale fare esperienza di Dio, in carne e ossa». Per avvicinarsi allo studio dell'esperienza mistica la filosofa esamina la condizione di abbandono in cui cade l'io, caratterizzata non solo dalla perdita del mondo esterno, ma anche dalla perdita della sua propria essenza e del suo insediamento inconscio. Quando, dopo l'esperienza dell'abbandono, lentamente ritorna in se stesso, l'io ha la consapevolezza di aver visto le radici ultime di tutto il cosmo nel mare di luce divino e si rende conto di aver sperimentato l'unione mistica: in quel mare di luce e di calore, grazie all'irradiamento divino si attua una indistinguibile unità fra soggetto e oggetto, fra io-centro, anima, spirito, corpo e inconscio, tra io e non io. La

²⁴Cfr. M. BUBER, *Confessioni estatiche*, a cura di ROMANI C., Adelphi, Milano, 2010.

condizione di abbandono dell'io, che potrebbe essere un fenomeno di natura psicologica o parapsicologica, in realtà si rivela l'occasione per scoprire "un mondo altro", nuovo.

Nell'unione mistica, secondo la Walther, si opera una temporanea indistinguibile unità tra uomo e Dio, ma ciò non significa che comporti l'annullamento dell'io, né che soggetto e oggetto, io e Dio si identifichino. L'io, immerso interamente nell'irradiazione divina, non si annulla, rimane io, anche se un io puramente contemplante che si abbandona nel caldo mare di Dio perché in esso trova sostegno e alimento; si scopre portatore di Dio, punto di passaggio dell'essenza divina; si sente rinnovato e vuole prendere un nuovo nome.

L'abbandono/distacco, centrale anche nella mistica di Eckhart, a cui la Walther fa continuo riferimento, implica la rimozione di ogni immagine, di ogni sapere compreso nella sua finitezza e nel suo condizionamento spazio-temporale²⁵. L'anima deve essere in profondo silenzio davanti a Dio perché Egli possa prendervi dimora. Il distacco è libertà da ogni contenuto e non c'è uomo distaccato che non possa ancora di più rinunciare a se stesso.

Nella riflessione della Walther il concetto di abbandono/distacco sembrerebbe indicare una situazione di perdita della propria autocoscienza, che è anche perdita del mondo esterno e della propria essenza, per raggiungere il puro nulla.

L'incontro con Cristo, esperienza di comunione

L'incontro con il Cristo Risorto, corpo spezzato e condiviso nel memoriale eucaristico, è alle origini della mistica cristiana, come gli stessi racconti evangelici narrano. È un incontro straordinario e potente che risveglia la consapevolezza dell'evento pasquale. Il contatto è fisico, psichico, intellettuale: si sente, ci si stupisce e si accetta. Si costituisce in tal modo quello che si può denominare l'atto di fede, di adesione. Edith Stein lo definisce un atto unico, intuitivo, ma contenente in sé tre momenti: il conoscere, l'amare e il tenersi stretti, uniti a ciò che si ama. Ciò che si conosce e si ama è qualcosa che porta oltre se stessi, dilata i confini, perché è un altro Soggetto, un Essere eterno. L'incontro con il Cristo Risorto, che è persona, conduce alla

²⁵Cfr. M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Le lettere, Firenze, 2007, 41.

comunione diretta con Dio. Il concetto di Dio Persona appartiene alla religione ebraico-cristiana ed è di fondamentale importanza nell'esperienza mistica.

Alcuni mistici, argomenta la Walther, non hanno conosciuto Dio come Persona perché hanno ricevuto una conoscenza estremamente inadeguata del concetto di persona; alcune tradizioni religiose addirittura pensano che non ci si possa avvicinare a Dio con domande, preghiere, dialogo personale, ma unicamente attraverso un'unione caratterizzata da abbandono e quieta contemplazione, considerano Dio soltanto come un mare di luce oppure come corrente irradiante di amore. Non rappresentando Dio a-priori come persona non hanno mai rivolto a lui preghiere o propositi di comportarsi in un certo modo, e le comunicazioni di Dio non possono essere da loro interpretate come risposte²⁶.

Nella persona di Gesù invece è possibile raggiungere la comunione con Dio, e come un bene duraturo, un possesso abituale. Tuttavia, l'uomo, per lo più, dopo un tale innalzamento torna indietro. Gli capita di vivere anche una forte esperienza di aridità e sembra che nessun raggio divino voglia aprirgli di nuovo la strada che lo ha condotto fin là. Ripiomba nella sua natura precedente e oscilla da un estremo all'altro, senza mai mettere stabilmente radici in una delle due sfere, fino a che una definitiva conversione o la morte ponga fine per sempre a questo suo oscillare. Una nuova profonda miseria interiore lo fa precipitare in quell'abisso di disperazione e lì si ricorda di quella luce che una volta lo raggiunse laggiù. Alcuni uomini, dopo il ritorno alla vita di sempre, non possono dimenticare quello che hanno contemplato in quell'altro mondo. Bramano la morte per ricongiungersi al divino e sprofondare in esso. Cominciano a lottare con sé e con il mondo. Riconoscono come loro compito quello di non fuggire dal mondo, ma di rivolgersi ad esso; cercano di trattenere i raggi divini, perché essi possano penetrare tutto ciò che vi è di profano in loro stessi e santificarlo. Ma tutto questo esige una lunga lotta, interiore ed esteriore. Tutti quei moti e atteggiamenti che hanno superato possono anche muoversi contro di loro, opporsi alla loro missione attraverso le altre persone della stessa cerchia. Per questo motivo è consigliabile vivere con persone che condividono il cammino verso Dio; sarà, infatti, più facile superare quei moti che si oppongono alla comunione con Dio.

²⁶Cfr. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992, 78-80.

Dio concede all'uomo che vive in comunione con Lui momenti beatificanti. Essendo Dio Trinità, in Lui le tre Persone divine si compenetrano in una ineffabile beatitudine, in un'eterna comunione d'amore.

Interessante rilevare che tutte e due le fenomenologhe considerano vissuti mistici anche la comunione eucaristica come presenza vivente di Cristo: l'Eucaristia è la presenza reale di Cristo tra gli uomini e chi si comunica può sperimentare, già ora, l'unione mistica con il divino, e l'anima gode già la gioia della condizione futura quando contemplerà la visione beatifica di Dio²⁷. La presenza di Dio è talmente prossima che è possibile esperirla, toccarla, mangiarla, ed è possibile assumere in sé il Dio vivente mentre Egli assume l'umanità intera nella sua vita divina.

L'Eucaristia, inoltre, ha un valore salvifico, e chi riceve il corpo del Signore vedrà santificato il suo corpo vivente e ristabilito il suo equilibrio psicofisico.

Vivere eucaristicamente significa uscire dalla strettezza della propria vita e crescere secondo l'ampiezza della vita di Cristo. Man mano che la persona si conforma alla vita di Cristo, scopre il significato più autentico della sua esistenza nell'apertura all'altro, e quindi all'amore perfetto verso Dio e il prossimo, e realizza in pieno la propria vocazione.

²⁷Cfr. E. STEIN, *Nel Castello dell'anima. Pagine spirituali*, tr. it. e commento di C. Dobner, OCD, Roma, 2004, 327-329.

BIBLIOGRAFIA

STEIN E., *Il problema dell'empatia*, a cura di COSTANTINI E. - SCHULZE COSTANTINI E., pref. di A. Ales Bello, Studium, Roma, 1985, 1998² (rist. 2012).

STEIN E., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, rev., pres. e cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma, 1988, 1993³.

STEIN E., *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. O. M. Nobile Ventura, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma, 1995.

STEIN E., *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di ALES BELLO A., Città Nuova, Roma, 1997.

STEIN E., *Individuo e comunità. Il problema fondamentale della teoria sociale dell'etica*, in STEIN E., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, pref. e cura di ALES BELLO A., Città Nuova, Roma, 1996, 1999².

STEIN E., *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, pref. e cura di ALES BELLO A., Città Nuova, Roma, 1998, 2001².

STEIN E., *Scientia Crucis*, tr. it. C. Dobner, OCD, Roma, 2002, 2003².

STEIN E., *Nel Castello dell'anima. Pagine spirituali*, tr. it. e commento di C. Dobner, OCD, Roma, 2004.

STEIN E., *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. ALES BELLO - M. PAOLINELLI, tr.it. di M. D'AMBRA, rev.trad. ESGA a cura di A. M. PEZZELLA - M. PAOLINELLI, Città Nuova - OCD, Roma, 2013.

WALTHER G., *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VI, M. Niemeyer, Halle, 1923, 1-158.

WALTHER G., *Fenomenologia della mistica*, tr. it. di L. Parilli Fina, rev. di M. Tonelli, a cura di RADAELLI A., Glossa, Milano, 2008.

AGOSTINO, *Confessioni*, Città Nuova, Roma, 1979.

ALES BELLO A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma, 1992.

ALES BELLO A., *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Città Nuova, Roma, 1997.

ALES BELLO A., *Il teismo nella fenomenologia: Edmund Husserl e Edith Stein a confronto*, in A. ALES BELLO (a cura di), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismi a confronto*, PUL - Mursia, Roma, 2000.

ALES BELLO A., *Pensare l'esperienza religiosa. L'approccio fenomenologico*, in ALES BELLO A. - MANGANARO P. (a cura di), *Le religioni del Mediterraneo. Filosofia, religione, cultura*, Mimesis, 2009.

ALES BELLO A., *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvecchi, Roma, 2014.

BUBER M., *Confessioni estatiche*, a cura di ROMANI C., Adelphi, Milano, 2010.

EPIS M., *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, LED, Milano, 2003.

MANGANARO P., *Linee di fenomenologia della mistica in Edith Stein*, in SHAHID M. - ALFIERI F., *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Giuseppe Laterza, Bari, 2009.

MOLINARO A., *Tra filosofia e mistica*, Città Nuova, Roma, 2003.

PELLEGRINO M. P., *Empatia, telepatia, comunità, mistica. Percorso tematico*, in ALES BELLO A. - PELLEGRINO M. P. (a cura di), *Edith Stein Gerda Walther. Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, I Timoni, Castelvecchi, Roma, 2014.

VAN DER LEEUW G., *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. Vacca, Bollati-Boringhieri, 1975.

VANNINI M., *Mistica e filosofia*, Le lettere, Firenze, 2007.