

Edith Stein – Il Castello interiore

L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza

di Massimo Zorzin

Lo scopo di questo Corso Monografico è quello di voler mettere a tema lo studio filosofico dell'esperienza mistica, in riferimento alle relazioni più profonde tra Dio e l'uomo, con un particolare riferimento agli scritti di Edith Stein, e nello specifico al Saggio *Il Castello interiore*. Le domande che ci dobbiamo porre fin dall'inizio, per poter comprendere appieno il significato del tema, rilevano il suo peculiare contenuto. In che cosa consiste una lettura filosofica dell'esperienza mistica; qual'è la sua specificità; e in che cosa si differenzia da una lettura spirituale, teologica, psicologica.

Riprendendo giustamente alcune indicazioni, tratte dallo Schema di Lavoro che ci è stato fornito, fare esperienza significa esporsi al rischio di incontrare ciò che non si conosce, di relazionarsi al nuovo, di passare attraverso *qualcosa-qualcuno*, che non fa ancora parte del nostro bagaglio sicuro, dal quale proveniamo. Esperienza significa, allora, incontrare la differenza, l'alterità, significa essere aperti al nuovo, disposti a lasciarsi trasformare dal nuovo. Ma, allora, come passaggio successivo, dobbiamo anche comprendere questi importanti punti, prima di proseguire il nostro lavoro:

- Che cosa definisce un'esperienza come "*mistica*"?
- Se l'esperienza mistica è una *via ad intus*, un viaggio nella dimensione interiore dell'anima, quale rapporto può esserci, allora, con l'antropologia filosofica?
- Chi è l'essere umano, finito, *capax Dei*, capace di accogliere e custodire l'Infinito?
- E' possibile un'analisi filosofica della struttura costitutiva dell'essere umano?
- Quale criterio metodologico impiegheremo per conseguire l'analisi dell'*essenza universale* dell'umano?
- Che cos'è l'anima?
- Quale è la differenza tra anima, psiche, spirito?
- Che cos'è una *trascendenza interiore*?
- E come si può riconoscere ed esprimere l'esperienza della *presenza di Dio dell'anima*?

Sia la filosofia sia la mistica cercano la verità, ma altro è la filosofia e altro è la mistica: esse non vanno confuse o identificate, ma neppure opposte, come il razionale all'irrazionale. Entrambe esibiscono un rapporto di prossimità e di differenza: però va chiarito che è una prossimità che non si trasforma in equivalenza, ed è una differenza che non è antinomica.

Nella lettura filosofica dell'esperienza mistica, come esperienza dell'Altro che abita l'anima e insieme la trascende, alla filosofia si chiedono gli strumenti metodologici per l'indagine:

- ⇒ **dell'identità personale → IO**
- ⇒ **dell'alterità personale → TU**
- ⇒ **dell'interiorità, dell'anima → SÉ**

Ciò significa che alla filosofia è richiesto il metodo per l'analisi: di un tale "*sentire*" e di un tale "*vivere*"; dell'anima umana, da non confondersi con un approccio psicologico o introspettivo; del significato di *cogliere* la "*presenza*" nell'anima di un "*Altro*", che non *sono* io. Una lettura che non può fermarsi all'*io*, al *sé* e al *tu*, ma che implica necessariamente l'analisi del *Noi*: «com-
unione» e «com-unità».

Per cogliere il nesso e l'intreccio fra filosofia e mistica, considerate da Edith Stein come due vie di conoscenza della verità, ho ritenuto opportuno presentare una mia personale riflessione sul libro *Il Castello interiore*, nel quale si comprende il legame profondo che hanno le analisi dell'autrice con le riflessioni di S. Teresa d'Avila, e non si tratta di un legame estrinseco, ma di una sorta di illuminazione, che consente a Edith Stein di approfondire la costituzione dell'essere umano.

EDITH STEIN – IL CASTELLO INTERIORE

Il Castello interiore viene solitamente collocato tra le opere minori di Edith Stein, uno scritto proposto dalla stessa come uno delle appendici al poderoso lavoro *Essere finito e essere eterno*. Come lo stesso titolo lascia intendere, vi è un esplicito rimando alla simbologia teresiana del “castello”, meravigliosamente sviluppata sotto ogni angolatura nel *Castello interiore*. Teresa d’Avila propone un capolavoro di teologia mistica, sulla base della sua esperienza personale, come desiderio di divenire accompagnatrice in un viaggio personale e comune ad ognuno.

Così Edith Stein ne segue la traccia sottesa, le tappe scandite dal passaggio attraverso “sette stanze” per giungere alle dimore del Re. Ma Edith Stein non è Teresa, e la sua ricerca è fortemente impregnata dell’esperire fenomenologico che cerca la verità, oltre le impalcature culturali, in una visione diretta, seguendo esclusivamente i richiami della realtà in carne ed ossa.

Un cammino da laica, dunque, sorretta dalla certezza che «...in tutto il bello e il buono che incontra in sé e intorno a sé, l’essere umano avverte la presenza di qualcosa di più grande di sé e di tutto ciò che lo circonda, e si sente spinto a cercarlo e a servirlo. Ogni uomo è un cercatore di Dio...»¹. In quanto laica la Stein dialoga con Teresa aprendo, qua e là, nuove porte lungo il viaggio nel castello, proprio per coloro che trovano impraticabile il sentiero mistico di Teresa.

Ma, proprio all’inizio di questa mia riflessione, mi devo imporre una domanda: “Cosa c’è di filosofico in questo testo”? Come ho anticipato prima, si tratta di un’appendice di un testo filosofico, e senza conoscere bene quel testo filosofico, abbastanza monumentale, è più difficile contestualizzarlo.

Infatti inizia: «Dal momento che ho usato il termine castello interiore in riferimento alla nostra santa Madre Teresa di Gesù, desidero dire qualcosa sul modo in cui le mie considerazioni sulla struttura dell’anima si ricollegano a quell’opera. Lo scopo preminente è però del tutto diverso. Nel nostro contesto dobbiamo affrontare il compito puramente teoretico di ricercare nella costituzione graduata dell’ente le caratteristiche specifiche dell’essere umano, in cui rientra la

¹ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 210.

*definizione dell'anima come centro di quel complesso fisico-psichico e spirituale che chiamiamo essere umano.»*²

Presuppone che uno sappia molto bene la collocazione concettuale di questo testo. Poi evidentemente uno, iniziando a leggere, si rende conto che la Stein fa un passo indietro e lascia parlare Teresa, la segue, come un'ombra, e solo nell'ultima parte riprende tutte le questioni filosofiche.

Quindi, si tratta di un testo da un lato di agevole lettura, non è difficilissimo da leggere, mentre dall'altro è più complesso contestualizzarlo. Allora, questo è il punto: *cosa c'è di filosofico?*

Ma, la domanda che la Stein fa, “*C'è un'altra porta?*” per noi è molto indicativa. *C'è un'altra porta per entrare nell'anima, per comprendere l'anima, per descrivere questa interiorità, questo “Erleben” interiore?*

La Stein ci vuole dire: “*Io l'ho già descritta questa porta per via filosofica*”. E per questo noi dovremmo conoscere tutta la sua produzione precedente. Pertanto la nostra Docente ha cercato di darcene una sintesi nella presentazione del suo libro *Verso l'Altro*³, dove appunto offre una chiara lettura del pensiero di Edith Stein, soprattutto riguardo alla questione dell'io, della psiche, dello spirito.

Edith Stein è una persona che, ancora prima della sua conversione, è interessata a una questione, a un grande titolo fenomenologico: *l'essere umano*. La chiamiamo *antropologia filosofica*, e la sua base è fenomenologica. Ma questo cosa vuol dire? Che accetta il metodo della scuola fenomenologica tedesca, cioè di Husserl.

Infatti, se noi andiamo a leggere la sua dissertazione di Dottorato, nelle prime righe ci dice proprio questo: “... *Alla base di ogni discussione sull'empatia c'è un presupposto sottinteso. Ci vengono dati dei soggetti estranei, c'è una datità, qui, presente davanti a me, e la loro esperienza vissuta (Erleben)...[...]*... *Io so che voi vivete in modo analogo a me, cioè ascrivo coscienza..... L'atteggiamento da cui parto, per indagare questo processo, è quello della riduzione*

² E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 117.

³ P. MANGANARO, *Verso l'Altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*, Città Nuova, Roma 2002.

fenomenologica ...”. E tutto questo lo dice nelle prime cinque righe. Quindi la questione è filosofica nel metodo.

Il punto dal quale partire è: *l'analisi degli atti intenzionali di coscienza*. Appunto, come primo criterio, giustificato dall'accettazione della riduzione fenomenologica, cosa intende la Stein contro il positivismo? Affrancarsi da tutto ciò che è approssimativo, superficiale, che potrebbe ingannarmi. Affrancarsi dalla attualità empirica, rivendicare alla filosofia il ruolo di disciplina che cerca l'essenza, quella universale, stabile, immutabile.

È un'idea fortemente platonica, se vogliamo, e infatti si chiama “*riduzione eidetica*”, cerca cioè l'idealità, l'essenza. Una volta che accetta questo, che il *primum* da cui muovere è una epistemologia analitica dei vissuti coscienziali, è in grado di dirci che è *l'essere umano*. Quindi, non presupponendola questa natura essenziale, ma offrendola come risultato, come guadagno di una analisi fenomenologica, cioè descrittiva rispetto ai vissuti, alla intenzionalità.

In questa analisi, che parte dalla empatia, ma che poi procede, la Stein è in grado di dirci che proprio attraverso l'empatia, cioè proprio attraverso il rapporto *io-altro-io*, mi rendo conto che alcuni vissuti, alcuni atti intenzionali sono maggiormente afferenti a una dimensione che chiamo *corporea vivente*. Altri vissuti, che sono più fortemente psichici, cioè che fanno riferimento a una struttura, a una dimensione, che non è soltanto quella fisica, quella corporea; ed altri, che vanno incasellati in un'altra sfera ancora, che non è né psichica né corporea. Ecco il perché della polemica contro il positivismo: *scienze naturali versus scienze dello spirito*.

A questa polemica la Stein affianca l'altra: *non mi sta bene il positivismo e nemmeno lo psicologismo, perché riduce la descrizione dell'umano al solo aspetto psicofisico*. Non gli basta. Lei già qui dice “*c'è un'altra sfera, la chiamo spirito*” (*Geist*).

Geist significa che a quel corpo vivo, attraverso un vissuto in particolare, che ha una sua propria qualità, l'empatia, sono in grado di ascrivere una coscienza. Cioè, mi rendo conto che voi vivete in modo analogo a me, mentre non faccio questo errore quando vedo altri corpi viventi, come possono essere quelli animali, o anche del mondo vegetale, in quanto anch'essi corpi viventi.

E' filosofico perché parte da un metodo, *quello fenomenologico*, che ci dice che l'*Erleben* della coscienza è un insieme simultaneo di tanti vissuti. E la Stein fa capire che c'è una differenza, proprio qualitativa, tra psiche e coscienza, tra psiche e spirito. Qui, quando si parla di coscienza, si

parla della pretesa di descrivere la coscienza in modo essenziale. Quindi, in prima istanza, a prescindere dalla nostra individualità, che cos'è “*persona umana*”, sempre e comunque. E poi consapevolezza che il fluire dei vissuti non è identico per ciascuno di noi. Come potrebbe? Come potremmo avere lo stesso fluire di atti esperienziali?

Il discorso filosofico è abbastanza complicato. Il discorso è che la *riduzione fenomenologica*, l'*Epoché*, questi nomi anche tecnici, abbastanza complessi da capire in profondità, secondo me si capiscono meglio se noi proviamo a leggerli come un atto di libertà del filosofo che intende convertire il suo sguardo sul mondo, convertirlo.

Husserl, in un suo scritto, dice: “*l'Epoché è una conversione dello sguardo, perché non voglio farmi ingannare dalle apparenze, dalla attualità. Tolgo, dal mio sguardo, tutto ciò che mi potrebbe ingannare per cercare l'essenza. Posso farlo, sono libero: è un atto spirituale, Geist*”. La filosofia è scienza dello spirito: il metodo fenomenologico oppone il trascendentale all'empirico, cioè pretende un'analisi essenziale che chiama pura, cioè priva di commistioni mondane, perché mi interessa la questione universale in prima battuta.

Quindi questa conversione dello sguardo sul mondo, è proprio per capirne il senso, il significato; mentre un approccio realistico, secondo la scuola fenomenologica, rimane ancorato a una ingenuità di fondo. E' solo l'essere umano che comprende il significato del mondo, e allora ecco, rivediamo la scena del film *La Settima stanza*, dove la bambina chiede alla zia, a Edith Stein, *che cosa è la fenomenologia*, e lei si accosta a un pianoforte e lo suona. Qual è il senso di questa cosa, di questo fenomeno che ho davanti? Ecco l'interazione: *l'essere umano che comprende il senso profondo delle cose*.

La liberazione di Dio è quella di rivelarsi, cioè di rendersi presente. L'esperienza mistica rispetto a quella religiosa, manifesta in modo più potente la passività dell'*experiri*, e allora, se è così, non dipendendo più dall'io, capiamo almeno due cose: una, che cos'è la Rivelazione; e due, che non tutte le esperienze ce le procuriamo con i nostri sforzi, cioè che *l'experiri umano* è interpretato dalla fenomenologia come “*non ego centrato*”, per forza. E' il *primum* da cui muovere, la coscienza, ma è talmente intrecciata l'alterità, che è possibile un'esperienza etero-centrata, anche a livello orizzontale. L'empatia è proprio quella.

Serve qui a capire in che senso siamo *capax*, non del Divino, ma anche dell'altro. Ora, questo è condotto dalla Stein senza nessuna sfumatura sentimentale, emozionale o affettiva, non è questo il discorso, perché l'empatia, secondo lei, è un vissuto cognitivo, (direbbero oggi), conoscitivo dice lei, *cioè riconosco l'umano*, questo è il punto.

E allora, ecco perché la mistica. Perché dice: “*questa è la verità*”, leggenda o storia che sia, questa è la frase, pronunciata dalla Stein: “*Questa è la verità*”, perché si rende conto anche del limite della filosofia e della sua descrizione. Cioè si rende conto che i mistici, avendo vissuto l'esperienza in prima persona, possono testimoniarla, anche dal punto di vista del linguaggio, in maniera, non dico trasparente, perché evidentemente il mistero non si infrange, ma senz'altro più chiaramente di chi, invece, non ha provato questa esperienza.

La Stein mantiene tutta la simbolica linguistica di Teresa: non le dà fastidio per niente, perché si rende conto che filosoficamente ci sono delle difficoltà, anche di espressione, non solo di comprensione, di questa esperienza. Secondo lei è comprensibile pensando a questa irruzione, cioè alla passività dell'esperienza. E il suo merito, secondo me, è quello di aver allargato la questione dell'alterità parlando di questa esperienza *etero-centrata*, cercando proprio l'analisi fenomenologica dalla parte oggettiva, e quindi più “*realistica*” rispetto al maestro Husserl, che invece era interessato di più alla parte noetica. Se lei è attenta al contenuto, che riempie il vissuto, che ha una correlazione dinamica, cioè intenzionale, con l'aspetto noetico, è ovvio che la sua filosofia si apre con più disinvoltura a una rilettura della Scolastica e del pensiero cristiano, più leggera, più disinvolta.

Dopo *Empatia* scrive *Psicologia e scienze dello spirito*, scrive *La Struttura costitutiva della persona umana*: quindi ha questo interesse sulla *persona umana*. Quando fa la sua descrizione essenziale *Leib, Psiche, Geist*, si rende conto che la questione della individualità, del “*come*” qualitativo del vivere, è afferente a una individualità irriducibile, che chiama *anima*, e secondo lei è la radice ontologica, metafisica, è il nucleo, *kern*, della persona umana, perché colora il vivere, dando un'impronta, un sigillo, del tutto unico.

Se prima fa un'analisi essenziale, universale, dall'altra parte ci dice “*mi interessa la persona umana, perché mi interessa descrivere filosoficamente l'anima*”. La novità, rispetto alla tradizione con la quale è in linea, perché recupera Agostino prima, Tommaso poi, la novità sta proprio nel metodo, perché accetta il metodo fenomenologico, che è figlio, in parte, di tutta la modernità, che ha accettato la centralità dell'essere umano nell'indagine filosofica. Cioè, non si può più

prescindere da questo microcosmo che è l'essere umano, da un lato, mentre, da un altro lato, l'ha anche corretta, cercando di arginare le derive di tipo idealistico.

Quindi il metodo è proprio fenomenologico, è filosofico, e quando, dopo aver scritto tutto questo, si imbatte nella autobiografia di S. Teresa d'Avila, si rende conto che quella esperienza consegue alcuni risultati spirituali, (dobbiamo ricordare che S. Teresa non è una filosofa), che però non ostacolano e non sono contrari, alternativi, a quanto lei stessa ha ottenuto per via filosofica.

Ecco le due porte: S. Teresa mi dice questo: *entro pregando. Ma posso entrare in un altro modo?* La vera domanda è: *che ruolo ha la filosofia?* Perché è proprio questo che è in discussione.

Che ruolo ha la filosofia, cioè la ragione umana, il logos? Secondo la Stein c'è questa possibilità, di una descrizione del vivere interiore che evidentemente è *magistralum ente*, ottenuta dall'esperienza mistica. Perché? Perché la mistica ci parla, anche se a livello spirituale, religioso e mistico, della questione dell'anima.

Senz'altro c'è qualche difficoltà nella contestualizzazione filosofica del testo che, essendo una appendice, dipende dall'altro. Però, leggendo bene l'ultima parte, noi possiamo capire che l'ulteriore domanda della Stein è: *“qual è la qualità di questo sentire nell'anima la vita del Dio trinitario”* che Teresa testimonia? Posso fare un'analisi fenomenologica di quel sentire, dal momento che non è un sentire fisico, né psichico, ma spirituale, anzi, ancorato allo spirito dell'anima, al nucleo più profondo, dove risiede il re?

In verità sta cercando di fare un'analisi fenomenologica di quel sentire, pensando che sia possibile effettuare l'analisi anche dal lato del contenuto del sentire. Se io sposto l'analisi del vissuto dal lato soggettivo, *“che cos'è sentire per un uomo?”*, alla analisi oggettiva, o noematica, io mi rendo conto della passività dell'esperienza, e quindi capisco la logica teologica del dono su un altro versante, quello fenomenologico, che non coincide con la teologia, ma si affianca per cercare di capire, su un terreno filosofico, la possibilità che ho di allargare questi orizzonti.

E allora ecco la Stein che ci dice: *“Se è l'Altro che irrompe, è ovvio che **experiri per l'umano**, nella sua profondità, significa persino la possibilità di decentrarsi per essere **capax Dei**, contenitore capace di Dio”*. Ecco tutta la questione della *inabitazione*. Certo, rimane la questione teoretica, quella di chiarire il rapporto tra filosofia e mistica. Però, una volta capita la prospettiva della Stein, è coerente con l'andamento dello scritto. Poi si può discutere se veramente sia possibile

fare un'analisi del vissuto dal lato del contenuto noematico, visto che è l'Altro, che è il Divino, che riempie di contenuto quel vissuto noetico. Questo sì che si può mettere in discussione.

A leggere bene la Stein non parte da Teresa, non è affatto questo il suo punto di partenza. Quando dice: *vedi come descrive la vita interiore?* E anche nell'immagine del Castello: *l'io che da fuori deve entrare dentro*: dà tutto il dinamismo dell'*intra-personale* legato all'*inter-personale*, solo che ora l'interpersonale è verticalizzato. Quindi è proprio una *antropo-logica, logos della persona umana*, cercando, per quanto è possibile, di descriverne la ricchezza e la complessità, senza ridurla.

L'anima è, allora, paragonata ad un castello: un luogo, dunque, uno spazio, una "capacità" di incontro, di relazione con Dio e con gli altri. Ampiezza, grandezza, estensione, cielo, paradiso! Vi è un invito ad entrare, poiché "stare fuori" è come vivere in uno stato di "bestialità", in un non-luogo, in un non-spazio, in uno stato di perenne assenza di relazione, di solitudine accuratamente coltivata all'interno di una tana costruita su misura, adatta ad impedire ogni possibilità di incontro:

«... Al di fuori della cinta delle mura si estende il mondo esterno, nell'appartamento più interiore dimora Dio. Fra questi si trovano le sei dimore che circondano quella più profonda, interiore (la settima). Gli abitanti però sono soliti gironzolare all'esterno o si arrestano alle mura di cinta, non sanno nulla dell'interiore del Castello. Veramente strano, proprio una situazione patologica, che qualcuno non conosca la sua propria casa. In realtà, però, ci sono molte anime così ammalate e così abitualmente tanto occupate con le cose esterne..., che appare loro impossibile volgersi nel loro interiore. L'abitudine, poi, di procedere sempre con i rettili e gli animali che stanno intorno al castello, le ha rese simili a loro....»⁴

Bisogna dunque entrare! Si entra con la preghiera, dice Teresa, ma c'è anche un'altra porta di ingresso, aggiunge la Stein, in fondo la stessa che si presuppone come passaggio affinché "la preghiera sia degna di questo nome: **la conoscenza di sé**."

La prima dimora è definita dell'autoconoscenza, del divenire progressivamente coscienti della propria realtà interiore attraverso una riflessione su se stessi, fortemente sostenuta dal rapporto con gli altri riuscendo a captare, per mezzo di un libero fluire delle possibilità dell'esperienza empatica, «... ciò che in noi sonnecchia e perciò ci rende chiaro, in quanto empatia di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli

⁴ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 119.

altri. Con Ciò è dato al tempo stesso, oltre all'autoconoscenza, un importante aiuto per l'autovalutazione...».⁵

“Attraverso l'autoconoscenza ci avviciniamo a Dio”. La seconda dimora rappresenta simbolicamente il momento dell'ascolto, del rimanere attenti, protesi nel cogliere la voce della verità, i richiami di Dio: «... qualche cosa che dall'esterno penetra in lei, e che essa considera ammonimenti mandati da Dio: parole in una predica, passi di libri, che le sembrano proprio adatti a lei, malattie o altri inviti. L'anima vive sempre nel e con il mondo, ma questi richiami la sospingono nel suo interiore e la sollecitano ad entrare...».⁶

L'abitante della terza dimora è ormai l'uomo di “fede”, di una fede che “proviene dall'udito”, che tenta di vivere un “cammino naturale e normale”, aggrappandosi con la forza della propria libera determinazione, a quanto percepisce essere “vero”:

«... Di fronte all'innegabile realtà per cui il mio essere è fugace, prorogato, per così dire, di momento in momento, e sempre esposto alla possibilità del nulla, sta l'altra realtà, altrettanto inconfutabile, che, nonostante questa fugacità, io sono e d'istante in istante sono conservato nell'essere, e che in questo mio essere fugace colgo alcunché di duraturo. Mi sento sostenuto e trovo in ciò riposo e sicurezza: non è la sicurezza, conscia di sé, dell'uomo che, con le proprie forze, sta su un terreno solido, ma è la dolce, beata sicurezza del bambino sorretto da un braccio robusto...».⁷

Nella quarta dimora ora accade un cambiamento radicale, una sorta d'invasione “straordinaria o mistica”, un incontro inaspettato, poiché ricevuto in dono, eppure ardentemente desiderato: un nuovo modo di intrattenersi con Dio, ormai “percepito” nella quiete, nel soave silenzio della contemplazione, che è l'orazione di quiete.

«... Ci sono notoriamente due strade per unirsi a Dio e giungere così alla perfezione dell'amore: salire faticosamente a lui grazie ai propri sforzi, certo con l'aiuto della misericordia di

⁵ Cfr. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, A cura di E. COSTANTINI, E. SCHULZE COSTANTINI, Ed. Studium, Roma 2012.

⁶ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 120.

⁷ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999.

*Dio, ed essere portati in alto verso di lui, il che permette di risparmiare molta fatica personale, anche se prepararsi a questa esperienza e saperla vivere esigono un grande sforzo di volontà...».*⁸

Il mondo mal vede il mistico: una sorta di pregiudizio lo fa temere come possibile “modello” di orante, considerato distante e distaccato da una realtà sempre più problematica da affrontare, sempre più bisognosa di interventi efficaci e decisivi. Il mondo, dobbiamo dirlo, si è fatto un’idea distorta dell’essere contemplativo, che è quanto di più, oggi, si ha necessità. Non intellettuali, né parolieri della politica, né scaltri amministratori “*sacri*”, ma amanti di Dio e dell’uomo, poiché “*il nodo della questione non sta nel pensare molto, ma nell’amare molto; pertanto fate ciò che può incitarvi maggiormente ad amare*” (Teresa d’Avila)

Nella quinta dimora dall’orazione di quiete si passa all’orazione di unione:

«... *Essere totalmente uniti alla volontà di Dio significa essere perfetti, e per questo il Signore ci chiede solo due cose: l’amore per Lui e l’amore per il prossimo. Noi dobbiamo sforzarci di alimentare questo duplice amore; se lo faremo con perfezione, adempiremo la volontà di Dio e diventeremo una cosa sola con Lui...».*⁹

Il segno più sicuro che amiamo Dio, ciò che ci rende riconoscibile il “pastore buono” e ce lo differenzia dal falso profeta, è la presenza di un amore appassionato per il prossimo:

«... *si tratta di un amore diverso dall’amore naturale per gli uomini. L’amore naturale si dirige verso questo o verso quello, verso chi è a noi legato da vincoli di sangue, da affinità di carattere o da interessi comuni. Gli altri sono “estranei”, di essi non ce ne importa alcunché, anzi possiamo addirittura provare avversione nei loro riguardi a motivo della loro indole, per cui ci guardiamo bene dall’amarli. Per il cristiano non esiste alcun “estraneo”. Nostro “prossimo” è chi sta via via davanti a noi e ha più bisogno di noi, sia egli o meno nostro parente, ci “piaccia” o no, sia “moralmente degno” o meno del nostro aiuto. L’amore di Cristo non conosce confini, non viene mai meno, non si ritrae di fronte all’abiezione morale e fisica...».*¹⁰

⁸ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 128.

⁹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰ Cfr. E. STEIN, *Il mistero del Natale. Incarnazione e umanità*, Queriniana, Bologna 2010.

Nella sesta dimora è giunto il tempo del fidanzamento! Al di là delle esperienze mistiche, che sono concesse a pochi, una continua comunicazione con Dio sostiene e alimenta un legame d'amore totalizzante, accompagnato da una profondissima “*pena del desiderio*”, che ben sperimentiamo in ogni grande legame d'amore. L'alternanza di “*estasi*” e di momenti di aridità scava nel profondo fino a lacerare completamente il vecchio io, lasciando spazio ad un riempimento di nuova specie:

Ed eccoci giunti, finalmente, alla settima dimora, nella parte centrale del castello, trovata dal pellegrino animato dal desiderio di conoscersi in verità: l'anima è unita al Suo Amato come in un matrimonio in cui i due non possono più separarsi e, con uguaglianza di intenti, lavorano «... *indefessamente per il regno di Dio: A ciò tende l'orazione interiore, e a questo serve anche il matrimonio spirituale, a produrre incessantemente opere su opere...*».¹¹

«... *Il regno dell'anima e il cammino che essa stessa percorre dalle mura di cinta fino al centro è stato da noi descritto, per quanto possibile, con le stesse parole della nostra santa Madre, perché ben difficilmente si potrebbe trovar di meglio. Bisogna ora mettere in evidenza che cosa questa immagine dell'anima abbia in comune e in che cosa differisca da quella precedentemente descritta...*».¹²

Siamo già nel momento in cui la Stein ci offre il suo commento personale, rispetto alla lettura di S. Teresa d'Avila. E qui ci dice “*Che cosa è l'anima?*”? E qual è la possibilità di descrivere la sua vita interiore. Allora qui ci dà una indicazione molto preziosa, e cioè che al momento “*intra-personale*” va affiancato il momento “*interpersonale*”. C'è un legame, una connessione che impedisce di separare “*l'io*” dal “*tu*”; ma più esattamente il movimento, *l'experiri dinamico*, intra-soggettivo personale, che abbiamo visto non è una semplice introspezione, perché la fenomenologia non va confusa con la psicologia. Questo momento intra-personale prevede da subito il momento della relazione, quindi il momento del “*tu*”, o meglio, del “*noi*”. Allora, qui cosa dice?

L'esperienza naturale ci fornisce un'idea degli altri, e ci dice che anche gli altri hanno un'idea di noi: questa è un'esperienza naturale, ordinaria quindi. Così giungiamo a vedere noi stessi come osservati dall'esterno. In questo punto la Stein ci dice proprio quale è il compito, ma anche la differenza fra psicologia e fenomenologia: un'esperienza naturale. L'esperienza naturale ci dice che in quello sguardo, in un certo senso, mi trovo restituita, perché io non posso vedere mai il mio

¹¹ Cfr. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma 2002³, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 140.

volto. Nessuno di noi può vedere il suo volto, e il volto dell'altro, in un certo senso, restituisce l'immagine che l'altro ha di me. Quindi, io mi vedo dall'esterno, questo ci vuole dire. Nel rapporto con gli altri, già a livello naturale, noi abbiamo un'esperienza profondamente restituiva, proprio in questo senso.

Non si tratta di vedersi, come dire, fagocitati dall'altro, o anche frammentati in una dispersione del nucleo costitutivo della individualità, non è questo. La Stein sta riflettendo su questa possibilità di entrare dentro, quindi l'esplorazione intra-personale che non è solipsistica, ma è accompagnata da altre esperienze che chiama naturali, cioè ordinarie, quindi sta analizzando il piano orizzontale in quel frangente, che sono esperienze molto significative, e non a caso, qui siamo nel 1936, ma nel 1916, vent'anni prima esatti, aveva discusso la sua dissertazione di Dottorato sulla empatia.

Perché l'empatia? Allora, è proprio questo il punto. Che la categoria dell'alterità è una figura speciale della categoria più grande, quella della differenza. Cioè, c'è la possibilità non solo dall'interno, ma anche dall'esterno di essere restituiti a se stessi. Quindi, già sul piano orizzontale avviene il mistero dell'esperienza e dell'incontro personale, perché "la persona" e "le persone" sono un mistero. Poi la verticalizzazione evidentemente concede qualcosa di più ancora alla ratio filosofica, almeno così come la Stein legge questo cammino interiore.

*«... Una possibilità di penetrare nell'intimo le viene offerta dal rapporto con gli altri esseri umani. L'esperienza naturale ci fornisce un'idea di essi e ci dice nel contempo che anch'essi hanno un'idea di noi. E così giungiamo a vedere noi stessi come osservati dall'esterno... Questo ci consente di vedere alcune cose esatte, ma raramente di penetrare profondamente in noi stessi; e a tale conoscenza vanno collegate molte fonti di errore che ci rimangono nascoste fin quando Dio, con una vera scossa interiore – con una chiamata nell'intimo -, non ci toglie dagli occhi la benda che ad ogni uomo nasconde in larga misura la propria sfera interiore».*¹³

Quindi, abbiamo bisogno di noi stessi, di questa profondità, di questa centratura, abbiamo bisogno degli altri, abbiamo bisogno dell'altro. Quindi qui la categoria dell'alterità è veramente vista a 360 gradi direi in poche battute. Che cosa sta dicendo? C'è sempre la possibilità dell'inganno, a livello orizzontale, e anche il vissuto empatico è passibile di errore, di inganno,

¹³ *Ibid.*, p. 141.

certamente, volontario o involontario. Solo Dio ha uno sguardo privo di questa nebbia, di questa oscurità, rispetto a noi stessi. Ecco perché Dio è l'anima, in senso agostiniano.

Lei, dopo aver fatto una carrellata di esempi, in cui l'anima sembra essere sempre esclusa nelle ricerche sulla natura umana, dice :

*«... Dinanzi a una così incomprensibile cecità nei confronti della realtà dell'anima, che si presenta come un fatto storico nella psicologia naturalistica del XIX secolo, viene da pensare che a causare tale accecamento e a nascondere le profondità dell'anima non sia stato semplicemente l'arroccamento in determinati pregiudizi metafisici, bensì inconsapevolmente una forte angoscia di fronte a un incontro con Dio....».*¹⁴

Che cosa vuole dire con questo?

In genere, nella scuola fenomenologica, si interpreta l'ateismo come una fuga di fronte a Dio. Cioè come una angoscia, una paura, un timore, un voler spostare l'attenzione su altro, per non affrontare la questione stessa. E allora, se così è, questo accecamento, la Stein qui passa in carrellata alcune posizioni anche di fenomenologi o di psicologi, e dice: questa psicologia empirica non coglie proprio nel segno, perché non riesce a descrivere l'anima. E allora, dice, questo è un accecamento.

E' come in quell'altro punto in cui dice: *«è patologico che una persona non conosca la propria casa e che fugga da sé, non voglia conoscersi. Noi sappiamo che non tutti viviamo questa profondità, si può rimanere fuori del castello per tutta la vita, e non conoscere cosa avviene dentro, o non volerlo conoscere, evitarlo...».*¹⁵

Però qui c'è una interpretazione: una forte angoscia di fronte a un incontro con Dio. Quindi angoscia nel voler conoscere se stessi, in quanto questo implica, *Deum et animam*, insieme, anche la questione di Dio. E' un'altra lettura, ancora più profonda che dà questa barriera, che noi stessi, a volte, mettiamo come ostacolo tra noi e noi stessi e Dio.

E infatti Teresa dice: *“perché la vera preghiera è quella in cui io so chi è che prega, io conosco me stesso, e so che prego”*. Quindi c'è sempre questa relazione. Questo è anche indicativo perché ci dice che, al contrario di quello che si ritiene, purtroppo comunemente, spesso ci sentiamo dire Ah, ma voi cristiani avete tutte le soluzioni in tasca perché siete così un po' ingenui, e allora questo invece ci dice che l'esperienza religiosa è tutt'altro che un'esperienza di rassicurazione o di ingenuità, ma implica anche un lottare, un provare delle angosce molto profonde rispetto ad alcune

¹⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

domande che riguardano proprio l'umano, il senso del dolore, il senso della sofferenza. Non si può banalizzare in questo modo l'esperienza religiosa, che fenomeno logicamente è descritta in un altro modo. Questo cammino verso Dio non è sempre tranquillo, non è una passeggiatina, ma a volte sul sentiero noi prendiamo anche delle strade che ci allontanano ulteriormente. Una di queste può essere una forte angoscia, che impedisce un'apertura totale dell'essere umano a se stesso e a Dio, perché la questione è simultanea.

La persona, nonostante sia giunta alla meta, non si chiude in se stessa, al contrario è richiamata ai suoi doveri, quindi a vivere nel mondo insieme agli altri. Non c'è isolamento, anzi, l'esperienza personale è la fonte di una grazia che si diffonde. Nessuna chiusura egoistica: infatti, il ritornare nel centro di se stessi per ritrovare Dio costituisce in pari tempo la massima apertura. E' su questo aspetto che la Stein si sofferma nella parte finale del suo saggio, in cui giustifica il suo interesse anche speculativo per il cammino interiore percorso dalla Santa Madre al fine non solo di conoscere la struttura dell'essere umano, ma di comprendere anche il suo processo di formazione.

Mi piace concludere questa mia riflessione citando la parte conclusiva di questo interessante e fondamentale Saggio di Edith Stein, che a mio avviso è la sintesi più completa del cammino percorso, ed è per questo motivo che lascio queste ultime frasi scritte da Edith Stein alla mia personale meditazione:

*«...L'anima, però, forma al contempo se stessa e si manifesta come essenza spirituale-personale, estrinsecandosi come vita libera consapevole ed elevandosi al regno luminoso dello spirito, pur senza cessare di essere una sorgente segreta. Questa sorgente segreta è un qualcosa di spirituale nel senso della distinzione contenutistica tra materia e spirito, e quanto più profondamente l'anima vi s'immerge, ancorandosi così al suo proprio centro, tanto più liberamente può impennarsi sopra se stessa liberandosi dalla prigionia della materia, fino alla rottura del vincolo sussistente fra anima e corpo terreno – come avviene con la morte, ma in certo senso già nell'estasi – e fino alla trasformazione dell'anima **vivente in uno spirito dispensatore di vita**....»¹⁶*

¹⁶ *Ibid.*, p. 147.