

Angela Ales Bello

“Croce” e “sacrificio” nell’esperienza mistica  
Edith Stein interprete di san Giovanni della Croce

I termini “croce”, “sacrificio”, “esperienza mistica” si rimandano reciprocamente. Quest’affermazione non è immediatamente perspicua, necessita, perciò, di essere esplicitata per essere compresa. Mentre per i primi due il legame sembrerebbe più diretto e facile da intuire, se ci si pone nella prospettiva cristiana – si potrebbe pensare, infatti, al sacrificio di Cristo sulla croce, ma si vedrà che questo è l’archetipo di ciò che concerne più direttamente l’essere umano -, il connetterli all’esperienza mistica richiede di spingerci in una dimensione esperienziale molto peculiare. Nel testo che segue cercherò di stabilire una relazione fra i tre momenti, seguendo in modo ravvicinato il percorso proposto da Edith Stein.

*Il significato della “croce”*

Il tema della croce è trattato espressamente da Edith Stein nell’opera *Scientia Crucis*<sup>1</sup> che ella scrive, poco prima della sua morte, mentre si trova nel Carmelo di Echt, in Olanda.

Il libro, che si presenta come un lungo commento all’opera di san Giovanni della Croce, risente indubbiamente di una certa disomogeneità a causa della mancanza di una revisione globale; infatti, l’Autrice non ebbe il tempo di rielaborarlo in vista della pubblicazione, e, prima di essere costretta a seguire i suoi persecutori, il 2 agosto 1942 lo affidò alla Madre superiora del Carmelo di Echt, quasi come suo testamento spirituale. La disomogeneità, che sembrerebbe una carenza, è, al contempo, la vera ricchezza di questo testo straordinario, che mantiene la vivezza delle impressioni e riflessioni suscitate da un approccio diretto alle opere di san Giovanni e si presenta eccezionalmente profondo per la capacità di penetrare in esse, mostrata dalla Stein.

Volendo introdurci nel tema della croce alla luce delle sue riflessioni è necessario procedere ad una lettura, che rintracci direttamente nel testo i punti fondamentali del percorso compiuto dall’Autrice.

L’occasione, che aveva determinato la scrittura del testo, era stata offerta a Suor Teresa Benedetta

---

<sup>1</sup> E. Stein, *Kreuzeswissenschaft Studie über Johannes vom Kreuz*, neue bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan OCD, Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 18, Herder, Freiburg 2003. Le due traduzioni italiane esistenti sono state condotte sulla prima edizione tedesca pubblicata nella serie Edith Stein Werke, Nauwaelarts, Louvain, 1950 a cura di P. Edoardo di Santa Teresa, edito dalla Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982 e da Cristiana Dobner, Edizioni OCD, Morena Roma 2002. Trarrò le mie citazioni da quest’ultima edizione, tranne esplicito riferimento alla prima.

dai suoi superiori per ricordare il IV centenario della nascita di san Giovanni della Croce. La Stein ripercorre tutte le opere del santo Padre, che vanno da *La salita del Monte Carmelo* alla *Notte Oscura*, al *Cantico spirituale* e alla *Fiamma d'amore viva*, elaborando una sintesi competa che segue il filo conduttore, rappresentato, appunto, dalla croce.

Prima di tutto, quindi, per capire il messaggio di san Giovanni, dovremo interrogarci su che cosa sia la croce. Edith Stein ci introduce alla riflessione su questo argomento mediante la biografia intellettuale e spirituale del Santo, per proporci, poi, i differenti sensi attraverso i quali il tema della croce è sviluppato. D'altra parte, l'importanza di questo tema per il Santo e per la sua commentatrice, santa Teresa Benedetta, è testimoniata dal fatto che essi hanno aggiunto al nome, assunto all'interno dell'Ordine carmelitano, la specificazione "della Croce"; la loro scelta dipendeva certamente da una comprensione profonda del significato della croce, pertanto, nessuno meglio di loro poteva riflettere sul senso di questa realtà.

Edith Stein sottolinea, innanzitutto, che la croce è simbolo ed emblema,<sup>2</sup> ovvero, *simbolo non arbitrario*, che rimanda al sacrificio di Cristo.<sup>3</sup> La croce riguarda il sacrificio della messa,<sup>4</sup> ma è anche oggetto delle visioni di san Giovanni,<sup>5</sup> dei suoi patimenti<sup>6</sup> e, soprattutto, della personale crocifissione e del sacrificio del sé.<sup>7</sup>

Il tema della croce è trattato, quindi, attraverso una molteplicità di approcci; certamente, il più interessante, dal punto di vista della nostra analisi, è quello che mette in relazione il senso della croce e il sacrificio.

Prima di affrontare questo argomento, è opportuno sottolineare il giudizio che la Stein dà dell'opera di san Giovanni della Croce. Ella così si esprime:

«In essi [questi scritti] l'esperienza viene tradotta dal linguaggio del poeta in quella del pensatore, competente filosoficamente e teologicamente, ma con un uso molto moderato di espressioni scolastiche tecniche ed un ricco impiego di immagini assunte dalla vita. [...] L'esperienza personale viene integrato con quanto è conosciuto dal maestro nella guida delle anime, con uno sguardo profondo nella vita interiore di altre persone. E questo lo protegge dalla unilateralità e dalle false generalizzazioni».<sup>8</sup>

Nell'interpretazione di san Giovanni della Croce, ella introduce immediatamente l'esame della specificità dell'esperienza mistica in rapporto alla fede, argomento particolarmente importante sul quale si tornerà in seguito. E scrive:

---

<sup>2</sup> *Scientia Crucis*, tr. it. di P. Edoardo di santa Teresa, cit., p. 62.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 65

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 40-41ss

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 42-45

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 71 e ss

<sup>7</sup> Si veda il capitolo I.3.c *La Notte oscura dei sensi* in *Scientia Crucis*, pp. 72-77.

<sup>8</sup> *Scientia Crucis*, tr. it. di Cristiana Dobner, cit., p.36.

«Si diceva che la fede attira le potenze spirituali e le rivolge ad occuparsi di Dio e delle cose divine. Così facendo siamo ben lontani dall'aver raggiunto il distacco dal mondo creato. Anche persone che si sono decise seriamente per una vita spirituale e perciò si sforzano di perseverarvi, dedicano solo una parte, piccola o grande, del giorno alla preghiera e alla meditazione. Per il resto stanno con tutt'e due i piedi sul terreno del mondo creato. Si preoccupano di penetrare questo mondo con la loro conoscenza e di sottometterlo al loro dominio, di acquisire beni temporali e di goderli. Soffrono ancora della malia affascinante dei beni naturali e non sono insensibili a quanto fa godere i sensi anche se, forse, sotto l'influsso della loro vita di preghiera, in questa direzione, si sono già posti delle grandi limitazioni». <sup>9</sup>

Da qui si evince che per la Stein non basta la fede, anche profonda, o l'impegno di una persona religiosa, spiritualmente molto attenta, per raggiungere quella situazione peculiare che è data proprio dall'intervento di Dio, attraverso una grazia straordinaria. Infatti, continua:

«Questo avviene, però, non solo attraverso il messaggio della fede ma, anche, con comunicazioni straordinarie, adatte a far superare l'attrazione del mondo naturale e a renderla efficace. Vengono presentate, ai sensi e all'immaginazione, immagini che superano ogni cosa terrena. L'intelletto viene innalzato con illuminazioni soprannaturali a penetrazioni che non avrebbe mai potuto creare con la sua stessa elaborazione conoscitiva». <sup>10</sup>

È chiaro che alla base di quest'osservazione, oltre a considerazioni di natura teologica e mistica, si trova una riflessione di carattere antropologico, che ci rimanda alle sue analisi filosofiche, prevalentemente centrate su tale argomento. Ricordiamo che ella era stata attratta dalla lettura dell'opera di santa Teresa d'Avila proprio mentre procedeva nelle sue indagini fenomenologiche sulla struttura e la costituzione dell'essere umano. Ella aveva notato che i mistici carmelitani - quindi, nel suo percorso personale di ricerca, prima, santa Teresa d'Avila e, in seguito, san Giovanni della Croce -, con il loro linguaggio, con le loro descrizioni, attraverso le loro esperienze, davano un'interpretazione dell'essere umano corrispondente, in maniera straordinaria, a quella rintracciabile sul piano più strettamente filosofico.

Attraverso l'analisi che Edith Stein aveva appreso alla scuola di Husserl, ella era giunta ad individuare nell'essere umano tre dimensioni: *corpo*, *psiche* e *spirito*. Esse - ed è questa la novità dell'indagine fenomenologica - sono poste in evidenza non attraverso un'osservazione esteriore, ma, attraverso gli atti vissuti, che consentono di cogliere la complessità della sua struttura. Stabilendo una distinzione qualitativa fra i vissuti, è possibile rintracciare, infatti, quelli che ci rimandano alla corporeità, alla psiche, e alla sfera intellettuale e spirituale <sup>11</sup>.

L'analisi fenomenologica della struttura essenziale dell'essere umano preliminarmente prescinde dall'accettazione acritica di tripartizioni, pur autorevoli, tratte dalla tradizione, non perché queste

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>11</sup> Per la trattazione del tema antropologico in Husserl e in Edith Stein rimando al mio libro *L'universo nella coscienza - Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa, 2003, ristampa 2007.

siano false, ma, semplicemente perché è proprio del metodo fenomenologico sgombrare il terreno da concezioni che presuppongono come dato ciò di cui, invece, si cerca di stabilire nuovamente la presenza e il senso. Si procede, pertanto, all'epoché, cioè all'operazione di messa tra parentesi della tripartizione, che risale addirittura a san Paolo e che passa attraverso Agostino. Lo svolgimento delle analisi condotte da Husserl e dalla Stein confermano, tuttavia, la costituzione tripartita dell'essere umano attraverso l'esplorazione della soggettività, presa nella sua universalità e nella sua particolarità.

Si scopre, in tal modo, il significato della presenza delle potenze dell'anima umana, quelle dell'immaginazione, della volontà, dell'intelletto, che dai mistici vengono mostrate *in actu*, non perché il loro intento sia di delineare un'antropologia, ma perché, durante peculiare esperienza da loro vissuta, queste facoltà sono attivate, coinvolte e portate a consapevolezza. Tuttavia, essi sperimentano, anche, grazie straordinarie, che permettono di superare l'attrazione del mondo naturale. Allora che cosa accade concretamente rispetto alle capacità dell'essere umano?

«L'intelletto viene innalzato con illuminazioni soprannaturali a penetrazioni che non avrebbe mai potuto creare con la sua stessa elaborazione conoscitiva. Il cuore viene colmato di celeste consolazione al cui confronto impallidiscono tutte le gioie e i godimenti del mondo. In questo modo, l'anima viene preparata a staccarsi con tutte le sue forze da ogni bene terreno per volgersi ai beni celesti. »<sup>12</sup>

Con questo siamo, però, solo a metà del lavoro. Non si giungerebbe mai alla meta, se ci si arrestasse a queste comunicazioni sovranaturali. Pur essendo già cose straordinarie, esse non possono essere scambiate con la meta, che è indicata come "l'unione con Dio". Quest'ultima è una condizione che supera senz'altro la dimensione della fede così come la intendiamo comunemente, perché è qualitativamente diversa. Talmente diversa che, per parlare della *contemplazione mistica*, si devono usare immagini quali *il raggio di tenebra* (con un riferimento a Dionigi l'Aeropagita)<sup>13</sup>, *sapienza misteriosissima, conoscenza oscura e generale*; solo in tal modo si giunge all'incomprensibile Dio che acceca l'intelletto e appare ad esso come "tenebra"<sup>14</sup>.

Certamente ciò non vuol dire che l'intelletto non serva, ma in questa unione particolare l'intelletto non è attivato: infatti, le potenze umane sono presenti, ma non guidano il processo conoscitivo. E, allora, in questo senso, si può dire che la contemplazione mistica è il *raggio di tenebra*. È una conoscenza oscura. Ciò sembrerebbe contraddittorio, ma essa è tale, perché non è determinata dalle nostre capacità conoscitive, piuttosto, è data direttamente; pertanto, è oscura in quanto ne è oscura l'origine, la provenienza. È un dato, senza essere risultato di un processo conoscitivo.

---

<sup>12</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, p. 135.

<sup>13</sup> Dionigi l'Aeropagita, *Mystica Theologica*, I,1.

<sup>14</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, p. 137.

«Noi non possiamo ora decidere se questo conoscere oscuro, amoroso, in cui l'anima viene toccata nella sua più profonda interiorità da Dio - "bocca a bocca", sostanza-sostanza - possa ancora essere ascritto alla fede. È l'abbandono dell'anima attraverso la volontà (sua bocca) all'amoroso venire del Dio ancora sempre nascosto: amore che non è sentimento, ma è operare, è essere pronti al sacrificio, porre la propria volontà in quella divina, per essere diretti solo da Lui.»<sup>15</sup>

Ecco apparire il tema del *sacrificio* «... porre la propria volontà in quella divina per essere diretti solo a Lui». Questo atteggiamento amoroso, non è un atteggiamento sentimentale qualsiasi, ma è una disponibilità interiore fortissima che implica l'esser pronti al sacrificio. Comprendiamo, allora, tutto il cammino di purificazione di san Giovanni della Croce, proprio perché in noi ci sono forti resistenze a sospendere l'attività del nostro intelletto, ad essere disponibili a non agire più in prima persona.<sup>16</sup>

### *Il sacrificio di sé*

Il tema del sacrificio di sé si trova sia nelle opere di santa Teresa sia in quelle di san Giovanni, ma quest'ultimo sembra incontrare maggiori difficoltà a cedere il dominio delle proprie capacità, delle proprie potenzialità. Ecco perché il suo cammino è così tormentato. È la notte oscura, in cui si sacrifica qualcosa di sé. Ci possiamo chiedere come avvenga questo sacrificio.

Esso avviene attraverso l'eliminazione proprio di ciò che di per sé noi consideriamo come positivo. *L'annullamento di sé* è ciò che di maggiormente negativo possa essere sperimentato dall'essere umano. Il fatto è che l'anima, proprio in questa spoliazione, scopre la sua povertà e la sua sofferenza. È questa una rivelazione terribile, perché va contro quello che la natura umana, invece, normalmente considera valido. Quello che possiamo ottenere attraverso l'uso delle nostre potenze intellettuali e spirituali, è, infatti, ciò che massimamente ci gratifica.

Qui si tratta, al contrario, di disporsi in modo tale da annullarsi. Non si tratta, però, di un annullamento ontologico. È l'annullarsi per dare spazio a qualcosa che, benché purifichi l'anima, la costringe a scoprire la sua profonda povertà.

La scoperta della povertà dell'anima, la scoperta del sacrificio necessario per arrivare ad una meta più alta, è una grande sofferenza. È un cammino di estrema sofferenza, ma anche un cammino

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Si può vedere una diversità fondamentale nell'atteggiamento di fronte al sacrificio di sé tra santa Teresa e san Giovanni della Croce. La prima sembrerebbe molto più disponibile a cedere. E questo rientrerebbe nel discorso delle caratteristiche peculiari del maschile / femminile, messe in evidenza proprio da Edith Stein nelle sue conferenze raccolte sotto il titolo *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di Ornella Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1999.

di purificazione. In ciò consiste la sua positività.

Vediamo come Edith Stein affronta l'analisi di questo tema, riportando le parole di san Giovanni della Croce:

«Per l'elevatezza e la grandezza dell'oscura contemplazione l'anima giunge alla consapevolezza della sua povertà e della sua estrema miseria. Ella sente un profondo vuoto e la povertà nei beni temporali, naturali e spirituali. Si vede immersa in mali contrari, “nella miseria della sua imperfezione, nell'aridità, nell'assoluta impotenza delle sue potenze dell'anima, in un tenebroso abbandono dello spirito. Si sente come se fosse impiccata e venisse sospesa in aria senza poter respirare”. »<sup>17</sup>

E scrive ancora:

«“Dio, però, purifica anche annientando tutte le sue inclinazioni e imperfezioni abituali, le elimina e le distrugge come il fuoco con la ruggine, l'ossido con il metallo. Poiché sono profondamente radicate nella sostanza dell'anima, ella, oltre la povertà naturale, spirituale e allo spoliamento, deve soffrire anche una grande pesantezza, annientamento e tormento interiori”. »<sup>18</sup>

“Cedere” le proprie capacità, non esserne più padrone, nell'esperienza di san Giovanni della Croce - ma anche in quella della Stein - implica una grande sofferenza, benché si sia consapevoli che ciò avviene in vista di una meta più alta. Si tratta proprio di lottare con se stessi e in ciò si compie il grande sacrificio di sé. Edith Stein commenta:

«Per togliere la ruggine dalle sue inclinazioni ed eliminarle, l'anima deve [...] annientarsi e dissolversi perché queste passioni e imperfezioni sono diventate per lei quasi una seconda natura. Ella sente “questa potente distruzione nella sua stessa sostanza ... come se morisse per inedia”. “Qui Dio umilia l'anima in sommo grado per innalzarla ancora più in alto certamente”.»<sup>19</sup>

La finalità è del tutto positiva. Però, c'è un momento negativo attraverso il quale è necessario passare. E, anzi, “... quanta più sofferenza c'è, tanto meglio è” osserva la Stein, che prosegue:

«Questo dura più a lungo o meno a lungo secondo il grado della contemplazione. Quanto più puramente e limpidamente la luce divina cade nell'anima, tanto più per lei c'è oscurità, vuoto e annientamento. “Quando l'anima è così vuota e nell'oscurità, la purifica e la illumina il raggio divino” di luce della contemplazione, senza che l'avverta qualche cosa della luce divina. »<sup>20</sup>

Ecco il travaglio della notte oscura. Ella ha colto, qui, un punto veramente importante per comprendere il significato del cammino interiore che san Giovanni della Croce ci descrive. E continua, citando ancora un suo testo:

«Rimane piuttosto nell'oscurità come il raggio di sole “quando è puro e non trova alcun ostacolo su

---

<sup>17</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, p. 141

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 141-142.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 145

cui infrangersi, rimane invisibile anche se getta la sua luce in mezzo alla stanza».»<sup>21</sup>

### *Il percorso della contemplazione*

Il cammino della sofferenza, tuttavia, è anche un cammino sicuro. E come è possibile se non si sa dove si è condotti? Qual è il percorso che bisogna seguire?

Due sono le immagini significative e potenti, tipiche della mistica carmelitana: il “castello interiore” di santa Teresa e la “scala segreta” di san Giovanni della Croce.

È interessante, a questo proposito, analizzare le immagini usate dai due Santi per il raggiungimento della medesima meta, l'unione con Dio, ma anche per comprendere se v'è diversità d'approccio fra i due percorsi.

In primo luogo, il castello - che viene attraversato muovendo da una cinta esterna verso il suo interno - è l'immagine di una regressione nell'interiorità. Santa Teresa corrobora questo atteggiamento usando anche un'altra immagine molto interessante che trae dal paesaggio della sua Spagna. Ella dice che bisogna arrivare al “cuore del palmizio andaluso”. E' opportuno riflettere sulla scelta di questo simbolo.

Ella intende riferirsi alla parte interna della palma: il *palmito* è la parte più tenera e più profonda della palma, è il midollo che, se estratto, determina la morte della pianta. Ecco, allora, che santa Teresa, usando le due immagini, indica che l'unione con Dio avviene attraverso una regressione ad un punto profondo, un punto interiore che può essere paragonato alla parte più interna del castello, la settima dimora, oppure al cuore del *palmito* andaluso. In entrambi i casi la regressione conduce ad una condizione tale che ciò che si viveva prima non è né potrà essere più lo stesso. Si tratta di una sorta di morte di sé, che consente di aprirsi ad una nuova vita proveniente da un'altra fonte.

San Giovanni della Croce, invece, usa l'immagine della scala, cioè dell'ascesa, quasi fosse un cammino verso l'alto:

«La scala segreta è la contemplazione oscura: segreta come la sapienza mistica di Dio che viene infusa in modo misterioso attraverso l'amore: come avvenga non “lo sa né la stessa anima né qualcun altro. Neppure il cattivo nemico né è a conoscenza: infatti, il maestro che glielo insegna è per essenza nell'anima, dove né il cattivo nemico né le potenze naturali sensibili e neppure la ragione possono penetrare”. »<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 145

<sup>22</sup> p. 158 e ss.

Osserviamo che l'amore, qui, è la disponibilità a fare la volontà di Dio. Ecco la profonda e straordinaria apertura, che implica il grande sacrificio della rinuncia di sé, resa possibile in modo misterioso attraverso l'amore. Ciò che accade è talmente intimo ed ineffabile che neppure "il cattivo nemico" ne è a conoscenza.

In san Giovanni della Croce è drammaticamente descritta la lotta che egli deve sostenere con qualche cosa di negativo - il problema della potenza diabolica è molto presente, meno esplicito è in santa Teresa d'Avila -. Egli lo chiama, appunto, "il cattivo nemico". Altrettanto negativo, però, è anche l'atteggiamento verso "le potenze naturali sensibili" e verso "la ragione", quando queste pretendono di penetrare il mistero. Ciò si capisce soltanto in relazione alla visione dell'essere umano che è al fondo di questa interpretazione e che corrisponde, come si è già osservato, all'antropologia descritta dall'indagine fenomenologica della Stein e della scuola fenomenologica.

Ma ritorniamo al testo, in esso si legge che:

«Come avvenga non lo sa né la stessa anima né qualcun altro. Neppure il cattivo nemico né è a conoscenza. Infatti, il maestro che glielo insegna è per essenza nell'anima ...»

Si può notare una straordinaria assonanza con la posizione agostiniana: è la scoperta del maestro interiore, che si trova

"... dove, né il cattivo nemico, né le potenze naturali sensibili e neppure la ragione possono penetrare",

cioè, in un *nucleo* talmente *profondo* e *diverso* che tutto il resto è "fuori". Nel commento della Stein, a questo punto, ci saremmo aspettati un riferimento esplicito all'analisi del "nucleo", che ella ha condotto in altre opere.<sup>23</sup> Da queste, sappiamo che il nucleo è il momento identitario che ci accompagna sempre, che non ammette sviluppo in quanto è semplice, ma che ha bisogno di esplicitarsi attraverso le potenze che ci caratterizzano: quelle corporee, psichiche e spirituali. Il nucleo, per dare veramente la sua impronta, proprio perché non si sviluppa, ha bisogno, per manifestarsi, di tutto ciò che l'essere umano possiede. Se l'essere umano utilizza le sue potenze, validamente, con equilibrio, allora riesce veramente a mostrare la presenza del nucleo, che ci è dato fin dalla nascita. Alla luce di questa scoperta, Edith Stein scrive in *Potenza e Atto* di comprendere il testo evangelico "se non tornerete come bambini non entrerete nel Regno dei Cieli":<sup>24</sup> si tratta della conservazione del nucleo nella sua originaria purezza, che consente di ritornare consapevolmente all'elemento identitario fondamentale. Ma c'è qualcosa di più.

Nel nucleo, nel momento identitario, c'è *la presenza di Dio* o, per lo meno la traccia della sua

---

<sup>24</sup> E. Stein, *Potenza e Atto – Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. di Anselmo Caputo, Città Nuova, Roma 2003, p.222.

presenza. Si comprende allora, il senso del riferimento ad Agostino: “Infatti, il maestro che glielo insegna è per essenza nell’anima ...”.

Agostino aveva detto in modo imprecisato *in interiore hominis*, cioè all’interno dell’essere umano. Qui, invece, l’interiorità è analizzata fino in fondo. Tutta la stratificazione delle potenze umane è attraversata fino ad arrivare ad un punto identitario profondo: il *Kern*, il nucleo.

La constatazione della presenza del nucleo è confermata dall’esperienza dei due Santi, benché si tratti di una conferma che si basa su qualcosa di “sentito”, non scoperto attraverso un processo intellettuale e filosofico. Infatti, dice san Giovanni:

«Misteriosa o nascosta è questa sapienza anche nei suoi effetti, nelle tenebre e nelle afflizioni della purificazione come della successiva illuminazione. L’anima “non può né riconoscerle né chiarirle. Neppure darle un nome”. Ella non ha “neppure alcun desiderio di darle un nome... e non trova alcun mezzo per esprimere in modo adeguato una conoscenza così elevata ed un sentire spirituale così delicato”...»<sup>25</sup>

Il paradosso è che tanto più questa esperienza è indicibile tanto più l’essere umano tende ad esprimerla. Sembra quasi che si sia costretti a farlo.

«... “poiché quella sapienza interiore è così semplice, generale e spirituale da non poter essere - ma questo è san Giovanni della Croce... è lui che parla - contenuta in nessun concetto. Né mai entrata espressa quale immagine dei sensi e dell’intelletto. Proprio quando uno vede una cosa mai vista e di cui non ha mai visto neppure nulla di simile. Non potrebbe malgrado tutti gli sforzi darle un nome; neppure dire che cosa sia, anche se è stato percepito dai sensi. Allora, non potrebbe esprimere meno ancora quanto non ha percepito con i sensi?”»<sup>26</sup>

Alcune volte, pur percependo, non comprendiamo. Tanto più ciò accade nel caso di questa peculiare esperienza percettiva, indicibile o, perlomeno, dicibile attraverso le limitate possibilità umane.

«Allora, Dio parla proprio nell’interiore - è il commento della Stein - e, solo spiritualmente, nell’anima, come avviene al di sopra di tutte le capacità, dei sensi esterni ed interni e li ammutolisce.»<sup>27</sup>

La sapienza mistica è, quindi, questa conoscenza profonda di sé, è la forte consapevolezza della propria interiorità, dove avviene effettivamente l’*incontro mistico* o *unione mistica*. E come se l’unione mistica portasse alla luce la presenza del nucleo, lo facesse venir fuori nella sua verità. E quindi,

«La sapienza mistica viene detta anche misteriosa “perché possiede la particolarità di nascondere l’anima a se stessa. Talvolta si impadronisce dell’anima e la trascina, in un certo modo, nel suo

---

<sup>25</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, p.158.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 159

abisso nascosto da vedere chiaramente quanto sia lontana da ogni creatura. Le pare, allora, di essere stata immersa in una solitudine profonda e vasta dove nessun essere umano possa giungere in un deserto sterminato, senza confini da nessun lato. E questo le è tanto più gradito, benefico ed amoroso quanto più profondo, ampio e solitario.” »<sup>28</sup>

La regressione nell’interiorità non deve intendersi come una chiusura nei confronti degli altri. Basti pensare, ad esempio, ai forti legami dei due Santi con la loro comunità e alla loro opera rivolta anche a coloro che erano al di fuori di essa. Come avviene, allora, il raggiungimento di questa meta? Com’è possibile far sì che ciò che è nel profondo appaia veramente, si manifesti veramente grazie all’unione con Dio? Perché ciò accade proprio grazie all’unione con Dio. Ci sono, tuttavia, ostacoli, momenti di difficoltà:

«Su questo cammino l’anima è soggetta ad incessanti alternanze. Ad una prosperità segue sempre qualche tempesta ed afflizione. Cosicché ogni prosperità sembra essere solo una preparazione e un rafforzamento per la miseria incombente.»<sup>29</sup>

Vediamo che la scala si percorre nei due sensi della salita e della discesa, perché, fintanto che non sia raggiunta l’umiltà perfetta, il cammino non è mai del tutto progressivo. Perché si chiama “ scala della contemplazione” ?

«...la scala viene detta contemplazione perché “essa è scienza dell’amore, un’amorosa conoscenza infusa, che insieme illumina l’anima e l’accende d’amore finché, di grado in grado, non sale al suo Creatore. Poiché egli solo è l’amore che unifica l’anima e la unisce con Dio”.»<sup>30</sup>

San Giovanni descrive con grande precisione i gradini della scala:

«Il primo gradino fa ammalare l’anima, ma per la sua salute. Questa malattia non è la morte, ma è per la gloria di Dio. Infatti in essa l’anima muore al peccato e a tutto quanto non è Dio per Dio stesso».

Si tratta del tema del sacrificio, al quale si è accennato prima.

«Il secondo gradino fa sì che l’anima cerchi Dio incessantemente. Su questo gradino l’anima procede con così grande sollecitudine da cercare il suo amato in tutte le cose e in tutte le creature che la sollecitano, trattano e le parlano dell’amato».

«Il terzo gradino della scala dell’amore spinge l’anima all’azione e la risveglia al caldo amore perché non si stanchi. Su questo gradino l’anima ritiene insignificanti le opere eroiche che compie per amore dell’amato, le numerose, poche, il lungo tempo in cui si serve Dio, breve, per l’incendio che la arde. Nel suo grande amore per Dio ritiene piccole le grandi afflizioni, i dolori sopportati per amore di Dio. E sarebbe, se potesse, unica consolazione, l’annientarsi mille volte in Lui.»

Quarto gradino: sofferenza continua e diuturna per l’amato. Qui si sperimenta una tensione perché si vuole raggiungere qualcosa e nello stesso tempo per raggiungerla bisogna sacrificare se stessi

---

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 159

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 160

completamente, le proprie capacità .

«L'amore le fa sembrare, tutte le cose grandi, difficili, pesanti come nulla... lo spirito acquista una forza tale da assoggettare completamente la carne e da considerarla tanto poco quanto l'albero con una sua sola foglia.»

La “carne” è da intendersi certamente come la dimensione sensibile dell'essere umano, però, indica anche, per estensione, tutte le capacità naturali dell'essere umano.

«Il quinto gradino suscita nell'anima un anelito e un desiderio intollerabili per Dio».

Per cui il quinto gradino sollecita un “desiderio intollerabile”, tanto grande che, semmai fosse frustrato, farebbe cadere l'anima in una situazione terribile di sofferenza.

«In questo gradino, la nostalgia dell'anima amante per il possesso dell'amato e per l'unione con lui è così veemente che ogni dilazione, anche piccola, la ritiene pesante, grande e dura e vive solo nel pensiero di come poter trovare l'amato.»

Questa è un'esperienza descritta anche da santa Teresa, che ne mette in risalto tutta la drammaticità paragonando le violente bufere interiori alle pene dei dannati che solo Dio può alleviare<sup>31</sup>.

«Il sesto gradino fa sì che l'anima corra rapidamente incontro a Dio e percepisca, spesso sensibilmente, la sua vicinanza, senza stancarsi.»

Anche l'avverbio “sensibilmente” è estremamente interessante, perché è chiaro che tutte le potenze sono annullate. L'annullamento, però, è da intendersi come un processo di purificazione, perché, in verità, il momento sensibile, come quello intellettuale e quello psichico, permangono. Sono messi da parte, ma non annullati. Altrimenti, non si comprenderebbe il fenomeno dell'*estasi*, che è un coinvolgimento di *tutto* l'essere umano.

«Così si giunge al settimo gradino. Qui l'anima diventa straordinariamente audace. In questo gradino non si lascia più convincere dall'intelletto ad attendere. Non accetta neppure il consiglio di retrocedere né si lascia trattenere dalla vergogna... Tali anime ottengono da Dio quanto gli chiedono nella gioia del loro cuore...»

«Dall'arditezza e dalla libertà che Dio ha concesso all'anima sul settimo gradino per incontrarsi con Dio, con la forza dell'amore, senza timore segue l'ottavo che concede all'anima il possesso dell'amato e l'unione...: “Ho trovato colui che la mia anima ama: lo tengo stretto e non lo lascerò più” (dal *Cantico dei Cantici* 4, 3). Su questo gradino dell'unione viene acquietata la nostalgia dell'anima, ma con intermittenza. Alcune anime giungono all'unione per breve tempo, ma subito se ne ritraggono; infatti... se potessero... rimanervi più a lungo, sarebbero già giunte ad un certo modo di gloria”.

Ciò significa che non si tratta di una situazione continua, che questa è un'esperienza limitata nel

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 161 e seguenti

<sup>31</sup> E. Stein, *Il castello interiore*, tr. it. di Anna Maria Pezzella, in *Natura Persona Mistica*, cit. p.131.

tempo, dunque, intermittente.<sup>32</sup> Siamo di fronte, infatti, ad una prefigurazione della situazione di gloria, della visione beatifica, ma concessa da Dio in vita solo in modo saltuario.

«Il nono gradino è il grado dei perfetti che sono uniti a Dio. I tesori della grazia e della ricchezza di Dio al cui godimento l'anima si vede elevata, non si possono esprimere a parole. Anche se si scrivessero molti libri, il più resterebbe ancora da dire.»

«Il decimo e ultimo gradino della scala segreta dell'amore non appartiene più a questa vita. Esso rende "l'anima perfettamente simile a Dio, in forza della chiara visione di Dio, al cui possesso giunge non appena abbandona il corpo, dopo che in questa vita è giunta al nono gradino".»

Ora, escludendo il decimo gradino perché, come abbiamo visto, non è di questa vita, fermiamo la nostra riflessione sul nono gradino. Esso consente di entrare nel regno dello spirito che la Stein contrappone al regno diabolico, al quale, in una certa misura, l'essere umano appartiene.<sup>33</sup>

«Perciò, quanto è spirito può essere compreso correttamente solo da Dio. Cioè, è un mistero che ci attira costantemente perché è mistero del nostro stesso essere. Vi abbiamo, perciò, un accesso perché il nostro stesso essere è essere spirituale. Vi abbiamo anche accessi da tutti gli esseri, perché tutti gli esseri in quanto sensibili e spirituali, hanno qualcosa di comprensibile dell'essere spirituale. Si svela, però, sempre più profondamente, a misura della nostra conoscenza di Dio, senza mai svelarsi del tutto, cioè senza cessare di essere un mistero. Questo è il regno dello spirito.»<sup>34</sup>

Lo spirito è descritto in tutta la sua ampiezza dalla Stein soprattutto in *Potenza e Atto*, che contiene nell'ultima parte il commento ai *Dialoghi metafisici* di Hedwig Conrad-Martius. Sia la Stein sia la Conrad-Martius erano affascinate dal tema dello spirito. Lo spirito è proprio dell'essere umano e di Dio, certamente, ma è anche qualcosa che si trasfonde in altro, in ciò che immediatamente spirituale non è. La Stein scrive:

«Dio è puro spirito ed archetipo di tutti gli esseri spirituali. Perciò, quanto è spirito può essere compreso correttamente solo da Dio, cioè è un mistero che ci attira costantemente, perché è il mistero del nostro stesso essere. Vi abbiamo perciò un certo accesso perché il nostro stesso essere è essere spirituale. Vi abbiamo anche accessi da tutti gli esseri, perché tutti gli esseri in quanto sensibili e spirituali, hanno qualcosa di comprensibile dell'essere spirituale.»<sup>35</sup>

L'estensione dello spirito è molto ampia e, per comprenderla, è opportuno ricordare alcune riflessioni che la Stein espone nella *Struttura della persona umana*, attraverso le quali si ricava che tutta la realtà ha un'impronta di spiritualità, anche quella fisica. A questo proposito è paradigmatica l'analisi fenomenologica relativa alla modalità attraverso la quale cogliamo il senso di una cosa

---

<sup>32</sup> Sappiamo da santa Teresa che addirittura ella misura il tempo delle estasi.

<sup>33</sup> Da quando la Stein ha elaborato la sua antropologia anche in relazione alla lettura di santa Teresa d'Avila, ha indicato due regni di appartenenza dell'essere umano: quello diabolico e quello dello spirito. Tutto ciò è esemplarmente descritto, secondo l'autrice, nel Faust di Goethe, che ella commenta con grand'acutezza nel suo saggio *Natura e soprannatura nel Faust di Goethe* (tr. it. di Teresa Franzosi, in E. Stein, *Natura Persona Mistica – per una ricerca cristiana della verità*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997).

<sup>34</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, tr. it. di C. Dobner, cit., p.173.

materiale come un blocco di granito. Esso non è semplicemente qualcosa di materiale, ma ha un senso che è quello di essere forte, stabile, per questo ci dà “sicurezza”. E l’esperienza della sicurezza non è puramente fisica, comporta una reazione psichica che apre la via ad un messaggio spirituale<sup>36</sup>.

Certamente, Dio è puro spirito e, attraverso la scala della contemplazione, noi entriamo effettivamente nel regno dello spirito. Ma proprio l’uscita da sé dello Spirito consente che ci siano gradi della sua manifestazione nel creato.

«Lo spirito di Dio è perfettamente trasparente a se stesso. Può disporre di se stesso perfettamente e liberamente. In questa illimitatezza che racchiude l’essere per se stesso, esce completamente libero da sé. Eppure rimane in se stesso.»<sup>37</sup>

La lettura dei testi di san Giovanni conduce Edith Stein a riflettere personalmente su argomenti di carattere filosofico e teologico e, quindi, a domandarsi che cosa sia Dio, qual sia il rapporto dell’anima con Dio e con gli spiriti creati. Ella è particolarmente interessata alla sorte dell’anima, infatti ribadisce:

«Quanto più in alto sale a Dio, tanto più profondamente ella sale in se stessa. L’unione si completa nel più profondo interiore dell’anima.»<sup>38</sup>

Possiamo dire, appunto, nel nucleo: «Nel sedimento profondissimo dell’anima Dio è nel più profondo interiore dell’anima e nulla di quanto è in lei gli è nascosto.»<sup>39</sup>

Ella combina, in tal modo, i due movimenti di ascesa e discesa, preparando filosoficamente il terreno per la comprensione dell’unione con Dio: filosofia e spiritualità si confermano reciprocamente, dimostrando di aver bisogno l’una dell’altra.

### *L’anima, l’io, la libertà*

Il sacrificio di sé, compiuto da san Giovanni della Croce, implica la disponibilità interiore, quindi, la libertà. Se è vero che l’unione non avviene per volere umano, è chiaro, però, che la volontà debba aprirsi ad essa. L’unione con Dio si ha nella profondità interiore, ma questa unione è un’unione che mette in risalto fortemente l’elemento della libertà.

Ciò giustifica anche l’esistenza stessa del Carmelo. Esso è un luogo privilegiato, è il luogo della

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. it. di Michele D’Ambra, Città Nuova, Roma, 2007 ristampa.

Ho trattato il tema dello spirito nel mio saggio *Edith Stein: i gradi dello spirito*, in *Etica contemporanea e santità*, Edizioni Rosminiane, Stresa, Edizioni Ares Milazzo, Stresa 2006.

<sup>37</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, p. 173.

<sup>38</sup> *Ivi*, p.175.

disponibilità, libera, non condizionata da alcunché. E' la disponibilità al sacrificio, e, in questo senso, si comprende anche perché la Stein lo abbia scelto.

Si è visto come il sacrificio delle proprie capacità intellettuali naturali sia vissuto da san Giovanni della Croce come una lotta; egli, però, la “vuole” condurre. È qui si mostra l'importanza della libertà, che porta ad aprirsi a qualche cosa che supera la limitazione dell'essere umano.

Per comprendere le modalità dell'aprirsi libero e disponibile, è utile riprendere le considerazioni antropologiche della Stein, a cui abbiamo accennato, riproposte in una parte della *Scientia Crucis*, che è dedicata proprio all'anima, l'io e la libertà.

«La possibilità di muoversi su se stessi si articola sulla possibilità di formazione dell'io dell'anima. È l'io dell'anima dove ella possiede se stessa e quanto in lei si muove come nel suo proprio spazio. Il punto più profondo e insieme il luogo della sua libertà. Il luogo in cui abbraccia tutto il suo essere e decidere. Libere decisioni di portata minore possono essere prese anche da un dato punto verso l'esterno. Sono, però, decisioni superficiali. È un caso quando la decisione risulta realmente adeguata. Solo nel punto più profondo, infatti, si ha la possibilità di misurare tutto secondo l'ultimo metro. E non è neppure l'ultima libera decisione. Quando una persona non si possiede del tutto, non può, infatti, disporre liberamente ma si lascia appunto determinare.

La persona è perciò, chiamata a vivere nel suo più profondo interiore è [capace di] prendere se stessa nelle sue mani. Solo da qui in poi è possibile, solo da qui in avanti è possibile anche un corretto confronto con il mondo. Solo sa qui può trovare il posto assegnatole nel mondo. In tutto questo, ella non scandaglia del tutto il suo più profondo interiore. È un mistero di Dio che Egli solo può svelare.»<sup>40</sup>

In questo brano è presente la distinzione sottile tra io e anima. L'io è l'aspetto della consapevolezza, quella che ci consente *adesso* di comprendere. Noi, tuttavia, abbiamo altre potenzialità che non si riducono semplicemente all'io. L'io non è il nucleo, perché il nucleo è un principio identitario profondo. Ad esempio, riguardo ad un neonato si potrebbe sostenere che l'io non è formato o, almeno non totalmente, però, ha certamente il nucleo identitario, - “anima dell'anima”, secondo la definizione della Stein - che non coincide con le potenze intellettuali, psicologiche, ma che rappresenta l'elemento identitario in senso ontologico.<sup>41</sup>

Nonostante ciò, non conosceremo mai veramente fino in fondo questo nostro momento interiore. Una simile riflessione si trova anche in Husserl, quando cita, nel paragrafo 49 della *Crisi delle scienze europee*, il frammento 45 di Eraclito, quello in cui si sostiene che l'anima non può arrivare a conoscere se stessa fino in fondo perché è un abisso. Quanto più si va al fondo tanto più non si riuscirà a coglierla definitivamente.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 181

<sup>41</sup> Da qui si possono evincere conseguenze di carattere etico riguardo al rispetto della dignità e dell'integrità della persona umana anche in condizioni di parziale o totale perdita delle potenzialità intellettuali, psicologiche e spirituali.

<sup>42</sup> “I confini dell'anima vai e non li trovi, anche a percorrere tutte le strade:: così profondo è il Discorso che essa comporta” DK B 45, tr. it. di Carlo Diano, in Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, a cura di Carlo Diano e Giuseppe

## *La peculiarità dell'esperienza mistica*

Come si è accennato, la lettura dei testi di san Giovanni sono lo spunto per riprendere le analisi fenomenologiche sull'essere umano, Edith Stein è consapevole di superare, in tal modo, le intenzioni del Santo, ma crede che ciò sia utile anche per penetrare meglio nel significato della mistica e perché l'esperienza mistica possa, a sua volta, essere una prova della validità dei risultati dell'indagine.

«Quanto detto da ultimo sulla costruzione dell'essenza dell'anima, particolarmente sul suo rapporto con la libertà con il suo più profondo interiore non proviene dai commenti del Santo Padre Giovanni; si deve, perciò, provare se sia in consonanza con la sua dottrina, anzi, se sia adatto ad esprimere ancora più chiaramente questa dottrina... Di primo acchito, molto di quanto detto appare inconciliabile con certe esposizioni del Santo.

Ciascuna persona è libera quotidianamente ad ogni ora e si trova dinnanzi a delle decisioni. Il più profondo dell'anima però è il luogo in cui Dio dimora del tutto solo finché l'anima non giunta all'unione perfetta e la Santa Madre Teresa lo chiama la 7<sup>a</sup> dimora che si schiude all'anima solo nel matrimonio spirituale.»<sup>43</sup>

Qui si apre un interessante confronto tra santa Teresa e san Giovanni della Croce da parte della Stein, la quale confessa che molte riflessioni sull'essere umano le sono state sollecitate più dall'una che dall'altro. Questo non significa, però, che le cose dette da san Giovanni della Croce non confermino quello che santa Teresa affermava. I due testi dovrebbero essere letti in modo complementare per comprendere effettivamente due argomenti fondamentali: 1. la struttura dell'essere umano dal punto di vista antropologico - questione che supera significato della mistica; 2. l'esperienza mistica e, in particolare, l'unione mistica, che, d'altra parte, è comprensibile solo alla luce di una descrizione antropologica ben condotta .

V'è, pertanto, un chiaro rapporto di reciprocità; infatti, l'approccio antropologico è funzionale alla comprensione dell'esperienza mistica e, viceversa, comprendendo l'esperienza mistica si fa luce sulla struttura essenziale dell'essere umano. Questa è l'utilizzazione filosofica dell'esperienza mistica da parte della Stein.

E da questo punto di vista è molto interessante il fatto che si sottolinea la specificità di quest'esperienza, la quale non può essere confusa con alcun'altra. In secondo luogo, proprio per tale ragione, si può distinguere l'atteggiamento religioso in generale e l'atteggiamento di fede del

---

Serra, Fondazione Lorenzo valla, Arnoldo Mondadori, Rocca di San Casciano (FO) 2001.

<sup>43</sup> E. Stein. *Scientia Crucis*, p. 183.

cristiano da quello specifico dell'esperienza mistica. In terzo luogo, si conferma che l'esperienza mistica non è irrazionale, incomprendibile, frutto di immaginazione e, perciò, oggetto di derisione, se non di persecuzione.

Nell'analisi della Stein si trova un importante tentativo di sottoporre l'esperienza mistica, nella sua specificità e nella sua caratteristica, ad una riflessione razionale, che possa dare ad essa una collocazione e che, in ultima analisi, possa farla considerare non come qualche cosa di strano, di folle, di irrazionale, ma come qualcosa di com-possibile con la descrizione dell'essere umano condotta in profondità.

A riprova di ciò, esiste una lunga lettera che Husserl scrisse a Gerda Walther,<sup>44</sup> sua discepola e discepola della Stein, l'unica ad aver condotto in ambito fenomenologico, una vera e propria fenomenologia della mistica. La Walther pubblica nel 1923 la sua *Fenomenologia della mistica*, in cui allarga la sua indagine a tutte le esperienze mistiche, soprattutto quelle presenti in Oriente<sup>45</sup>. Successivamente manda il suo libro a Husserl, il quale risponde con sette pagine interessantissime<sup>46</sup>. L'inizio è molto scettico: "Non so se questa che Lei descrive sia una conoscenza valida". Poi attenua il suo giudizio negativo, tramutandolo in un giudizio di possibilità. È l'esperienza mistica è possibile perché Husserl ammette che lo scavo interiore possa condurre alla "profonda profondità" attraverso un movimento di discesa. Dalla *profondità più profonda* si può risalire e testimoniare la sua presenza; pertanto, se si riesce a trovare il luogo in cui questa esperienza si può manifestare, allora, essa è ragionevolmente accettabile.

E' proprio lo scavo del fenomenologo nella profondità interiore che consente a Husserl di non respingere la possibilità dell'esperienza mistica e alla Stein di indagarla nella sua consistenza ed ammettere la sua realizzazione.

Alla stratificazione e complessità dell'essere umano corrispondono, allora, diverse qualità di vita:

«L'uomo sensuale, edonista è per la maggioranza immerso nel suo piacere sensibile e con questo occupato a crearsi un altro gusto. Il suo luogo di dimora è molto lontano dal suo più profondo interiore.»<sup>47</sup>

Questa descrizione ci ricorda l'uomo estetico di Kierkegaard, filosofo che Edith Stein bene conosceva e al quale spesso si riferisce, anche se non sempre esplicitamente. Nei termini di santa Teresa d'Avila è colui che sta alle mura del castello e non entra. Sta fuori e non riesce a fare quel passo necessario per entrare. Diversa è la condizione di chi ricerca:

---

<sup>44</sup> E. Husserl, *Entwurf eines Briefes als Antwort gedacht an Frl. Walther*, Ms. trans. A V 21, p. 7.

<sup>45</sup> G. Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Halle a.S., 1923.

<sup>46</sup> Ho commentato questo testo di Husserl nel mio libro *Edmund Husserl – Pensare Dio Credere in Dio*, Edizioni del Messaggero di Padova, Padova, 2005.

<sup>47</sup> E. Stein. *Scientia Crucis*, p. 185

«Il cercatore della verità vive soprattutto nel punto-cuore della sua ricerca intellettuale. Se realmente ha a che vedere con la verità e non solo con una mera raccolta di singole conoscenze, allora, forse, è più vicino a Dio che è la verità, e quindi al più profondo interiore di quanto egli stesso sappia.»<sup>48</sup>

Ciò vuol dire che chi in buona fede cerca la verità è vicino al suo profondo interiore. Esiste, però anche un terzo atteggiamento, è quello di colui il quale costituisce nel proprio io il suo centro. Per nessun altro tipo il cammino che conduce alla profondità è così sbarrato come per costui. Si tratta dell'intellettuale egocentrato, non del cercatore della verità. A questi è precluso l'accesso al profondo interiore.

Ognuno di noi ha la *tentazione* di essere egocentrato, osserva Edith Stein, soprattutto chi si pone a livello intellettuale e questo livello non è una garanzia rispetto a quello sensuale:

«Ciascuna persona racchiude in sé qualcosa di simile finché non abbia sofferto la notte oscura fino in fondo».<sup>49</sup>

Nessuna condizione è, tuttavia, priva della possibilità di riscatto. Si può sempre attivare la libera decisione e tentare di raggiungere la profondità interiore. E, infatti, addirittura, la Stein sembra contraddire la sua prima affermazione sull'uomo edonista, dicendo che se è vero che

«Quando ad una persona sensuale che si è data ad un piacere viene presentata la possibilità di procurarsene uno più grande forse, senza indugi, senza riflessione ed opzione, passerà dal godimento all'atto. Avviene un movimento, ma senza nessuna libera decisione, neppure un'irruzione ad una profondità più grande perché gli stimoli si trovano sullo stesso piano.»<sup>50</sup>

E' anche vero, però, che

«Può però presentarsi che all'uomo sensuale qualcosa, appartenente ad un territorio di valori del tutto diverso“ - nessun tipo è esclusivamente legato ad un territorio, talvolta uno avrà il sopravvento sull'altro. Per esempio, l'uomo sensuale può essere sollecitato a rinunciare ad un piacere per aiutare un'altra persona.»<sup>51</sup>

Nessuno, quindi, è condannato radicalmente. L'essere umano ha potenzialità straordinarie che gli sono offerte. Nondimeno, l'uomo sensuale non arriverà così spontaneamente ad una rinuncia, ma ci dovrà essere uno “scarto”. Si potrebbe paragonarlo a quello che per Kierkegaard è il “salto”. E' possibile, certamente, passare dalla dimensione estetica a quella dimensione etica, ma questo passaggio è arduo se non è sorretto da una esperienza religiosa. Edith Stein conclude affermando che solo una postura religiosa può sostenere una vita etica, ma l'accettare di essere guidati da Dio dipende dalla decisione umana e non si tratta di qualcosa che accade senza la propria volontà. Nella somma decisione di lasciarsi guidare da Dio sono racchiuse tutte le decisioni future e si ha la

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 185-186.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 186.

consapevolezza di agire rettamente. Si tratta, indubbiamente, di un'unione con Dio, ma ci sono gradi diversi di questa unione.

### *Modalità dell'unione con Dio*

San Giovanni ha distinto tre modalità di unione con Dio. «...per la prima, Dio dimora essenzialmente in tutte le cose create e così le conserva nell'essere.»<sup>52</sup> Si tratta di una visione, secondo la quale Dio dimora in tutte le cose create, anche negli esseri umani che lo rifiutano.

«Con la seconda si deve intendere inabitazione per grazia nell'anima...» e questa sarebbe la fede, che implica l'accettazione libera. La terza è « l'unione trasformante divinizzante attraverso l'amore perfetto.»<sup>53</sup> Qui si coglie la differenza fra grazia e contemplazione, quindi, fra fede ed esperienza mistica.

Nel *Cantico spirituale*, ad esempio, il Santo ribadisce la stessa triplice divisione senza parlare della differenza di grado fra la presenza di grazia e quella d'amore. Sottolinea, piuttosto, che la vera esperienza del sommo bene è presente nell'unione di amore ed il suo agire è il desiderio incandescente per la visione beatifica, cioè per la scoperta di Dio.

Tutti sono atteggiamenti o situazioni com-possibili. D'altra parte, è chiaro che l'inabitazione mediante la grazia è possibile solo per esseri personali e spirituali. È vero che Dio è presente in tutto, anche nelle cose materiali, nella natura e che l'attività dello spirito è presente in tutto, ma la presenza per Grazia è solo negli esseri personali spirituali.

Si consideri, ad esempio, il battesimo dei bambini. Nel battesimo dei bambini la libera accettazione viene compiuta con la rappresentanza degli adulti e, successivamente, personalmente assunta con tutta vita di fede del battezzato ed espressa verbalmente nella rinnovazione delle promesse battesimali. Vi è implicito il fatto che Dio, in questo secondo modo, può dimorare anche nell'anima peccatrice, lontana da Dio solo a patto che la grazia santificante cancelli il peccato. Edith Stein affronta, a questo punto, questioni di carattere teologico. La grazia santificante trae la sua denominazione proprio dal fatto che serve per cancellare il peccato. Solo quando ciò è accaduto, si può ricostituire la situazione di vicinanza con Dio, però, nel momento in cui c'è l'allontanamento, non c'è l'inabitazione.

Rispetto alla terza modalità, quella della alla mistica sponsale vi sono differenze e punti di contatto tra san Giovanni della Croce e santa Teresa. Ma qui ciò che più interessa è che le espressioni,

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 189.

attraverso le quali ci si descrive l'esperienza, rappresentano soltanto un tentativo umano analogico di cogliere l'unità. Si usa l'analogia in funzione pedagogica, poiché è chiaro che non c'è nessuna realtà umana che possa far comprendere quello che accade veramente. Edith Stein nota un atteggiamento più sfumato, meno esplicito in san Giovanni della Croce rispetto a santa Teresa per ciò che concerne l'unione mistica e il momento estatico. Ella lo giustifica in tal modo:

«Le grandi lotte religiose del suo tempo, gli errori dottrinali che sempre si accavallavano l'uno all'altro, i pericoli di un misticismo insano hanno condotto ad una rigida sorveglianza degli scritti religiosi. Chiunque avesse scritto sui problemi della vita interiore doveva tener conto che l'Inquisizione avesse messo le mani su di lui e sulle sue opere.»

«Si può supporre che Giovanni fosse stato molto cauto nel distinguere nettamente la sua dottrina da quella degli illuminati (come appare chiaramente in alcuni passi). E nel portare il cammino mistico quanto più possibile in stretta connessione con il normale cammino della Grazia. »<sup>54</sup>

Certamente san Giovanni della Croce sostiene che c'è una differenza fra esperienza di fede ed esperienza mistica, ma non la chiarisce fino in fondo, come fa santa Teresa. Edith Stein continua commentando la ragione di tale reticenza:

«E che nell'edizione dei suoi scritti una tale ottica sia prevalente lo dimostra l'esame dell'edizioni antiche alla luce dei manoscritti ed il loro confronto reciproco. *Fiamma d'amore viva* e il *Cantico spirituale* ci restano in una duplice redazione manoscritta.»<sup>55</sup>

C'è forse anche un'auto-censura in san Giovanni della Croce, che gli impedisce di mostrare la distinzione tra la vita di fede e vita mistica.

D'altra parte, che fra loro ci fosse un'intesa è cosa chiara ed evidente:

«Il Castello, come gli altri scritti del santo padre Giovanni, sono stati composti dopo che entrambi hanno vissuto ad Avila in familiare scambio di pensieri»<sup>56</sup>

e, quindi, questo sarebbe secondo Edith Stein una conferma del fatto che i loro pensieri fossero gli stessi, pur essendo espressi in modo diverso, con accenti e intensità differenti.

### *La mistica nel cristianesimo e nelle altre religioni*

Fermiamo ora la nostra attenzione sull'ultimo argomento che riguarda la mistica cristiana e carmelitana, in particolare, e la possibilità di avere una esperienza mistica indipendentemente dalla fede e dalla grazia. Nella mistica sponsale, quella carmelitana, e nella mistica cristiana in generale

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 198

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 199

appare una gradualità nell'unione con Dio, nel senso che la fede e la grazia sono sempre presupposte dall'unione mistica. Ma chi non ha la grazia, può raggiungere l'esperienza mistica? A questo proposito Edith Stein scrive poche parole, ma importanti e dense di conseguenze .

«C'è però ancora qualcosa d'altro da rilevare. Il semplice contatto operantesi nell'intimo non presuppone affatto come necessaria l'inabitazione per via di grazia. Può anche venire concessa ad un incredulo come richiamo alla fede come atto preparatorio al conseguimento della grazia santificante».<sup>57</sup>

Si può supporre che dietro quest'osservazione v'è l'esperienza della conversione della Stein.<sup>58</sup> Quindi, può avvenire un contatto «come atto preparatorio al conseguimento della grazia santificante ovvero, come mezzo per rendere idoneo un infedele a fungere da strumento per raggiungere un determinato scopo».<sup>59</sup> Queste due eventualità sono valide nei confronti delle illuminazioni particolari.

«L'unione vera e propria invece, essendo un dono vicendevole, non si può avere senza la fede e la carità, ossia senza la grazia santificante».<sup>60</sup>

È come se Dio potesse dare dei richiami particolari, delle illuminazioni particolari per preparare alla grazia santificante. Questo confermerebbe che è possibile l'esperienza di un contatto con la divinità in contesti religiosi diversi da quello cristiano. Leggendo, ad esempio le poesie di Al-Hallag, mistico sufi del III sec. riguardo le estasi divine, si scorgono molte analogie con le descrizioni dei Santi carmelitani.

Le estasi divine!  
È Dio che le suscita tutte!  
La sapienza dei maestri è impotente.

L'estasi è prima di tutto un intuito,  
poi uno sguardo che infiamma  
l'intimo dei cuori.

Quando Dio viene ad abitare  
nell'intimo nell'anima,  
questa si espande in tre stati,  
per coloro che ne hanno esperienza.

Uno stato esclude la coscienza  
del segreto dell'estasi.

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 201 (citato dalla traduzione di Padre Edoardo)

<sup>58</sup> In realtà ci sono tanti motivi che hanno determinato la scelta del cattolicesimo da parte di Edith Stein, ma uno determinante è stato da lei stessa indicato: si tratta della lettura dell'autobiografia di santa Teresa d'Avila. Una notte, presso la Conrad- Martius, mentre leggeva quell'opera, improvvisamente, accettò la fede. Ci possiamo chiedere se abbia avuto un'esperienza mistica. O per lo meno un'illuminazione particolare.

<sup>59</sup> E. Stein, *Scientia Crucis*, p. 201.

<sup>60</sup> *Ibid.*

Uno lo fa presente ad essa  
nel più grande stupore.

In un terzo il sommo dell'anima  
è unificato (in Dio)  
ed essa è rivolta verso  
una visione  
che la rapisce  
da ogni altra percezione.<sup>61</sup>

Come si evince dal testo, il cammino sembra identico. Il tormento e la gioia del contatto con Dio sono espressi anche in quest'altro testo:

Tu sei tu  
che mi fai estasiare,  
non il mio ricordare  
Te.

Lontano da me  
il restare attaccato  
alla pratica  
del ricordo  
di Te.

Il ricordo  
è come una perla  
di mezzo:  
può derubarti  
ai miei occhi,  
se il mio pensiero  
lo prende  
come suo ornamento.<sup>62</sup>

E ancora un'invocazione, una preghiera:

Tu dimori nel mio cuore;  
là si trovano dei segreti  
che provengono da Te.  
Benvenuto a Te, per la dimora!  
Benvenuto a Te, per il vicino!

Nessuno vi dimora  
se non Tu stesso:  
supremo segreto  
che appena intravedo!

---

<sup>61</sup> Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islam*, EMI, Bologna 1994, p. 122-123.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 122

Guarda Tu stesso e vedi:  
c'è forse in questa casa  
un intruso?

O, notte di abbandono,  
che passi  
ora lenta ora veloce;  
che importa?  
Lui, l'Amico, è la speranza  
del mio vegliare  
e del mio ricordo!

Eccomi disposto ad accettare,  
se Tu lo vuoi  
la mia morte,  
o mio Uccisore!  
E tutto ciò che a Te  
è gradito  
a me pure  
è gradito! <sup>63</sup>

Qui il riferimento alla “mia morte” sembra richiamare il tema del sacrificio.

E ancora, un'altra composizione che propone un'unione che assai simile a quella mistica:

Ho visto  
il mio Signore  
con l'occhio del mio cuore.  
Gli chiesi: ‘Chi sei Tu?’.  
Rispose: ‘Sono Te’.

Per Te  
il dove non esiste più,  
Il dove non trova posto  
in Te:  
non c'è più dove,  
dove sei Tu.

L'immaginazione  
non riesce a produrre  
un'immagine di Te  
per sapere dove sei Tu.

Tu  
riempi ogni dove,  
tanto che non esiste più  
‘dove’;  
dimmi, quindi:  
‘dove sei Tu?’ <sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 123-124

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 119-120.

Questi testi sono rivelatori di uno straordinario cammino interiore. Probabilmente Edith Stein direbbe che sono *illuminazioni* che potrebbero portare alla disponibilità di accettare la grazia santificante per poter, poi, raggiungere l'unione.

È interessante, inoltre, che da più parti si indichi la possibilità di stabilire un dialogo interreligioso proprio sulla base dell'esperienza mistica, la quale, evidentemente, mostra aspetti straordinariamente coincidenti nelle diverse tradizioni religiose. E non solo con le tradizionali religioni monoteistiche, ma anche con religioni e credenze culturalmente lontane.

Il che significa che c'è un terreno comune, un luogo profondo interiore, un elemento identitario presente in tutti gli esseri umani. E lì c'è Dio, lì Egli si manifesta.

Quali tipi di riempimento vi siano, questo dipende dalla differenza tra le varie religioni. Importante è l'aver mostrato, attraverso l'analisi fenomenologica, la dignità conoscitiva della rivelazione mistica che, utilizzando anche - ma non solo - le potenzialità essenziali dell'essere umano, è capace di far emergere quella Presenza, profonda ed inesauribile, da sempre viva in ognuno di noi.