

*www.mysterion.it*

# MYSTERION

Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale

ANNO 5 NUMERO 1 (2012)

ENRICO CATTANEO S.I.

L'estasi profetica nel dibattito antico:  
alcuni approcci

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

La via mistica:  
i sensi altrove

FRANCESCO ASTI

Approcci socio-psicologici  
per una rinnovata teologia spirituale



Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

# Presentazione

Il primo articolo di questo numero, opera del Prof. Enrico Cattaneo, è dedicato a uno studio storico in cui si approfondisce il rapporto tra profezia ed estasi nel contesto del movimento della “nuova profezia” del II secolo. Tale movimento pone in discussione il fenomeno della profezia, nel senso se implichi o meno l'estasi, cioè “l'essere fuori di se”. Precisamente, l'indeterminazione del termine ‘estasi’, che può significare sia fenomeni patologici, sia esperienze religiose di altissimo grado, pone la questione se nell'esperienza dei profeti si dia o meno l'estasi, e in che senso. L'articolo mette a fuoco l'argomento incentrandosi su Filone d'Alessandria, e in modo particolare su Origene e Basilio di Cesarea.

Il secondo articolo del Prof. Rossano Zas Friz De Col presenta la versione scritta di una conferenza tenuta all'Università Gregoriana (Roma). In essa l'autore sviluppa la relazione tra i sensi corporali e quelli che nella tradizione mistica cristiana vengono definiti ‘i sensi spirituali’. L'articolo mostra come un'esperienza antropologica fondamentale come quella che ogni persona realizza quando prende consapevolezza di essere sconosciuta a se stessa, cioè di essere un mistero per se stessa, possa portare a un transito dalla realtà visibile a quella invisibile, propiziando in questo modo il passaggio dal mistero personale alla scoperta del Mistero Santo. Il transito si concepisce, seguendo l'approccio teorico di San Bonaventura e quello più pratico di Sant'Ignazio, come un movimento che trova nell'analogia tra i sensi corporali e spirituali un'espressione adeguata.

*Last but not least*, l'articolo del Prof. Francesco Asti intitolato: “Approcci socio-psicologici per una rinnovata teologia spirituale”. Il Prof. Asti studia il rapporto che intercorre tra la teologia spirituale, da una parte, e la sociologia e la psicologia, dall'altra. In effetti, oggi è importante per l'orientamento e lo sviluppo della vita cristiana conoscere tanto le dinamiche sociali che influiscono su di essa, quanto quelle intrapsichiche. Nelle parole dell'autore: «La sociologia e la psicologia diventano ponti utili affinché il teologo spirituale possa con opportuni strumenti attraversare le situazioni sociali e personali per migliorare il rapporto spirituale del singolo credente come dell'intera comunità».

Con la pubblicazione dei tre studi presentati si spera di dare un contributo significativo alla ricerca che caratterizza l'impostazione della rivista.



# L'estasi profetica nel dibattito antico: alcuni approcci

di Enrico Cattaneo S.I.\*

Nella seconda metà del II secolo, in occasione del movimento chiamato “la nuova profezia”, suscitato dal frigio Montano e dalle sue seguaci Priscilla e Massimilla, sorse un vivace dibattito sul significato del fenomeno profetico, se cioè esso comportasse o no una specie di “estasi”<sup>1</sup>. Etimologicamente la parola greca ἔκστασις indica l’“uscire fuori da sé” e l’“essere fuori da sé”. Tutto poi sta nello specificare che cosa si intenda per “sé” e per “uscire da sé”. Data questa indeterminatezza, il termine “estasi” può riguardare i fenomeni più diversi, dallo sciamanesimo ai mistici cristiani, dall’autentica esperienza di Dio a casi di pazzia, dall’azione soprannaturale a stati psichici naturali<sup>2</sup>.

Tale questione fu molto dibattuta nel mondo antico<sup>3</sup>. Un conto era la concezione di filosofi come Platone e Aristotele, secondo i quali era naturale per l’anima avere un’idea di Dio come sommo Bene, Pensiero puro; altra cosa era l’esperienza religiosa, che aveva anche manifestazioni sensibili, che venivano classificate nella categoria della “follia” (μωρία). Secondo la concezione presente nel mondo pagano, il contatto ravvicinato con il divino provocava sempre un turbamento nell’uomo o nella donna che ne facevano l’esperienza. In alcune descrizioni, sembra di trovarci di fronte a un’alterazione dello stato mentale e fisico, simile a quella che noi potremmo chiamare una “possessione” di tipo demoniaco, come avveniva per la Pizia o la Sibilla Cumana. Platone aveva distinto due tipi di “follia” (μωρία), quella derivata da malattia mentale e quella dovuta a un influsso divino fuori dell’ordinario. Questa a sua volta si suddivide in quattro tipi, a seconda della divinità che la provoca: la follia *profetica* (sotto l’influsso di Apollo), la follia *iniziatica* (sotto l’influsso di Dioniso), la follia *poetica* (sotto l’influsso delle Muse) e la follia *amorosa* (sotto l’influsso di Eros e Afrodite)<sup>4</sup>.

\* Enrico Cattaneo, docente di Patrologia e Teologia Fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, sez. San Luigi, via Petrarca, 115 – 80122, [cattaneo.e@gesuiti.it](mailto:cattaneo.e@gesuiti.it)

<sup>1</sup> Sul montanismo si veda CH. TREVETT, *Montanism. Gender, authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 86-95. Per una prima presentazione, cf. A. AMATO, «Montanismo», in L. BORIELLO (e altri) (a cura di), *Dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano 1998, 893-894 (con bibl.).

<sup>2</sup> Si veda l’ampio articolo a più voci su «Extase», in *DSp* 4/2 (Paris 1961), 2045-2189. J. SUDBRACK, «Estasi», in *Dizionario di mistica*, cit., 477-479 (con bibl.).

<sup>3</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Toulouse 1961, 203-204 (con bibl.); G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, LAS, Roma 2002, 23-148 e 343-369 (dove l’A. discute sul libro di D.E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e nel mondo mediterraneo*, tr. it. Brescia 1996).

<sup>4</sup> PLATONE, *Fedro*, 48.



Per la Bibbia il contatto con il divino è dovuto anzitutto all'iniziativa di Dio stesso, che parla all'uomo, lo chiama, gli comunica dei messaggi, gli mostra delle visioni. L'uomo risponde con la lode, la supplica, il lamento o l'azione di grazie. Raramente si nota un'alterazione dello stato normale della persona. La Bibbia riporta che Dio rivolge la sua parola ai patriarchi, ma normalmente non viene notata nessuna reazione psichica da parte loro (ad es. *Gen. 12,1-4: Il Signore disse ad Abram... Allora Abram partì*). Tuttavia non mancano episodi in cui si notano alterazioni dello stato normale della persona, come in *Gen. 15,12: Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco terrore e grande oscurità lo assalirono*. Nella versione dei LXX si legge: *Verso il tramonto del sole, un'estasi (ἔκστασις) cadde su Abram, ed ecco un grande timore tenebroso (φόβος σκοτεινὸς μέγας) cadde su di lui*. Lo stesso termine ἔκστασις è usato dalla LXX per indicare lo stato di Adamo (*Gen. 2,21*). Quanto a Mosè, il suo prolungato conversare con Dio provocava un'irrorazione dei capillari del suo volto, che così appariva luminoso (cf. *Es 34,29*).

Nei profeti classici, come Isaia o Geremia, la comunicazione della parola divina non provoca nessuna alterazione nel soggetto: «Mi fu rivolta questa parola del Signore» (*Ier. 1,4*), è detto semplicemente. Geremia però è il primo a notare il suo stato interiore: «Nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, trattenuto nelle mie ossa; mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (*Ier. 20,9*). Il profeta Ezechiele ha una visione che provoca reazioni sul suo fisico: «Così percepii in visione la gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra e udii la voce di uno che parlava. Mi disse: "Figlio dell'uomo, alzati, ti voglio parlare". A queste parole, uno spirito entrò in me, mi fece alzare in piedi e io ascoltai colui che mi parlava» (*Ez. 1,28-2,2*). Qui non è chiaro se il cadere a terra sia stato spontaneo o provocato dalla visione. Ancora, Ezechiele si sente sollevare e trasportare in aria (cf. *Ez. 11,1*) o in Caldea (*Ez. 11,24*). Daniele dopo la visione rimane sfinito per vari giorni (*Dn. 8,27*); un'altra volta dice: «caddi svenuto con la faccia a terra» (*Dn. 8,18*); «mi sentivo senza forze, il mio colorito si fece smorto e mi vennero meno le forze» (*Dn. 10,8*); all'udire la voce «caddi stordito con la faccia a terra» (*v. 9*).

Nel NT la parola *ekstasis* compare solo in *Act. 3,10* nel senso di "stupore". Ma si notano fenomeni di alterazione dovuti al contatto con il divino, come durante l'episodio detto della "trasfigurazione" di Gesù, dove il volto e le vesti di Gesù diventano splendenti come la luce del sole, e si nota che Pietro «non sapeva che cosa dire: erano infatti tutti spaventati; e venne una nube a coprirli con la sua ombra, e venne una voce dalla nube» (*Mc. 9,6-7*). Paolo fu "rapito" fino al terzo cielo «se con il corpo o fuori del corpo» non sa dirlo (*2Cor. 12,2*). Il veggente dell'Apocalisse, appena ebbe la visione del Cristo glorioso, cadde ai suoi piedi «come morto» (*Ap. 1,17*).

## 1. Estasi profetica in Filone Alessandrino

Che la contemplazione delle realtà divine comporti un "uscire da sé" è un tema molto dibattuto nella tradizione platonica. Per Plotino, secondo J. Lemaître, «è necessario che l'intelletto esca da se stesso e cessi di ragionare, per raggiungere il sommo desiderabile.



Estasi dunque nel senso proprio del termine»<sup>5</sup>. La parola ἔκστασις ricorre una sola volta in Plotino in rapporto all'esperienza "mistica" intesa come "riposo" (ἡσυχία)<sup>6</sup>. Lo stesso valeva già per Filone, che parla di "estasi profetica", vedendo nei profeti biblici i più chiari esempi di questa esperienza del divino<sup>7</sup>. Credo che sia corretta la posizione di G. Reale, che riprende quella di J. Daniélou, per il quale Filone usa spesso il linguaggio della filosofia e della cultura greca, ma il senso che dà alle parole è profondamente biblico<sup>8</sup>. Questo vale in particolare per quanto concerne la descrizione dell'estasi profetica.

La tematica dell' "uscita da sé" prende l'avvio dal passo di *Gen. 12,1*: *Esci dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre*. Filone lo interpreta in senso tropologico:

«Dio, volendo purificare l'anima umana, per prima cosa le dà l'impulso verso la perfetta salvezza ordinando tre separazioni: dal corpo, dalla sensazione e dalla parola proferita. La *terra* infatti è data come simbolo del corpo, la *parentela* come simbolo della sensazione e la *casa del padre* come simbolo della parola»<sup>9</sup>.

Sono qui indicate le tre grandi "migrazioni" di Abramo, le quali non sono altro che un itinerario verso Dio. Lasciando da parte le prime due "migrazioni", quella dal corpo e quella dalla sensazione – che non significano una specie di suicidio, ma la non assolutezza, ovvero il distacco dalle realtà corporee e dai sensi – ci concentriamo sulla terza "migrazione", il distacco dalla parola (λόγος). L'intelletto (νοῦς), che è la parte superiore dell'anima, si esprime nella parola (λόγος), abita nella parola come in una casa, ma è superiore ad essa, ne è il "padre". Anche Dio abita nella sua parola, come abita nel Tempio; per questo la sua parola è santa; ma la parola umana non è sempre affidabile, è spesso ingannevole, e perciò va lasciata quando si vuole incontrare Dio:

«Ma *staccati* [dice] anche dalla parola proferita, che abbiamo chiamato *casa del padre*, perché, ingannato dalle bellezze delle parole e dei nomi, non sia separato dalla vera Bellezza, che è nelle realtà significate»<sup>10</sup>.

Altrove Filone tocca il tema dell' "uscita da sé" partendo da *Gen. 15,5*:

«Dice la sacra Scrittura [di Abramo]: *Lo fece uscir fuori e disse [...]* (*Gen. 15,5*)[...]. Non è forse inutile aggiungere a "lo fece uscire" l'avverbio "fuori"? Chi infatti potrebbe far "uscire dentro"? Ma forse il significato di quanto si dice è il seguente [...]: Dio condusse l'intelletto il più fuori possibile. Infatti, che utilità avrebbe tratto l'intelletto dal lasciare il corpo, se poi si fosse rifugiato nella sensazione? E a lasciare la sensazione, per ridursi al linguaggio parlato? Bisogna allora che l'intelletto, il quale sta per essere "fatto uscire" e lasciato in

<sup>5</sup> J. LEMAITRE, in *Dictionnaire de Spiritualité* 2,1865.

<sup>6</sup> Sulle incertezze della tradizione manoscritta tra ἔκστασις e ἔκτασις, si veda T. ALEKNIENÉ, «L' "extase mystique" dans la tradition platonicienne: Philon d'Alexandrie et Plotin», in *The Studia Philonica Annual* 22 (2010) 53-82, qui 54-58.

<sup>7</sup> Su questo argomento, si veda il saggio di G. REALE, «L'itinerario a Dio in Filone di Alessandria», in G. REALE - R. RADICE, *Filone di Alessandria, L'erede delle cose divine*. Testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994, 5-60; T. ALEKNIENÉ, «L' "extase mystique"», cit., 59-79 (Filone).

<sup>8</sup> Cf. J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1958, 192-198.

<sup>9</sup> *De migratione Abrahami* 2.

<sup>10</sup> *De migratione Abrahami* 12.



libertà, sottometta ogni realtà: le necessità del corpo, gli organi dei sensi, i sofismi contro ragione e fondati sull'opinione, e da ultimo anche se stesso»<sup>11</sup>.

È a questo punto che Filone introduce qualcosa che assomiglia a un'esperienza mistica; gli manca però un linguaggio adeguato, per cui deve ricorrere ai termini abituali del profetismo mantico e dell'entusiasmo dionisiaco:

«Se dunque, o anima, penetrerà in te qualche desiderio di ereditare i beni divini, non solo dovrai abbandonare la *terra*, ossia il corpo (σῶμα), e la *parentela*, ossia la sensazione (αἴσθησις), e la *casa del padre*, ossia la parola (λόγον), ma dovrai abbandonare anche te stessa e uscire fuori da te (ἔκστηθι σεαυτῆς), come chi è posseduto (κατεχόμενοι) e come i coribanti, invasata (βακχευθεῖσα) e trasportata in una divina ispirazione profetica»<sup>12</sup>.

Molto significativo è il modo con cui Filone spiega l'«estasi» caduta su Abramo «al tramonto del sole» (*Gen.* 15,12), nel momento in cui Dio interviene per ratificare l'alleanza. Anzitutto Filone spiega che il termine ἔκστασις può intendersi in quattro modi: *primo*, c'è un essere “fuori di sé” patologico, «che provoca la perdita della ragione (παράνοια), per la vecchiaia o la malinconia o qualche altra causa» (*Quis heres*, 249). Come esempio biblico Filone cita *Deut.* 28,28, dove è detto che gli empi saranno presi da «delirio, accecamento e uscita di mente (ἔκστασις διανοίας)»; *secondo*, ἔκστασις può significare semplicemente “stupore” di fronte a qualcosa di inatteso e terrificante. Come esempi sono citati *Gen.* 27,33; 45,26; *Ex.* 19,18 e *Lv.* 9,24; *terzo*, ἔκστασις può significare il “riposo” dello spirito, come nel caso di Adamo quando fu plasmata Eva dalla sua costola (*Gen.* 2,21) (257); infine c'è l'ἔκστασις profetica, la migliore di tutte, ed è quella provata da Abramo – che era profeta – e che consiste in una «possessione e follia divina» (ἔνθεος κατωχή τε καὶ μανία) (249)<sup>13</sup>.

Abramo ebbe quell'estasi dopo il tramonto del sole. Ora il sole simboleggia il nostro intelletto (νοῦς), che deve tramontare, cioè cessare la sua attività se vuole essere illuminato dallo spirito divino. È il tema della “tenebra” divina, così fondamentale nell'esperienza mistica:

«Finché dunque il nostro intelletto brilla e illumina tutta l'anima come a mezzogiorno, noi siamo in noi stessi e non posseduti da un altro; ma quando arriva il tramonto, allora sì che cade su di noi l'estasi, la possessione (κατωχή) e la follia divina (ἔνθεος μανία). Ogni volta infatti che brilla la luce divina, tramonta quella umana; quando la prima tramonta, l'altra spunta e sorge»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Legum allegoriae* 3,39-41.

<sup>12</sup> FILONE ALESS., *Quis heres*, 69 (Harl, Œuvres de Philon 15,198). Anche nel *De vita contemplativa* Filone ama presentare la spiritualità dei Terapeuti in termini attinti dai misteri di Dioniso: cf. J.M. SCOTT, «Dionysus in Philo of Alexandria. A Study of *De Vita Contemplativa*», in *The Studia Philonica Annual* 20 (2008), 33-54.

<sup>13</sup> Filone distingue come Platone una follia patologica e una positiva. Egli però non poteva seguire il filosofo nel suddividere la follia positiva nelle quattro “follie divine”, a seconda delle divinità operatrici, come abbiamo visto sopra, ma si attiene al terreno biblico, dove opera l'unico vero Dio, mediante i suoi servi, i profeti.

<sup>14</sup> *Heres*, 264 (Harl, 298).



Questo è particolarmente valido per l'esperienza profetica:

«Ciò appunto è quello che capita ai profeti: quando viene in noi lo spirito divino, l'intelletto è fatto uscire; quando quello se ne va, questo ritorna: infatti non è possibile che il mortale abiti con l'immortale. Per questo, il tramonto del pensiero (λογισμοῦ), con la tenebra che ne segue, produce l'estasi e la follia portatrice di Dio»<sup>15</sup>.

Questa tenebra non rappresenta dunque il vuoto, ma la misteriosa presenza di Dio, che sorpassa ogni conoscenza e si fa sentire come oggetto di amore (ἔρωζ):

«La mente (διάνοια) che è come in Dio e non più in se stessa, che è eccitata dall'amore divino (ἔρωτι οὐρανόω) e come resa folle, condotta da *Colui che è veramente* (cf. Ex. 3,14) e attirata in alto verso di lui, mentre le fa strada la verità, che toglie tutti gli ostacoli e appiana la via, ecco in che cosa consiste l'eredità [promessa]»<sup>16</sup>.

M. Harl ha notato la somiglianza fra questi testi filoniani e quelli di Platone (in particolare *Ione* 553a s., *Fedro* 245a s.), però come J. Daniélou riconosce che «è la dottrina giudaica della profezia che si trova espressa nello stile greco dell'ispirazione»<sup>17</sup>. Perciò ella si chiede: «Quando Filone presenta i due intelletti, quello divino e quello umano, come esclusivi l'uno dell'altro, in che senso bisogna intenderlo? Filone professa veramente «une dépossession de soi au moment de l'inspiration»?<sup>18</sup>. O non è forse vero che l'intelletto (νοῦς) in questo suo ritirarsi trova veramente se stesso?» Alcuni testi di Filone sembrano indicarlo, come vedremo.

Prima però evidenziamo il concetto di “strumento musicale” usato da Filone. È un concetto interessante, perché per essere utilizzato dall'artista lo strumento deve essere perfetto nel suo essere; se fosse rotto o scordato, darebbe un suono sgradevole. Questo indica che lo stato del soggetto, cioè del profeta, non è indifferente, per cui solo gli uomini santi possono profetare:

«La sacra parola attesta che la profezia è data a ogni uomo virtuoso (ἀστεῖω): il profeta, infatti, non dice nulla di suo, ma solo cose di un Altro, che lo ispira. Al malvagio, invece, non è lecito diventare interprete di Dio (ἑρμηνεῖ θεοῦ), così che propriamente nessun malvagio è ispirato (ἐνθουσιᾷ), ma questo conviene solo al sapiente, perché solo lui è strumento (ὄργανον) capace di far risuonare la voce di Dio, suonato e toccato (πληττόμενον) invisibilmente da Lui»<sup>19</sup>.

«Il profeta, anche quando sembra parlare, in realtà è silenzioso (ἡσυχάζει): un altro si serve di lui, dei suoi organi vocali, lingua e bocca, per rivelare quello che lui vuole; toccandoli con la sua arte invisibile e melodiosa, li rende strumenti sonori, musicali e pieni di armonia»<sup>20</sup>.

Per Filone dunque l'“uscita da sé” è per incontrare il “totalmente Altro”, e questo avviene non solo nell'oscurità della mente umana, ma in un misterioso “innamoramen-

<sup>15</sup> *Heres*, 265 (Harl, 298).

<sup>16</sup> *Heres*, 70 (Harl, 198).

<sup>17</sup> *Ib.*, Harl, 298-299 (nota 3).

<sup>18</sup> *Ib.*, nota 4.

<sup>19</sup> *Heres*, 259 (Harl, 296).

<sup>20</sup> *Heres*, 266 (Harl, 300).



to”, che si manifesta in uno stato psichico e fisico che da alcuni può essere giudicato come demenza:

«Senza la grazia divina è impossibile sia abbandonare le creature mortali sia rimanere sempre nelle realtà incorruttibili. L’anima che è riempita dalla grazia, diventa subito gioiosa, sorride e danza. Ella è trasportata da un fervore divino (βεβάκχενται), al punto da sembrare, ai più, che non hanno fatto questa esperienza, che essa sia ubriaca, pazza e fuori di sé (ἐξεστάναι)»<sup>21</sup>.

Sono questi i segni dell’innamoramento, che coinvolgono anche il corpo:

«In coloro che hanno fatto l’esperienza di Dio, non solo l’anima volentieri appare sveglia e come eccitata, ma anche il corpo è imporporato e infuocato dal flusso debordante e riscaldante di una gioia interiore, che diffonde all’esterno quello che prova. Per questo molti sciocchi rimangono ingannati e sospettano che siano ubriache quelle persone, che in realtà non hanno toccato vino»<sup>22</sup>.

Filone non avrebbe potuto notare questo “imporporarsi” del volto, dovuto alla dilatazione dei capillari in seguito a una emozione religiosa intensa, se egli stesso non ne avesse fatto esperienza.

La difficoltà per accedere a questo incontro con Dio nell’oscurità della mente consiste nel fatto che l’anima deve “uscire fuori” da sé, cioè smettere di idolatrarsi e immergersi nel solo vero Assoluto:

«Che cosa significa dunque: *Io effonderò la mia anima davanti al Signore (1Sam. 1,15)*? Significa questo: io la consacrerò interamente, sciogliendo tutti i legami che prima la serravano, formati dai vani affanni della vita mortale, e conducendola fuori (ἔξω), e facendola tendere ed effondersi a tal punto da raggiungere i limiti dell’universo e lanciarsi verso la visione, bellissima e cantabile, dell’Increato».

Filone fa pure riferimento a *Ex. 33,7*, dove si dice che Mosè pose la tenda della testimonianza fuori dall’accampamento. È ancora l’“orgoglio dell’intelletto” da cui bisogna separarsi. Così,

«ognuno di quelli che cercavano il Signore usciva. Ciò è assolutamente vero. Infatti, o mente mia, se sei in cerca di Dio, cercalo dopo essere uscita da te, perché, rimanendo nella materia corporea o nell’orgoglio dell’intelletto, ti sarà impossibile la ricerca delle realtà divine»<sup>23</sup>.

A volte però si ha l’impressione che Filone calchi troppo la mano sulla negatività dell’intelletto umano, come nel *De cherubim* 116, lasciandosi forse prendere dall’enfasi retorica. J. Daniélou ha osservato che in Filone l’influsso greco ha inquinato il pensiero biblico, causando in seguito due deviazioni. Da una parte, sul piano spirituale, si vedrà la via mistica come una “possessione” dell’anima da parte dello Spirito, che la priva di se stessa. Dall’altra, sul piano teologico, si vedrà l’ispirazione scritturistica come un “dettato” dello Spirito, dove lo scrittore è come uno strumento puramente passivo e inconscio<sup>24</sup>. Contro entrambe queste concezioni reagiranno fortemente Origene e Basilio di Cesarea.

<sup>21</sup> *De ebrietate*, 145-146.

<sup>22</sup> *De ebrietate*, 147.

<sup>23</sup> *Leg. 3,46-47*.



## 2. Origene e Basilio di Cesarea: l'“uscire da sé”

Anche Origene interpreta la vocazione di Abramo come paradigmatica di un itinerario verso Dio. Nel suo *Commento a Giovanni*, egli dice chiaramente che la storia di Abramo va interpretata “allegoricamente”, proprio a partire da *Gen.* 12,1:

«Ciascuno di noi infatti possiede una *terra* e una *parentela* non buona, prima dell'oracolo divino, e una *casa del padre* nostro, prima che venisse a noi il Logos di Dio, cose tutte da cui dobbiamo *uscire*, secondo la parola di Dio (*Gen.* 12,1)»<sup>25</sup>.

Nel dare poi il significato allegorico di *terra*, *parentela* e *casa del padre*, Origene si esprime in modo molto allusivo. Solo chi conosce l'interpretazione data da Filone, può capire a che cosa alluda Origene. Diamo il testo origeniano, ponendo tra parentesi quadre il sottinteso significato allegorico:

«Così, abbandonando la nostra *terra* [= il nostro corpo], arriveremo a quella che Dio ci mostrerà, la terra veramente buona e realmente vasta, che solo conviene a Dio dare [= il corpo risorto] (cf. *2Cor.* 5,1) [...]. E abbandonando una *parentela* non buona [= i sensi], diventeremo un *grande popolo* (*Gen.* 12,2) maggiore di quello secondo gli uomini; e disprezzando la *casa di un padre* che non merita lode [cioè il diavolo: cf. *Io.* 8,44], saremo benedetti»<sup>26</sup>.

Non ci sono altri testi di Origene che diano la spiegazione allegorica di *Gen.* 12,1<sup>27</sup>.

Abbiamo però un bel testo di Basilio, che nel suo *Commento a Isaia*<sup>28</sup> ci dà una pagina di chiaro sapore origeniano. Si tratta di commentare il testo di *Is.* 7,3: *E il Signore disse a Isaia: Esci (ἐξέλθε) incontro ad Achaz, tu e il figlio che ti è rimasto, Iasub, presso la vasca della via superiore, dov'è il campo del lavandaio.*

Riportiamo questa pagina per intero, con qualche intermezzo di commento. Anzitutto, dice Basilio, preso in senso morale l'“uscire fuori” significa staccarsi dal peccato e dalle preoccupazioni della vita se si vuole ricevere la parola di Dio:

«Quando l'anima entra nella contemplazione (θεωρία) delle cose divine e raccoglie se stessa sottraendosi dalle implicazioni (ἐπιπλοκή) del corpo, è detta appunto “uscire” (ἐξιέναι)<sup>29</sup>. Quando invece è presa dalle preoccupazioni umane, o per le cure necessarie al corpo, o perché non può a lungo tenersi protesa (ἐκτείνεσθαι) verso le realtà sommamente importanti (διαφέροντα), allora passa da fuori (ἐξωθεν) a dentro (ἔσω), come dire in casa o in città, tornando alla sua affinità (συνπάθειαν) con il corpo. Poiché dunque bisognava che il profeta udisse le parole di Dio, per questo gli viene detto prima di tutto: *Esci (ἐξέλθε) tu e tuo figlio*»<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, cit., 198.

<sup>25</sup> ORIGENE, *Commento a Giovanni* 20,68 (C. BLANC, SCh 290,190).

<sup>26</sup> *Ib.*, 20,69.

<sup>27</sup> L'interpretazione di “padre” come “il diavolo” è ripresa da Didimo (*Commento alla Genesi*, 209-210; P. NAUTIN, SCh 244,138): «Ogni peccatore ha per padre il diavolo, secondo la parola: *Chiunque commette il peccato è dal diavolo* (1 *Io.* 3,8)».

<sup>28</sup> In PG 30,117-668 quest'opera è collocata tra le pseudo-basiliane, seguendo il parere di Julien Garnier († 1725). A nostro parere però è un'opera autenticamente basiliana, come speriamo di dimostrare in una futura pubblicazione.

<sup>29</sup> Il riferimento è a *Is.* 7,3, dove il Signore ordina a Isaia di “uscire” (ἐξέλθε) incontro al re Achaz. Notiamo il linguaggio prettamente platonico di questa frase.

<sup>30</sup> BASILIO, *Commento a Isaia* 193 (PG 30,452AB).



Il passo di Isaia è poi spiegato ricorrendo a un altro passo biblico, che in questo caso è proprio *Gen.* 12,1:

«Un caso analogo si trova anche nella *Genesis*, quando Dio rivolse per la prima volta la parola ad Abramo: *Esci* (ἐξέλθε) *dalla tua terra e dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre* (*Gen.* 12,1). Uscita perfetta è l'elevarsi al di sopra di tutte le realtà corporee (σωματικῶν), significate nella parola *terra*; è la fuga dai sensi (αἰσθητηρίων), significati con la parola *parentela*; è il distogliersi dalla vita peccaminosa (ὑπαίτιον), nella quale uno prima abitava con le sue abitudini cattive, significate dalla parola *casa del padre*»<sup>31</sup>.

Si passa quindi a un altro testo dove si parla di “uscire fuori”:

«E un poco più avanti è detto dello stesso Abramo: *E Dio lo fece uscire fuori* (ἐξήγαγεν ἔξω) (*Gen.* 15,5). Poiché infatti vide in lui la sua pronta disposizione (προθυμίαν) ad uscire, egli stesso lo condusse alla perfezione dell'azione (τὸ τέλειον τῆς ἐνεργείας). Abramo infatti da solo non ne sarebbe stato capace. Per questo, con il primo invito, riceve anche la promessa che, se fosse uscito fuori (εἰ ἐξέλθοι ἔξω), avrebbe ricevuto la ricompensa. Ma quando lo ebbe condotto fuori Dio stesso, gli insegnò a cercare le cose di lassù, dove è Cristo (cf. *Col.* 3,1)»<sup>32</sup>.

Il testo prosegue richiamando l'esempio di Mosè:

«Anche Mosè, quando fu fuori (ἔξω) dalle cose umane, avendo libera la mente per la contemplazione (θεωρίαν) delle parole divine (λογίων), eresse la sua tenda fuori (ἔξω) dall'accampamento (cf. *Ex.* 33,7). Perciò chiunque voleva consultare Dio, usciva fuori (ἐξεπορεύετο) verso la tenda. Così chi più si è allontanato dalla cose umane, fisserà la sua tenda fuori (ἔξω), affinché la sua vita, ben fissata e piantata, rimanga incrollabile»<sup>33</sup>.

Lo stesso movimento di “uscita” è ordinato anche al profeta Isaia:

«Perciò anche ora, dovendo profetare e dire le parole comandate da Dio, il Signore gli ordina di uscire (ἐξέλθειν); non solo lui, ma anche il figlio che gli era rimasto, Iasub. Per quanto si può dedurre da questo passo, si vede che dei molti figli gli era rimasto questo solo, che, secondo la parola, non doveva lasciare il padre nella sua uscita (ἐξεως), ma uscire assieme (συνεξιέναι) al padre per quello a cui Dio lo aveva chiamato. Poiché Iasub si traduce con ‘colui che si converte’ (ἐπιστρέφω), la Scrittura indica a tutti noi, che mediante la conversione (μετανοίας) vogliamo uscire (ἐξέλθειν) dalle passioni della carne, che se staremo con il profeta, potremo compiere tale uscita (ἔξοδον)»<sup>34</sup>.

Ma si esce solo per “salire”:

«Egli poi riceve l'ordine di salire (ἀνελθειν) alla via superiore, che è presso la piscina del campo del lavandaio. Questa località ci è nota anche per la storia: è scritto infatti che il re d'Assiria inviò da Lachis a Gerusalemme Rassace con un grosso esercito, e che egli si fermò vicino all'acquedotto della piscina superiore, nella via del campo del lavandaio (cf. *4Reg.* 18,17). Forse questa parola contiene anche un insegnamento per la vita morale (ἡθῶν), e

<sup>31</sup> *Ib.*, 452BC.

<sup>32</sup> *Ib.*, 452BC.

<sup>33</sup> *Ib.*, 194 (452C-453A).

<sup>34</sup> *Ib.*, 453A.



cioè che bisogna stare lontani dalle cose basse e terrene, e innalzarci alle realtà superiori; là giunti, troveremo l'acqua per lavarci e il campo del lavandaio, che ci purifica dalle sozzure. Questo ci aiuterebbe ad adempiere il precetto dell'*Ecclesiaste* che dice: *In ogni momento le tue vesti siano candide* (Eccl. 9,8). Anche colui che dava responsi a Mosè, ordina che il popolo lavi le sue vesti per prepararsi ad ascoltare Dio: *Scendi e riferisci al popolo e ordina che si tengano puri oggi e domani, e che lavino le loro vesti e siano pronti per il terzo giorno* (Ex. 19,10). Chi giungerà fin là, terrà pronta anche la veste nuziale, per non essere cacciato, mani e piedi legati, dalla sala di nozze nella tenebra esteriore (cf. Mt. 22,13)»<sup>35</sup>.

Se non ci fosse in questo testo la menzione di Cristo, penseremmo di trovarci dinanzi a una pagina perduta di Filone. Non potendo essere sua, non possiamo che vedervi un testo di Origene, riportato fedelmente da Basilio. In effetti, l'andamento di questa pagina esegetica è chiaramente di stile origeniano, come si ricava da vari indizi: l'attenzione nel trovare un significato spirituale anche nei più piccoli dettagli del testo (“esci”; “tu e tuo figlio”); il ricorso all'etimologia del nome Iasub (“colui che si converte”); “il campo del lavandaio”; il richiamo ad altri testi biblici per aggancio di parole. Il tema trattato è quello allegorico-morale del termine “uscire”, che poi comporta un “salire” nel luogo dell'acqua.

È facile notare come dei tre elementi di *Gen. 12,1* (*terra, parentela, casa del padre*), i primi due siano interpretati in modo identico nell'*In Is.* e in Filone, ma non il terzo: per Filone la casa del padre è il *logos*, cioè la parola come strumento della mente, mentre per l'*In Is.* la *casa del padre* è la vita peccaminosa. Della “triplice migrazione” filoniana, l'*In Is.* considera solo le prime due, vedendo il terzo passaggio come una “illuminazione” della mente del profeta:

«E questo avveniva loro, perché un raggio della *vera luce* (1 Io. 2,8) arrivava nella loro facoltà direttiva (ἡγεμονικόν) e serviva all'illuminazione (φωτισμῶ) dei profeti. E tale voce la percepivano coloro che si tenevano fuori (ἔξω) dai sensi corruttibili e cercavano l'esodo (ἔξοδον) dal corpo»<sup>36</sup>.

Qui il riferimento a *Gen. 12,1* è percepibile sapendo che i “sensi corruttibili” erano simboleggiati dalla *parentela*, e il “corpo” dalla *terra*. Filoniano è pure il riferimento a *Ex. 33,7*. In definitiva, “fuori di testa” sono veramente gli idolatri e coloro che ritengono cosa normale l'ateismo:

«La verità può essere colta dalla creazione del mondo da quanti si dedicano intelligentemente allo studio della creazione; ma quelli che pur vivendo nel mondo e pur essendo illuminati da ogni parte dalla sapienza di Dio, hanno la malattia dell'*ignoranza di Dio* (*Sap. 13,1*) costoro sono come *nelle tenebre di mezzogiorno* (cf. *Is. 16,3 LXX*). Costoro dunque [...] sono fuori di senno (ἔξέστησαν), perché le loro dottrine non differiscono in nulla dalla fantasie che essi pazzamente si immaginano. [...] Mentre le creature ci predicano con tanta evidenza la potenza del Creatore, è vera pazzia (ἔκστασις) e chiara follia (μανία) l'andare dietro agli idoli e alle statue, e considerare Dio ciò che non esiste»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Ib.*, 453BC.

<sup>36</sup> *Ib.*, 452A.

<sup>37</sup> *Ib.*, 304 (649BC).



Se, come penso, Origene sta dietro il testo dell'*In Is.* di Basilio, è chiaro che egli non ha seguito Filone nella sua accentuazione del carattere “estatico” dell’esperienza del divino e della profezia. Origene non avrebbe mai detto che, per incontrare Dio, l’anima deve abbandonare tutto, anche il *logos* inteso come intelletto, sebbene anche Origene veda nei sofismi dei ragionamenti un ostacolo alla conoscenza di Dio. Per l’Alessandrino, il termine *extasis* ha sempre un significato negativo, affine a “pazzia”. Basilio in questo è un fedele discepolo di Origene<sup>38</sup>.

### 3. Origene e Basilio di Cesarea: l’esperienza profetica

Abbiamo visto che per Filone l’“estasi” divina è quella tipica dei profeti, e Abramo era profeta. Questa problematica è trattata anche da Origene, il quale è sempre stato contrario a considerare la profezia come fenomeno di “estasi” nel senso di “incoscienza”, di “alienazione”, di perdita delle facoltà intellettive e volitive<sup>39</sup>. Certamente anche Filone, come abbiamo visto, non intendeva l’estasi come fenomeno di alienazione mentale, ma come realizzazione vera dello spirito umano. Origene tuttavia, forse spinto dalla polemica antimontanista, abbandona risolutamente il linguaggio del profetismo mantico, e soprattutto il termine “possessione” (κατωχή) usato da Filone. In questo modo rifiuta ogni idea di “estasi-incoscienza”, ma forse così perde la dimensione più propriamente mistica dell’esperienza profetica, quella della “tenebra”:

«I profeti, illuminati dallo Spirito divino almeno nella misura in cui era utile anche a loro che profetavano, erano i primi a godere della venuta di un essere superiore. Dal contatto, per così dire, dello Spirito chiamato santo con la loro anima, erano resi più perspicaci (διορατικώτεροι) nella loro mente e più luminosi non solo nella loro anima, ma anche nel corpo<sup>40</sup>, non opponendosi più esso alla vita secondo virtù, in quanto morto a ciò che noi chiamiamo *desiderio della carne* (Rom. 8,6)»<sup>41</sup>.

«È possibile distinguere chiaramente quando l’anima è mossa dalla presenza di uno spirito buono, perché sotto l’ispirazione non c’è nessun offuscamento o alienazione della mente, ed essa non perde il giudizio del suo libero arbitrio; tali erano tutti i profeti e gli apostoli, che erano al servizio dei responsi divini senza nessun turbamento della mente»<sup>42</sup>.

«Dunque i profeti non erano fuori di sé (ἐξίσταντο): era infatti in loro potere *tacere* (cf. 1Cor. 14,30) e trattenere lo spirito che era sceso su di loro»<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Anche Didimo seguirà in questo Origene: «Cade su di lui [Abramo] un’estasi (Gen. 15,12), non un’estasi che è simile all’essere fuori di testa, bensì la meraviglia e il mutare stato, passando dalle realtà visibili a quelle invisibili» (Commento alla Gen. 230; NAUTIN, SCh 244,188).

<sup>39</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Toulouse 1961, 197-209; J. DANIÉLOU, *Platonisme...*; J. LEMAITRE, in *DictSpir.* 2,1866.

<sup>40</sup> Anche Filone, come abbiamo visto, aveva notato questo coinvolgimento positivo del corpo sotto l’azione dello spirito divino.

<sup>41</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 7,4 (BORRET, SCh 150,20).

<sup>42</sup> ORIGENE, *De principiis* 3,3,4 (CROUZEL - SIMONETTI, SCh 268,194).

<sup>43</sup> ORIGENE, *Fragm. in ep. ad Cor.* 69 (PIERI, Opere di Origene, 14/4,192).



«Se è vero che *il sapiente comprenderà le parole che escono dalla sua bocca e sulle sue labbra porterà l'intelligenza* (Pr. 16,23), allora bisogna o dire temerariamente che i profeti non erano sapienti, se non comprendevano le parole uscite dalla loro bocca, oppure, seguendo il buon senso e la verità, riconoscere che i profeti erano sapienti e quindi comprendevano *le parole uscite dalla loro bocca*»<sup>44</sup>.

È vero che a volte Origene riprende il linguaggio filoniano della *sobria ebrietas*<sup>45</sup>, ma è appunto per confermare la sua posizione contraria all'«estasi-incoscienza»<sup>46</sup>.

Questa concezione totalmente contraria all'estasi mantica sarà ripresa da Basilio di Cesarea nel suo *Commento a Isaia*. La mente del profeta, dice Basilio, non viene offuscata, ma potenziata dallo Spirito di Dio :

«Alcuni dicono che i profeti erano fuori di sé (ἐξεστηκότας) quando profetavano, essendo la mente umana (ἀνθρωπέιου νοῦ) oscurata dallo Spirito<sup>47</sup>. È però del tutto contrario alla promessa della visita divina rendere fuori di mente (ἐκφρονᾶ) chi è preso da Dio; e farlo uscire dal proprio intelletto (διανοίας) nel momento in cui viene riempito degli insegnamenti divini; e privarlo dell'utilità (ὠφελείας) insita nelle sue parole, mentre per mezzo suo gli altri ne traggono utilità. In sostanza, che logica c'è nel sostenere che uno è reso simile a un pazzo dallo Spirito di sapienza, e che perda l'intelligenza a causa dello Spirito di conoscenza? Ma né luce cagiona la cecità, ma all'opposto risveglia la naturale facoltà visiva; né lo Spirito ottenebra l'anima, ma innalza alla contemplazione delle realtà intelligibili la mente (νοῦν) che è pura dalle sozzure del peccato. Che una potenza malvagia possa stravolgere l'intelletto (διανοίας), nel tentativo di insidiare la natura umana, questo è comprensibile; ma sarebbe empio dire che la presenza del divino Spirito operi la stessa cosa. Inoltre, se i santi erano sapienti, come mai non avrebbero compreso ciò che profetavano? *Il sapiente, dice infatti, intenderà quanto procede dalle proprie labbra; sulle sue labbra porta l'intelligenza* (Prov. 16,23). Se poi dal fatto che Isacco 'uscì di sé' (ἐξέστη) all'entrata di suo figlio (cf. Gen. 27,33) e che Davide parlò mentre era 'in estasi' (ἐν ἐκστάσει) (cf. Ps. 115,2), deducano falsamente che i santi non erano consapevoli, sappiano che è chiamata 'estasi' (ἐκστασις) lo stupore (ἐπληξίς), come nel passo: *Si stupì (ἐξέστη) il cielo e inorridì la terra* (Jer. 2,12)»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> ORIGENE, *Commento a Giovanni* 6,21 (BLANC, Sch 157,144).

<sup>45</sup> Cf. *Ib.*, 1,205-206 (BLANC, Sch 120bis,160: «Che cosa significa che il Figlio è vera vite (Io. 15,1)? Questo sarà chiaro per coloro che intendono il passo: *Il vino rallegra il cuore dell'uomo* (Ps. 103,15) in modo degno della grazia profetica. Se infatti il cuore è la facoltà del pensiero, ciò che lo rallegra è il Logos sommamente dilettevole, che fa uscire (ἐξιστῶν) dalle preoccupazioni umane e produce un'esaltazione (ἐνθουσίς) e una ebbrezza non irrazionale, ma divina (μέθεν οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν)». Cf. H. LEWY, *Sobria ebrietas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Töpelmann, Giessen 1929, 119-128.

<sup>46</sup> Si veda la bella sintesi di C. Blanc, Sch 157,21: «Conduits par l'Ésprit, les prophètes sont parvenus à la vision de la vérité (CIo. 6,3,15). Ils ont saisi la Vérité de la Loi, la signification profonde de leurs actes symboliques et de leurs visions. Puisque « L'homme intelligent connaît ce qui sort de sa bouche et perte l'intelligence sur ses lèvres (Prov. 16,23LXX)», qui oserait prétendre que patriarches et prophètes manquaient d'intelligence ? (cf. CIo. 6,4,21-26). Origène y reviendra souvent : Moïse et les prophètes ont compris ce qu'ils disaient (CIo. 13,48,316). Il est absurde l'imaginer le contraire (CRom. 7,5). Ils ne subissaient ni trouble ni aliénation d'esprit (De princ. 3,3,4 ; cf. HEz. 6,1) : au contraire, ils devenaient plus lucides grâce à la divine présence (CCels. 7,4)».

<sup>47</sup> Chiara allusione a Filone.

<sup>48</sup> BASILIO, *Commento a Isaia* 5 (PG 30,125 BD).



Questa tematica è ripresa più avanti con molta chiarezza:

«È chiaro che i profeti non parlavano in estasi (κατ' ἔκστασιν). Coloro infatti che sono posseduti da spiriti maligni, usciti fuori di mente, non vedono ma travedono le vuote immagini presentate loro dai demoni. Così gli ossessi dal demonio vedono fiumi, monti e bestie che non esistono; e pare loro di vedere come presenti certi colori, aspetti di persone o amiche o sconosciute, che però non sono vere visioni, ma illusione e aberrazione (ἔκστασιν) di una mente perturbata e che ha perduto l'uso delle proprie facoltà. Per i santi invece non avviene così. Dio stesso dice: *Io ho moltiplicato le visioni* (Os. 12,10). Quando il Signore fa dono di una visione, non acceca la mente, che egli stesso ha formato, ma la illumina ma la rende più risplendente, grazie alla presenza dello Spirito. Per questo i profeti si chiamavano 'veggenti' (ὁρῶντες), perché si accresceva in loro la vista della mente, grazie alla presenza dello Spirito che li illuminava»<sup>49</sup>.

Non ci può essere testo più categorico di questo contro una concezione "estatico-mantica" del carisma profetico. Notiamo in tutti questi passi una chiara polemica contro la concezione di Filone: per questi l'intelletto umano e l'intelletto divino non potevano stare insieme; la luce divina oscurava l'intelletto umano. Per Basilio-Origene invece la "mente" (νοῦς, διάνοια) del profeta, ovvero la sua "facoltà direttiva" (τὸ ἡγεμονικόν) è resa più perspicace, più luminosa dalla grazia dello Spirito Santo. Ma così anche per Basilio, come già per Origene, non c'è più spazio per la mistica della "notte oscura". Origene conosce certamente il tema della "tenebra", dove Dio si nasconde, ma sottolinea il suo carattere transitorio, verso la luce divina<sup>50</sup>. Anche in Basilio non c'è traccia della "notte oscura", della "mistica della tenebra", che attirerà così tanto il fratello Gregorio di Nissa<sup>51</sup>. La spiritualità di Basilio è più "solare", più disposta alla contemplazione della Bellezza divina<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Ib.*, 254 (565D-568A).

<sup>50</sup> Cf. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, cit., 91-95.

<sup>51</sup> Cf. J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 276-290.

<sup>52</sup> Si veda il nostro articolo: «La contemplazione naturale in Basilio di Cesarea», in *www.mysterion.it* 3 (2010/2), 3-12.



# La via mistica: i sensi altrove

di Rossano Zas Friz De Col S.I.\*

La prima parte del titolo, la via mistica, stimola l'immaginazione in modo immediato suscitando il desiderio di trovare un cammino che porti, forse, alla scoperta di un tesoro nascosto. La seconda parte, invece, i sensi altrove, può suscitare qualche perplessità, poichè non è chiaro dove i sensi dovrebbero andare. L'impegno dell'autore è quello di mostrare come la via mistica si percorra soltanto nella misura in cui si va 'altrove' con i sensi, un 'altrove' invisibile, ma reale.

L'itinerario porterà a una considerazione iniziale in cui si constata un modo molto concreto e diffuso in cui si va oltre i sensi, come succede nel semplice atto della lettura. In seguito si presenta una seconda situazione, simile, ma questa volta in un contesto esistenziale come è quello della domanda sul senso della vita. Si evidenzia il fatto che il senso si trova nell'accettazione della propria vita come mistero, come presenza di un Mistero santo, il quale, secondo l'esperienza di San Paolo, si presenta in Gesù Cristo come la vera sapienza. In effetti, San Bonaventura, sulla scia di Paolo, articola più filosoficamente l'argomento paolino affermando che l'incarnazione del Verbo divino permette ai sensi corporali che vedono Gesù di passare, nella fede, alla considerazione del Figlio di Dio che non si vede, perché i sensi corporali si sono trasformati in spirituali. Una prospettiva che, secoli dopo, Sant'Ignazio prende in considerazione per strutturare la contemplazione della vita di Cristo negli *Esercizi Spirituali*. Tuttavia, si tratta di una prospettiva che non è esente da ambiguità, come in effetti insegna San Giovanni della Croce.

## 1. Leggere e ascoltare, un esercizio di trascendenza

Mentre si legge, le parole offrono dei contenuti che, se sono intelligibili, consentono la comprensione del testo. L'atto di lettura si converte in un dialogo tra l'autore e il lettore nella mediazione del testo scritto. Non c'è l'immediatezza del contatto che suscita l'ascolto orale di un discorso. Tuttavia, in ambedue i casi la parola, scritta o ascoltata, realizza la mediazione tra l'emittente e il recettore. E, in entrambi i casi, si trascende ciò che si vede e si ascolta per cogliere il senso di quello che si esprime. Il significato è, in un

\* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, [zasfriz.r@gesuiti.it](mailto:zasfriz.r@gesuiti.it). Il presente testo è la rielaborazione di una conferenza tenuta il 1° marzo 2012 nel ciclo "I ricercatori di Dio", organizzata dal Prof. Sandro Barlone S.I., al Centro Fede e Cultura *Alberto Hurtado*, della Pontificia Università Gregoriana.



certo modo, nelle parole, che tuttavia rimandano oltre sé, in sé. Ma si può dire anche che il senso non è nel leggere o nell'ascoltare; bisogna trascendere l'atto materiale della lettura e dell'ascolto per raggiungere il senso di quanto si legge e si ascolta. Non sarebbe possibile raggiungerlo senza le parole o fermandosi soltanto alle singole parole, come sarebbe irraggiungibile se si rimanesse chiusi nell'atto della lettura o dell'ascolto. Il senso è oltre la mediazione della parola e dell'atto sensibile, oltre il soggetto, tuttavia per essere raggiunto c'è bisogno sia dell'uno sia dell'altro. Perché l'atto di intelligibilità sia possibile è necessario trascendere contemporaneamente la parola e il lettore/uditore.

## 2. Oltre i sensi

Un atto di superamento come quello analizzato nel paragrafo precedente aiuta a comprendere un secondo esempio di trascendenza, anche se di altro tipo. Ogni persona si scopre viva e pensante, senza che nessuno le abbia chiesto il suo consenso per vivere e ragionare. L'atto iniziale dell'esistenza individuale non dipende mai da colui che esiste, la cui esistenza si presenta come un dato di fatto, che si ripercuote psicologicamente come un 'non sapere' di se stesso. Un sapere di non sapere da dove si proviene e verso dove si va. Si tratta dello smarrimento esistenziale insito nella natura umana che ogni persona deve risolvere, trasformando il 'non sapere' originale in un 'sapere' riflesso.

Il primo passaggio necessario è comprendere che tale trasformazione avviene soltanto se si rispetta un presupposto che non dovrebbe essere mai dimenticato: il 'non sapere' originale è il 'sapere' di essere un mistero. In effetti, dire 'io' è dire 'sono mistero'. Il senso riflesso che si dà all'esistenza personale si converte in un 'sapere' di fronte al 'non sapere' originale che non svela il mistero, ma dà un quadro di riferimento.

Da qui il secondo passaggio, necessario, da considerare: il senso arriva come rivelazione nella trascendenza di se stessi. È un 'sapere' che arriva dal di fuori del soggetto, visto che in lui si trova soltanto il 'sapere di non sapere'. Il senso è possibile, come 'sapere del mistero-che-sono', nella trascendenza di sé. In realtà si dà un senso al fatto di essere mistero, non al mistero, perché il sapere proprio del senso rivela il mistero che trascende il non sapere esistenziale. Il mistero alimenta il 'sapere' di 'non sapere'. A questo punto la parola mistero si presenta come mistero.

## 3. Il mistero della parola mistero

Il lemma 'mistero' si spiega da solo, non ha bisogno di essere chiarito perché rimanda in modo immediato a qualcosa che sfugge alla ragione e che non si può conoscere. Si conosce il significato della parola 'mistero', ma non il suo contenuto. In altre parole, mediante il lemma 'mistero' si conosce di non conoscere e di non riuscire a conoscere. Tuttavia, conoscere di non conoscere è un sapere che rende possibile riconoscere il mistero come tale. Così 'sapere' il mistero, non il suo contenuto, si trasforma in un 'sapere il mistero come ciò che non si conosce'. Lo sconosciuto è fonte di conoscenza in quanto si trasforma in un sapere di non sapere. Il mistero non consente di andare oltre



perché con esso si arriva al limite del fondo intelligibile dell'essere. A questo punto, non resta altro atteggiamento possibile che aprirsi nell'attesa dell'ascolto trascendente, oltre i sensi, o semplicemente ritornare indietro, ai sensi, e rimanere nei loro confini.

'Essere in ascolto' nel e del mistero costituisce l'apertura antropologica trascendentale. Il 'sapere' esistenziale di 'non-sapere' è il 'sapere' di essere mistero per se stesso. Trascendendosi l'uomo incontra se stesso come mistero e incontra il mistero come fonte del suo sapere di non sapere: incontra in sé una presenza 'insaputa', il mistero appunto. Una presenza che lo inabita nel centro più intimo della sua autoconsapevolezza.

Il mistero si rivela allora come invito ad andare oltre i sensi, con piena libertà. Se il fondo dell'esistenza personale si presenta come un 'sapere di non sapersi' e questo 'non sapere' si scopre come il sapersi inabitato dalla presenza del mistero e del proprio essere mistero, allora non resta altro che porre la domanda se sia possibile rapportarsi con tale mistero che è dentro e fuori di sé. È il sapere originale del mistero in quanto mistero.

In effetti, la costituzione interiore dello spirito umano, per il semplice fatto di essere umano, ha la capacità di andare oltre i sensi conoscendo e amando. È una capacità originale, cioè costitutiva del suo essere che lo indirizza in forma *a priori* (trascendentale) a compiere i singoli atti concreti di conoscenza e di amore. L'uomo sa che tale capacità gli è stata data nell'atto della sua esistenza e sa, mediante essa, di essere abitato dal mistero e orientato verso di esso. Il mistero non è soltanto un sapere di non sapere, ma il saperlo come una presenza 'insaputa'. A questo punto non si può escludere o cancellare *a priori* la possibilità che il mistero possa essere anche soggetto di conoscenza e amore. Sapere del mistero offre la possibilità di amarlo, emarginarlo o rifiutarlo, ma non lo si può eludere perché la sua presenza non si può sopprimere, anche se è presente essendo assente ed è vicino essendo lontano

Il mistero costituisce l'essenza spirituale dell'uomo, in quanto è fonte della sua capacità di trascendere i sensi e l'orizzonte di riferimento verso il quale è indirizzato. Perciò si può affermare che l'uomo non solo è inabitato dal mistero, ma che egli stesso è mistero. Tale mistero originario e originante è chiamato da Karl Rahner il Mistero santo di Dio, che trascende assolutamente lo spirito umano, altrimenti non avrebbe ragione d'essere la sua esistenziale condizione di possibilità<sup>1</sup>. L'uomo è un mistero per se stesso perché è inabitato dal Mistero santo. Soltanto in un secondo momento la Rivelazione cristiana gli svela questa realtà come chiamata alla pienezza dell'unione a quel Mistero santo che lo attira a sé per renderlo beato. È l'esperienza cristiana di Dio, come vedremo in seguito.

#### 4. Il Mistero Santo svelato

Nel cristianesimo si può parlare di Dio perché Dio si è rivelato, prima al popolo di Israele e dopo in modo aperto, in suo Figlio Gesù Cristo del quale la Chiesa continua la missione, diffondendo la sua parola. L'apostolo Paolo, conscio di questa rivelazione,

<sup>1</sup> Cfr. K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, Paoline, Roma 1977, 97.



nella prima lettera indirizzata ai Corinzi (1Cor 2,6-13) accenna a una sapienza che non è di questo mondo:

“Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Sta scritto infatti: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano.*

Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali.

Una sapienza che non è di questo mondo perché consente di vedere e udire quello che Dio ha preparato di nascosto per coloro che lo amano. Questo vedere e udire è possibile per mezzo dello Spirito Santo che rivela le profondità di Dio, e di queste cose si parla secondo lo Spirito, non secondo la carne. In effetti, i fedeli, giustificati dalla fede, sono in pace con Dio per mezzo del Signore Gesù Cristo (Rom 4,18-5,1) e sono guidati dallo Spirito che attesta la loro figliolanza divina (Rom 8,14-15).

Secondo Paolo, la grazia di Gesù Cristo è stata riversata sui credenti “con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra” (Ef 1,1-10). Dio ha rivelato in Gesù Cristo il mistero della sua volontà con una sapienza e intelligenza che occhio non ha visto prima, né orecchio ha mai sentito, perché era impossibile entrare nel mistero della volontà salvifica di Dio, adesso svelata mediante la grazia di Gesù Cristo.

## 5. Il passaggio dal mistero di questa vita alla vita del Mistero

Se da una parte la condizione umana è un mistero abitato dalla presenza del Mistero santo, dall'altra la costituzione interiore dello spirito umano la porta oltre i sensi. Se la condizione antropologica fondamentale del mistero si rispecchia in quella psicologica di 'sapersi non saputo' e, contemporaneamente, di 'sapersi inabitato da una Presenza insaputa', allora si può affermare che l'esperienza umana del sapersi mistero, comune a tutti gli uomini in quanto uomini, è un annuncio muto e velato del mistero cristiano in quanto, illuminato dal Mistero santo di Dio grazie a Gesù Cristo, secondo l'esperienza cristiana di Paolo, rivela il suo vero e definitivo essere. E lo rivela nell'illuminazione che spinge i sensi oltre se stessi, oltre la realtà sensibile.

Il mistero rivelato in Gesù Cristo mostra a Paolo, come a ogni credente, che la sua condizione antropologica, quella di essere mistero per se stesso, è in realtà Presenza del



Mistero santo di Dio, illuminato e rivelato in Gesù Cristo come filiazione divina. Conoscere il mistero di sé, alla luce della rivelazione di Gesù Cristo, è sapersi figli di Dio, o meglio ancora, è riconoscersi figli di Dio, perché la figliolanza precede il sapersi tali, come la Presenza del Mistero santo precede il suo riconoscimento.

Il movimento che segna il passaggio dalle cose visibili di questo mondo a quelle invisibili divine è considerato nel dettaglio sia da San Bonaventura sia da Sant'Ignazio.

## 6. I sensi altrove secondo San Bonaventura e Sant'Ignazio

Nel primo paragrafo si accennava al leggere e all'ascoltare come esercizio di trascendenza dei sensi, perché in ambedue i casi si va oltre, si supera sia la parola scritta o udita, sia il lettore o l'ascoltatore. Poi si indicava, nel secondo paragrafo, che il sapersi dell'uomo un mistero è un 'sapere di non sapere' che va necessariamente oltre i sensi, giacché li colloca dinanzi ad una nube di non sapere. Tuttavia, l'umano sapersi mistero è, paradossalmente, condizione *a priori* di possibilità della rivelazione cristiana, nel senso che l'uomo che riconosce di essere mistero, mediante la rivelazione cristiana, trasforma quel 'sapere di non sapere' in un sapersi inabitato da Dio stesso e figlio suo. Dio rimane mistero, ma non la sua volontà salvifica; il mistero rivelato che prima occhio non vide né udito ascoltò, secondo Paolo.

### 6.1. San Bonaventura

Il passaggio dalle realtà di questo mondo a quella divina, mediante il quale i sensi vanno altrove, si opera piamente nella fede, secondo un testo attribuito a San Bonaventura:

“Così come per coloro che piamente guardavano Cristo, la visione della sua umanità patente era via per la conoscenza della divinità che era latente, così anche l'occhio dell'intelligenza razionale è portato come in mano mediante enigmatiche e mistiche figure alla vera conoscenza della divina sapienza. In questo modo, non può essere conosciuta da noi la sapienza invisibile di Dio se non conformandosi, per via di somiglianza, alle forme delle cose visibili che conosciamo e manifestandosi mediante esse le invisibili che non conosciamo”<sup>2</sup>.

L'occhio dell'intelligenza razionale del testo bonaventuriano accenna a quelli che nella tradizione mistica cristiana si conoscono come i sensi spirituali. Quando si legge la Scrittura si entra in contatto con la realtà evangelica mediante l'immaginazione, che ci fa partecipi della scena 'vedendo e ascoltando' ciò che si legge. Si tratta di un vedere e di un ascoltare che non corrispondono ai sensi corporali, perché vedendo e ascoltando quello che si immagina, si è partecipi della rivelazione divina che si fa presente in quella scena contemplata tramite i sensi spirituali. I sensi corporali vengono potenziati in modo che il lettore vada oltre quello che legge, raggiunga l'altra riva, come afferma Octavio Paz, premio nobel di letteratura (1990), riprendendo la tradizione dell'Oriente:

<sup>2</sup> SAN BONAVENTURA, *De Plantatione Paradisi*, 1; ed. Quaracchi, Firenze 1892-1902, V, 574b-575a (il numero romano indica il volume e il numero italico la colonna).



“Se il sacro è un mondo a parte, come possiamo penetrarvi? Mediante ciò che Kierkegaard chiama il ‘salto’ e noi, alla spagnola, il ‘salto mortale’. Hui-neng, patriarca cinese del VII secolo, spiega così l’esperienza centrale del buddismo: ‘Mahaparjnaparamita’ è un termine sanscrito del paese occidentale; in lingua Tang significa: grande-saggezza-altra-riva-raggiunta... Che cos’è Maha? Maha è grande... Che cos’è Prajna? Prajna è saggezza... Che cos’è Paramita?: l’altra riva raggiunta... Aderirsi al mondo oggettivo è aderire al ciclo del vivere e del morire, che è come le onde che si alzano nel mare; questo si chiama: questa riva... Nel momento in cui ci stacciamo dal mondo oggettivo, non c’è né morte né vita e si diventa come l’acqua che scorre incessante; e questo si chiama l’altra riva”<sup>3</sup>.

E ancora: “Comunque l’altra sponda è in noi stessi. Senza muoverci, quieti, ci sentiamo portati, mossi da un grande vento che ci butta fuori da noi stessi. Ci butta fuori e allo stesso tempo ci spinge dentro di noi. Senza muoverci, quieti, ci sentiamo portati, mossi da un grande vento che ci butta fuori da noi. La metafora del soffio si presenta una e un’altra volta nei grandi testi religiosi di tutte le culture (...)”<sup>4</sup>. Detto in termini di San Bonaventura: in quello che vediamo (Gesù), si co-intuisce quello che non vediamo (il Verbo divino). Come è possibile questo passaggio?

Il passaggio è possibile perché la condizione umana originale è ristabilita nelle sue capacità originali, cioè, può co-intuire nuovamente l’invisibile divino nel visibile umano. In effetti, in conseguenza del peccato originale l’intelletto è diventato cieco e l’affettività disordinata. L’uomo è divenuto cieco per contemplare nelle cose visibili la sapienza divina invisibile, ed è diventato affettivamente disordinato per effetto della concupiscenza che lo indirizza verso l’amore disordinato delle cose sensibili. In una situazione di cecità e disordine la trascendenza oltre i sensi si è fatta molto problematica, e l’uomo non può nulla solo con le sue risorse. L’ausilio gli è giunto da parte di Gesù, il Verbo di Dio<sup>5</sup>.

Mediante l’incarnazione del Figlio di Dio l’uomo trova nuovamente nella realtà creata la vita increata, che è luce e amore eterni<sup>6</sup>. In effetti, colui che si autorivela come Via, Verità e Vita e dona il suo Spirito rende nuovamente l’uomo capace di andare oltre i suoi sensi perché Gesù Cristo, con la sua vita, morte e risurrezione manifesta sensibilmente la volontà salvifica divina, e con l’effusione dello Spirito Santo guarisce interiormente l’uomo dalla sua cecità e dal disordine affettivo, in modo che possa scoprire nelle realtà sensibili la divinità nascosta. Per questa ragione era conveniente che Dio invisibile si facesse visibile per riportare l’uomo dal mondo visibile al suo regno invisibile, nella fede: “la fede in un certo modo vede, e in un certo modo non vede; perciò il non vedere è merito della fede, e il credere, luce della fede”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> OCTAVIO PAZ, *El arco y la lira* in *La casa de la Presencia. Poesía e historia. Obras completas*. Edición del Autor, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México 2003, 135.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 136.

<sup>5</sup> Cfr. SAN BONAVENTURA, *Breviloquium* II, 12 (V, 230b); *Collationes in Hexaëmeron* XIII, 12 (V, 389b-390a).

<sup>6</sup> “Sic etiam in proposito intelligendum est, sicut dicunt Sancti, quod quia homo per peccatum interiorius lumen obfuscatum habebat et conversus fuerat ad sensibilia et illa amabat; ideo Deus invisibilis factus est visibilis secundum carnem, ut per visibilia reduceret ad invisibilia cognoscenda et amanda” SAN BONAVENTURA, III Sent. d.1 a.2 q.2 ad 3 (III, 26a-b).

<sup>7</sup> SAN BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* VIII, 3 (V, 369b).



Gli effetti salvifici della grazia elargita da Gesù Cristo operano certamente a livello della conoscenza e dell'affettività, come si è affermato. Tuttavia è tramite i sensi corporali che si conosce il mondo ed è di fronte a quel mondo che l'affettività reagisce, conoscenza e mediazione impossibili per me se non ci fosse l'intervento dei sensi. Perciò, Bonaventura può affermare:

Infine, "L'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo increato, incarnato ed ispirato, cioè, verità, via e vita, al credere per la fede in Cristo, in quanto è Verbo increato, parola e splendore del Padre, recupera l'udito e la vista spirituali; l'udito, per ricevere le parole di Cristo; la vista, per guardare con attenzione gli splendori della sua luce. Al sospirare grazie alla speranza per ricevere il Verbo ispirato recupera, mediante il desiderio e l'affetto, l'olfatto spirituale. Quando per la carità abbraccia il Verbo incarnato, ricevendo da Lui dilettezza e passando a Lui tramite l'amore estatico, recupera il gusto e il tatto"<sup>8</sup>.

## 6.2. Sant'Ignazio

Sant'Ignazio organizza negli *Esercizi Spirituali* in modo molto pratico quanto San Bonaventura spiega teologicamente. Egli raccomanda sempre, prima di ogni esercizio di contemplazione, di immaginare la scena che si contemplerà, convinto che vedendo i personaggi, ascoltando quello che dicono, gustando quello che mangiano, sfiorando quello che toccano, annusando aromi e odori si partecipa della scena co-intuendo qualcosa di più, un *surplus* di senso. La cointuizione, che trasporta oltre la scena contemplata, consente di partecipare da protagonista, in prima persona, all'evento considerato, come se si fosse presenti storicamente alla scena. E consente, ugualmente, all'esercitante di ricevere la grazia che i personaggi storici ricevettero. Come esempio le parole del santo riguardo alla contemplazione della natività di Gesù, all'inizio della seconda settimana:

"Il primo preludio è la storia. Qui sarà ricordare come da Nazaret partirono nostra Signora incinta di quasi nove mesi, seduta, come si può piamente meditare, in groppa a un'asina, e Giuseppe e un'ancella, conducendo un bue, per andare a Betlemme a pagare il tributo che Cesare impose in tutte quelle terre. Il secondo [preludio] è la composizione vedendo il luogo. Qui sarà vedere, con la vista dell'immaginazione, la strada da Nazareth a Betlemme, considerando la lunghezza, la larghezza, e se tale cammino sia piano o se per valli o pendii; similmente, osservando il luogo o grotta della natività, vedere quanto sia grande, piccolo, basso, alto, e come era sistemato.

Il primo punto [della contemplazione] è vedere le persone: vedere cioè nostra Signora e Giuseppe e l'ancella e il bambino Gesù, dopo che è nato; facendomi io poverello e indegno servitorello che li guarda, li contempla e li serve nelle loro necessità come se fossi presente, con ogni possibile rispetto e riverenza; e dopo riflettere in me stesso per ricavare qualche frutto. Il secondo, osservare, notare e contemplare quello che dicono; e, riflettendo in me stesso, ricavare qualche frutto. Il terzo, guardare e considerare quello che fanno, com'è camminare e darsi da fare perché il Signore venga a nascere in somma povertà e, dopo tante sofferenze di fame, sete, caldo e freddo, ingiurie ed oltraggi, muoia in croce. E tutto questo per me. Poi, riflettendo, ricavare qualche frutto spirituale"<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> SAN BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, 3 (V, 306a).

<sup>9</sup> SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, nn. 111-116; cfr. SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*. A cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2008.



Sempre nella seconda settimana e dal primo giorno, Sant'Ignazio raccomanda una contemplazione che chiama *applicazione dei sensi*. L'esercitante, contemplando con l'immaginazione una scena evangelica, pone tutta la sua attenzione nelle sensazioni che riceve attraverso i sensi corporali:

“Il primo punto è vedere le persone con la vista immaginativa, meditando e contemplando in particolare le circostanze in cui si trovano, e ricavando qualche frutto da tale vista. Il secondo, udire con l'udito quello che dicono o possono dire e riflettendo in se stesso ricavarne qualche frutto. Il terzo, odorare e gustare, con l'odorato e con il gusto, l'infinita soavità e dolcezza della divinità, dell'anima e delle sue virtù e di tutto, secondo la persona che si contempla; riflettere in se stesso e ricavarne frutto. Il quarto, toccare con il tatto, per esempio abbracciare e baciare i luoghi dove tali persone camminano e siedono; sempre procurando di ricavarne frutto”<sup>10</sup>.

L'esercitante, stimolato sensibilmente dall'immaginazione delle scene che contempla e applicando ad esse i sensi corporali, partecipa veramente di quello che contempla. Tale partecipazione è possibile attraverso l'immaginazione che stimola i sensi corporali, e tramite loro, sveglia i sensi spirituali, producendo il passaggio dalla realtà sensibile contemplata a quella invisibile. In questo modo l'esercitante vede, ascolta, assapora, tocca, odora quello che i contemporanei della scena contemplata hanno sentito sensibilmente. Ma la percezione sensibile porta alla contemplazione immediata dei contenuti nascosti che sono accessibili soltanto a coloro che trascendono nella fede quello che vedono sensibilmente.

La condizione umana, nella sua struttura antropologica e psicologica, non è capace di accedere spontaneamente alle realtà divine nascoste. I sensi corporali sono assopiti, hanno bisogno di essere svegliati. Il mistero della Presenza divina nascosta nel Vangelo si manifesta quando colui che la contempla è reso capace di percepirla mediante la grazia divina che scioglie l'incapacità dei sensi corporali, rendendoli spirituali, cioè mettendoli in condizione di trascendere il primo livello patente della realtà, per giungere all'unione con quello latente.

“Se consideriamo la dilettazione che accompagna l'esercizio del senso, intuiamo in esso l'unione fra Dio e l'anima. Ogni senso cerca, portato dal suo desiderio naturale, l'oggetto sensibile che gli è più conveniente, gioisce nel trovarlo e reitera il suo possesso senza fastidio, perché non si sazia l'occhio di vedere e l'udito di ascoltare. Nello stesso modo il senso del nostro cuore deve cercare con desiderio, trovare con gioia, reiterare senza stanchezza il bello, il consonante, il fragrante, il dolce e il soave. Ecco qui come nella conoscenza sensitiva si racchiude, anche se nascosta, la sapienza divina e quanto ammirabile è la contemplazione dei cinque sensi spirituali, seguendo la conformità che hanno con i cinque sensi corporali”<sup>11</sup>.

Nel brano descritto si evidenzia il movimento del passaggio dei sensi oltre se stessi. Come afferma H.U. von Balthasar, l'impostazione di San Bonaventura dà luogo a una “sensibilità trascendentale” (*transzendente Sinnlichkeit*), nel senso di un immediato-lasciare-vedere Dio dalla sensibilità (*unmittelbares Erscheinenlassen*)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*, nn. 122-125.

<sup>11</sup> SAN BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, 10 (V, 322b).

<sup>12</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Bonaventura”, in *Gloria. Una estetica teologica. II: Stili ecclesiastici*, Jaca Book, Milano 1985, 303.



## 7. Un'osservazione di Giovanni della Croce

La via mistica va intesa come la via che introduce nel Mistero santo di Dio, non come la via che porta ad esperienze straordinarie. A questo riguardo San Giovanni della Croce osserva:

“Nel presente capitolo tratterò, pertanto, solamente delle conoscenze e percezioni che l'intelletto acquisisce soprannaturalmente attraverso i sensi esterni, cioè attraverso la vista, l'udito, l'odorato, il gusto e il tatto. Da tali conoscenze possono e sogliono nascere nelle persone spirituali rappresentazioni e notizie soprannaturali.

Così attraverso la *vista* sogliono presentarsi figure e personaggi dell'altra vita, qualche santo, angeli, diavoli, alcune luci e splendori straordinari.

Per mezzo dell'*udito* si possono ascoltare parole straordinarie, pronunciate dagli stessi personaggi che si vedono o senza vedere chi le pronuncia.

Per mezzo dell'*olfato* si percepiscono, a volte, profumi soavissimi, senza sapere da dove vengano.

Anche per mezzo del *gusto* si possono sperimentare sapori molto squisiti, e ugualmente provare grande piacere per il *tatto*, tanto che a volte sembra che la carne e le ossa godano e fremano immersi nel piacere. Così è quella che viene chiamata «unzione dello spirito», che da questo si diffonde nelle membra delle anime pure. Questa soavità dei sensi è molto comune nelle persone spirituali, perché procede dai sentimenti e dalla devozione particolare dello spirito, ma e più o meno in intensa in ogni anima.

Occorre tener presente, però, che, sebbene tutti questi fenomeni possono prodursi nei sensi corporali per intervento di Dio, non si deve mai fare assegnamento su di esse né accoglierli. Occorre, piuttosto, guardarsene categoricamente, senza nemmeno indagare se siano buoni o cattivi. Del resto, quanto più sono esterni e corporali, tanto meno certamente provengono da Dio. Infatti, abitualmente e convenientemente Dio si manifesta più allo spirito, dove c'è maggiore sicurezza e profitto per l'anima, che ai sensi, ove ordinariamente si celano molti pericoli e inganni. In realtà, in queste circostanze il senso si erige a giudice ed estimatore delle cose spirituali, credendo che siano come le percepisce, mentre esse sono tanto diverse quanto lo sono il corpo e l'anima, la sensibilità e la ragione. Il senso corporale ignora le cose dello spirito tanto quanto, e forse più, il giumento le cose razionali.

Sbaglia molto chi apprezza questa sorta di favori e corre grave pericolo di essere ingannato o, quanto meno, troverà in sé un forte ostacolo per accedere al piano dello spirito. Infatti, ripeto, tutti questi favori corporali non hanno alcun rapporto con le cose dello spirito. Per questo motivo occorre sempre ritenere che essi provengano dal demonio piuttosto che da Dio. Il demonio ha più mano libera sulla parte esteriore e corporale e gli è più facile ingannare su questo punto che non riguardo alla parte interiore e spirituale”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, libro 2, cap. 11, nn. 1-3; cfr. SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere Complete*. Presentazione di C. Maccise e introduzioni e note di L. Borriello e G. della Croce, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.



## 8. Conclusione: *La via mistica porta i sensi altrove*

A seguito del particolare percorso realizzato si è compiuto un itinerario che ha reso manifesta la via mistica come un movimento interiore, propiziato dall'atteggiamento teologale, in cui il credente si lascia trasportare altrove grazie alla mediazione dei sensi corporali. Un movimento che trascende il mondo sensibile per contemplare, nel mondo invisibile, la divinità nascosta, che, ciononostante, agisce nella storia per la salvezza degli uomini. Una salvezza che forse ha oggi difficoltà ad essere concepita in un ambiente secolarizzato e altamente tecnologizzato, ma che in ogni caso non si presenta meno necessaria che in passato. Gesù Cristo, la Parola di Dio, ma anche la creazione, gli angeli, e l'uomo stesso sono mediazioni sensibili per arrivare alla salvezza invisibile.

In effetti, la continuità tra le cose di questo mondo e Dio viene operata dal movimento che trascende i sensi corporali per trasportarli oltre, rendendoli spirituali, evitando ogni separazione tra di essi. In quel movimento confluiscono i due livelli dell'unica realtà creata, che è visibile e invisibile, umana e divina, propiziando in questo modo l'incontro tra la grazia del Dio nascosto, ma rivelato, e l'accoglienza del credente, proprio come quando i contemporanei di Gesù assistevano alle sue prediche e ai miracoli. Anche loro trascendevano quello che vedevano per trovare la medesima realtà che oggi i credenti scoprono quando contemplano il Vangelo, lasciandosi trasportare misticamente altrove.



# Approcci socio-psicologici per una rinnovata teologia spirituale

di Francesco Asti\*

Quali rapporti possono intercorrere fra la teologia spirituale e la sociologia? In un mondo che vorticosamente cambia, si avverte l'urgenza per il teologo spirituale di conoscere le dinamiche sociali che sottendono ai vari mutamenti delle attuali società. Quale relazione positiva deve essere impiantata per conoscere in profondità le nuove ricerche in campo psicologico? Per entrare nella sfera interiore del credente, c'è bisogno di conoscere le dinamiche intrapsichiche. La sociologia e la psicologia diventano ponti utili affinché il teologo spirituale possa con opportuni strumenti attraversare le situazioni sociali e personali per migliorare il rapporto spirituale del singolo credente come dell'intera comunità. Desideriamo tracciare, pertanto, degli approcci per realizzare un possibile attraversamento in vista della santità di ciascun fedele.

## Sociologia, morale e teologia spirituale

L'attuale studio della sociologia intende non solo analizzare le strutture che formano le relazioni umane, ma dare, quando è possibile, risposte incisive per un cambiamento dei comportamenti sociali<sup>1</sup>. In un clima di globalizzazione i sociologi osservano la necessità di riscoprire il valore dell'impegno comune per il miglioramento della società. I mercati finanziari delle diverse aree geografiche hanno realizzato il superamento dell'economia locale a tutto vantaggio delle multinazionali, che hanno spesso inglobato le piccole imprese legate ancora al territorio. La globalizzazione dell'economia ha prodotto un nuovo assetto politico ed economico favorendo l'ascesa di quei paesi che non hanno leggi adatte a difendere il lavoro del singolo. Così la Cina e l'India conquistano i mercati mondiali a detrimento del lavoro dell'operaio sfruttato a vantaggio della richiesta mondiale del prodotto. La crescita vertiginosa di questi paesi provoca un divario fra i paesi stabili economicamente e politicamente e quelli segnati dall'instabilità e dalla povertà.

\* FRANCESCO ASTI, docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso, Viale Colli Aminei 3, 80141 Napoli, [asti.f@inwind.it](mailto:asti.f@inwind.it)

<sup>1</sup> J.A. COLEMAN - W.F. RYAN, *Globalization and Catholic social Thought: Present Crisis*, Future Hope, Novalis, Ottawa 2005. P. VALADIER, *La condicion cristiana: en el Mundo sin ser del Mundo*, Sal Terrae, Santander-Madrid 2005. G. COLLSTE, *Globalization and global justice*, in *Studia Theologica* 59 (2005) 55-72. R. D'AMBROSIO, *Responsabilità e tentazione: per un'igiene del potere*, in *Parola Spirito e Vita* 51 (2005) 285-305.



Il processo di globalizzazione non è solo ed esclusivamente economico, ma investe anche il campo delle comunicazioni. La rete telematica avvolge tutto il mondo: i telefoni cellulari e Internet non sono più due dispositivi separati di comunicazione, ma attualmente sono un'unica realtà, per cui tutti sono informati su tutto in tempo reale. Le grandi trasformazioni economiche e socio-politiche corrono sui binari dei bit, per cui si assiste realmente e non virtualmente a cambiamenti epocali. Tale novità fa da spartiacque fra due condizioni che ancora dividono l'umanità, fra chi possiede risorse economiche e di comunicazione e chi è mancante del necessario ed è privo della possibilità di comunicare a distanza. La globalizzazione economica e comunicativa non ha migliorato la situazione dei popoli, piuttosto ha contribuito ad accrescere notevolmente il divario. Per il Papa Benedetto XVI la globalizzazione non deve essere considerata solo nei suoi aspetti deleteri quanto piuttosto nella possibilità di trasmettere le originalità dei popoli che si distinguono per cultura e storia. Il processo in atto può essere una sfida positiva per un nuovo approccio alle situazioni di degrado, che possono essere risolte con la partecipazione della collettività a vantaggio di una progressiva democratizzazione del mondo: «globalizzazione va senz'altro intesa come un processo socio-economico, ma questa non è l'unica sua dimensione. Sotto il processo più visibile c'è la realtà di un'umanità che diviene sempre più connessa; essa è costituita da persone e da popoli a cui quel processo deve essere di utilità e di sviluppo, grazie all'assunzione da parte tanto dei singoli quanto della collettività delle rispettive responsabilità»<sup>2</sup>.

La tendenza opposta alla universalizzazione dell'economia e della comunicazione è il processo di localizzazione. Esso richiama i governi del mondo a valorizzare le risorse nazionali e ancora di più quelle regionali che sono mortificate da una massificazione della cultura e dell'economia. Ad esempio gli OGM nell'agricoltura sono il segnale di un cammino globalizzato del mondo che non rispetta i tempi della natura e dello sviluppo. La localizzazione, invece, è favorevole alle colture stagionali, ad una agricoltura biologica che trasformi l'economia del proprio paese in interesse per l'originalità del territorio e per i popoli che vi abitano. Nel processo di localizzazione l'economia è considerata in prospettiva del singolo e della comunità, non in forma anonima, tenendo conto del lavoro in piena ottemperanza delle leggi economiche e sociali. La produzione interna di una nazione che soddisfi il proprio mercato può sempre aprirsi ad una commercializzazione del prodotto in altre realtà mondiali, creando così un circolo virtuoso che si basi sullo scambio dell'originalità. Tale sviluppo comporta una valorizzazione del proprio territorio e l'inserimento di industrie che favoriscono la crescita delle comunità locali.

Le due tendenze spesso e volentieri non sono in opposizione, quanto piuttosto si fondono e si traducono in nuovi comportamenti sociali che possono essere definiti come *glocali*. Il nuovo termine coniato di *glocalizzazione* richiama la realtà dell'attuale società che Z. Bauman definisce *liquida*<sup>3</sup>. In un clima di consumismo e di velocizzazione dei rapporti sociali la vita liquida è la manifestazione di una società senza contorni definiti in cui la transitorietà è il principio che regola la produzione economica e le comunica-

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano 2009, 67-68.

<sup>3</sup> Z. BAUMAN, *Vita liquida*. Laterza, Bari 2009; ID., *Paura liquida*, Laterza, Bari 2009.



zioni fra individui. La velocità è tale che non vi è il naturale processo di interiorizzazione delle informazioni ricevute dalle relazioni sociali. Si potrebbe dire che siamo nel tempo della memoria corta, dove l'effimero diventa necessario e il transitorio fondamentale. In un tale clima la solitudine dell'individuo si avverte di più, in quanto sono stati annullati i punti di riferimento a vantaggio di una globalizzazione della realtà. Bauman, dinanzi al rischio di un acceso individualismo e di una crescente paura per il futuro, risponde con la responsabilità collettiva nel compiere scelte efficaci per il bene comune<sup>4</sup>. La realtà odierna impone di pensare globalmente e di adattarsi localmente correndo il rischio di non arginare la liquidità della società. La glocalizzazione comporta una difesa del territoriale in un meccanismo economico e sociale globalizzato. Per attuare tale commistione risulta necessario un forte senso di responsabilità civica che comprenda l'iniziativa dei governi nazionali e una rinnovata coscienza della collettività.

Il richiamo alla responsabilità di Bauman riporta la discussione sul ruolo della disciplina in questione. Il sociologo che ruolo ha nella società odierna? Lo studio sulla società è fine a se stesso o ha un peso nella realizzazione delle relazioni sociali? Il percorso storico della sociologia ha mostrato come le tendenze di pensiero abbiano individuato caratteristiche peculiari della società a partire dal proprio angolo visuale<sup>5</sup>. La sociologia viene definita come scienza dei fatti sociali (E. Durkheim) che propone una sua interpretazione scientifica dell'azione e dei rapporti sociali (M. Weber). L'oggettività critica della ricerca sociologica si basa su di un metodo fenomenologico che osserva il fatto sociale, lo analizza e lo compara per coglierne l'essenza e offrirne un'interpretazione. Il sistema di analisi predisposto costruisce una scienza determinata dal principio della verifica, per cui sembrerebbe poco aperta alle esigenze presenti in una società in evoluzione continua com'è quella del XXI secolo. Il problema che si riscontra in quest'impianto è la mancanza di aderenza del sociologo all'impegno di partecipare in prima persona ai processi di responsabilizzazione che la società odierna richiede. La questione centrale, come afferma D. Padovan, è il rapporto fra l'autonomia della scienza sociale e il ritorno della proposta morale in campo sociologico<sup>6</sup>. Tale indirizzo viene indicato da Michael Burawoy con l'espressione di *Public Sociology* che propone un passaggio ulteriore nello studio della società, cioè l'impegno morale nella ricerca sociologica<sup>7</sup>. La riflessione risulta interessante, in quanto si afferma che il modello da seguire per la sociologia deve essere di tipo olistico. Per realizzare una sociologia pubblica bisogna superare un modello astratto della disciplina lontana dalle situazioni contingenti e dai bisogni reali della società. I pubblici non sono solo l'oggetto di studio dei sociologi, ma soprattutto soggetti che realizzano la società. La sociologia pubblica serve la società e si preoccupa di

<sup>4</sup> Z. BAUMAN, *Vite di corsa. Come salvarci dalla tirannia dell'effimero*. Il Mulino, Bologna 2009, 88.

<sup>5</sup> A. GIDDENS, *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna 2006.

<sup>6</sup> D. PADOVAN, *Social Morals and Ethics of Nature: from Pietr Kropotkin to Murray Bookchin*, in *Democracy and nature* 3 (2006) 485-500. ID., *Le scienze sociali e la costruzione dello spazio pubblico: il caso del razzismo fascista*, in *Rassegna italiana di sociologia* 2 (2006) 225-268. ID., *L'autonomia della sociologia e la riscoperta della morale. Può la sociologia pubblica prendere piede in Italia?*, in *Sociologica, Italian Journal of Sociology on Line* 2 (2007) 1-11 ([www.sociologica.mulino.it](http://www.sociologica.mulino.it)) consultato il 24 febbraio 2011 alle ore 11.00.

<sup>7</sup> M. BURAWOY, *The Critical Turn to Public Sociology*, in *Critical Sociology* 3 (2005 a) 313-326; ID., *Rejoinder: Toward a Critical Public Sociology*, in *Critical Sociology* 3 (2005 b) 379-390.



responsabilizzare l'intera collettività sulle questioni economiche e politiche. In questo modo si supera una visione neutrale della disciplina, in quanto gli studiosi della materia vivono, operano e scelgono orientamenti di pensiero da cui rileggono le strutture della società. Una sociologia olistica deve prevedere, secondo Burawoy, un progetto epistemologico i cui elementi fondamentali siano interdipendenti e connessi fra loro.

Lo studioso individua così quattro prospettive che compongono l'essenza della sociologia: sociologia professionale, critica, di policy (pratica) e pubblica<sup>8</sup>. Tale struttura consente di osservare tutte le caratteristiche in una unità di parti che permette di tenere insieme l'aspetto teorico e quello esperienziale. In questo modo il sociologo intende superare gli ostacoli che fanno da limite all'essenza della materia. Il primo viene individuato nei modelli sociologici troppo astratti che sono lontani dal modo di vivere della società. Il secondo è una banalizzazione delle ricerche in questa disciplina, allontanandosi così dalla sua originaria scientificità. Burawoy, invece, propone una visione olistica della sociologia, in cui lo sforzo maggiore è conservare la scientificità senza venir meno al dovere di responsabilità che ha il sociologo nei riguardi della propria società.

Infatti la sociologia professionale fornisce il metodo di lavoro, le ricerche di campo e gli strumenti concettuali e pratici per condurre un'analisi delle varie componenti di una società. Tale parte della disciplina analizza i vari strati della società, offrendo quei dati necessari per condurre un'esatta interpretazione dei cambiamenti in corso o delle situazioni pregresse. In questa fase è necessario un certo grado di neutralità per delineare la realtà costitutiva del fenomeno sociale. Il rischio è l'autoreferenzialità, in quanto i vari saperi accumulati non sono comunicati, ma restano sedimentati nella stessa disciplina senza un effettivo confronto con gli altri saperi diversi. In questa fase accademica l'indagine risulta centrale e il metodo comparativo può essere d'aiuto per far interagire i vari saperi sull'oggetto trattato.

La sociologia critica intende inoltrarsi nella comprensione critica della materia in questione. Vuole rispondere a due interrogativi fondamentali per dare vita ad un'ermeneutica del fatto sociale: per chi e per che cosa. Le ricerche portate a termine dalla sociologia professionale ora sono oggetto di interpretazione critica che prende in esame anche le distorsioni presenti nella stessa ricerca effettuata. Il rischio è cadere in un certo dogmatismo, perché non si hanno come punto di riferimento i pubblici reali. Tutto si svolge nella cerchia della propria accademia. Invece la sociologia pratica o di policy è al servizio di un obiettivo definito dal proprio cliente per fornire soluzioni legittime dopo aver effettuato una ricerca scientifica sull'oggetto proposto. I dati di ricerca e l'interpretazione del contesto sociale sono le basi necessarie per determinare soluzioni adeguate. Il limite patologico di questa parte della sociologia, secondo Burawoy, può essere identificato nel servilismo, in quanto la dipendenza da un cliente può edulcorare la ricerca a vantaggio degli obblighi contrattuali e dei finanziamenti. Infine la sociologia pubblica si interessa di portare i risultati delle varie ricerche condotte alla conoscenza dei pubblici per realizzare dibattiti e prese di coscienza sui fenomeni in atto. Il dialogo è la forma che

<sup>8</sup> M. BURAWOY, *Per una sociologia pubblica*, in *Sociologica Italian Journal of Sociology on Line 1* (2007) 1-1 ([www.sociologica.mulino.it](http://www.sociologica.mulino.it)) consultato il 24 febbraio 2011 alle ore 11.00.



consente un reciproco arricchimento al fine di migliorare la propria responsabilità nei riguardi del bene comune. Nella sociologia pubblica lo studioso riscopre il valore morale della sua responsabilità nei riguardi dell'oggetto studiato. Si interessa e si espone, avendo ben presente il rischio di lusingare i suoi pubblici venendo meno ai suoi impegni di osservatore professionale e critico dei fatti sociali. Il rischio è di seguire le mode effimere del momento senza dare una solida base a ciò su cui si dibatte.

Burawoy intende dimostrare che la sociologia non è solo un fatto accademico, ma ha una valenza extracurricolare che impegna tutti, ricercatori e pubblici, al fine di giungere al miglioramento delle proprie società in una comune condivisione di saperi. In effetti lo schema epistemologico proposto individua nel sapere riflessivo e in quello strumentale i punti di forza per condurre il dialogo con i pubblici al fine di rendere fruibili le ricerche condotte. Avvicina così la sociologia accademica al vasto pubblico per condividere possibili soluzioni ai problemi presenti nelle odierne società. In questo modo si coniuga sapere ed eticità, uno slancio positivo dei singoli individui alla costruzione di nuovi rapporti sociali. Il sociologo diventa un mediatore che non perde la sua originale conoscenza oggettiva, ma la spende nel realizzare rapporti più maturi nella società.

L'idea di Burawoy interPELLA i sociologi che mostrano le ricadute positive nel campo sociale<sup>9</sup>. Essa, però, è soggetta anche a critiche, con le quali si mette in evidenza come lo spostamento verso i pubblici faccia emergere l'arroganza dei sociologi che si pongono come arbitri in situazioni di lotte sociali. Giudicano ciò che sia giusto fare senza considerare la complessità di una scelta morale e di un panorama così disomogeneo qual è quello delle attuali società<sup>10</sup>.

Lo scopo morale di cui parla il sociologo americano resta un'interessante e accattivante proposta che supera la concezione materialistica degli studi di sociologia per aprirsi ad una realtà più ampia ed articolata dei rapporti umani. Lo studioso Franco Ferrarotti indica nel concetto di partecipazione un elemento fondamentale della sociologia contemporanea, anzi essa deve essere intensa come partecipazione<sup>11</sup>. Ritornare al reale significa interessarsi eticamente alle questioni sociali ponendo in essere comportamenti responsabili che coinvolgono tutti i singoli cittadini. Come afferma Bauman, si dovrebbe pensare sociologicamente la quotidianità nel tentativo di risolvere problemi che riguardano il concreto della vita: «la sociologia è un perfezionamento della conoscenza che noi possediamo ed adoperiamo nella nostra vita quotidiana, dal momento che essa ci spinge ad alcune raffinate distinzioni e a connessioni non immediatamente evidenti agli occhi di tutti»<sup>12</sup>. Pensare sociologicamente induce tutta la società a interessarsi alle

<sup>9</sup> AA.VV., *Public Sociology: Fifteen Eminent Sociologists Debate Politics and the Profession in the Twenty-first Century*, University of California Press, Berkley-Los Angeles 2007. V. JEFFRIES (ed.), *The Handbook of Public Sociology*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth 2009.

<sup>10</sup> C.R. TITTLE, *The Arrogance of Public Sociology*, in *Social Forces* 4 (2004) 1639-1643. J. URRY, *The Good News and the Bad News*, in *Critical Sociology* 3 (2005) 375-378.

<sup>11</sup> F. FERRAROTTI, *La sociologia come partecipazione*, Taylor, Torino 1961. A. GOULDNER, *La crisi della sociologia*, Il Mulino, Brescia 1972. D. MONTALDI - G. ALASIA, *Milano, Corea. Inchiesta sugli immigrati*, Feltrinelli, Milano 1975.

<sup>12</sup> Z. BAUMAN, *Pensare sociologicamente*, Ipermedium Libri, Napoli 2000, 207.



relazioni che si instaurano al suo interno, favorisce la crescita della libertà in un' attiva partecipazione di ciascun membro della società.

La prospettiva morale indicata da più sociologi fa da ponte con un altro aspetto della quotidianità, cioè la vita spirituale. Il sociologo delle religioni si trova a confrontarsi con un nuovo modo di pensare la fede in un contesto liquido. Si è passati dal processo di secolarizzazione indicativo di una mentalità materialistica ad una realtà globalizzata<sup>13</sup>. Si potrebbe affermare che la pluralità delle spiritualità è poi vissuta localmente, per cui anche nel campo delle religioni assistiamo all'emergere della *glocalizzazione spirituale*. Un esempio del processo di pluralizzazione e di localizzazioni delle spiritualità è la New Age, che rappresenta il tentativo di una religione universale. Essa si sviluppa grazie ad un processo sincretico che assume elementi locali per trasformarli globalmente. Il tema della religione e della spiritualità non è, quindi, affatto tramontato, ma viene preso in seria considerazione dai sociologi che osservano così la complessità delle relazioni sociali. Non si può trascurare quest'aspetto del vivere quotidiano dell'individuo, in quanto determina per la maggior parte un comportamento etico.

Negli studi del sociologo W. C. Roof possiamo osservare come, con le nuove tecniche di comunicazione, sia cambiata anche l'offerta del sacro. Nel mondo virtuale si assiste alla richiesta di percorsi di spiritualità che mettano in luce la domanda del consumatore sempre più esigente e spinto dal voler ritrovare un certo benessere psico-fisico<sup>14</sup>. Dalla generazione di ricercatori che caratterizzava gli anni sessanta-ottanta si è giunti all'idea dello *Spiritual Marketplace*, dove il soggetto in Internet può trovare di tutto seguendo i propri gusti e le sue inclinazioni. La *Baby Boom Generation* si caratterizzava per le domande di fondo sulla religiosità che manifestavano una sete di interiorità non legata necessariamente alle strutture religiose come l'autorità. La ricerca di uno stile di vita spirituale si coniugava con il senso di libertà e di impegno sociale, per una rinascita dell'intera società. L'attuale situazione mette in evidenza il singolo piuttosto che il gruppo. Mentre i *Baby Boomers* si riconoscevano nel gruppo di appartenenza spirituale, nel desiderio di cambiamento sociale, gli attuali consumatori del sacro guardano con sospetto la massa, per cui si rifugiano nei centri benessere per superare lo stress di una vita frenetica.

Lo studio di Roof individua così due componenti utili alla comprensione del fatto spirituale: l'una legata all'intersoggettività della spiritualità più rappresentativa della generazione passata e l'altra rivolta più alla conoscenza del proprio sé. In questo rapporto fra interno ed esterno del fenomeno spirituale si situa anche la questione del legame con l'autorità ecclesiastica. A questo proposito lo studioso R. Wuthnow descrive una spiritualità istituzionalizzata che fa capo alle diverse istituzioni religiose, dove il singolo avverte la sicurezza della casa, delle certezze indiscutibili (*Dwelling Spirituality*) e una spiritualità di ricerca in cui il credente si apre a tutte le esperienze religiose ricercando il

<sup>13</sup> J.A. BECKFORD - N.J. DEMERATH III (edd.), *The SAGE handbook of the Sociology of Religion*, Sage Publications, London 2007. D. PIZZUTI, *Sociologia della religione. Un Manuale*, in *Rassegna di teologia* 52 (2011) 146-157.

<sup>14</sup> W.C. ROOF, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper Collins, San Francisco 1993. ID., *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remarkings of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999.



senso della propria esistenza (Seeking Spirituality)<sup>15</sup>. Quest'ultima manifesta la tendenza spirituale di tanti che fanno uso di Internet nella ricerca di un personale appagamento interiore. Gli studi di Roof e di Wuthnow ci aiutano a contestualizzare la richiesta spirituale del credente attuale che cerca un benessere spirituale senza volere alcun legame con le forme istituzionali di religiosità.

Da un'altra interessante indagine condotta dal sociologo R. Inglehart possiamo osservare come la rivoluzione silenziosa di questi ultimi decenni abbia portato ad un cambiamento dei valori e degli stili di vita nel Nord del mondo<sup>16</sup>. L'indagine dello studioso va dagli anni 70 fino al 2006. Il suo lavoro consiste nel monitorare il cambiamento dei valori politici, religiosi, morali delle differenti società del mondo<sup>17</sup>. Si è constatato che in società particolarmente esposte ad una debolezza economica e sociale vi è una maggiore richiesta di religiosità. Di contro in paesi altamente sviluppati e con condizioni politiche stabili vi è una riduzione. Ciò, però, non può essere generalizzato, in quanto intervengono altri fattori come un desiderio di conoscenza della propria interiorità o ricerca del proprio scopo nella vita e una maggiore integrazione fra la realtà morale e spirituale dell'individuo. La società post-materialista non ha eliminato, quindi, la religione, anzi ne ha dato una nuova versione più spirituale e non imbrigliata in strutture dogmatiche.

L'interesse per la morale e per l'esperienza spirituale da parte dei sociologi promette un possibile e fruttuoso incontro con la teologia e particolarmente con la spiritualità. La ripresa di temi tipicamente religiosi riletta in prospettiva sociologica consente di individuare carenze e indicare prospettive future per una migliore comprensione del singolo e della comunità in relazione con la realtà della Trascendenza. Il sociologo G. Giordan non nasconde le difficoltà che si incontrano quando si prende in esame la categoria spiritualità, ma ciò rappresenta la sfida del domani nel campo della sociologia delle religioni<sup>18</sup>. Le indagini sociologiche proposte ci inducono a riflettere ancora di più sui contenuti del cristianesimo e sulla sua relazione con le altre religioni. Quale proposta spirituale offre il cristianesimo? Quale relazione vi è fra l'esperienza interiore e l'impegno morale? Politica e mistica possono comunicare?

<sup>15</sup> R. WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, University of California Press, Berkeley 1998; Id., *Creative Spirituality. The Way of the Artist*, University of California Press, Berkeley 2001; Id., *America and the Challenges of Religious Diversity*, Princeton University Press, Princeton 2005.

<sup>16</sup> R. INGLEHART, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1977 (tr. it., *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983); Id., *Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006*, in *West European Politics* 31 (2008) 130-146.

<sup>17</sup> C. WELZEL - R. INGLEHART, *Agency, Values, and Well-Being: A Human Development*, in *Social Indicators Research* 97 (2010) 43-63. P. NORRIS - R. INGLEHART, *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Brescia 2007.

<sup>18</sup> G. GIORDAN, *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?*, in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 105-117; Id., *The Democratization of the Sacred*, in *Democracy and Society* 3 (2005) 3-19; Id., *Tra religione e spiritualità. Ricostruzione di un dibattito in sociologia della religione*, in *Religioni e Società* 55 (2006) 8-16.



## Esempio italiano di sociologia del soprannaturale: Don Luigi Sturzo

La domanda di fondo dello studioso Giordan sulla possibilità di costruire un'indagine sociologica proficua a partire dal termine spiritualità parte dalla constatazione che è troppo vago e comprende un vasto campo di indagine. Anzi oggi non si può parlare più al singolare, ma necessariamente al plurale: le spiritualità. Così anche per la morale si parla di un pluralismo frutto del lento ed inesorabile processo di secolarizzazione, per cui vi è uno stretto nesso fra il moltiplicarsi delle spiritualità e l'introduzione di una morale soggettiva<sup>19</sup>. La grande duttilità della parola spiritualità ha, però, un fondo comune antropologico e, quindi, utilizzabile dalla sociologia professionale per condurre ricerche di campo e farne oggetto di interpretazione critica. Le spiritualità sono indicative di una relazione che si instaura con il divino. Presuppongono un legame capace d'intessere rapporti sociali tali da formare gruppi di appartenenza ben determinati. Anche la New Age costituita da elementi ricorrenti nelle varie religioni istituzionalizzate presenta un nucleo originario che richiama l'apertura all'Altro e agli altri. L'esperienza spirituale, anche quella più intimistica, manifesta un grado di partecipazione al mondo decisivo per dare vita alle relazioni. Nessuna esperienza spirituale è assolutamente chiusa all'altro.

In questa ricerca dell'Altro la sociologia si relaziona alla teologia, intesa come relazione dialogica fra Dio e l'uomo. La relazionalità rivela che il rapporto instaurato fra Dio e l'essere umano ha un valore etico e sociale<sup>20</sup>. L'esperienza spirituale, in particolare quella cristiana, si connota per la sua adesione alla realtà quotidiana del credente. Non vi è una vera relazione con Dio se non si vivono profondamente i valori umani. Essa ha un'incidenza nella prassi sociale, dal momento che la fede è virtù testimoniale, per cui ogni credente è chiamato a vivere la sua esperienza nel complesso della società. Il contesto ecclesiale è indice della relazione che Dio instaura con l'intera umanità. Se vogliamo, essere chiesa significa vivere una convocazione da parte di Dio che riunisce tutti gli uomini senza fare distinzione di razza, di sesso o di censo. Dio intende così costruire rapporti nuovi in cui il credente si assume la responsabilità di credere con i fatti e non con le parole<sup>21</sup>.

Si può effettivamente parlare di impegno sociale del credente che propone il suo modello di vita in una società altamente industrializzata e globalizzata. Un esempio interessante di sociologia che prende sul serio l'idea di spiritualità è rappresentato dal modello di ricerca proposto da Luigi Sturzo. Il sacerdote siciliano intende dare una risposta alla sociologia materialistica affermando il valore sociale della vita soprannaturale.

<sup>19</sup> G. DI GIOVANNI, *Variabilità dell'affidamento al soprannaturale nelle società avanzate. Oltre le tesi della secolarizzazione*, in *Humanitas* 64 (2009) 91-125.

<sup>20</sup> E. CAMBÒN, *Trinità, modello sociale*, Città Nuova, Roma 2005. P. SEQUERI, *Essere-legame oggi: il dono fra società invivibile e comunità invisibile*, in *Rivista del Clero Italiano* 82 (2001) 502-518.

<sup>21</sup> M. GUZZI, *La nuova umanità: un progetto politico e spirituale*, Paoline, Milano 2005. L. DIOTALLEVI, *Spiritualità e politica. Una sfida per i cattolici europei di fronte alla Globalizzazione*, in *Antoniano* 80 (2005) 513-531. P. FABRE, *Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne. Perspectives de recherche*, in *Recherches de science religieuse* 97 (2009) 33-51.



Nel suo libro *La vera vita* prospetta una perfetta connessione fra spiritualità, etica e vita sociale<sup>22</sup>. Anzi si esprime con un termine che richiama maggiormente la presenza di Dio nelle relazioni umane, cioè vita mistica. È vero che, come si abusa del termine spiritualità, per giunta troppo complesso, anche quello di mistica risente degli stessi problemi, ma esso corrisponde al fatto inderogabile di un Dio che entra nel mondo umano volendo creare una relazione stabile. Mentre con l'espressione vita spirituale si pone di più l'accento sul soggetto che percepisce, la parola mistica apre alla presenza di Dio che si comunica non solo al singolo quanto alla comunità degli uomini.

Per lo studioso il soprannaturale, cioè la vita di grazia, la comunicazione di Dio all'uomo, l'intimità che instaura con la sua creatura, è un fatto sociologico, per cui è oggetto di interpretazione per la sua ricaduta sulle relazioni umane. La sociologia deve interessarsi di quest'aspetto della religione cristiana, in quanto è all'origine dei cambiamenti sociali che si sono succeduti nel tempo. La sua proposta di studio può essere così riassunta: «la vita soprannaturale nella società umana come integrativa, sintetizzante, e trascendente della vita naturale, presa sia come iniziativa divina nell'uomo sia come corrispondenza dell'uomo all'appello di Dio»<sup>23</sup>. L'idea costante nel suo lavoro è dare dignità scientifica all'esperienza che il credente fa di Dio, base su cui si è costruita in particolare la società occidentale. La vita di grazia non è, quindi, da considerarsi come negativa per la crescita della società, anzi essa è integrativa della personalità del soggetto, è sintesi dello sviluppo di una civiltà ed è apertura alla Trascendenza.

Volendo superare la visione materialistica della sociologia delle religioni, Sturzo indica che l'azione soprannaturale di Dio nell'uomo è qualcosa di percepibile non solo all'esterno del credente, ma anche e soprattutto nelle relazioni che costituiscono il gruppo di appartenenza e, in genere, la società in cui il credente vive e si esprime. Vi è, quindi, un intreccio fra il naturale e il soprannaturale che difficilmente si può scindere, in quanto Dio opera concordemente con l'uomo: «il naturale e il soprannaturale sono così intrecciati in tutti i fatti della vita sociale che riesce difficile discernere nel concreto storico fino a qual punto l'uno operi senza che l'altro sia intervenuto. I fatti stessi, nel loro complesso, ci danno la marca di un valore superiore appena si mostrano i motivi di fede, di speranza e di amore che vi hanno concorso»<sup>24</sup>. L'esperienza etica del credente riporta la riflessione di Sturzo nel vivo dei rapporti sociali, in cui il primo è chiamato a esporsi in prima persona nel miglioramento della società.

L'aspetto politico della fede non può essere negato, pena una visione della spiritualità disancorata dalla realtà quotidiana. Grazie a questo legame con la pratica delle virtù e della morale, il credente esplicita la sua essenza nel concreto di un'esistenza fatta di relazioni sociali. Don Luigi Sturzo è ben conscio dell'accusa che gli potrebbe essere rivolta, cioè di introdurre nel discorso sociologico un elemento dogmatico che falserebbe il metodo della sperimentazione e della induzione, ma la sua intenzione è costruire una scienza sociale a partire dall'esperienza che un gruppo fa di Dio e di conseguenza delle ricadute che vi sono nella società. Fare ricorso ai fatti spirituali significa considera-

<sup>22</sup> L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Vivere in, Roma 2006<sup>2</sup>.

<sup>23</sup> Ivi 28.

<sup>24</sup> Ivi 29.



re la storia e le dinamiche sociali per poter offrire una riflessione critica sull'argomento proposto. Per fare ciò bisogna prendere in esame anche i limiti di una tale scienza, cioè il rischio di cadere nel dogmatismo o nel materialismo. Un vero sociologo della vita soprannaturale studia la società sia a livello diacronico che sincronico, sia dal punto di vista naturale che soprannaturale, offrendo così dati necessari per un impegno fattivo nei riguardi dei membri della società<sup>25</sup>.

Risulta evidente che tale ricerca postula la fede del sociologo che si impegna nell'analizzare i fatti sociali. Sturzo intende chiarire la posizione del ricercatore nel produrre una sintesi scientifica. La neutralità deve essere riscontrata nell'applicazione del metodo e nella catalogazione dei dati e della loro comparazione. Ma il sociologo non può dimenticare che i suoi risultati sono volti al miglioramento delle relazioni sociali. Lo studioso afferma così che non vi è una pura neutralità, ma una capacità di giudizio sereno e scevro da compromessi che serve per avere una chiara distanza dall'oggetto studiato. Per Sturzo «la sociologia è troppo materializzata da coloro che hanno preteso far una scienza di rapporti esterni o di semplici reazioni psichiche, senza impegnare il pensiero e l'affetto dei singoli uomini, cioè i centri originari e fondamentali del vivere sociale. Si è perduto di vista quel processo di razionalità e di liberazione verso cui è spinto l'uomo sociale per superare i legami del male, dell'oppressione e del dolore, processo che deve essere posto alla base delle leggi sociologiche»<sup>26</sup>. Lo scopo finale della sociologia è un impegno morale per la formazione di una società più giusta e a misura di uomo. Il sociologo, come il filosofo, non si chiude nel ristretto della propria accademia, ma procede nella costituzione di un mondo, di cui fa parte.

La sociologia integrale richiama così il valore della interdisciplinarietà che consente di far fluire le conoscenze in una rete di saperi, superando le barriere convenzionali e rendendo la conoscenza più vicina ad un pubblico più vasto. In questo modo si supera il dogmatismo delle scienze e il loro astrattismo che produce solo gruppi di élite. Perciò «la conoscenza teologica sarà necessaria, come è necessaria la filosofia per chi studia la società naturale nei riflessi della razionalità, o la psicologia per trovarsi i riflessi psichici, o la bio-fisica per le leggi vitali. Interpretare la società al lume di una sola di queste scienze, sarebbe ridurla a filosofia, o a psicologia o a bio-fisica»<sup>27</sup>.

La proposta di Don Luigi Sturzo sembra aver precorso i tempi. Il suo slancio affettivo nel risolvere i problemi sociali non viene meno dinanzi ad una costruzione di scienza sociale che abbia presente le nuove istanze dei pubblici e ancora di più si interessi alla vita mistica come fonte di relazioni sociali.

## Psicologia e teologia spirituale

L'importanza della psicologia nello studio dell'esperienza di Dio non è più messa in discussione, in quanto la relazione con Dio implica la totalità dell'uomo che vuole corri-

<sup>25</sup> Ivi 31.

<sup>26</sup> Ivi 32.

<sup>27</sup> Ivi 32.



spondere ad un sano e duraturo rapporto con il Trascendente. La psicologia in questi ultimi decenni si è aperta a considerare il valore dell'esperienza religiosa come elemento decisivo nella crescita della maturità umana. Ciò impone una riflessione su come la psicologia e la teologia, in particolare la riflessione sulla vita mistica, siano in relazione fruttuosa per la crescita dell'uomo. Agli inizi del secolo scorso Anselmo Stolz propose un'espressione interessante, considerata da molti studiosi paradossale e poco rispettosa della realtà umana: *esperienza transpsicologica*<sup>28</sup>. L'intuizione dello studioso riguarda la relazione che si stabilisce nell'esperienza mistica fra Dio e la sua creatura. Tale rapporto non è da analizzare solo sotto l'aspetto psicologico, ma anche e soprattutto dal punto di vista teologico. L'unione con Dio è un incontro che rappresenta l'apice della mistica cristiana ed è dovuto alla comunicazione della grazia di Dio alla sua creatura: «lo sviluppo della grazia comune data a tutti i fedeli. Lo stato di grazia ci dà l'Essere divino, la vita divina. La vita divina si afferma fundamentalmente nell'eterna nascita del Logos»<sup>29</sup>. L'unione avviene grazie all'unica mediazione di Cristo che con la sua offerta al Padre riapre le porte della vita eterna all'umanità segnata dal peccato. In questo modo l'esperienza che si delinea si può ben dire transpsicologica, in quanto l'altro si apre alla conoscenza e alla relazione affettiva con Dio<sup>30</sup>. L'oltrepassamento indicato da Stolz non può essere considerato una ricerca di intimismo, ma una esplicitazione delle identità che si correlano. Vi è un superamento o, per meglio dire, un trascendere le categorie umane per inoltrarsi nel Tu divino. Il legame determina così un'apertura reciproca di Dio e dell'uomo, in cui l'iniziativa di Dio favorisce una crescita umana e spirituale tale da realizzare l'essere umano.

È chiaro in questo modo che «l'esperienza mistica non è dunque sempre e necessariamente da concepirsi nell'ambito psicologico come un agire e reagire differenti dal mondo naturale delle nostre facoltà intellettive». Stolz intende così affermare il valore altamente teologico e spirituale dell'incontro con Dio che non nega l'aspetto psicologico, ma lo considera nella dinamica della grazia che rinnova ogni dimensione del credente già nell'oggi della sua storia personale. L'esperienza mistica inizia con un atto di fede che riporta il credente a considerare l'importanza di un'altra fonte di energia che lo trasforma ad immagine e somiglianza di Dio, cioè lo Spirito Santo e le sue operazioni nel cuore dell'uomo<sup>31</sup>. Essa non può essere ridotta a spiegazioni materialistiche e psicologiche di una scienza che nega la presenza di Dio nell'uomo riducendola a fattore di instabilità mentale. L'unione con Dio resta ineffabile e inspiegabile, ma capace di dare una spinta positiva nella vita di chi l'ha provata: «L'essenza dell'esperienza mistica, infatti, è posta al di là della linea psicologica, e non è possibile spiegarla ed esporla con espressioni puramente naturali, mediante una descrizione di stati psicologici. L'essenza dell'esperienza mistica

<sup>28</sup> A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Queriniana, Brescia 1940. J. SCHIETTECATTE, *Teologia spirituale e Psicologia: la controversia fra Anselmo Stolz e Gabriele di Santa Maria Maddalena*, in AA.VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni OCD, Roma 2001, 169-182.

<sup>29</sup> A. STOLZ, *Teologia della mistica*, 163.

<sup>30</sup> Ivi 169.

<sup>31</sup> Ivi 169: «questo non significa che l'esperienza mistica si svolge totalmente al di là dell'ambito psicologico; ciò equivarrebbe in definitiva a negare il suo carattere di esperienza e, per conseguenza, a negare che l'atto di fede soprannaturale sia un assenso».



rimane ineffabile e inesplicabile»<sup>32</sup>. La presenza di Dio forma e perfeziona l'uomo che ne percepisce l'azione oggettiva grazie alle diverse mediazioni utili alla sua crescita.

L'esperienza transpsicologica di Stolz presenta degli elementi comuni alla proposta della psicologia transpersonale, in quanto prende in considerazione il valore positivo e formativo dell'esperienza mistica. I valori ai quali tale esperienza apre il credente sono altamente educativi e tendono a migliorare le relazioni sociali. Gli aggettivi transpsicologico e transpersonale riguardano l'oggettività della Trascendenza, che aiuta l'uomo a trascendersi per essere in comunione con se stesso e con gli altri. Dio aiuta la creatura a superarsi per trovare la sua identità di essere in relazione. L'esperienza di unione non solo mostra l'apertura al mistero di Dio, ma esprime l'identità dell'uomo come essere dialogante che scopre il suo limite come forza propositiva nell'oggi e per il futuro.

Quando Maslow intese la psicologia transpersonale come quarta forza, volle ricordare che la psicanalisi, il behaviorismo e la psicologia umanista avevano considerato l'esperienza religiosa come un fattore che condizionava la crescita umana dell'individuo<sup>33</sup>. L'orizzontalismo delle precedenti teorie della personalità non può sussistere senza considerare il verticalismo dei valori dello spirito umano. La quarta forza è proprio l'oltrepassamento dell'essere umano che si realizza con l'adesione ai valori più alti e più significativi per la sua esistenza. La psicologia transpersonale non nega i risultati delle varie teorie, ma considera importante e centrale per lo sviluppo della personalità l'autorealizzazione e l'esperienza religiosa. Ad esempio, la scienza, per Maslow, è un insieme di valori emozionali, cognitivi, estetici che, se soddisfatti, realizzano coloro che si impegnano per una ricerca oggettiva e scientifica. La purezza della scienza consisterà in uno studio complesso ed articolato dei valori che saranno esaminati come forza trainante dell'esistenza dello stesso scienziato<sup>34</sup>.

La prospettiva maslowiana intende dimostrare che lo studio della psicologia non può avvenire senza l'interazione di altre discipline che consentono una lettura globale della psiche dell'uomo. L'interdisciplinarietà risulta necessaria quando si discute di autorealizzazione dell'uomo, in quanto entrano in gioco i rapporti sociali in cui si riverberano vicendevolmente i fatti psichici e quelli relazionali. La piramide dei bisogni disegnata da Maslow mostra come la sfera fisica sia unita fortemente alla sicurezza, alla stima e all'autorealizzazione. L'uomo nella sua complessità tende a realizzarsi, impegnandosi nell'attività morale, nella creatività, nel risolvere i problemi. In questo modo si trascende aprendosi alla novità dei valori. L'esperienza spirituale, allora, non è da intendersi nella sua fase dogmatica e gerarchica, ma come quella energia positiva che conduce l'uomo a comprendersi e proporsi in maniera positiva.

La prospettiva transpersonale inaugurata come nuova forza psicologica prende avvio dalla riflessione dello psicologo Roberto Assagioli con la sua opera *Psicosintesi*<sup>35</sup>. La

<sup>32</sup> Ivi 170-171.

<sup>33</sup> A.H. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio, Roma 1971.

<sup>34</sup> A.H. MASLOW, *Motivazione e personalità*, Armando Editore, Roma 2010, 41-44.

<sup>35</sup> E. GIUSTI - F. CAROLEI, *Terapie Transpersonali. L'integrazione della spiritualità e della meditazione nei trattamenti pluralistici*, Sovera Multimedia, Roma 2005. P.L. LATTUADA, *Oltre la mente. Teoria e pratica della psicologia transpersonale*, Franco Angeli, Milano 2004.



visione olistica dell'uomo prevede una interazione fra i dati scientifici e l'esperienza dei valori spirituali. La via della spiritualità intende mostrare il progresso dell'essere umano. Seguendo la descrizione dello studioso Pier Luigi Lattuada «la psicologia transpersonale si caratterizza come il contributo degli ambiti scientifici allo studio e alla comprensione dell'esperienza interiore di ordine trascendente. Esperienza che nel corso dei secoli ha ricevuto dalle diverse tradizioni numerose denominazioni: estasi mistica, esperienza cosmica, esperienza oceanica, peak experience, nirvana, satori, samdhi, regno dei cieli, corpo del sogno, nagual, ecc. I principali approcci psicologici attuali definiscono queste categorie di esperienze come fantasie o patologie»<sup>36</sup>. In passato l'esperienze spirituali erano considerate come una fragilità dell'Io, un'anormalità dell'attività neurale o come desideri inespressi di potere e di piacere. In realtà l'esperienze interiori mostrano un anelito alla trascendenza dell'Io che si apre ad una nuova conoscenza del proprio sé. Il progresso interiore di appropriazione della personalità rende l'uomo disponibile ad un rinnovamento delle proprie relazioni sociali.

La positività della Psicossintesi si riscontra nella possibilità di coniugare la riflessione occidentale sulla psiche con la tradizione della meditazione orientale, come lo zen o lo yoga. L'approccio all'esperienza interiore deve essere necessariamente multidisciplinare, in quanto essa è studiata dall'antropologia, dalla sociologia, dalle scienze biofisiche e dalla teologia. La complessità dell'esperienza spirituale conduce a una proposta metodologica che tenga conto delle numerose sfaccettature dell'argomento. Infatti per Assagioli il metodo da proporre deve essere una combinazione di più metodi che abbiano come centro di interesse lo sviluppo e il perfezionamento della personalità umana. L'armonia e l'unificazione delle dimensioni dell'uomo nel suo sé spirituale non sono questioni che riguardano solo la religione, ma anche la psicologia, in quanto l'intento primario è la realizzazione dell'uomo nel suo contesto vitale<sup>37</sup>.

Il metodo composito prende in considerazione, innanzitutto, lo sviluppo psicologico e spirituale del sé, per cui ciascun individuo diventa capace di gestire le proprie forze psicologiche. Si può parlare di autorealizzazione e autoformazione psichica e spirituale dell'uomo. Il secondo metodo riguarda la cura di malattie psicologiche, quando vi sono conflitti fra le forze dell'inconscio e quelle cosce. Infine un metodo di educazione integrale, in cui l'uomo forma una personalità armonica ed integrata<sup>38</sup>. Con la Psicossintesi Assagioli intende rappresentare il percorso di autorealizzazione dell'uomo che non si ferma all'intelletto, ma procede verso le qualità più elevate dello spirito umano quali l'amore, la saggezza, l'umiltà, la compassione, la fiducia, la consapevolezza e la solidarietà<sup>39</sup>. Queste qualità trascendono la razionalità ed investono energie nel campo affettivo. L'esperienza spirituale tende a conciliare l'aspetto intellettuale con quello volitivo con un processo di consapevolezza che conduce l'uomo ad una migliore conoscenza del proprio sé. Assagioli osserva come l'essere umano sia un'unità compiuta dove l'aspetto bio-

<sup>36</sup> P.L. LATTUADA, *Oltre la mente*, 13.

<sup>37</sup> R. ASSAGIOLI, *Principi e metodi della psicossintesi terapeutica*, Astrolabio, Roma 1973, 36-37.

<sup>38</sup> R. ASSAGIOLI, *Psychosynthesis (Definition)*, in *Association for the Advancement of Psychosynthesis* ([www.aap-psychoanalysis.org](http://www.aap-psychoanalysis.org)) consultato 2 marzo 2011 ore 11.00.

<sup>39</sup> R. ASSAGIOLI, *Psicossintesi. Armonia della vita*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971.



logico è intimamente connesso con la sfera psichica e spirituale. L'esperienza interiore non è qualcosa che dipende solo dalla sede superiore della conoscenza, ma anche dalla fisicità dell'uomo. Tale esperienza fa avvertire la sua potenza anche nel campo della sensibilità. In questo modo tutto l'uomo si impegna nel corrispondere alla relazione cognitiva ed affettiva con la realtà trascendente.

Lo slancio positivo è frutto di una rinnovata comprensione di spinte contrarie ed oppostive come possono essere i conflitti sociali ed emotivi e il dolore. Tali situazioni interiormente devastanti sono ripensate da Assagioli come degli *alleati* con potenzialità creativa sia sul piano del significato psicologico che su quello educativo. I conflitti motivano l'uomo a superarsi per fondare, in maniera matura, la propria vita. Quest'ultima non è altro che un equilibrio dinamico fra sintesi e dissoluzioni dove i sistemi apparentemente antagonisti sono alla base di una personalità armonica. Il percorso da compiere per essere consapevoli della propria vita è vivere in pienezza il conflitto non come un nemico da combattere, ma come fonte da cui attingere per avanzare nelle relazioni sociali. Le energie che spingono l'uomo nel progredire temporale provengono dalla sua struttura biologica, da quella psichica e valoriale. L'uomo prende coscienza del suo complesso energetico, incanalandolo per la propria realizzazione. La sua psiche si presenta composta da più dimensioni interconnesse e intercomunicanti fra loro. Per Assagioli può essere rappresentata dall'uovo cosmico, simbolo di vita e di energie che circolano per lo sviluppo della vita stessa.

Psiche-uovo richiama l'unione delle due tradizioni di pensiero, occidentale ed orientale, è un segno che mette in luce come la profondità della psiche umana si esprima con la meditazione orientale. L'inconscio inferiore è descritto a partire dagli impulsi primitivi e complessi che vanno a formare i sogni. L'inconscio medio viene considerato come via d'accesso alla presa di coscienza di contenuti inconsci. In esso vi è una forte spinta artistica ed immaginativa. Nell'inconscio superiore possiamo trovare le intuizioni etiche e gli stati dell'illuminazione o, come affermava Maslow, le esperienze culmine. La coscienza è un ricco serbatoio di pensieri, stati d'animo, sensazioni e desideri. Al suo centro vi è il sé cosciente con cui osserviamo obiettivamente tutto il campo della coscienza. Il sé superiore o transpersonale rappresenta, per Assagioli, ciò che i mistici chiamano apice dello spirito, o coscienza mistica, per cui si avvicina all'oltrepassamento del proprio sé. Infine l'inconscio collettivo che richiama l'idea di Jung di esperienze ancestrali sedimentate nel profondo dell'essere umano<sup>40</sup>.

La psicologia transpersonale ha avuto un ruolo importante nel rinnovare gli studi scientifici ed il rapporto fra cliente e psicologo. L'integrazione fra la psicoterapia e la spiritualità ha comportato una chiarificazione sul ruolo dello psicoterapeuta che non può imporre le sue idee anche religiose al suo cliente. La sua competenza non può sconfinare in atteggiamenti deleteri nei riguardi di chi si affida alla sua cura<sup>41</sup>. La professio-

<sup>40</sup> R. ASSAGIOLI, *Dynamic Psychology and Psychosynthesis*, in *Association for the Advancement of Psychosynthesis* ([www.aap-psychosynthesis.org](http://www.aap-psychosynthesis.org)) consultato 2 marzo 2011 ore 11.00.

<sup>41</sup> TH.G. PLANTE, *Integrating Spirituality and Psychotherapy: Ethical Issues and Principles to consider*, in *Journal of Clinical Psychology* 63 (2007) 891-902 ([www.interscience.wiley.com](http://www.interscience.wiley.com)) consultato il 2 marzo 2011 alle ore 12.00.



nalità dello psicologo consiste non solo nelle sue capacità terapeutiche, ma soprattutto nel realizzare un rapporto maturo e proficuo con il cliente.

La figura dello psicologo può essere avvicinata a quella del mistagogo che introduce il credente nel santo mistero di Dio. Il primo guida il cliente nella piena consapevolezza delle sue potenzialità, mentre il secondo nella pienezza di vita di Dio<sup>42</sup>. Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo è lo scopo del mistagogo così come quello dello psicologo transpersonale è risvegliare la capacità dell'uomo di trascendersi nel perseguire i valori importanti della vita. In un certo senso il mistagogo favorisce l'incontro fra Dio e l'uomo con una conversazione capace di aprire il credente alla realtà di Dio. Si presenta come uno strumento empatico che non si frappone nella relazione fra i due partners, anzi la facilita spronando il credente ad una piena maturità umana: «il mistagogo non fa altro che aiutare la persona a percepire, ad affidarsi a questo dono di unione con Dio che in Gesù Cristo si è fatto rivelazione di un progetto di unione con Dio uno e trino, pensato da tutta l'eternità»<sup>43</sup>.

Gli elementi proposti dalla Psicosintesi possono essere di stimolo alla realizzazione di un vero cammino mistagogico che aiuterà il credente nel riconoscere la presenza di Dio nella sua coscienza. Per lo studioso J. Martin Velasco la mistagogia è una vera e propria introduzione al mistero di Dio che si comunica all'uomo: «l'introduzione, l'aiuto, l'accompagnamento di un soggetto nell'esperienza di Dio come Mistero santo, mediante la presa di coscienza dell'immagine che questo Mistero ha lasciato di sé nel cuore della persona, aperta a Lui e al dono della sua parola e della sua grazia»<sup>44</sup>. La mistagogia è, quindi, un aiuto, che proietta l'uomo nel mistero di Dio. Quest'ultimo non è da intendersi come qualcosa di irrazionale, poco consona alla realtà dell'uomo, ma come soggetto di una vera e propria esperienza caratterizzata dal fascino, dal legame familiare, dal sentimento di piccolezza e dalla santità. Proprio nel considerare Dio totalmente altro si manifesta la peculiarità di quest'incontro in cui l'uomo prende coscienza di chi è e di quale fine si propone nella sua vita. In Dio l'uomo si rivela e chiarisce la sua identità. La relazione che si costituisce fonda non solo quella sociale, ma definisce i contorni della coscienza e dell'inconscio dell'uomo. L'idea di Dio non può racchiudere il suo mistero, per cui non è una costruzione archetipica dell'uomo, ma è Persona dialogante che si apre alla realtà dell'uomo per realizzare la sua costituzione. La presenza di Dio evidenzia, in realtà, l'idea insostituibile della relazionalità che fonda ogni tipo di esperienza umana e divina. Ciò è sperimentato e sperimentabile nella quotidianità di un'esistenza. La relazionalità è il fondamento della vita stessa, per cui il credente rinnova la sua socialità e il suo *proprium* individuale. L'incontro favorisce il gioco dei volti e della parola che produce conoscenza e affettività<sup>45</sup>. Con Dio l'uomo scopre di avere un volto che si apre alla realtà degli altri e del mondo. La parola manifesta la chiarezza del volto, i suoi

<sup>42</sup> AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, LEV, Città del Vaticano 2004.

<sup>43</sup> *Premessa*, in AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, 6.

<sup>44</sup> J. MARTIN VELASCO, *Dalla fenomenologia della mistica alla mistagogia*, in AA.VV., *Risvegliare l'esperienza di Dio nell'uomo*, 42.

<sup>45</sup> E. HENSE - M. HENSE, *Faccia a faccia*, in AA.VV., *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006, 102-211.



turbamenti, le sue ansie. L'unità di parola e volto riporta l'essere umano al concreto di un'esistenza in cui il fallimento, i conflitti e i drammi interiori costituiscono una parte importante della sua conoscenza e della sua affettività<sup>46</sup>. Nell'incontro con Dio la miseria dell'uomo non è nascosta, ma si manifesta nella sua totalità. Il volto non nasconde il dramma della vita e la parola esprime il disagio interiore. Dio nella coscienza favorisce una migliore comprensione di se stessi a partire dalla propria condizione attuale. I lati oscuri del proprio essere sono illuminati dalla sua presenza, per cui la rinnovata consapevolezza conduce il credente ad un rapporto più maturo con gli altri e con se stesso.

Il mistagogo/accompagnatore spirituale favorisce il dialogo del credente con Dio offrendo un percorso di risveglio a partire dalla vita teologale. In particolare gli studiosi carmelitani hanno proposto le virtù teologali e morali come essenziali nella crescita umana e spirituale. Lo sviluppo umano non può avvenire senza il ricorso ad una dimensione spirituale. Anzi nell'incontro con Dio l'essere umano cresce perfezionando la propria umanità<sup>47</sup>. Il percorso non solo risveglia l'esperienza di Dio nel credente, ma lo spinge ad una relazione positiva e matura con ogni membro della società. Riprendendo un concetto caro ad Henri Bergson, lo studioso Luigi Borriello delinea il progresso della maturità umana e spirituale in Dio: «l'esistenza dell'uomo non è statica ma un continuo modificarsi, è dinamismo, conquista, speranza, progresso. Attraverso questa modificazione si attua il maturare dell'uomo dalla superficialità, dalle semplificazioni e dall'imperfezione a forme sempre più alte di conoscenza, di moralità, di consapevolezza»<sup>48</sup>. La vita teologale mostra all'uomo che l'esperienza di Dio, per essere sincera, veritiera e manifesta nel rapporto con gli altri, deve comprendere la vita psichica e quella morale.

Un esempio di questa unificazione delle varie dimensioni del credente ci viene offerto dagli scritti di Giovanni della Croce, là dove il percorso in salita per giungere alla comunione con Dio avviene solo quando le virtù della fede, della speranza e della carità hanno perfezionato le dimensioni interiori dell'uomo quali l'intelletto, la memoria e la volontà<sup>49</sup>. I valori alti della vita spirituale hanno la funzione di sostenere e chiarificare le dinamiche psicologiche che avvengono nelle profondità dell'essere umano. Ad esempio la fede in Dio non solo illumina il cammino del credente, ma favorisce una nuova conoscenza della propria identità in relazione a Dio e agli altri. La fede spinge ad una visione realistica della propria esistenza. Ciò è possibile quando l'intelletto è reso libero dall'azione della fede che lo purifica dalle false immagini di Dio e di se stesso. L'idolatria non riguarda solo ed esclusivamente l'aspetto spirituale, ma esprime anche una difficoltà dell'uomo a riconoscere la propria immagine, il proprio vissuto e le relazioni che ha costruito a livello sociale. La fede rinnova lo slancio del credente a realizzarsi con un

<sup>46</sup> T. DIENBER, *Vivere la vita spiritualmente*, in AA.Vv., *Corso fondamentale di spiritualità*, Queriniana, Brescia 2006, 53-60. G. SOVERNIGO, *Psicologia e Teologia a confronto di fronte al dolore/sofferenza, aspetti psicologici*, in *Studia patavina* 45 (1998) 345-364.

<sup>47</sup> L.J. GONZALEZ, *Psicologia dei mistici. Sviluppo umano in pienezza*, LEV, Città del Vaticano 2001; ID, *Mistica carmelitana. Sviluppo umano in Dio*, Edizioni OCD, Roma 2006.

<sup>48</sup> L. BORRIELLO, *Impregnazione teologale delle facoltà psichiche: via mistagogica*, in AA.Vv., *Risveglia- re l'esperienza di Dio nell'uomo*, cit., 103-117; in particolare 103.

<sup>49</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985.



atto di superamento dei limiti riscontrati nella propria idolatria. Mentre l'intelletto si presenta come facoltà che interpreta e costruisce le trame del presente, la memoria s'inoltra nel passato, nei fatti e nei ricordi più drammatici del credente. La speranza è virtù che spinge il credente a ricostruire la sua storia senza fossilizzarsi su posizioni statiche, ma proiettandosi nel futuro. Per Giovanni della Croce la memoria più si spoglia del passato più possiede Dio, in quanto agisce la speranza, virtù che mette in movimento ogni energia positiva per crescere armonicamente<sup>50</sup>. La carità perfeziona la volontà, dirigendola verso i beni che la realizzano. Il processo di maturità in questa dimensione è rappresentato dal distacco che non è negazione dei sentimenti, ma comprensione del ruolo che hanno le persone e le cose nei riguardi del credente. L'apertura all'Altro e agli altri comporta un uscire da se stessi, un perdere qualcosa di proprio per far parte del mondo degli altri. La carità muove il credente a superarsi per iniziare così una relazione stabile e matura.

## Il progetto antro/psicologico dell'esperienza spirituale cristiana

La riflessione condotta dagli psicologi transpersonali individua nell'esperienza spirituale una forza psicologica utile alla crescita umana dell'uomo. La proposta di Assagioli ci pone una domanda a carattere interdisciplinare: «Può la teologia costruire un percorso psicologico che possa formare l'uomo? Che cosa la teologia può offrire alla psicologia?». Nel corso della storia l'esperienza spirituale cristiana è stata studiata non solo dal punto di vista teologico, ma soprattutto a partire dal suo valore antropologico. I grandi autori, sia teologi che spirituali, hanno enucleato dalla rivelazione elementi importanti per costruire un'antropologia ed una psicologia cristiana. Quando si entra nella dinamica rivelativa Dio e l'uomo si illuminano vicendevolmente, per cui nel loro dialogare Dio rivela la sua vicinanza e l'uomo si riflette conoscendo ancora di più le sue strutture fondamentali. È il dialogo rivelativo che aiuta il credente di ogni tempo a riscoprire la sua umanità redenta e aperta alla trasformazione dello Spirito Santo. Si può, a ben diritto, pensare ad un' antropologia che delinea il rapporto fra Dio e l'uomo e ad una psicologia che mostri come la presenza di Dio aiuti l'uomo nel rinnovamento delle sue energie interiori. Se pensiamo alla mistagogia dei Padri della Chiesa o alla direzione spirituale dell'età moderna, ci accorgiamo che l'interesse per le realtà intrapsichiche dell'uomo è sempre stato centrale. Lo studio dell'antropologia o della psicologia trova le sue radici nello sviluppo della teologia, per cui il ritorno alle potenzialità dell'esperienza spirituale, dopo una parentesi materialistica, non fa altro che confermare il valore intrinseco della spiritualità. Nel campo cattolico la proposta del padre gesuita Luigi Rulla risponde alla domanda iniziale<sup>51</sup>. La teologia è lo sfondo su cui nasce e si sviluppa tale proposta, perché lo studioso considera centrale la vocazione dell'uomo come risposta a Dio per una vita umana vissuta in pienezza, cioè per la vita santa<sup>52</sup>. In questo caso la teologia può

<sup>50</sup> GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte carmelo*, III, 7, 2.

<sup>51</sup> P. EGENOLF, *Vocation and Motivation. The Theories of Luigi Rulla*, in *The Way* 42 (2003) 81-93.

<sup>52</sup> L. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, 2 voll., Piemme, Casale Monferrato 1985.



essere tradotta come parola di Dio che risveglia la coscienza del credente per una vita realizzata armonicamente.

La linea scelta è interpretare la Rivelazione e il Magistero per far emergere un'immagine di uomo utile ad uno studio psicologico. In questo modo Rulla intende dimostrare che tra le teorie della personalità ha diritto di cittadinanza anche la visione antropologica dell'esperienza cristiana. Se la dinamica vocazionale corrisponde esattamente alla comunicazione fra Dio e l'uomo, il Magistero, specialmente il dettame conciliare, indica le caratteristiche di un' antropologia cristiana. Sono, in particolare, due gli elementi architettonici del Concilio Vaticano II: «1) tutti gli uomini sono chiamati a un dialogo di amore con Dio, 2) in Cristo e con il Suo Corpo Mistico per il dono dello Spirito»<sup>53</sup>. Nella *Gaudium et Spes* al numero 20 si sottolinea come la dignità dell'uomo splenda nella sua relazione con Dio. L'uomo è invitato da Dio ad un dialogo fruttuoso esprimendo tutte le sue potenzialità grazie ad una vita rigenerata dallo Spirito Santo. Il dialogo d'amore viene espresso ancora di più nella Costituzione *Lumen Gentium*, dove tutto il popolo viene radunato in un solo Corpo dalla potenza dello Spirito per essere offerto puro e senza macchia dinanzi a Dio Padre. La visione di uomo che il Concilio offre diventa l'ulteriore tassello per delineare una psicologia cristiana. Ma per fare ciò, c'è bisogno di un metodo che possa corrispondere alle attuali esigenze scientifiche.

Rulla intuisce e successivamente sviluppa un metodo interdisciplinare capace di recepire contenuti diversi provenienti da varie discipline scientifiche. Far comunicare i dati teologici con quelli antropologici e con le ricerche psicologiche comporta l'utilizzo di una metodologia flessibile che non massifichi e omogeneizzi i risultati pervenuti dagli studi più disparati, né dissocia lo spirituale dalla scienza. Il rischio presente è quello di considerare l'esperienza spirituale come una deformazione della maturità umana e non un elemento importante per lo sviluppo integrale dell'uomo. Una visione materialistica della psicologia aveva scisso il sapere dalla scienza, motivando tale scelta a partire dai casi clinici e non già dalla quotidianità dell'uomo. Per Rulla il metodo di Lonergan corrisponde a pieno alle sue esigenze di dar vita ad un' antropologia cristiana<sup>54</sup>. Il metodo trascendentale fa progredire le conoscenze nei diversi ambiti della ricerca mettendo in comune i risultati per un miglioramento dell'essere umano<sup>55</sup>. La scientificità di una ricerca non sta, quindi, nella sola verifica dei risultati, quanto piuttosto nella falsificabilità della teoria<sup>56</sup>. Quest'ultima resta ancora plausibile fin tanto che non vi sono osservazioni sperimentali che la contraddicono. Il metodo interdisciplinare consente di utilizzare le strumentazioni scientifiche al fine di offrire risultati condivisibili per una comune crescita.

La proposta di Rulla è sul versante antropologico per poi costruire percorsi e tecniche nel campo psicologico. La tesi di fondo è la seguente: «c'è nell'uomo la possibilità, la "capacità" di *auto trascendersi teocentricamente*, cioè di oltrepassare sistematicamente se stesso, tutto ciò che egli ha acquisito, tutto ciò che pensa, vuole e realizza, tutto ciò

<sup>53</sup> Ivi, vol. I, 40.

<sup>54</sup> J.F. BERNARD LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

<sup>55</sup> L. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. I, 35-39.

<sup>56</sup> K.R. POPPER, *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969. ID., *Epistemologia, razionalità e libertà*, Armando, Roma 1972.



che è, per proiettarsi al di là della sua situazione presente e raggiungere Dio come obiettivo ultimo». L'antropologia teocentrica intende tenere uniti i due poli del dialogo: Dio e l'uomo. In questa relazione Dio aiuta l'uomo a raggiungere il suo fine, cioè essere pienamente realizzato. L'uomo, da parte sua, coopera a questo scopo aprendosi e oltrepassando i suoi limiti: «il senso vero e ultimo dell'uomo è Dio stesso; è Dio l'unico essere capace di portare l'uomo alla completa realizzazione di se stesso. E questa certezza delle fede cristiana non è in contrasto bensì in perfetta sintonia con le investigazioni della ragione umana, che trova la stessa certezza nello studio dell'esperienza onnipresente dell'autotrascendenza»<sup>57</sup>.

L'autotrascendersi teocentricamente consiste nella spinta positiva che Dio offre all'uomo per sviluppare tutte le sue capacità ed energie psichiche in vista della comunione perfetta. La realizzazione dell'umano non si ferma ad un vivere sereno ed armonico con tutti i membri della società, ma mira alla comunione eterna con Dio che si esplicita in una vita morale e in una spirituale vissute nell'armonia sociale. L'aspetto escatologico del pensiero di Rulla risulta fondamentale per determinare anche percorsi psicologici. La fede cristiana si fonda sulla Risurrezione di Cristo in vista del possesso dei beni eterni. La meta si concretizza nel cammino storico dell'uomo, nel suo relazionarsi al mondo e agli altri, in una pienezza di vita, in cui tutte le dimensioni dell'uomo sono messe in campo per essere in comunione con Dio. In un certo senso l'idea del transpico-logico di Stolz riprende vita in una riflessione antro/psicologica in cui i sacramenti e la chiesa sono mediazioni importanti per acquisire la maturità umana.

In effetti la vita intrapsichica, quella morale e la spirituale rimandano ad una integrazione fra fede e vita, tra il divino e l'umano, fra il soggettivo e il comunitario che è necessaria perché possa avvenire il processo di maturità dell'uomo<sup>58</sup>. Quando ciò non avviene, si può constatare un divario di crescita che mostra l'inconsistenza di una personalità: «inconsistenza di personalità dà luogo ad un processo di distorsione dei valori religiosi a causa dell'autocura illusoriamente efficace che suscita»<sup>59</sup>. Vi è una separazione fra ciò che uno vive e la fede professata. Si potrebbe affermare che l'inconsistenza incida negativamente anche nel campo della spiritualità e della morale, in quanto non vi è stata una vera e propria interiorizzazione dei valori religiosi, per cui il soggetto tenta di colmare le sue carenze facendo ricorso a tutto ciò che è spirituale. Per lo studioso G. Sovernigo l'inconsistenza fra il valore ed un bisogno si manifesta in due modi: come *gratificazione vicaria* e come *fuga difensiva*. Il primo indica un processo in cui «il valore serve per soddisfare indirettamente un bisogno inconscio inaccettabile», come nel caso di chi serve Dio e gli altri solo per esibire le proprie capacità. Il secondo mostra che «un valore perseguito serve per eliminare bisogni inconsci inaccettabili» come nel caso di chi è aggressivo e si scarica sugli altri utilizzando la sua vocazione di consacrato. Per vivere autenticamente i valori, bisogna assimilarli ed interiorizzarli, affinché si possa costruire una personalità matura sotto ogni punto di vista. Tale assimilazione produce un sano realismo che fa scorgere la forza trasformante della vita interiore capace di

<sup>57</sup> Ivi, vol. I, 107.

<sup>58</sup> G. SOVERNIGO, *Religione e persona. Psicologia dell'esperienza religiosa*, Bologna, EDB 1990<sup>2</sup>.

<sup>59</sup> Ivi 139-140.



rinnovare i diversi rapporti che si creano nella società. L'antropologia di Rulla si pone come una ricerca attenta alle esigenze dell'uomo moderno che si apre al Mistero Trascendente di Dio senza perdere di vista il valore dell'umano, per realizzare una Chiesa ed una società sorrette dall'amore.

## Conclusioni

Il progetto di far comunicare discipline diverse, avendo come oggetto di ricerca l'uomo nella sua realtà sociale e personale, permette un miglioramento della stessa teologia spirituale non solo attraverso il confronto metodologico, ma recependo anche quei dati utili perché il credente possa crescere in santità di vita. L'approccio sociologico mostra come l'impegno morale e civile sia necessario per la crescita dell'intera società. Ciò ha una ripercussione positiva e propositiva anche, e soprattutto, sulla sfera spirituale del credente che si impegna nella costruzione di relazioni rinnovate dalla fede. Le nuove indicazioni della psicologia consentono un ripensamento positivo dell'esperienza spirituale, che muove l'uomo ad oltrepassare se stesso in vista della perfezione.



# Indice

<b>Presentazione</b> .....	2
<b>L'estasi profetica nel dibattito antico: alcuni approcci</b>	
di <i>Enrico Cattaneo S.I.</i> .....	3
1. Estasi profetica in Filone Alessandrino .....	4
2. Origene e Basilio di Cesarea: l'“uscire da sé” .....	9
3. Origene e Basilio di Cesarea: l'esperienza profetica .....	12
<b>La via mistica: i sensi altrove</b>	
di <i>Rossano Zas Friz De Col S.I.</i> .....	15
1. Leggere e ascoltare, un esercizio di trascendenza .....	15
2. Oltre i sensi .....	16
3. Il mistero della parola mistero .....	16
4. Il Mistero Santo svelato .....	17
5. Il passaggio dal mistero di questa vita alla vita del Mistero .....	18
6. I sensi altrove secondo San Bonaventura e Sant'Ignazio .....	19
6.1. San Bonaventura .....	19
6.2. Sant'Ignazio .....	21
7. Un'osservazione di Giovanni della Croce .....	23
8. Conclusione: La via mistica porta i sensi altrove .....	24
<b>Approcci socio-psicologici per una rinnovata teologia spirituale</b>	
di <i>Francesco Asti</i> .....	25
Sociologia, morale e teologia spirituale .....	25
Esempio italiano di sociologia del soprannaturale: Don Luigi Sturzo .....	32
Psicologia e teologia spirituale .....	34
Il progetto antro/psicologico dell'esperienza spirituale cristiana .....	41
Conclusioni .....	44
<b>Indice</b> .....	45

*www.mysterion.it*

ANNO 5 NUMERO 1 (2012)

Rivista web semestrale di Ricerca in Teologia Spirituale

*Direttore responsabile:* Rossano Zas Friz De Col S.I.

*Caporedattore:* Francesco Asti

Piazza della Pilotta 4 - 00187 Roma – *e-mail:* [info@mysterion.it](mailto:info@mysterion.it)

