

ANGELA ALES BELLO*

LE MOLTE VIE DELLA MISTICA

Sommario

Nel saggio sono esaminati alcuni significati del termine “mistica” nella contemporaneità. In primo luogo, si distingue l’uso negativo in riferimento a qualcosa di fantasticato e non valido, in secondo luogo, si prendono in considerazione i casi in cui ci si riferisce positivamente ad esperienze che si collocano nella dimensione religiosa, della quale si tracciano le caratteristiche essenziali. Su questo terreno la mistica è considerata come un’esperienza straordinaria di contatto con il divino, ad esempio, la mistica sponsale, oppure come un continuo legame di unione con il divino, mistica del quotidiano. Un terzo caso è quello delle vie filosofiche alla mistica, intesa come culmine e superamento della ricerca razionale. Le molte vie, nonostante la diversità dei percorsi, tendono ad un’unica meta: l’incontro con il divino.

Parole chiave: Esperienza religiosa, Mistica sponsale, Edith Stein, *Unio mistica*, Gerda Walther, Mistica del quotidiano

Abstract

In the essay I examine some meanings of the term “mysticism” in our time. Firstly, it is necessary to distinguish the use of the term in a negative sense to indicate something just fruit of our phantasy, then not valid according to the experience; secondly, it is possible to consider some cases in which mystics is linked up to with the religious experience. Starting from it mystics can be considered as an extraordinary experience of the divine, such as the nuptial mysticism for example, or as a continuous connection with the divine, that is the mystics of the everyday life. A third case is the one of the philosophical itineraries to the mystical experience, as culmina-

* Pontificia Università Lateranense

tion and the overcoming of the rational research. The many ways, notwithstanding the different courses, tend toward a unique goal: the encounter with the divine.

Keywords: Religious experience, Spousal mysticism, Edith Stein, Mystical Union, Gerda Walther, Mysticism of everyday life

Introduzione

Esaminare la nozione di mistica oggi non è impresa facile, perché il termine è usato in una molteplicità di significati. Facendo qualche incursione nel passato, senza risalire ai misteri eleusini, ma tenendoli presenti sullo sfondo, si può dire che, quando si è parlato di “mistica”, ci si è per lo più riferiti alla dimensione religiosa, anzi, ad un’esperienza religiosa “speciale”, ricordando che quei misteri erano separati dal culto tradizionale che coinvolgeva la comunità anche in senso politico e sociale.

Il fatto che tale esperienza fosse peculiare ha generato due atteggiamenti contrastanti, ambedue critici: uno che si pone maggiormente su un piano esperienziale-razionale e un altro che la considera un atteggiamento “stravagante”, pur riconoscendo la validità della dimensione religiosa. Riguardo al primo punto, si può indicare l’uso negativo che aveva e che, in qualche caso, ha ancora negli ambienti intellettuali l’aggettivo mistico, per cui diventa equivalente a qualcosa, che, non essendo frutto di un’esperienza concreta e valida, è solo fantasticato. Un esempio in tal senso è rintracciabile negli scritti di un filosofo del Novecento che non era certamente areligioso, Edmund Husserl; egli nel suo libro *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), riferendosi alla questione dell’essenza, nota che essa nella sua universalità si riferisce sempre ad una datità esperienziale, ma non è solo “un’intuizione di qualcosa di individuale”,¹ se non si riconosce ciò, a suo avviso, si rischia di non comprenderne il senso, pertanto, è necessario escludere «... rigorosamente tutte le *idee, in parte mistiche* » che impediscono di comprendere che cosa sia eidos o essenza. L’uso improprio del termine essenza è definito come frutto di idee “mistiche”, qui chiaramente intese come non fondate in modo valido.

Eppure, Husserl coltivava l’esperienza religiosa, come dimostrano molti dei suoi scritti privati alcuni dei quali ho tradotto e che contengono

¹ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. COSTA, Introduzione di A. FRANZINI, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, p. 18.

riflessioni sulla fede e sulla preghiera.² Si può osservare, allora, che egli esemplifica anche il secondo atteggiamento che ho indicato, infatti, riteneva che, non potendo l'esperienza mistica essere condivisa in modo intersoggettivo, rimaneva misteriosa e non provata. Ciò è molto chiaro nella lunga lettera/recensione che egli inviò alla sua discepola Gerda Walther, la quale aveva scritto un libro intitolato *Fenomenologia della mistica*, pubblicato nel 1923. In un passo dello scritto, tuttavia, Husserl procede ad uno scavo nell'interiorità constatando la presenza di possibili esperienze che aprono nuove vie e nuove prospettive, stabilendo un doppio movimento di discesa nella "profonda profondità" e di salita da ciò «... che si muove nella profondità profonda, ma anche proviene dalla più profonda profondità».³

Si tratta, appunto, di possibili esperienze che corrispondono, a mio avviso, a ciò che egli aveva sostenuto nel § 51 del volume I delle *Idee per una fenomenologia pura*, in cui dichiara che ci sono delle correnti di coscienza che portano a Dio. Dio è, pertanto, presente nell'interiorità nella quale avviene l'esperienza di Lui, come egli ribadisce in molti altri luoghi, ma il fatto che ci sia una presenza straordinaria del divino, come vuole il mistico, pur non avendo alcun riscontro oggettivo, tuttavia, rimane nel campo delle possibilità. Quindi, l'atteggiamento di Husserl non è del tutto negativo nei confronti della mistica e ciò è confermato da Gerda Walther. D'altra parte, egli aveva sempre affermato che ciò che è "possibile" può diventare "reale", al contrario, ciò che è impossibile è frutto di fantasia. In questo caso, perciò, egli lascia aperta la questione.

Rimanendo sempre nell'ambito della mistica come esperienza religiosa si danno, allora, due posizioni, quella di chi ne ammette la possibilità, ma non si pronuncia sulla sua validità – come nel caso di Husserl – e chi la nega, anzi la combatte. L'esperienza mistica, come esperienza "speciale" o "a parte", presenta alcune significative caratteristiche consistenti in "visioni", "estasi" atteggiamenti che possono apparire inconsulti, mi viene sempre in mente la clamorosa estasi pubblica davanti al Duomo di Assisi della mistica medievale Angela da Foligno, eppure per il contenuto delle rivelazioni avute, non solo convinse P. Arnaldo della validità delle sue esternazioni, che egli fissò in *Il libro dell'esperienza*,⁴ ma anche i massimi

² E. HUSSERL, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2022.

³ E. HUSSERL, *Husserl an Gerda Walther*, in *Husserliana, Dokumente, Briefwechsel III, Die Müncher Phänomenologie*, veröffentlicht von S. IJSSELING, Springer, Dordrecht 1977, p. 265.

⁴ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992.

esponenti della Chiesa Cattolica; infatti, ora ella è santa per volere di Papa Francesco.

Tuttavia, a lungo la mistica è stata considerata con sospetto anche nella Chiesa cattolica, direi fundamentalmente per due ragioni: per un presunto legame con esperienze paranormali e perché considerata, come osserva Edith Stein, una rivelazione privata, pertanto, non affidabile, non essendo una Rivelazione pubblica che riguarda tutta la comunità.

Si comprende come sia difficile accettare questi comportamenti “strani”, come possano essere facilmente scambiati per disturbi mentali e come si ritenga addirittura legittimo negarne il valore. Direi che tutto è riconducibile ad una questione di fondo: il senso dell’unione con Dio, di cui l’unione mistica è la massima espressione.

1. *L’unione con Dio: l’esperienza religiosa*

È opportuno, pertanto, trattare preliminarmente il tema del senso dell’esperienza religiosa, per tentare di comprendere il senso dell’esperienza mistica.

Scaviamo, allora, all’interno di noi stessi per cogliere la presenza/assenza del divino.

Questo scavo ci consente di analizzare la struttura dell’essere umano. Procedo usando le indicazioni che vengono dalla scuola fenomenologica, in particolare, da Edmund Husserl e da Edith Stein. L’indagine dell’interiorità, infatti, non serve soltanto per comprendere l’esperienza religiosa, anzi serve, in prima istanza, per affrontare la questione: com’è fatto l’essere umano. Quest’ultimo non può essere colto “da fuori”, ma è compreso da dentro, attraverso l’analisi dell’esperienza vissuta. Esaminando la qualità degli *Erlebnisse*, delle vivenze – con questo neologismo mi sembra di poter tradurre il termine in italiano –, intese nel senso fenomenologico indicato da Husserl, quindi, colte nella loro struttura, nella loro “purezza”, è possibile descrivere in modo essenziale il soggetto umano. Quest’ultimo è, infatti, capace, in modo straordinario – Husserl dice “paradossale” – di presentarsi contemporaneamente come soggetto e oggetto dell’indagine, scoprendo di poter “percepire”, “ricordare”, “immaginare”, “amare”, “soffrire”, “desiderare”, “pensare” “valutare”, “riflettere”. Queste ed altre sue capacità, potenzialità sono scoperte come strutture esperienziali trascendentali che sono recepite coscienzialmente, specchio di una stratificazione complessa e articolata che costituisce l’essere umano.⁵

⁵ Per le indicazioni essenziali sul metodo fenomenologico, sintesi di alcune mie lezioni già pubblicate in Brasile (*Introdução à Fenomenologia*, EDUSC, Baurù, San Paolo, Brasile 2006), rinvio alla traduzione italiana di F. Xavier Rodriguez Romàn e A. M.

È stato ben compreso dalle religioni e dalle filosofie che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione, dopo aver proceduto all'*epoché* di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle vivenze non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, al contrario, è utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso essi.

Il percepire, che si attua attraverso le sensazioni, ci conduce alla corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti, il vivere impulsi, istinti ci conduce a quel territorio che si può definire psiche; infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere ci conducono alla dimensione spirituale. Allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico.

L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. Se si è individuata la struttura universale dell'essere umano, come giustificare che l'incontro tra gli esseri umani è sempre un incontro fra singolarità? Certamente attraverso una riflessione teorica è possibile cogliere gli elementi universali e si può notare che la stessa capacità di universalizzare ci guida nella messa in evidenza di tratti comuni che nell'incontro con l'altro consentono di riconoscere che "è come me", attraverso la vivenza dell'empatia; tuttavia, la comune umanità è sempre calata in una singolarità, nell'intrascendibile *quoad nos*⁶ Edith Stein propone che tale singolarità si debba giustificare attraverso la presenza di un nucleo personale, che può essere definito anche l'anima dell'anima. Se poi ci fermiamo a descrivere che cosa fa sì che tale singolarità possa essere declinata in termini di "io", che rimanda ad un sé, ma se ne distingue, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, questi appaiono solo "titoli" per territori complessi.

Utilizzo questa stratificazione e complessità dell'essere umano per descrivere il senso dell'esperienza religiosa. Avendo come guide Agostino, Anselmo, Husserl, Edith Stein e ponendomi lungo il percorso da loro tracciato, propongo il mio modo di intendere l'apertura verso il divino. La geniale immagine del castello interiore di cui si serve Santa Teresa è un efficace strumento di esemplificazione dell'unità e complessità dell'essere umano. Le "dimore", che servono a Teresa d'Avila per indicare le tappe

Sciacca, *Introduzione alla fenomenologia*, Aracne, Roma 2009. A proposito dell'indagine sul rapporto fra metodo fenomenologico e antropologia rimando al mio libro *L'unitario nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS. Pisa 2007².

⁶ E. STEIN, *Il Problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Prefazione di A. ALES BELLO, Studium, Roma 1998².

di un cammino interiore, possono corrispondere, in verità, alla stratificazione dell'essere umano. Edith Stein aveva compreso ciò fin dalla sua lettura giovanile delle opere della Santa carmelitana. Come vedremo, quando esclama: "Questa è la verità!" si riferisce non solo alla riscoperta di un'esperienza religiosa, che non aveva più coltivato dalla sua adolescenza, ma ad una conferma della descrizione essenziale dell'essere umano che aveva condotta sulla base del metodo proposta da Husserl.

Sul nucleo, che potrebbe essere letto come la Settima Stanza nel linguaggio di Santa Teresa, ella scrive pagine penetranti in alcune sue opere⁷ e la trattazione del nucleo rappresenta anche un filo conduttore dall'indagine fenomenologica fino a quella metafisica dell'essere umano, anzi si potrebbe dire che il nucleo rappresenta l'anello di congiunzione fra i due momenti della ricerca steiniana: individuato sul piano descrittivo-essenziale proprio della fenomenologia, è giustificato in senso ontologico metafisico attraverso il ricorso all'ultima forma sostanziale di cui aveva parlato Duns Scoto. In tal modo, la Stein affronta e risolve la questione tanto controversa nella speculazione medievale relativa al principio di individuazione.⁸

La messa in evidenza del nucleo fornisce il fondamento ontologico alle argomentazioni di Agostino e di Anselmo. Dove si trova la verità che abita nell'interiorità? Dove si trova la fonte di quell'idea di cui non si può trovare niente di più grande? Dove si trova in altre parole la traccia del divino?

Ritengo che si possa dire che è proprio il nucleo quel luogo in cui prende l'avvio il movimento, ma, pur essendo fonte del movimento, inteso in senso aristotelico come sviluppo, esso non si sviluppa, ma rimane nella sua semplicità ed anche nella sua eternità. Essendo l'origine dello sviluppo, esso si manifesta – e quindi indirettamente si sviluppa – attraverso le altre caratteristiche umane, la corporeità, la psiche e in modo particolare attraverso lo spirito; in questo senso il nucleo deve esser "preservato" com'è dato nel momento della nascita ed è quindi la traccia dell'eternità nell'essere umano:

«La fine della vita terrena e l'entrata nella vita eterna ha significato la scomparsa dell'oscurità, il divenire attuale e trasparente dell'intero nucleo personale.

⁷ Cito in particolare tre opere di E. Stein sull'argomento: *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999², p. 123 e segg.; *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2001², Parte II, Cap. II, B 5; *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell'Essere*, tr. it. di A. Caputo, prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2003, Cap. IV, 8 e.

⁸ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. VIGONE, revisione e presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999³, Cap. VIII.

Nello stesso tempo, quindi, diventa evidente che tale nucleo è stato nell'eternità durante l'intera durata del suo essere terreno». ⁹

Sulla base di questa riflessione la Stein afferma di comprendere il detto evangelico, secondo il quale “nel regno dei cieli tutti devono entrare come bambini”, cioè, devono preservare e custodire il nucleo, come punto di riferimento della singolarità e delle sue caratteristiche.

Il fatto, allora, che l'essere umano viva contemporaneamente nel tempo e nell'eternità, non deve essere ritenuto contraddittorio, secondo quanto lo stesso Agostino insegnava sulla sovratemporalità dell'anima umana, anzi può essere giustificato perché: «Il nucleo della persona è l'essente che essa è in sé e attraverso il quale essa è *similitudo* dell'essere divino; esso è ciò che è a fondamento positivo dell'*analogia entis*». ¹⁰ Tutto mi sembra convergere verso la conclusione che ritengo si possa trarre dalle descrizioni del nucleo, se esso è il fondamento dell'*analogia entis* è il luogo della traccia del divino in senso agostiniano, il luogo della presenza/assenza proprio perché si tratta di una *similitudo* che impedisce di definirlo come un *actus purus*, pur riconoscendo ad esso una potenzialità, una capacità di accrescimento d'essere della vita spirituale cosciente.

Applicando tutto ciò al rapporto con il divino, si costata che, proprio perché il nucleo è eterno, pur vivendo nel tempo, in esso è contenuta la traccia dell'Eterno, inoltre, poiché è capace non di sviluppo, bensì di accrescimento d'essere nella forma d'essere della vita spirituale, il riconoscimento di tale presenza sottostà allo spirito. Se lo spirito è fondamentalmente decisione, volontà ed anche intelletto, conosciuto attraverso le sue caratteristiche essenziali, le vivenze spirituali che manifestano di essere atti liberi, è possibile accettare o respingere tale Presenza. Anzi, poiché tutta la stratificazione dell'essere umano ha una sua unità, tale Presenza “passa” attraverso l'accettazione o rifiuto della psiche, che offre allo spirito un materiale da vagliare, accogliendo o correggendo l'impulso psichico. Anche la corporeità è coinvolta, perché l'accettazione fa assumere al corpo atteggiamenti che manifestano il rapporto con questa presenza: i riti e gli atti liturgici si giustificano in questo modo.

Sono ipotizzabili, pertanto, due itinerari: quello di chi, “sentendo” la presenza del Divino, l'accetta a livello psichico, la accoglie consapevolmente a livello spirituale e la manifesta a livello corporeo oppure quello di chi rifiuta tale presenza, perché non gradita a livello psichico ed eventualmente elabora a livello intellettuale giustificazioni teoriche per dimostrare che la presenza è illusoria: è la via dell'ateismo.

⁹ E. STEIN, *Potenza e Atto*, cit., p. 214.

¹⁰ *Ivi*, p. 228.

Che l'ateismo sia una negazione, anzi «... una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un'altra forma di angoscia, davanti al nulla»¹¹ è sottolineato proprio da Edith Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella di Gerardus van der Leeuw. Il riferimento ai due pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia in positivo l'esperienza religiosa e in negativo il suo rifiuto. Inoltre, le due posizioni consentono un'integrazione di due punti di vista: il primo si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell'interiorità umana, il secondo è il risultato di un'analisi storica relativa a quelle manifestazioni che si definiscono religiose perché "mostrano" negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Esse mostrano anche che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, ma coinvolge in senso intersoggettivo una comunità più o meno ampia.

L'espressione di santa Teresa d'Avila, secondo la quale nella settimana dimora "Dio torna casa" ci fa comprendere quale valore abbia l'esperienza mistica come *unio mystica* nella mistica sponsale.

2. *L'unione con Dio: la mistica come esperienza straordinaria*

Per descrivere la mistica come esperienza *sui generis* mi riferisco a due filosofe della scuola husserliana, Edith Stein e Gerda Walther. Non sappiamo se abbiano avuto esperienze mistiche, perché non ce lo dicono, ma sono capaci di descrivere puntualmente il fenomeno, facendo riferimento ai mistici e alle mistiche da loro esaminati. Ambedue ritengono che si tratti di un'esperienza eccezionale, donata a chi è scelto da Dio e che può innestarsi in un'esperienza religiosa già presente in un essere umano, ma che può accadere anche a chi non coltiva tale esperienza. Si tratta di peculiare rapporto con il divino. Cerchiamo di comprendere, pertanto, come procedere la loro analisi.

a) *Edith Stein: la mistica sponsale*

Per Edith Stein filosofia e mistica sono come due vie di conoscenza della verità e ciò appare chiaramente nel commento dell'opera di santa Teresa d'Avila, il *Castello interiore*, condotto dalla pensatrice e pubblicato come Appendice all'opera maggiore della Stein, *Essere finito e Essere eterno*.¹²

¹¹ *Ivi*, p. 226.

¹² E. STEIN, *Il castello interiore*, tr. it. di A. M. Pezzella, in *Natura, Persona, Mistica* a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1997.

Le osservazioni, con le quali si apre tale commento, non sono immediatamente perspicue, se si ignora il contesto in cui debbono essere inserite per una loro delucidazione. È necessario, pertanto, procedere ad una serie di precisazioni che riguardano la biografia spirituale ed intellettuale di Edith Stein ed è opportuno iniziare dalla testimonianza di Suor Teresia Renata de Spiritu Sancto.¹³ Narrando dell'amicizia che univa Edith, allora giovane assistente universitaria, e Hedwig Conrad-Martius, studiosa di filosofia e ben nota nel circolo dei discepoli di Edmund Husserl,¹⁴ Suor Teresia fa riferimento alle visite che spesso ella faceva ai coniugi Conrad a Bergzabern, dove essi curavano un frutteto. Durante una di queste visite, nell'estate del 1920, Edith porta con sé un grosso volume, è la *Vita di S. Teresa scritta da lei stessa*, regalatole dalla vedova di Adolf Reinach, collaboratore di Husserl, morto durante la Prima Guerra Mondiale. Ella racconta: «Ne cominciai la lettura e ne rimasi talmente presa, che non l'interruppi finché non fui arrivata alla fine del libro. Quando lo chiusi, dovetti confessare a me stessa: “Questa è la verità!».¹⁵

Certamente si tratta di un'illuminazione che le consente di riscoprire quell'esperienza religiosa, che ella aveva messo da parte fin dall'adolescenza, ma non si deve dimenticare che la giovane fenomenologa in quegli anni sta analizzando dal punto di vista filosofico proprio il tema della costituzione del soggetto umano sulla scia del maestro Husserl e per mezzo del metodo di ricerca da lui proposto. Per tale ragione si può ipotizzare che quell'esclamazione si riferisca anche ad un'improvvisa, ulteriore chiarificazione della struttura interiore dell'essere umano, chiarificazione che condurrà l'Autrice a scavare ancora di più, per trovare quel nucleo profondo e personale che caratterizza ciascuno di noi. Si è trattato, inoltre, di un'esperienza mistica? Non lo sapremo mai.

L'incontro con Teresa d'Avila, in ogni caso, sconvolge la vita spirituale di Edith, aprendole orizzonti prima sconosciuti, ma tutti racchiusi nell'immagine semplice e importante del castello. Non a caso questa immagine aveva attirato anche Franz Kafka, proprio a causa del particolare rapporto che si instaura, in tale realtà, fra “interno” ed “esterno”. Da un lato, sembra che esso sia impenetrabile ed inespugnabile, dall'altro, si sa che dentro si svolge una vita, è abitato e si desidera entrare.

L'immagine serve egregiamente a comprendere la struttura dell'essere umano e riassume i risultati delle analisi che la Stein stava conducendo

¹³ TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, tr. it. delle Carmelitane Scalze di Arezzo, Morcelliana, Brescia 1959.

¹⁴ Ho delineato la figura e la biografia di Hedwig Conrad-Martius nel mio libro *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

¹⁵ TERESIA RENATA, *Edith Stein*, cit., p. 130.

negli anni Venti. Tutto ciò era già delineato da Edith Stein nella sua dissertazione di laurea, dedicata all'analisi dell'empatia ed è approfondito per mezzo di indagini che, concentricamente, tendono ad uno scavo ulteriore nella vita della psiche e dello spirito, in *Psicologia e scienze dello spirito - Contributi per una fondazione filosofica*. Se le realtà prese in esame sono la psiche e lo spirito, la nostra Autrice sa molto bene che esse sono oggetto di indagine da parte di alcune discipline, che si sono delineate nel corso dell'Ottocento, cioè, la psicologia e le scienze che si interessano delle produzioni spirituali umane, quali, ad esempio, la linguistica, la storia della letteratura, la storiografia, l'antropologia culturale, il diritto, la sociologia. Tutte si configurano come ricerche parziali che hanno il loro valore, ma che si debbono fondare su un'accurata disamina del significato dell'essere umano che può essere fornita solo dall'indagine filosofica o, meglio, dall'indagine fenomenologica: infatti, quest'ultima tende ad evidenziare ciò che è essenziale nei fenomeni esaminati, e, quindi, ciò che è essenziale nella vita della psiche e dello spirito. In tal modo si capiscono i riferimenti alla psicologia come scienza, che si trovano alla fine del commento al *Castello interiore* e il richiamo al rischio che corre tale disciplina nel descrivere i fenomeni psichici senza che si faccia riferimento all'anima, cioè, ad una struttura ben configurata che solo una seria indagine filosofica può mettere in evidenza.

Tuttavia, non è propriamente così, ciò che nel testo si vuole anche sottolineare, è che non solo la ricerca filosofica indica una strada per entrare nell'interiorità e comprenderla, ma anche, e si potrebbe aggiungere soprattutto, la via percorsa e proposta dai mistici e, in particolare, da santa Teresa, serve allo scopo.

Santa Teresa funge da guida in un cammino che apparentemente è a lei estraneo e lontano, quello di una ricerca intellettuale, ma ciò che Edith qui vuole sostenere è che molte possono essere le vie che conducono alla verità, anche ad una verità parziale, quale quella relativa alla struttura dell'interiorità umana e alle sue possibili aperture.¹⁶

Questa impostazione è presente nell'opera *Essere finito Essere eterno* e, in particolare, nella parte dedicata a *L'immagine della Trinità nella creazione*. Analizzando *L'essere persona dell'uomo*, l'Autrice ripropone i risultati delle sue indagini precedenti, sottolineando che «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale».¹⁷ Ciò vuol dire che il nostro corpo è animato

¹⁶ Cf. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero di Padova, 1998.

¹⁷ E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 386. Per la trattazione sull'anima si confrontino anche i seguenti testi di Edith Stein: *La struttura ontica della persona*, in *Natura Persona Mistica*, cit. e *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, prefazione di A. ALES BELLO, Roma 1998.

da una psiche e ulteriormente vivificato dallo spirito. In tal modo si giustifica l'affermazione seguente a quella indicata: «L'anima dell'uomo, *in quanto* spirito, si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale», ma l'essere umano, pur distinguendosi dagli animali, non è un puro spirito, pertanto

«... lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma, dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il 'suo' corpo e la 'sua' anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che, di per sé, non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente».¹⁸

Data la sua natura 'intermedia', si potrebbe dire sulla scia di Pico della Mirandola, l'essere umano ha la possibilità di elevarsi o di regredire e ciò è affidato all'anima. Proseguendo nell'analisi di quest'ultima, l'Autrice ce ne fornisce la descrizione più esauriente, indicandola come lo "spazio" al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; ha, pertanto, un aspetto sensibile ed agisce nel corpo, un aspetto spirituale che le consente di uscire fuori di sé e di mettersi in contatto intelligente con il mondo esterno; ma, in quanto *anima* nel senso più proprio, abita in se stessa e l'io abita in lei. Allora la descrizione si amplia inglobando un nuovo elemento: l'io, che si può muovere liberamente dentro l'anima andando ora verso l'esterno, ora verso l'interno. Si comprende che, essendo l'anima uno spazio e l'io quella possibilità di percorrerlo dall'esterno all'interno e viceversa, il paragone con il castello interiore è possibile, anzi inevitabile; si tratta di un castello dove si trovano molte abitazioni.¹⁹ L'immagine proposta da Santa Teresa illumina di luce nuova la descrizione essenziale condotta sul piano filosofico ed è, pertanto, facile stabilire una sorta di circolarità fra i due momenti.

Certamente alla Santa non interessava l'approfondimento filosofico, l'analisi della struttura dell'anima, la possibilità di entrare in essa e di comprenderla anche attraverso la ricerca razionale, ella descriveva l'esperienza di una chiamata: «...come il Signore richiami l'anima, che si è persa nel mondo esterno, l'attiri a sé sempre di più, finché egli può unirsi ad essa nel suo centro».²⁰ Ma tutto ciò interessa ad Edith Stein, la quale non cessa mai di essere filosofa e di voler comprendere anche fin dove sia possibile l'esperienza di fede ed anche l'esperienza mistica. Ecco come si giunge al suo commento al *Castello interiore*, che doveva costituire, appunto, una delle

¹⁸ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 387.

¹⁹ *Ivi*, p. 395.

²⁰ *Ivi*, p. 395, nota 33.

due appendici all'opera *Essere finito e Essere Eterno*. L'altra appendice riguarda *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*. Si può notare che l'Autrice intendeva stabilire un confronto fra due posizioni contemporaneamente molto vicine e lontane rispetto alla sua e decisamente lontane tra loro.

Perché scegliere proprio una Santa del Cinquecento e un pensatore del Novecento e neppure un esponente della filosofia cristiana, anzi un suo oppositore? Forse proprio per far risaltare, quasi provocatoriamente, l'efficacia e l'attualità della descrizione spontaneamente resa da santa Teresa, sulla base di ciò che aveva "provato". Una descrizione che avvalorava il lavoro di scavo di chi segue il metodo fenomenologico e lo conduce sempre di più nella profondità interiore, in quel luogo già indicato filosoficamente da sant'Agostino e ricordato anche da Husserl.²¹

Spontaneamente fenomenologa, Santa Teresa coglie bene la struttura dell'essere umano, meglio di chi, pur dicendo di seguire il metodo fenomenologico, un metodo che cerca di descrivere il fenomeno così come si presenta, non sa metterne in evidenza tutte le dimensioni e rimane alla superficie; ed è proprio ciò che è accaduto a Martin Heidegger. Egli ha cercato di analizzare l'esistenza, ma è rimasto alle porte del Castello, non ha saputo penetrare in esso.²²

Commentando, passo per passo, l'opera della Santa, Edith Stein, dopo aver ricordato che per lei la porta per entrare è la preghiera e la meditazione, si accinge a descrivere le dimore che sono nel suo interno e che vengono incontro all'io, che vuole rientrare in se stesso. La Stein procede ad una sorta di razionalizzazione dei consigli dati da santa Teresa a chi voglia percorrere il suo stesso cammino; nota che la porta non è solo quella della preghiera, ma anche quella dell'autocoscienza, ciò è esplicitamente indicato dalla Santa, e la conoscenza di sé è correlativa alla conoscenza di Dio, pur oscura e imperfetta.

Nella seconda dimora, Dio entra nell'anima attraverso richiami esterni, la lettura di un libro, le parole di una predica, o anche le esperienze dolorose, come le malattie. Se queste chiamate di Dio sono ascoltate e la propria vita è ordinata alla volontà di Dio compiendo opere buone, cercando di stare lontani dai peccati, la ricompensa è costituita dalle *consolazioni*, che

²¹ Husserl termina la sua opera dedicata a Cartesio *Meditazioni cartesiane* con il celebre invito agostiniano. "Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas", dimostrando in tal modo che il terreno di indagine, l'interiorità umana, lo avvicinava al pensatore medievale (*Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, tr. it. di A. Canzonieri, intr. di V. COSTA, La scuola, Brescia 2017, p. 241).

²² L'altra appendice ad *Essere finito e Essere eterno* è stata pubblicata nella traduzione italiana di A. M. Pezzella in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1993.

sono le emozioni che accompagnano l'essere umano. Siamo ancora nella *normale* vita di fede; ancora non è iniziato il cammino della mistica.

Tale cammino comincia nella quarta dimora, allorché l'iniziativa si sposta completamente nelle mani di Dio; non si tratta del movimento dell'anima a Dio, ma del movimento che va da Dio all'anima, e ciò si concretizza nella differenza fra consolazioni e dolcezze, queste ultime hanno la loro origine in Dio e consentono l'*orazione di quiete*.

A questo punto, allora, si manifesta un'altra "conversione", ci si accorge che la fonte divina sgorga dal profondo dell'anima. In tal modo si entra in se stessi con i sensi e le potenze dell'anima; per esprimere ciò nei termini filosofici sopra indicati si nota che l'io si sposta dall'anima sensibile, ma anche dall'immaginazione e dall'intelletto, verso l'interno dove queste ultime capacità umane vengono illuminate da una luce nuova.

La quinta dimora si delinea nel gioco sottile dell'essere addormentati o desti; i sensi e le potenzialità umane si sono addormentati, ora si è svegli per Dio; perciò, ci si addormenta alle cose del mondo e ci si risveglia in una dimensione diversa: si attua l'*orazione di unione*, durante la quale nasce il desiderio di lasciare la vita mondana e di lavorare per Dio alla salvezza delle anime.

La Stein, prima di proseguire nella descrizione del cammino della mistica, si ferma a riflettere sull'esistenza di due strade che conducono a Dio e questo per evitare che si ritenga esclusa l'unione con Dio per chi non accede all'esperienza mistica: «La prima è un salire faticoso con i propri sforzi, ovviamente con l'aiuto di Dio; la seconda è un essere trascinati in alto che risparmia molto lavoro, ma la cui preparazione e traduzione in atto pone pesanti richieste alla volontà».²³

Nell'ottica della mistica sponsale si entra attraverso la sesta dimora al *fidanzamento spirituale*; questa immagine serve per comprendere, in termini umani, ciò che accade fra Dio e l'anima, quando cercano di conoscersi e di provare il loro amore. Qui si manifesta anche una grande sofferenza, che sembra riservata solo a questa fase nel *Castello interiore*, mentre è più presente e diffusa nel cammino descritto nelle opere di san Giovanni della Croce, che suor Teresa Benedetta prenderà in esame successivamente.²⁴ Tuttavia, nonostante l'aridità interiore, la difficoltà di pregare, l'anima sente la vicinanza di Dio, ode le *locuzioni* o sperimenta l'*estasi*, quando viene toccata da una parola di Dio, o, infine, sente il *volo dello spirito*, nel quale si rivela in un istante ciò che non potrebbe imparare mai con le sue forze. Si manifesta a questo punto una sorta di tensione per l'anima, da una parte, vorrebbe evitare ogni rapporto con gli altri, dall'altra vuole partecipare la

²³ E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica*, cit.

²⁴ E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, tr. it. di P. Edoardo di S. Teresa, Roma 1982.

sua gioia. Sembra che questo secondo desiderio prevalga nei due grandi mistici carmelitani, santa Teresa e san Giovanni: essi, infatti, vogliono comunicare le proprie esperienze per una finalità pratico-religiosa, quindi, per uno scopo educativo, perciò, di dire a parole ciò che in realtà è indicibile.²⁵

Rimanendo sempre nella dimensione della mistica sponsale, la settima dimora è lo stato di unione con la divinità. Ma se finora si è parlato di Dio, ora ci si riferisce esplicitamente alla Trinità; le Tre Persone si chinano sull'anima e si manifestano ad essa in modo che la "divina compagnia" non l'abbandonerà più, anche se la visione diretta non l'accompagnerà sempre, ma a tratti. È proprio qui che si rende manifesto il mistero trinitario, secondo la testimonianza dei mistici.²⁶

L'incontro avviene nel punto centrale e più intimo dell'anima, quello che già sant'Agostino nelle *Confessioni* aveva indicato come il luogo dell'inabitazione di Dio; egli non solo aveva certamente sentito tutto ciò, ma aveva anche mostrato con un'argomentazione razionale che, se si cerca Dio, in qualche modo bisogna già sapere che cosa è, anche se oscuramente, perché è sperimentato in prima istanza come presente in se stessi: è l'amore che fa conoscere. Edith Stein commenta: «*Dio è amore*, questo è il punto di partenza di sant'Agostino, e questo già di per sé è Trinità. Infatti, l'amore necessita un amante, un amato e l'amore stesso».²⁷

b) *Gerda Walther: l'immersione in un mare di luce*

Per arrivare alla descrizione di questa esperienza, la nostra pensatrice compie una serie di approssimazioni, percorre come spesso fanno i fenomenologi, una serie di cerchi concentrici che consentono di giungere alla chiarificazione del fenomeno in oggetto. In questo caso mi soffermo su due cerchi, che mi sembrano fondamentali: il primo è quello relativo alla

²⁵ A. ALES BELLO, *Il Linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabés*, a cura di M. BALDINI e di S. ZUCAL, Morcelliana, Brescia 1989.

²⁶ Il tema della Trinità ha un ruolo centrale nella speculazione filosofico-teologica della Stein, si potrebbe ipotizzare che tale centralità sia legata anche al suo passaggio dall'Ebraismo al Cristianesimo, determinato dalla scoperta dell'amore di Cristo, e dal legame d'amore che si stabilisce tra le Persone divine.

²⁷ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 462.

telepatia²⁸ e il secondo ad un “senso di svuotamento dell’io” molto peculiare.²⁹ L’aspetto interessante di quest’analisi è che essa è condotta su esperienze che la pensatrice ha vissuto personalmente e non movendo da racconti altrui. Questi fenomeni sono esaminati da lei con grande distacco critico, senza compiacimento e con l’intento di sottoporli ad una analisi oggettiva.

Nel caso della telepatia è in questione l’origine delle vivenze. Noi, come esseri ego-centrati, abbiamo coscienza che la fonte delle vivenze è in noi stessi e che alcune di esse servono per farci conoscere ciò che è fuori di noi, altre ciò che è dentro di noi. La Walther dichiara di aver sentito in se stessa le vivenze di un’altra persona senza aver provocato questo fenomeno. Teniamo presente che il legame con l’esperienza mistica risiede nel peculiare rapporto con l’“altra persona”; quindi, possiamo già comprendere che l’altra persona è umana nel caso della telepatia, divina nel caso della mistica. In ciò consiste la somiglianza fra le due esperienze, molto diverse riguardo al loro valore.

Per comprendere meglio la telepatia è opportuno confrontarla con l’empatia. La vivenza dell’empatia ci consente di metterci in contatto con le vivenze dell’altro, ben sapendo che la fonte di tali vivenze è a noi estranea – Husserl e la Stein le definiscono “non-originarie” – e per questa ragione non potremmo mai “immedesimarci” nell’altro, ma conosciamo le sue esperienze vissute in quanto ne conosciamo il senso: ad esempio, la gioia che io vivo ha anche in se stessa un’essenza di gioia che riconosco presente nella gioia dell’altro, ma non vivrò mai pienamente l’intensità, la qualità, le risonanze emotive della gioia dell’altro. Nel caso della telepatia, al contrario, la Walther afferma di aver “vissuto” pienamente le vivenze di un suo amico con la consapevolezza che la loro fonte non fosse in se stessa, ma nell’altro. Si tratta, in effetti, di fenomeni inusuali ed è per questo che sono definiti para-normali.

Nella misura in cui le vivenze dell’altro sono da me vissute come se fossi l’altro, la telepatia prefigura, secondo la nostra fenomenologia, la mistica, tuttavia, perché ciò avvenga, è necessario che l’io si trovi in una situazione particolare. Tale situazione è descritta da Gerda Walther come quella di un “io isolato”, un io che ha perso tutti i legami con il mondo esterno, ma anche con la sua essenza fondamentale ed è completamente “libero”. L’autrice descrive questo stato non come un’esperienza possibile, ma come un’esperienza da lei concretamente vissuta nel 1918, quando era

²⁸ G. WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, 2 umgearbeitete Auflage, Olten: Walther Verlag, 1955; tr. it. *Fenomenologia della mistica*, a cura di A. RADAELLI, Glossa, Torino 2008, cap. 4.

²⁹ Ivi, cap. 12.

andata a trovare suo padre gravemente ammalato.³⁰ Al ritorno, durante il viaggio le sembrava di aver perso il contatto con il corpo, con l'insediamento del suo essere, con le vivenze che provengono da se stesso. Ella si sentiva isolata in un "abisso" che lo circondava da ogni lato³¹ e nell'opera confessa che si tratta di una situazione difficile da sopportare. Quando ciò accade, l'essere umano, sente di doversi rivolgere a qualcosa d'altro, più grande e stabile, al divino.

A suo avviso, si aprono due possibilità: cercare di tornare indietro ad un contatto con se stessi e con gli altri e attaccarsi alle cose e alle persone umane, oppure proseguire in questo cammino di solitudine e cercare Qualcosa di definitivo,³² che non si conosce, ma di cui ha nostalgia. Osservo che, se si ha nostalgia di esso, in realtà, si sa che c'è. Ma come ciò può avvenire? L'unica possibilità sembra essere che il Qualcosa sia presente nella parte più profonda di sé, nella Settima Stanza di cui parla santa Teresa d'Avila.

Secondo Gerda Walther, al contrario, questo Qualcosa deve venire da fuori, l'io lo chiama e lo aspetta, ma non vive nell'essere umano. Si può comprendere perché la fenomenologa sostenga ciò: credo che non voglia ridurre il divino ad un possesso umano, anche se la "nostalgia" non si spiegherebbe, se l'io non sapesse già che esiste. Direi che si tratta di una presenza-assenza, nel senso che è presente una traccia del divino, che noi non possiamo aver prodotto, altrimenti non lo cercheremmo, ma tale traccia non esaurisce la grandezza del divino stesso, che ci supera, ci trascende e che, se vuole farsi conoscere, deve manifestarsi.³³

La traccia del divino in noi di cui ci parla Edith Stein non è accettata dalla Walther, perché ritiene che il rapporto fra essenza dell'essere umano e l'essenza del divino sia incommensurabile; per lei bisogna andare al di là di se stessi per trovare Dio, ma lo si trova solo se Dio si manifesta e la via è quella della grazia. Ella sembra escludere la religione come fatto anche naturale, affermando la validità di essa come data da Dio in modo puramente spirituale.³⁴ Si può notare che su questo punto le due fenomenologhe sono in contrasto. Entrambe sono "convertite" al Cristianesimo, tuttavia, mentre per la Walther il passaggio è stato dall'ateismo all'esperienza religiosa cristiana, la Stein non ha mai avuto un atteggiamento ateo: il suo allontanamento dall'ebraismo l'aveva condotta all'agnosticismo, che ha superato rendendosi conto che l'esperienza religiosa è essenziale per l'essere

³⁰ *Ivi*, p. 163.

³¹ *Ivi*, p. 162.

³² *Ivi*, p. 169.

³³ A. ALES BELLO, *Presenza/ assenza del sacro/ divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, "Archivio di Filosofia", n. 2, 2018, pp. 145-155.

³⁴ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, pp. 221-222.

umano.³⁵ Questa differenza mi sembra importante per comprendere anche le loro proposte sull'incontro con il divino.

Si potrebbe osservare che, l'esperienza della conversione conduce Gerda Walther a riferirsi immediatamente alla Rivelazione del divino, anche se non la nomina espressamente. Ciò è dimostrato dal fatto che sotto-linea due modalità di rapporto: o Dio si manifesta direttamente all'essere umano oppure attraverso un mediatore, a quale si è già manifestato.³⁶

Nel caso del mediatore ci sono ancora due possibilità: o il mediatore è divino, cioè, è Dio stesso, come accade nell'Incarnazione di Gesù, oppure mediatori sono altri uomini, che "rifrangono" la luce del mediatore e parlano di Dio. I mediatori umani, ad esempio, i riformatori delle religioni storiche, danno sempre un messaggio che non è universale, ma è limitato dal fatto che si adegua alle caratteristiche del popolo al quale appartengono. Quest'osservazione di Gerda Walther è molto interessante, perché giustifica la pluralità delle religioni, dovuta al fatto che il divino si rifrange attraverso l'umano, il quale possiede le sue caratteristiche particolari; perciò, ogni espressione religiosa coglie aspetti del divino, ma non lo esaurisce, anzi lo mescola ad aspetti umani. Solo se il mediatore è Dio, si può parlare di una religione universale. Si tratta dell'incarnazione di Gesù.

In conclusione, per la nostra fenomenologia la religione è sempre legata ad una rivelazione del divino ab-extra e non al "riempimento" della presenza del divino in noi che avviene in tutte le religioni. Ciò che fa la differenza è la qualità del riempimento nel caso della Rivelazione cristiana.

Gerda Walther dedica due capitoli del suo libro rispettivamente alla comunione con Dio e all'unione mistica. Come si è detto, ella distingue una comunione attraverso il mediatore e una diretta, quella che prelude alla *unio mystica*. Una premessa importante riguarda il fatto che, se si tratta di *comunione*, questa può avvenire solo fra persone, perciò si può stabilire solo se Dio è persona. Il desiderio di sprofondare nei raggi divini di luce e di amore non è ancora comunione, in questo senso il Nirvana buddista non è sufficiente, poiché tale sprofondamento può avvenire anche con le forze della natura.

Vediamo, allora, quali sono le caratteristiche dell'unione mistica. L'autrice si domanda se possiamo fare qualcosa per sollecitare tale unione. Certamente l'esperienza mistica non si può "provocare" – su questo si trovano d'accordo Edith Stein e Gerda Walther –, ci si può disporre interiormente

³⁵ Ho trattato quest'argomento nel mio libro *Assonanze e Dissonanze. Dal Diario di Edith Stein*, Mimesis, Milano-Udine 2021, cap. IV, *De animi perturbatione* ovvero Tracce di una crisi interiore.

³⁶ Il rapporto fra le due pensatrici è stato analizzato in E. STEIN - G. WALTHER, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, a cura di A. ALES BELLO e M. P. PELLEGRINO, Castelvecchi, Roma 2014.

al contatto con divino, si può desiderarlo e chiedere la sua presenza, ma non c'è alcuna garanzia che ciò possa accadere. Non a caso santa Teresa d'Avila diceva alle sue consorelle che la vita nel Carmelo non era legata immediatamente a quell'esperienza.

Quando poi tale unione si realizza, il mistico nel descriverla sembra cadere in contraddizione secondo alcuni che ne criticano la validità; essi sono definiti dall'autrice "sapientoni razionalisti". La contraddizione consisterebbe nel fatto che, da un lato, il mistico dice di essere entrato in un "nulla", anche in un "nulla di sé", e dall'altro, però, racconta ciò che ha veduto, come testimoniano i mistici di tutte le religioni. Gerda Walther sostiene che ciò è perfettamente giustificabile: in primo luogo, lo è la rigidità del corpo che sembra quasi una morte e che è dovuta, come si è già detto sopra, alla concentrazione straordinaria su ciò che si sta vivendo in quel momento, in secondo luogo, l'entrare nel nulla e poterlo descrivere è da attribuire a quel fenomeno dell'io-centro che si sente "isolato" e immerso in un abisso che lo circonda, a cui l'Autrice ha già fatto riferimento, perché lo ha vissuto personalmente. Anche se non ci parla di una sua esperienza mistica – forse quella che si riferisce all'io-centro potrebbe essere considerata pre-mistica – ella comprende molto bene che ci si può abbandonare al mare di luce senza perdere la propria individualità, quindi, se stessi come soggetti conoscenti. Tale esperienza è descritta in modo molto efficace da santa Teresa d'Avila, citata spesso direttamente nel libro che sto esaminando.

In tal modo soggetto (l'io) e oggetto (Dio) non sono mai unificati: anche se fra di loro si stabilisce un'unione profonda, la creatura non può diventare il creatore. Anzi in ogni religione induista, buddista, cristiana – si potrebbe aggiungere islamica – gli swami, i monaci, i sufi, parlano di se stessi in terza persona e assumono un nuovo nome, perché si sentono "rinati" in quanto si sono completamente decentrati in Dio.

Con quest'osservazione finale si chiude il penultimo capitolo del libro *Fenomenologia della mistica*. Tale conclusione è molto importante, perché negli anni Venti del Novecento e, poi, negli anni Cinquanta ella anticipa, di fatto, il dialogo interreligioso, proponendo un tema che sarà molto analizzato negli ultimi decenni del secolo XX: non solo è necessario il dialogo fra le religioni, ma un terreno fecondo di dialogo è proprio quello dell'esperienza mistica, perché, in quel caso, Dio si manifesta direttamente ad esseri umani di religioni diverse senza "mediatori" umani, mostra la sua unicità e, aldilà di ciò che le dottrine di tali religioni possono affermare, manifesta chiaramente di essere una Persona divina. Egli avendo creato tutto, ha voluto anche la pluralità delle religioni.³⁷

³⁷ GIOVANNI PAOLO II con V. MESSORI, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

Nonostante l'apertura verso tutte le religioni, l'Autrice considera il cristianesimo la religione più valida per giustificare il contatto con il divino, ad esso è dedicato l'ultimo capito e con cui si conclude il libro. Ella affronta il tema della Trinità, stabilendo un interessante rapporto fra il divino e l'umano. La "materia" di cui è costituito Dio è da lei paragonata ad un sole splendente ed immagina che questa materia luminosa si divida in tre parti legate fra loro da una fascia luminosa; è come se ci fosse un triplice sole e ciascuna parte di questo sole mandasse i propri raggi luminosi, pur appartenendo ad un'unica materia.

Diverso è il rapporto fra l'essere umano e il Dio Trinitario, quando avviene l'unione mistica. Dobbiamo immaginare il mistico come una candela che è accesa dai raggi di uno dei soli e, quindi, riceve la luce, non è la fonte della luce. Mentre la materia, la sostanza della luce, accumuna i tre soli, tale materia non si confonde mai con quella umana, che è creata.

Nell'essere umano che si unisce a Dio rimane solo lo stoppino della lampada, l'io-centro immerso nel mare di luce, che non si liquefa come la candela, cioè. il corpo, ma rimane se stesso ed è per questo che può raccontare ciò che gli accade.

È molto suggestiva l'interpretazione della Trinità proposta dalla Walther, la quale non cerca di spiegarla con argomentazioni filosofico-teologiche, ma si affida all'immaginazione per renderla facilmente comprensibile.³⁸

3. *Filosofia e mistica*

Le riflessioni che ho proposto finora sulla mistica sono state condotte dal punto di vista filosofico – fenomenologico per chiarirne il senso. Si può notare, però, che la filosofia ha giocato e gioca un ruolo non secondario in relazione a tale fenomeno. Finora abbiamo trattato la mistica come un fenomeno che rientra nella dimensione religiosa analizzabile dal punto di vista filosofico, ma da Plotino, passando per Dionigi l'Areopagita e giungere a Meister Eckart, la mistica è il culmine dell'esperienza filosofica. Tale interpretazione è ancora presente, come dimostrano gli scritti di Aniceto Molinaro³⁹ e di Marco Vannini.

È noto che i misteri nell'antichità erano spesso legati all'esperienza intellettuale, in particolare, questo accade in Platone, in Dionigi Areopagita,

³⁸ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, p. 278.

³⁹ A. MOLINARO, *Heidegger sulla mistica. Osservazioni critiche e riflessioni*, in AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del Colloquio "Filosofia e Mistica", Roma 6-7 dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Libreria Editrice Vaticana, 2003, pp. 44-71.

in Plotino, in Giamblico e in Proclo, come sforzo di elevazione intellettuale al fine di raggiungere l'unione contemplativa con il divino. L'estasi di Plotino implica un contatto sovra-razionale con l'Uno di carattere unitivo-intuitivo che supera la discorsività; in Giamblico l'unione si attua anche attraverso azioni ineffabili, come manipolazioni di sostanze, quindi, secondo una prassi teurgica (Dio-azione) che raggiunge il contatto con il divino. Ciò è sintetizzato in modo molto valido da Giulia Sfamemi Gasparri nella voce "mistica greco-romana" del Nuovo Dizionario di mistica, scrive l'Autrice:

"Il processo di elevazione dell'intelletto verso l'Uno è scandito dai tre momenti della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione, e contempla il passaggio dalla conoscenza razionale all'esperienza di un'illuminazione dell'anima da parte dell'intelletto divino".⁴⁰

In questo senso la mistica è intesa come super-razionale, anzi, secondo l'interpretazione di Marco Vannini:

"[...] come un discorso razionale sul divino – questo il senso originario della parola "teologia", così come Platone l'ha coniata – al vertice della ragione, che, giunta al suo punto più alto, scopre il terreno, dell'*árreton*, dell'indicibile, e lì si arresta, costretta per così dire al silenzio, cui, appunto, la parola "mistica" etimologicamente rimanda".⁴¹

Si potrebbe osservare che, se la mistica è un discorso razionale sul divino, non può essere né irrazionale, né super-razionale, ma forse ciò che si vuole mettere in evidenza è la via che conduce al divino è quella della ragione, la quale si trova, poi, a non poter procedere ed a dover accettare la *coincidentia oppositorum*. Tuttavia, tra i filosofi si aggiunge anche Hegel, per il quale ciò che è mistico è speculativo, per niente misterioso, ma non sottoposto all'intelletto che divide e oppone, ma cogliibile con la ragione che conduce all'Uno, quell'uno di cui parlava Eraclito ascoltando il *logos*.

Molte questioni sorgono a questo punto. In primo luogo, ci si può domandare se il superamento della "ragione" da parte del filosofo non mostri l'ingresso in una dimensione diversa, che è quella dell'esperienza sacrale/religiosa che è contemplata dalla ragione, ma non è la ragione. In secondo luogo, perché limitare l'esperienza mistica ai filosofi? Certamente ci sono filosofi che sono anche mistici o filosofi che parlano della mistica – in ogni caso sono due prospettive molto diverse e dovrebbero essere

⁴⁰ Ivi, p. 1513.

⁴¹ M. VANNINI, *Mistica e/o filosofia*, in «Mistica e Filosofia», Le Lettere, Bagno a Ripoli (FI) 2019, p. 17.

esaminate separatamente; c'è il sospetto, infatti, che alcuni filosofi dell'antichità descrivano la mistica, ma non abbiano mai avuto un'esperienza mistica. In terzo luogo, con quale diritto limitare l'esperienza mistica solo ai filosofi e considerare gli altri non filosofi e le altre non filosofe che descrivono un contatto particolare con il divino, come disturbati psichicamente? Non potrebbe darsi che la mistica si trovi sulla linea dell'esperienza religiosa e che sia un momento culminante di tale esperienza?

Vorrei ricordare che per Edith Stein filosofia, fede e mistica sono tre vie diverse che portano a Dio. La mistica è sulla linea della religione e diversa dalla fede; ecco perché, a mio avviso, non commenta la Teologia mistica di Dionigi l'Areopagita, ma la Teologia simbolica nel suo libro *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*.⁴²

Conclusivamente si può notare che coloro che intendono positivamente l'esperienza mistica, in realtà, la interpretano in modi diversi, indicando percorsi diversi, tuttavia, tali percorsi conducono ad una sola meta, l'esperienza diretta di Dio. Mi sembra che la prima partizione interessante sia quella che distingue la via religiosa, – naturale nel caso della mistica quotidiana, soprannaturale, nel caso dell'esperienza straordinaria – e la via filosofica. Ritengo che la seconda si mostri troppo elitaria, rispetto ad un fenomeno molto vasto che coinvolge persone differenti per cultura e religione. Personalmente proporrei di restringere il termine ad una esperienza speciale, straordinaria che ha come unico attore il divino, il quale, per sua imperscrutabile benevolenza, – per amore sostiene Teresa d'Avila – si rivela all'essere umano nella misura in cui quest'ultimo lo accetta in piena libertà e adesione.

⁴² Ho sviluppato questo tema nell'introduzione a E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*, tr. it. di A. M. Pezzella e M. Paolinelli, Introduzione di A. ALES BELLO, a cura di A. ALES BELLO e M. PAOLINELLI, Città Nuova- OCD, Roma 2020.

BIBLIOGRAFIA

- A. ALES BELLO, *Il Linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, a cura di M. BALDINI e di S. ZUCAL, Morcelliana, Brescia 1989.
- ID., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.
- ID., *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero di Padova, 1998.
- ID., *Introdução à Fenomenologia*, EDUSC, Baurù, San Paolo, Brasile 2006; tr.it. di F. X. Rodriguez Romàn e A. M. Sciacca, *Introduzione alla fenomenologia*, Aracne, Roma 2009.
- ID., *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS. Pisa 2007².
- ID., *Presenza/ assenza del sacro/ divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, "Archivio di Filosofia", n.2, 2018, pp. 145-155.
- ID., *Assonanze e Dissonanze. Dal Diario di Edith Stein*, Vite Riflesse, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992.
- E. HUSSERL, *Husserl an Gerda Walther*, in *Husserliana, Dokumente, Briefwechsel III, Die Müncher Phänomenologie*, veröffentlicht von S. Ijsseling, Springer, Dordrecht 1977.
- ID., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. COSTA, Introduzione di A. FRANZINI, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.
- ID., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, tr. it. di A. Canzonieri, Intr. di V. COSTA, La Scuola, Brescia 2017.
- ID., *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2022.
- GIOVANNI PAOLO II con VITTORIO MESSORI, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994.
- A. MOLINARO, *Heidegger sulla mistica. Osservazioni critiche e riflessioni*, in AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del Colloquio "Filosofia e Mistica", Roma 6.7dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- S. OPPES, *Mistica naturale*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, R. DI MURO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- K. RAHNER, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- G. SFAMEMI GASPARRI, *Mistica greco-romana*, Nuovo Dizionario di Mistica a cura di L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, R. DI MURO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, tr. it. di P. Edoardo di S. Teresa, Roma 1982.
- ID., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1993.
- ID., *Natura Persona Mistica*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1997.
- ID., *Il Problema dell'empatia*, tr. it. di E. Schulze Costantini e E. Costantini, Prefazione di A. ALES BELLO, Studium, Roma 1998².
- ID., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, Presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999².
- ID., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, revisione e presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999³.
- ID., *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, Prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2001².
- ID., *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell'Essere*, tr. it. di A. Caputo, Prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2003.
- ID., *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*, tr. it. di A. M. Pezzella e M. Paolinelli, Introduzione di A. ALES BELLO, a cura di A. ALES BELLO e M. PAOLINELLI, Città Nuova- OCD, Roma 2020.
- E. STEIN – G. WALTHER, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, a cura di A. ALES BELLO e M. P. PELLEGRINO, Castelvecchi, Roma 2014.
- TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, tr. it. delle Carmelitane Scalze di Arezzo, Morcelliana, Brescia 1959.
- M. VANNINI, *Mistica e/o filosofia*, in «Mistica e Filosofia», Le Lettere, Bagno a Ripoli (FI) 2019.
- G. WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, 2 umgearbeitete Auflage, Olten: Walther Verlag, 1955; tr. it. *Fenomenologia della mistica*, a cura di A. RA-DAELLI, Glossa, Torino 2008.