

*www.mysterion.it*

# MYSTERION

Rivista di Spiritualità e Mistica

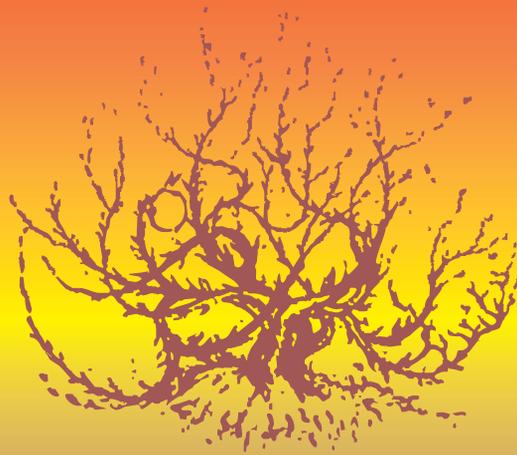
ANNO 4 NUMERO 2 (2011)

FRANCESCO ASTI

L'idea di contemplazione  
in Luigi Sturzo

SECONDO BONGIOVANNI S.I.

Esperienze religiose  
ed esperienza spirituale



Rivista web semestrale di spiritualità e mistica edita dall'Istituto di Spiritualità e Mistica  
della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sez. San Luigi - Napoli

# Presentazione

In questo numero presentiamo due articoli di autori già conosciuti dai nostri lettori. Il primo, di don Francesco Asti, docente nella Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione San Tommaso), offre uno studio sull'idea di contemplazione in don Luigi Sturzo (1871-1959), fondatore del Partito Popolare. In un primo momento, Asti rileva lo sviluppo dell'idea di contemplazione – che è alla base del pensiero spirituale di don Luigi – nella sua corrispondenza avuta con suo fratello Mario, vescovo di Piazza Armerina, tra il 1935 e il 1940. Lo studio stabilisce la prospettiva personale in cui si colloca il pensatore caltagironese sul rapporto tra azione e preghiera, uno dei problemi fondamentali della teologia spirituale. In un secondo momento verifica l'impostazione studiata previamente nell'epistolario, nel libro *La vera vita* del medesimo autore, e, infine, considera il discorso sturziano sulla solidarietà alla luce dell'incontro con il Cristo sofferente.

L'articolo di Secondo Bongiovanni, docente nell'Istituto Filosofico *Alosianum* di Padova, propone un approccio filosofico al rapporto tra esperienze religiose (al plurale) e esperienza spirituale (al singolare). In effetti, a partire da una riflessione teologica di Karl Rahner sull'esperienza religiosa, l'autore problematizza, in contesto filosofico, l'impostazione rahneriana secondo la quale l'esperienza religiosa è spiegabile solo attraverso se stessa, dato che non è possibile l'esperienza di sé senza l'esperienza di Dio. Nel primo caso, per Bongiovanni sorge la domanda se dietro un tale presupposto si nasconde uno schema autoreferenziale che renda la comunicazione dell'esperienza piuttosto difficile, impedendole di andare oltre i limiti di se stessa. E nel secondo caso l'autore sostiene che la tesi rahneriana deve essere reversibile, cioè, la conoscenza di Dio è possibile solo attraverso la conoscenza di se, a meno che non si voglia cadere nell'ambito dell'ideologia. A questo scopo Bongiovanni pone in relazione due termini del rapporto, Dio e la coscienza, sulla base di una definizione di esperienza spirituale da lui proposta con l'aiuto di uno studio di J.-L. Marion sui fenomeni della Rivelazione e un altro di P. Ricoeur sulla fenomenologia della religione. L'intento è quello di offrire un'interpretazione fenomenologica comune dell'esperienza spirituale al vissuto dell'esperienza religiosa nelle sue diverse concrezioni storiche.

L'argomento della contemplazione in don Luigi Sturzo, da una parte, e quello dell'esperienza spirituale alla luce della fenomenologia, dall'altra, offrono senza dubbio un contributo interdisciplinare all'approfondimento di nozioni fondamentali. Con la pubblicazione di questi lavori speriamo, non solo di offrire cosa gradita, ma di contribuire efficacemente all'arricchimento dell'orizzonte teorico della vita cristiana.



# L'idea di contemplazione in Luigi Sturzo

di Francesco Asti\*

## Introduzione

Il sacerdote Luigi Sturzo (1871-1959) non è solo il fondatore del Partito Popolare Italiano, ma è soprattutto un uomo di fede che ha cercato di coniugare l'amore per Dio servendo la Chiesa e la società con tutto se stesso<sup>1</sup>. Il nostro lavoro intende focalizzare il concetto di contemplazione che è alla base del suo pensiero spirituale. Leggendo l'epistolario dal 1935 al 1940, possiamo notare lo sviluppo del suo pensiero su quest'argomento. Il rapporto con il fratello Mario, vescovo di Piazza Armerina, aiuta lo studioso a riportare in luce un problema fondamentale della spiritualità cristiana: l'unione fra l'azione e la preghiera. Tutti sono chiamati alla comunione con Dio nella diversità delle proprie vocazioni vissute nel mondo. Successivamente noteremo la solidità del suo ragionamento nel suo libro *La vera vita*. Infine considereremo la solidarietà come esperienza di incontro con il Cristo sofferente.

## 1. Un dibattito sulla mistica (1935-1940)

Durante gli anni dell'esilio, dovuti al suo impegno per la libertà in Italia, essendosi opposto risolutamente al governo fascista (1924-1940), Luigi Sturzo intreccia con il fratello Mario una fitta corrispondenza su argomenti di varia natura che vanno dalla riflessione squisitamente filosofica sul concetto di menzogna fino a trattare il nucleo della preghiera cristiana: la contemplazione<sup>2</sup>. Particolarmente negli anni fra il 1935 e il 1940 il comune interesse mistico diventa sempre più coinvolgente, in quanto Mario Sturzo intende guidare la sua diocesi, alla riscoperta della preghiera e con essa un vivere profondamente cristiano. L'intento del vescovo è sollecitare la sua gente ad un risveglio spiri-

\* 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> G. CASSIANI - V. DE MARCO - G. MALGERI (curr.), *Bibliografia degli scritti di e su Luigi Sturzo*, Gangemi Editore, Roma 2003. AA.VV., *Luigi Sturzo nella storia d'Italia, atti del convegno internazionale di studio svoltosi dal 26 al 28 novembre 1971*, vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973; V. FILIPPONE THAULERO, *Sociologia ed esperienza religiosa e politica in Luigi Sturzo*, 219-241; A. GAMBASIN, *Spiritualità e politica in don Sturzo*, 243-270.

<sup>2</sup> L. STURZO - M. STURZO, *Carteggio* (1932-1934; 1935-1940), voll. III-IV, Edizioni di Storia e Letteratura - Istituto Luigi Sturzo, Roma 1985. G. DE ROSA, *Introduzione*, in L. STURZO - M. STURZO, *Carteggio* (1924-1928), vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura - Istituto Luigi Sturzo, Roma 1985, I-LXXXIX.



tuale, perché possa riscoprire il gusto di un rinnovato impegno nelle realtà sociali. Il sodalizio spirituale con il fratello si dimostra nella richiesta di leggere e correggere, là dove ce ne fosse bisogno, le sue lettere pastorali. Mario Sturzo stima l'intelligenza e la profondità spirituale del fratello, per cui si affida al suo giudizio per poter dare alle stampe i suoi scritti pastorali. Perciò l'argomento della contemplazione è posto per un'esigenza concreta del vescovo che nel suo apostolato aveva percepito la disistima di certi per la preghiera contemplativa a vantaggio di forme devozionali tradizionali.

La lettera sull'*Orazione* impegna così Luigi ad interessarsi di come la Chiesa cattolica consideri la contemplazione, ma ancora prima essa lo spinge ad interrogarsi sulla qualità della sua vita spirituale e di come poter migliorarla<sup>3</sup>. Per Luigi la lettera potrebbe sembrare poco attenta alle esigenze della gente umile della diocesi di Piazza Armerina. Infatti suggerisce al fratello Mario di introdurre il popolo a pregare lo Spirito Santo, in quanto è la Terza Persona divina che aiuta il credente ad entrare nella profondità della vita di Dio. Inoltre non si può pretendere che la gente comune possa pregare per un'ora intera, in quanto sono lavoratori ed escono presto dalle loro abitazioni per iniziare il loro lavoro. Luigi Sturzo insiste su questo punto, in quanto sembra che la lettera sia indirizzata solo ed esclusivamente a religiosi o a sacerdoti che si dedicano tutti i giorni alla preghiera. Il vescovo, quasi, dimentica che la lettera è inviata a tutti, per cui deve prevedere che i laici possano almeno pregare per mezz'ora in modo semplice, utilizzando forme di giaculatorie che consentono un'attenzione maggiore<sup>4</sup>. Il problema è la distinzione fra la meditazione e l'orazione mistica, fra la contemplazione acquisita e quella mistica. Luigi avverte che questo problema è fondamentale, perché si possa parlare di sviluppo della vita battesimale dei credenti. L'orazione affettiva o quella intellettuale non possono essere alla portata dei tanti che si avvicinano alla preghiera cristiana in modo intuitivo e semplice come accade agli operai o agli studenti da lui seguiti<sup>5</sup>. Mario Sturzo vuole sottolineare, invece, che tutti sono chiamati alla vita di unione a Dio e che la preghiera ne è il fondamento per incamminarsi incontro al Padre.

Le osservazioni di Luigi Sturzo non sono dissimili da quelle scritte dal noto studioso di mistica Edwin Watkin che recensisce la lettera sull'*Orazione* per la rivista *Dublin Review*<sup>6</sup>. Il sacerdote calatino informa il vescovo di questa recensione e gliela spedisce

<sup>3</sup> M. STURZO, *Suggerimenti sul modo di fare l'orazione*, Tipografia S. Giuseppe, Asti 1935. Lettera 1570 (Piazza Armerina, 9 aprile 1935), 26; Lettera 1607 (London, Notting Hill, 29 giugno 1935), 55; Lettera 1610 (London, Notting Hill, 2 luglio 1935), 57-58.

<sup>4</sup> Lettera 1610 (London, Notting Hill, 2 luglio 1935), 57-58: «Tu consigli (incidentalmente) di dedicare alla meditazione un'intera ora. Poiché il tuo libro è diretto a tutti i cristiani, devi notare che è impossibile domandare ciò alla maggior parte delle persone, che appena alzate debbono dedicarsi al lavoro, etc. La stessa mezz'ora spesso riesce loro difficile. Occorre abituarli a poter fare la meditazione in un quarto d'ora e poi man mano, saranno essi stessi che arriveranno a prevenire il tempo delle loro occupazioni per durarla di più e di non accorgersi dell'ora che passa. Io ricordo la enorme pena di ragazzo in seminario a stare mezz'ora prima della messa a meditare a digiuno e col freddo».

<sup>5</sup> Lettera 1611 (London, Paddington, 3 luglio 1935), 58-59; lettera 1612 (London, Notting Hill, 4 luglio 1935), 59-60; Lettera 1616 (London, Notting Hill, 13 luglio 1935), 62-63; Lettera 1617 (London, Notting Hill, 18 luglio 1935), 63-64; Lettera 1618 (London, Notting Hill, 19 luglio 1935), 64.

<sup>6</sup> Lettera 110 (London, Paddington, 10 febbraio 1927), 175: «ho visto pubblicato in inglese un libro sulla filosofia mistica e me lo procurerò e te ne scriverò, dopo averlo letto. Ho conosciuto l'autore, una



tradotta<sup>7</sup>. I punti salienti del disaccordo sono particolarmente interessanti, in quanto il vescovo generalizza troppo nel proporre lo schema tradizionale della preghiera (meditazione-preghiera affettiva-contemplazione) come fossero stadi necessari e concomitanti. Non sottolinea abbastanza che lo Spirito Santo può condurre un'anima immediatamente alla contemplazione oppure farla vivere nella meditazione costante. Ciò che conta è la «progressiva unione con Dio per via di una crescente carità e che tale unione è non coscientemente espressa con la stessa forma di preghiera né con lo stesso grado di ciascuna anima»<sup>8</sup>. Entrano in gioco nella contemplazione anche il carattere ed il temperamento delle anime che si dedicano alla preghiera. Il vescovo nella sua lettera pastorale non sottolinea abbastanza la complessità dell'argomento, per cui pone tutti i suoi fedeli su di uno stesso gradino di partenza. Anzi considera possibile come punto finale la contemplazione infusa per tutti: «Benché egli parli a tutto il suo gregge, non esita a concludere con un accenno alla contemplazione infusa (o mistica) e metterla come un fine a cui essi possono e vogliono aspirare, benché non si acquisti per niente»<sup>9</sup>

Le espressioni polemiche di Watkin mostrano che lo scritto del vescovo non ha raggiunto il suo scopo, cioè quello di aiutare la sua gente nella preghiera e così conclude: «Il maggior merito persistente, sugli altri che il libro ha, è il dono dell'A. di esplanare le più profonde e molto difficili materie in un linguaggio insieme perfettamente accurato e semplice. Con dir ciò, non intendo affermare che io sono di accordo al Vescovo in tutti i punti».

La risposta di Mario Sturzo non si fa attendere: «che io generalizzi troppo affermando la normalità dei quattro stadi, meditazione intellettuale, meditazione affettiva, contemplazione acquisita, contemplazione mistica, credo che non possa sostenersi. Io studio il processo normale e logico e non escludo le eccezioni. Quel che poi reca il temperamento e il carattere dei singoli, non va oltre la base naturale; ed io studio il fatto soprannaturale. Io sostengo che anche le anime nate alla contemplazione, devono, se vogliono gettar solide basi, cominciare dalla meditazione intellettuale. Che poi la meditazione affettiva sia un presupposto logico della contemplazione, io non ne dubito. Tutto dipende da un giusto e realistico concetto della orazione mentale nella vita interiore. Quali, in un dato momento, sono i rapporti dell'anima con Dio, tale è la sua capacità all'orazione. L'incipiente ama poco. Se ama molto, non è incipiente. Se è incipiente davvero, non può fare meditazione affettiva»<sup>10</sup>. Luigi Sturzo in questa polemica non vuole incidere negativamente, anzi desidera essere il tramite di un possibile dibattito sulla contemplazione: «Non rispondo all'ultima tua, sia perché non voglio fare discussione sulle osservazioni di Watkin, sia perché oggi non ho tempo. Quando tu avrai letto tutta la recensione (che

persona molto interessante, un certo Watkin». E. I. WATKIN, *The Philosophy of Mysticism*, Grant Richards, London 1927.

<sup>7</sup> Lettera 1657 (London, 12 novembre 1935), 89; Lettera 1660 (London, Notting Hill, 18 novembre 1935), 91; Lettera 1661 (Piazza Armerina, 22 novembre 1935), 91; Lettera 1662 (London, Notting Hill, 23 novembre 1935), 92-93; Lettera 1663 (London, Nottin Hill, 24 novembre 1935), 93; Lettera 1664 (London, Notting Hill, 27 novembre 1935), 94.

<sup>8</sup> Lettera 1662 (London, Notting Hill, 23 novembre 1935), 92.

<sup>9</sup> Lettera 1664 (London, Notting Hill, 27 novembre 1935), 94.

<sup>10</sup> Lettera 1665 (Piazza Armerina, 27 novembre 1935), 94-95.



ti ho tradotta per intero) ricostruendo il prima e il poi – mi dirai quel che tu credi inesatto, che io vorrei scriverne al Watkin e sentire le sue controsservazioni»<sup>11</sup>.

La delusione del vescovo è evidente, in quanto non ritornerà più sulla questione Watkin, anzi proporrà al fratello Luigi una nuova lettera pastorale dal titolo accattivante: *La santità nell'itinerario dell'anima in Dio*<sup>12</sup>. La lettera vuole incitare i suoi fedeli e tutti quelli di buona volontà a ricercare Dio nelle profondità della propria esistenza operando così una vera trasformazione di se stessi e dell'intera società<sup>13</sup>. La richiesta di Mario Sturzo al fratello è sapere un suo giudizio, in quanto il suo scritto gli sembra un completo fallimento: «Non capisco perché credi che sia un lavoro fallito. C'è un po' troppo di filosofia, che il titolo non promette, sicché la disposizione del lettore viene un po' delusa nel senso che aspetta troppo per arrivare alla parte che credeva di trovare subito. Ma ciò è compensato da tante e così utili idee, che poi portano al tema, che ne dovrebbe rimanere soddisfatto»<sup>14</sup>. L'impostazione filosofica è stata scelta da Mario, perché la lettera pastorale è indirizzata anche ai lontani, agli atei con cui il vescovo vuole interloquire perché la sua chiesa fosse tutta sinodale. La chiarezza di Luigi non lascia dubbi: il lettore può essere deluso, perché si aspetta altro, essendo una lettera pastorale. Per il sacerdote calatino la lettera sull'Orazione è stata davvero interessante tanto da leggerla per tre volte, mentre stentava ad iniziare la lettura del testo sulla Santità, anche perché non si ricordava più dove aveva messo la lettera.

L'argomento che affascina Luigi Sturzo, dopo l'attenta analisi di questa pastorale, è il rapporto fra contemplazione e santità<sup>15</sup>. Infatti sostiene che ci sono santi che non hanno avuto il dono della contemplazione e dei contemplativi che non sono santi. Mario Sturzo sosteneva, al contrario, che la contemplazione è santità, in quanto non si possono scindere i due cammini. La santità è esperienza comune che tutti i battezzati fanno nel seguire gli insegnamenti di Cristo nella diversità delle proprie vocazioni. L'espressione forte usata dal vescovo è «la contemplazione è santità», quasi identificando i due termini senza distinguere la grazia battesimale da quelle mistiche che Dio largamente dona ai suoi fedeli. Il vero mistico è sempre santo, in quanto vive l'unione a Dio in ogni momento della propria esistenza anche nelle prove o nell'aridità. Il cammino di purificazione è necessario tanto al santo quanto al mistico, in quanto per possedere Dio hanno bisogno di spogliarsi dell'amor proprio per essere totalmente dell'Altissimo. Luigi Sturzo non accetta l'espressione «senza santità non si ha contemplazione», in quanto l'esperienza dei mistici contraddice tale asserzione. In realtà Mario Sturzo precisa il suo pensiero, affermando che vi è «corrispondenza tra le condizioni etiche dell'orante e il grado e la

<sup>11</sup> Lettera 1666 (London, Notting Hill, 2 dicembre 1935), 95.

<sup>12</sup> M. STURZO, *La santità nell'itinerario dell'anima in Dio*, Tipografia S. Giuseppe, Asti 1935.

<sup>13</sup> Lettera 1623 (Le Mourillon près Toulon, 9 agosto 1935), 67; Lettera 1626 (Le Mourillon Toulon, 20 agosto 1935), 68; 68-69 Lettera 1627 (Piazza Armerina 21 agosto 1935), 68-69

<sup>14</sup> Lettera 1628 (Le Mourillon, 24 agosto 1935), 69-70.

<sup>15</sup> Lettera 1629 (Toulon, 29 agosto 1935), 70; Lettera 1632 (Piazza Armerina, 6 settembre 1935), 72; Lettera 1633 (Paris, 10 settembre 1935), 73; Lettera 1636 (London, Notting Hill, 20 settembre 1935), 75; Lettera 1638 (Piazza Armerina, 26 settembre 1935), 75; Lettera 1642 (Piazza Armerina, 5 ottobre 1935), 78-79; Lettera 1643 (London Notting Hill, 9 ottobre 1935), 79; Lettera 1644 (Piazza Armerina, 11 ottobre 1935), 80.



forma d'orazione». Ciò comporta un cammino di purificazione che parte dalle condizioni psico-fisiche del credente. Tale corrispondenza non è statica, né meccanica, in quanto giocano numerosi fattori che possono favorire o sfavorire la crescita del credente nella santità. La confusione sta propriamente nell'utilizzo della parola mistica, in quanto la vita mistica è un patrimonio di tutti, ma l'esperienza mistica è un dono gratuito di Dio.

Per suffragare la sua opinione, Mario Sturzo riporta la riflessione dello studioso Tanqueray. La contemplazione acquisita ha le stesse disposizioni di quella mistica o unitiva. Infatti entrambe hanno bisogno del percorso purificativo, della presenza abituale di Dio nella propria coscienza<sup>16</sup>. Le conclusioni a cui giunge il vescovo non possono essere accettate, in quanto il problema si pone sul versante della santità e dell'esercizio eroico delle virtù. La contemplazione mistica, e non già quella acquisita, si specifica non per lo sforzo umano, quanto piuttosto per una presenza di Dio che conduce alla sua piena comunione. Se la santità è uguale all'esercizio eroico delle virtù, nella vita unitiva, per Mario Sturzo, lo sforzo consiste nel lottare contro le imperfezioni, perché Dio regni nella vita del credente completamente<sup>17</sup>. In questo modo si può affermare che la vita unitiva è vita santa, perché eroica, fuori dai canoni normali. Il vescovo sottolinea la risposta del credente alla grazia unitiva che Dio concede. Il problema è considerare il grado di passività che il fedele sperimenta nella vita unitiva, piuttosto che la sua capacità di risposta, tipica della contemplazione acquisita. La santità è estesa alla contemplazione mistica, in quanto chi sperimenta l'unione a Dio non può vivere come se poi Dio non esistesse. Le sue scelte quotidiane sono orientate da quella esperienza, per cui cerca sempre il bene degli altri. La contemplazione sarà, quindi, una comunicazione d'amore di Dio in un cuore purificato che gode del suo oggetto e rinuncia al suo amor proprio. Per il vescovo «togli la santità ed avrai tolto l'anima alla contemplazione». Con queste parole intende spingere suo fratello ad una nuova e più approfondita ricerca della santi-

<sup>16</sup> Lettera 1638 (Piazza Armerina, 26 settembre 1935), 75: «la contemplazione acquisita (quella di cui parliamo) richiede le stesse disposizioni che richiede la via unitiva: *grande purezza di cuore, grande padronanza di sé, abituale bisogno di pensare a Dio*. Puoi tu concepire vita unitiva senza santità, se la santità è sempre e per essenza vita unitiva? Ma se per esser capaci di contemplazione acquisita sono necessarie le stesse disposizioni, non dobbiamo dire che è necessaria la santità? Può chi non ha vinto se stesso, per puro impero di volontà, pensare a Dio con amorosa adesione che sorpassa il ragionamento ed è stato di serena considerazione contro cui nulla pugnò o contrastò? In chi non è giunto allo stato di vita unitiva, ci sono colpe da espiare, abiti da vincere, e, sopra tutto, c'è da vincere la naturale ripugnanza alle sofferenze, alle croci, alle rinunzie, alla vera e propria mortificazione.. C'è santità senza stato di mortificazione? Mi fermo perché manca lo spazio. Però ti prego di studiare meglio l'argomento e darmi l'aiuto della tua parola, sia pure di opposizione».

<sup>17</sup> Lettera 1644 (Piazza Armerina, 11 ottobre 1935), 80: «Santità = eroicità di virtù. Vediamo ora che cosa è la vita unitiva. È senza dubbio vita perfetta nel senso che il distacco dalle creature è completo. Nella vita unitiva la lotta non è più per evitare il peccato, sia pure veniale; ma nell'evitare le imperfezioni, o meglio, nel tendere sempre al perfetto. Estendi questo stato di spirito a tutti gli atti della vita, in tutti i giorni, in tutte le ore. Che cosa trovi? Vita usuale? Invece trovo, non certo sempre atti eroici presi in individuo, ma un abito che importa eroismo. La vita unitiva, secondo come è concepita nel cristianesimo, supera le forze comuni della natura, domanda grazie speciali; è speciale è fedelissima corrispondenza alla grazia. Questa è santità nel senso da te indicato. E allora? Allora quel che dici tu si risolve in quel che dico io. Contemplazione vera e propria, sia pure acquisita, senza vita unitiva, almeno come fatto costante, non se ne dà. Ma vita unitiva è santità. Dunque contemplazione senza santità non se ne dà»



tà seguendo la storia dei santi e dei mistici cristiani. Infatti proprio in quegli anni Luigi Sturzo sta riflettendo sulla reale consistenza della vita soprannaturale nella costruzione dei rapporti sociali. La questione sulla santità, sull'orazione, sul rapporto fra grazia e natura ha un'incidenza sociale o è solo qualcosa che riguarda lo stretto ambito religioso? Che ruolo assegniamo all'esperienza mistica in relazione alla costituzione di una società? La sua idea iniziale di uno studio sulla vita soprannaturale parte da una considerazione: analizzare le leggi sociologiche e le esperienze storiche sul piano spirituale della grazia<sup>18</sup>. Tale libro dovrebbe completare la sua ricerca che si è maturata negli anni, da quando ha composto il *Saggio di Sociologia* con cui ha inteso precisare le «leggi sociologiche naturali di una società umana ch'è stata chiamata a un fine soprannaturale». Lo studio successivo è stato sul rapporto *Chiesa e Stato*. Con esso ha delineato sul piano storico le leggi che regolano la società a fini terreni e quella a fine soprannaturale. Il rapporto fra queste due realtà non è sempre stato idilliaco, in quanto si sono confrontate e, a volte, affrontate due diverse modalità di approcciare la realtà.

Infine la vita soprannaturale che avrà, in seguito, come titolo inglese *The True Life. Sociology of the Supernatural*, ha lo scopo di indicare la novità cristiana nella trasformazione della società umana. In una cartolina inviata al fratello Mario sintetizza i motivi di questa sua nuova opera: «ponendo mente solo al titolo del mio lavoro: Vita soprannaturale, deve intendersi che tale vita è messa sul piano soprannaturale della Grazia. Il mio è e deve essere uno studio basato sulla teologia. La società storica cristiana non è divisa in due società, una naturale e l'altra soprannaturale, ma forma unica società naturale-soprannaturale. Si fa bene a mettere in rilievo l'una e l'altra natura, i caratteri, i limiti; ma nel concreto individuale e in quello sociale, le due nature formano un'unica entità psicologica morale e storica. Il separatismo intellettuale ci ha portato al naturalismo razionalista o al supernaturalismo fideista; quello pratico ci ha portati al laicismo di stato e alla religione della sacrestia e della chiesuola. Ecco un lato del problema che io studio»<sup>19</sup>.

L'intendo definito di Luigi Sturzo è una risposta equilibrata ad un processo di laicismo statale che aveva allontanato la religione e, poi l'esperienza spirituale, dall'ambito della politica e della costruzione della società. Ciò è accaduto, in quanto è emersa più la religione della sacrestia che la tradizione viva della Chiesa cattolica. Sturzo intende riportare la vita soprannaturale nella sua realtà dinamica costituita dalle molteplici relazioni che un cristiano intreccia nel proprio ambiente culturale e sociale. I due rischi sono deleteri sia per la crescita della società che per la stessa Chiesa, in quanto sono il prodotto di una separazione fra ragione e fede, sfociata in un naturalismo razionalista ed in fideismo. Queste correnti di pensiero soprannominate sono poi diventate nella pratica un acceso attacco alla religione o al contrario un forte fondamentalismo. La via che sceglie Sturzo nasce dalle sue considerazioni sociologiche che si confrontano con la teologia per produrre un modello di società a misura d'uomo. Il problema sulla preghie-

<sup>18</sup> Lettera 1808 (London, Notting Hill, 24 febbraio 1937), 192-193; Lettera 1815 (London, Paddington, 16 marzo 1937), 195-196.

<sup>19</sup> Lettera 1821 (London, Notting Hill, 6 aprile 1937), 199.

<sup>20</sup> F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; ID., *La questione mistica agli inizi del Novecento*, in *Mysterion* 1 (2008) 4-31 [www.mysterion.it](http://www.mysterion.it).



ra evidenza un aspetto sociale che riguarda il come tradurre in pratica l'esperienza di incontro con Dio. La vita soprannaturale si manifesta proprio nel far fiorire quella naturale. La contemplazione, quindi, rinnova l'impegno sociale e politico dei credenti che nell'unione a Dio desiderano costruire una società giusta.

### 1.1. In dialogo con R. Garrigou-Lagrange e con J. De Guibert

I fratelli Sturzo approfondiscono il tema delle loro discussioni leggendo i manuali di due autori che hanno costituito i poli di riflessione sulla mistica. Garrigou-Lagrange e De Guibert, l'uno domenicano e l'altro gesuita, rappresentano la svolta nella questione mistica sviluppatasi dalla fine dell'Ottocento fino alla prima metà del Novecento<sup>20</sup>. I problemi incontrati dagli Sturzo sono quelli stessi che hanno alimentato la riflessione teologico-spirituale di un gran numero di studiosi dell'epoca, specialmente di H. Bremond. Lo storico Gabriele De Rosa tratta ampiamente di quest'ultimo autore nella sua introduzione al Carteggio Sturzo in riferimento all'intuizionismo e al concetto di contemplazione<sup>21</sup>.

I partigiani dell'uno o dell'altro schieramento sostengono l'importanza della mistica nella vita del credente, ma la questione era di conciliare una via ordinaria della vita spirituale con una straordinaria caratterizzata dalla presenza dei doni mistici<sup>22</sup>. La divisione era favorita da una netta presa di posizione di scuole teologiche che facevano capo alle diverse spiritualità degli ordini religiosi, per cui la scuola domenicana si schierava a favore dell'unità della vita spirituale che fiorisce nel matrimonio mistico, mentre i gesuiti insistevano sulla presenza di due possibilità (via ordinaria e via straordinaria) per giungere alla pienezza della vita in Cristo. Il punto centrale da chiarire era proprio il termine mistica, in quanto veniva usato per indicare più realtà interiori: dal matrimonio mistico all'orazione mistica<sup>23</sup>. Determinare il nome comportava un'ulteriore chiarezza sul concetto di santità e sull'esercizio delle virtù. Se la parola mistica veniva utilizzata nell'accezione più ampia, essa poteva significare lo sviluppo della vita battesimale, per cui ogni credente fa esperienza di Dio che gli comunica la sua intimità in vista della gloria futura. Nella sua forma stretta sta ad indicare l'esperienza mistica, quella in cui vi è un governo dei doni dello Spirito Santo. Le grazie mistiche favoriscono i fenomeni tipici di questa esperienza.

I fratelli Sturzo entrano in contatto con il pensiero di Garrigou-Lagrange e di De Guibert grazie alle recensioni che l'*Osservatore Romano* fa dei loro manuali considerati

<sup>21</sup> G. DE ROSA, *Introduzione*, o.c., XXVII ss. AA.VV., *Universalità e cultura nel pensiero di Luigi Sturzo*, atti del convegno internazionale di studio presso l'istituto Luigi Sturzo dal 28 al 30 ottobre 1999, Rubbettino editore - Sovaria Mannelli, Catanzaro 2001: P. SCOPPOLA, *L'esperienza dell'esilio: aspetti religiosi*, 36-61; E. GOICHOT, *Sturzo, Lecteur de Henri Bremond*, 103-122.

<sup>22</sup> G. DE ROSA, *Introduzione*, o.c., LXXVI-LXXXVIII.

<sup>23</sup> Circa la discussione: R. GARRIGOU LAGRANGE, *Le problème mystique actuel et les questions de méthode (chronique)*, in *Vie spirituelle* 5 (1922) 459-480: RAM 5 (1924) 290-309. A. SAUDREAU, *Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, in *Vie Spirituelle supplément* 20 (1929) 129-146. JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU - J. SCHRYVERS (réponse du), *Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, in *ib.*, 280-289. L. PAULOT (réponse du), *Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, in *ib.*, 30-37. F.-D. JORET. (réponse du), *Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente*, in *ib.*, 90-101.



innovativi nel campo disciplinare dell'ascetica e della mistica<sup>24</sup>. Come nella discussione generale, anche i due fratelli si schierano a favore dell'uno e dell'altro, per cui possiamo notare la differenza di impostazione presente nelle loro rispettive opere. Infatti Mario Sturzo nota con piacere che le sue intuizioni in materia sono le stesse sviluppate nel manuale di Garrigou-Lagrange: «Le tue lodi mi hanno invogliato alla lettura delle *Tre età della vita spirituale* del P. Garrigou-Lagrange. Veramente è interessante. Mi ha poi fatto piacere trovare come egli congiunga l'ascetica con la mistica, da far un sol corpo in due stadi. Ricordi? Tu tempo fa sostenevi il contrario mentre io sostenevo la connessione. Certo l'ascetica cristiana, dico: cristiana, se non è una preparazione alla mistica, e perciò, se non è la base della mistica, come dice il P. Garrigou, la perfezione mistica sarebbe un lusso di poche anime ecc.»<sup>25</sup>. Il sostegno alle sue idee rafforza la convinzione che la santità è uno sviluppo armonico che sfocia nel matrimonio mistico. Tutti sono chiamati alla santità, anche i contemplativi che vivono una certa esperienza passiva. L'esercizio delle virtù non è solo del cristiano chiamato a vivere il proprio battesimo, ma anche dei mistici che sperimentano nell'oggi la presenza di Dio. L'esercizio ascetico è preparativo, ma non determina lo stato mistico, in quanto è un dono speciale che Dio concede nella sua liberalità. Anche Luigi Sturzo ammette che il pensiero del fratello sviluppatosi negli anni si avvicina fortemente a quello del domenicano: «Notai, leggendo il P. Garrigou, le coincidenze col tuo pensiero. Io parto da un altro punto, che l'ascetica in genere (non la cristiana in ispecie) ha per suo fine la formazione della personalità o di una determinata personalità, per la correzione degli istinti viziosi o contrari al fine voluto. In quanto tale non ha rapporto alla mistica, tranne che la mistica non sia implicata alla formazione della personalità, allora l'ascetica sarebbe mezzo volontariamente ordinato a questo fine. L'ascetica cristiana è per sé ordinata alla conquista di Dio e ogni conquista di Dio (per la grazia) è uno sviluppo mistico. Le due questioni sono distinte. Vorrei su ciò il tuo pensiero»<sup>26</sup>. La vicinanza di pensiero sta proprio nell'aver individuato l'unità di fondo della vita spirituale<sup>27</sup>. Non si può dividere in due parti nette l'interiorità del credente, affermando che vi siano delle differenze di cammino per possedere la vita eterna.

Nei suoi lavori Garrigou-Lagrange sostiene che l'unità è frutto di una continua collaborazione del credente che si esercita nelle virtù e fa profitto dei doni dello Spirito Santo<sup>28</sup>. La grazia santificante entra in gioco nel cammino storico del credente, per cui lo sostiene e lo spinge ad una continua perfezione considerando importante il carattere, l'ambiente sociale e culturale del soggetto. In questo modo la santità è un cammino battesimale per tutti, anche per i mistici che desiderano possedere il regno celeste eser-

<sup>24</sup> Lettera 1800 (London, Notting Hill, 18 gennaio 1937), 188: «L'Osservatore Romano parla di un libro del P. Garrigou-Lagrange, *Le tre età della vita spirituale* edito da Vita Cristiana in Firenze»; Lettera 1825 (London, 18 aprile 1937), 201-202.

<sup>25</sup> Lettera 1843 (Piazza Armerina, 8 luglio 1937), 211.

<sup>26</sup> Lettera 1844 (London, Notting Hill, 14 luglio 1937), 212.

<sup>27</sup> Lettera 1637 (London, Notting Hill, 25 settembre 1935), 75; Lettera 1655 (Paris, 8 novembre 1935), 87; Lettera 1656 (Piazza Armerina, 8 settembre 1935), 89.

<sup>28</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel*, 4 voll., Cerf, Paris 1939.



citandosi proprio nella carità. Lo sviluppo della grazia santificante del credente lo spinge all'unione con Cristo che può sperimentare sacramentalmente ed ecclesialmente. I doni speciali, le grazie mistiche, non sono necessari al cammino di santità, in quanto basta la grazia santificante. Bisogna, quindi, sottolineare di più la vita di grazia, la fede e la carità (*quoad substantiam*), anziché le grazie speciali rappresentate dai fenomeni come i miracoli, le visioni, le locuzioni (*quoad modum*). Lo studioso si muove sulla scia del pensiero di Tommaso D'Aquino, per cui il suo argomentare parte da un metodo deduttivo che applica i principi alla realtà dei fatti. La struttura teologica tommasiana non offre spazio all'osservazione dell'esperienza che un credente fa di Dio, per cui non considera centrale il concetto di vissuto spirituale.

Luigi Sturzo richiede il libro di J. de Guibert, avendo letto la recensione entusiasta che ne fa il famoso storico De Luca: «Leggo nell'*Osservatore Romano* la recensione di Don De Luca sul libro del P. Guseppe de Guibert *Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica* (Roma Università Gregoriana). Puoi farmelo avere?»<sup>29</sup>. Per lo studioso siciliano è importante questa lettura, prima di ricominciare la stesura del suo libro sulla vita soprannaturale, in quanto può avere delle delucidazioni sulla conoscenza mistica e in generale su ciò che è mistica dal punto di vista dei gesuiti<sup>30</sup>. Anche Sturzo è entusiasta di questo manuale tanto da consigliarlo al fratello che era in cerca di un buon testo per i suoi seminaristi. Quest'ultimi si erano formati sul libro del Tanquerey da lui giudicato come farraginoso, troppo analitico e poco attento ai confini disciplinari con la morale e la dogmatica<sup>31</sup>.

Per Luigi Sturzo la proposta di De Guibert corrisponde alle sue aspettative, in quanto nel campo mistico è necessaria l'osservazione dell'esperienza in cui si fa presente il Signore. A partire dalla descrizione che i mistici lasciano del loro vissuto, ci si accorge che non vi è una netta separazione fra i diversi stati del cammino mistico. Infatti si può vivere la contemplazione acquisita, pur avendo sperimentata quella infusa. Quest'ultima non è necessaria alla santità, mentre risulta importante nel delineare come Dio si fa sentire ad un'anima prescelta. L'unione a Dio resta una grazia mistica che si sperimenta non per la propria dignità, ma per dono dello Spirito: «ho ricevuto e letto per intero il libro del P de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*. Sono 404 pagine di testo, oltre la bibliografia e gl'indici. Il libro è scritto in un latino facile e piano, con esattezza e precisione. Può adottarsi come testo scolastico, riducendo alcune parti. Egli evita i debordamenti nella teologia dogmatica e in quella morale e pastorale, ma i riferimenti riassuntivi sono qua e là inevitabili. Di tutti i libri che ho letto mi sembra il più equilibrato e allo stesso tempo di larga cultura. La tua cartolina del 3 riprende il tema della contemplazione. Secondo de Guibert non è necessaria alla santità, la contemplazione infusa; cita l'esempio di S. Giovanni Berchmans e la prassi delle canonizzazioni. Allo

<sup>29</sup> Lettera 1885 (London, Notting Hill, 18 novembre 1937), 236. G. DE LUCA, *Un manuale di ascetica e di mistica*, in *L'Osservatore Romano* 14 novembre 1937, 3.

<sup>30</sup> Lettera 1889 (London, Notting Hill, 30 novembre 1937), 238: «Attendo il libro sull'ascetica e mistica con impazienza, perché fra giorni riprenderò il mio lavoro sulla Vita soprannaturale, che interruppi a giugno per la malattia, e poi perché ho finito un altro libro sulla morale nella politica».

<sup>31</sup> Lettera 1888 (Piazza Armerina, 26 novembre 1937), 238. A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Desclée, Roma-Parigi 1950<sup>8</sup>.



stesso tempo, egli sostiene la tesi che si dà orazione *vere contemplativa et vere acquisita saltem partim*. Con queste precisazioni sono di accordo a quel che tu mi scrivi»<sup>32</sup>.

Nelle grazie mistiche si sottolinea maggiormente la passività che non è da intendersi come mancanza di collaborazione dell'uomo, per cui Dio quasi lo sostituisce nelle sue facoltà intellettiva e volitiva. La passività mostra la recettività del credente che si lascia illuminare da Dio unendosi a Lui in maniera perfetta. L'intuizione della presenza di Dio favorisce ed amplia il processo conoscitivo e volitivo ad un livello maggiore in maniera sovrumana.

De Guibert rappresenta la novità metodologica del momento, in quanto apre le porte ad un confronto serio con le altre discipline scientifiche che si interessano in vario modo della mistica<sup>33</sup>. Questa apertura epistemologica è apprezzata tanto da Luigi Sturzo che aveva già intenzione di collegare i dati ricavati dalla teologia con quelli della sociologia. La strumentalità gli viene data proprio dall'apporto metodologico che mette in campo il gesuita. La teologia deve interagire con la psicologia, con la linguistica e con le altre discipline per osservare la complessità dell'argomento dai diversi angoli visuali. I dati raccolti sono utili per accrescere una comune conoscenza sull'argomento. Luigi Sturzo sceglie De Guibert, accettando la sua idea sulla contemplazione infusa differente da quella acquisita. Il motivo di questa diversa direzione è data dal rapporto che si stabilisce con la riflessione di Tommaso D'Aquino. Per Garrigou-Lagrange e per Mario Sturzo è fondamentale seguire le indicazioni filosofiche e teologiche del Dottore Angelico in materia di contemplazione, mentre per de Guibert e per Luigi Sturzo vi sono altri autori che la tradizione indicano come maestri nel campo della mistica, quali Giovanni della Croce o Francesco di Sales<sup>34</sup>. L'approfondimento teologico impone una lettura attenta a tutta la tradizione spirituale che ha prodotto nuove e interessanti riflessioni sulla conoscenza mistica.

L'intuizione mistica fa parte di quegli interessi che Luigi Sturzo coltiva sostenendo la linea teologico-mistica di De Guibert. Infatti si interroga sulle proposte di un altro gesuita G. Picard con cui dialoga nel suo libro sui problemi spirituali del suo tempo<sup>35</sup>. Per

<sup>32</sup> Lettera 1891 (London, Notting Hill 8 dicembre 1937), 240.

<sup>33</sup> J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mistica*, Universitas Gregoriana, Romae 1926-32.

<sup>34</sup> Lettera 1984 (Piazza Armerina, 13 dicembre 1938), 303-305; Lettera 1992 (Piazza Armerina, 30 gennaio 1939), 312-313: «Nella tua ultima dici: Perché rigettarla? (l'opinione di de Guibert). Ed io dico: e perché rigettare la dottrina di S. Tommaso che ci mette in perfetto accordo con la filosofia e dove è parimenti affermato il bisogno di intervento speciale di Dio? Io resto con S. Tommaso. Nego poi che in mistica, oggi, il problema filosofico non debba interessare, quando leggo che anche negli scrittori più seri si continua a parlare del centro, del fondo, dell'essenza, della punta dell'anima per spiegare la differenza tra l'alta cognizione mistica di Dio e la cognizione normale. Qui o è un semplice modo d'evitare il problema o è un errore filosofico. S. Tommaso esclude che l'uomo (e in genere ogni creatura) possa conoscere senza l'azione delle facoltà. Egli dà la ragione, che è chiara e convincente: perché l'uomo è relativo; perché solo Dio è *suae substantiae, suae essentiae*». G. DE ROSA, *Introduzione*, o.c., XXXVII: «Tuttavia, ci sembra evidente dalle lettere che Luigi Sturzo riscontrava nella ricerca del fratello una certa limitatezza di orizzonte, il fatto che la sua filosofia si confrontasse solo con i problemi dello scolasticismo e dell'idealismo e non tenesse conto di quanto invece stava avvenendo in Francia in quegli anni con la ripresa dell'intuizionismo e con i discorsi di Bremond, di de Guibert e di Picard sulla mistica».

<sup>35</sup> Lettera 1993 (London, Notting Hill, 3 febbraio 1939), 313; Lettera 1994 (Piazza Armerina, 8 febbraio 1939), 314. G. PICARD, *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, Editions Spes, Paris



quest'autore vi è un'intuizione naturale di Dio in cui non intervengono né le specie infuse come affermava De Guibert, né i doni dello Spirito Santo sulla scia delle posizioni tomiste. La conoscenza di Dio avviene direttamente ed in modo oscuro senza utilizzo di altri intermediari, perché si è ancora nella sfera del naturale e dei processi umani. L'immediatezza dell'intuizione produce una nuova e più profonda conoscenza di Dio in cui sono impegnate tutte le facoltà ed i sensi del credente. Non si può, quindi, parlare di conoscenza angelica, ma di un processo conoscitivo umano trasformato dalla potenza di Dio. La linea di De Guibert su quest'argomento era più conciliativa, in quanto ammetteva la presenza di specie infuse che aiutassero l'uomo ad accogliere la presenza di Dio. Però in questo modo deve utilizzare un'ulteriore mediazione rispetto ad un processo che richiede la semplicità e l'immediatezza<sup>36</sup>. Picard si sforza di proporre un pensiero che potesse superare il problema delle mediazioni nella sfera più alta della contemplazione, salvaguardando l'integralità dell'uomo. Per Mario Sturzo Picard è poco ortodosso, anzi è una versione originale dell'Idealismo<sup>37</sup>. Il vescovo sostiene che non ha mai appoggiato la tesi della *disgregazione* fra l'anima e le sue facoltà, ma che vi è un'unità prodotta da una continua e costante purificazione<sup>38</sup>. I fratelli Sturzo sono d'accordo che bisogna salvaguardare l'unità dell'essere umano. Tutte le dimensioni del credente sono impegnate nella sua relazione con Dio. Il problema della conoscenza mistica li divide, in quanto le posizioni divergono sulla necessità o meno di un'ulteriore mediazione, perché avvenga l'intuizione.

1923. L. STURZO, *Problemi spirituali del nostro tempo* (1945), Zanichelli, Bologna 1961, 19. Lettera 2007 (London, Notting Hill, 29 marzo 1939), 321-322: «ho ricevuto la tua del 23, che mi richiama al soggetto delle nostre conversazioni, il più interessante di tutti. Così sono lieto di riprenderle. Sulla tesi del P. Picard, devo dirti che io non la scarto m'interessa e mi seduce. Trovo un punto di coincidenza con certe mie elucubrazioni sulla conoscenza, che da certo tempo mi circolano nella mente, senza avere avuto il tempo di precisarle sulla carta. Ne ho parlato ad amici filosofi, che mi hanno fatto buon viso. Detto questo, io non intendo discutere se questa tesi sia di S. Tommaso giovane, se sia compatibile con le sue vedute definitive, se possa trovare appoggio nel sistema tomistico. E una ricerca che non avrei né il tempo né il gusto di fare. Il P. Picard ha già fatto lo sforzo di presentare il problema in termini tomistici per il suo pubblico. Se tu affermi che non può aversi affatto una conoscenza oscura ma diretta di Dio, non mi pare che possiamo più discutere la tesi del Picard circa gli stati mistici. Allora, o bisogna arrivare alla tesi *conciliativa* del P. de Guibert delle specie infuse, ovvero alla tua tesi, *disgregativa* dell'unità umana. Io non vedo altra via. Ho preferito il de Guibert, ora sono incline verso il Picard».

<sup>36</sup> Lettera 2040 (London, Notting Hill, 25 luglio 1939), 345-346: «Mi dispiace tanto contraddirti, ma io credo che è bene porti avanti delle considerazioni diverse, perché tu possa tenerne quel conto che meritano o anche rigettarle a ragion veduta. Tu dici: «la teoria scolastica che noi conosciamo per via delle facoltà a me sembra...che non consenta eccezioni». Ora, chi tiene tale teoria, la concilia meglio con quella del P. de Guibert sulle specie infuse che non con la tua separatista. Ma chi (come me) crede che l'anima e le sue facoltà non sono che lo stesso e che le facoltà si rilevano solo per l'influsso dell'anima sui sensi e dei sensi sull'anima, come atti dell'unico principio, non c'è bisogno né della dissociazione né delle specie infuse: Dio opera sull'anima, come dicono i mistici, intendendo che in tale operazione non sono impegnati i sensi. La sospensione del concorso sensitivo non porta, secondo me, una separazione vitale, ma solo una sospensione psichica. Ma in tutto ciò siamo troppo nel campo delle ipotesi e dell'opinabile».

<sup>37</sup> Lettera 2011 (London 9 aprile 1939), 325.

<sup>38</sup> Lettera 2097 (London, 7 marzo 1940), 378; Lettera 2098 (Piazza Armerina, 13 marzo 1940), 378-379.



## 1.2. In dialogo con Giovanni Della Croce, Francesco di Sales e Teresa D'Avila

I fratelli Sturzo si rivolgono alla tradizione spirituale per comprendere maggiormente le questioni mistiche. Studiano particolarmente Giovanni della Croce, Francesco di Sales e Teresa D'Avila che hanno vissuto in prima persona le esperienze narrate nei loro scritti. Ad esempio Giovanni della Croce viene più volte ripreso nella questione della purificazione della sensibilità e della notte oscura<sup>39</sup>. Mario Sturzo è un conoscitore di quest'autore, ne condivide l'impostazione che trova molto vicina alla sua formazione tomista. Sottolinea che lo spogliamento del proprio io è una vera e propria immolazione che fa scoprire il vero amore, quello che si prova nella relazione di intimità con Dio. Anche Luigi è lettore di Giovanni della Croce, soffermandosi specialmente sul *Cantico spirituale* e la *Fiamma viva d'amore*<sup>40</sup>. Il suo interesse riguarda l'apice o il fondo dell'anima che accomuna il pensiero del teologo spagnolo a quello di Francesco di Sales.

Come interpretare il linguaggio mistico, specialmente per ciò che riguarda l'intuizione? Francesco di Sales usa l'espressione *punta dello spirito* per indicare non una separazione delle diverse facoltà dell'anima rispetto alla sensibilità, ma il raccoglimento di esse tale da essere un'unica realtà. Luigi Sturzo sostiene l'unità dei sensi e delle facoltà interne dell'anima, quando sono attratte dall'oggetto mistico. Tale esperienza viene descritta dai mistici con linguaggi desunti dalla vita quotidiana e non dalle aule accademiche. La sua posizione è influenzata anche dalla lettura che ha fatto di Gerson, per quanto il pensiero di quest'autore gli fosse stato mediato da M. Pinet in maniera che lui stesso ritiene superficiale<sup>41</sup>. Il linguaggio dei mistici è, senza dubbio, descrittivo, non riflessivo. Ve ne sono alcuni che fanno della loro esperienza motivo di riflessione teologica come Giovanni della Croce. Ma Francesco di Sales usa un linguaggio certo non influenzato dalla scolastica, ma tipico della tradizione spirituale e, di conseguenza, non semplice come al contrario afferma Luigi Sturzo. Lo studioso osserva le differenze fra un linguaggio scolastico ed uno mistico. Entrambi, però, scaturiscono dalla comunicazione che Dio ha fatto all'uomo.

La sottolineatura polemica di Luigi è nei riguardi delle posizioni del fratello che segue troppo pedissequamente il pensiero scolastico, riducendo la portata innovativa del linguaggio dei mistici: «I mistici usano la parola anima o essenza dell'anima escludendo le facoltà nel contatto diretto con Dio, per farci capire che i sensi non operano; e perché, in questa vita, intelletto e volontà non potrebbero agire senza i sensi, così essi escludono le facoltà. Questo e non altro vogliono i mistici. Il loro non è (fortunatamente) un linguaggio strettamente scolastico, ma un linguaggio comune. Mi sapresti dire come uno scolastico interpreterebbe le celebri frasi di S. Francesco di Sales: *la cime de l'esprit, la fine pointe de l'esprit* o *de la volonté*? Sono frasi per far capire quel che i

<sup>39</sup> Lettera 1871 (Piazza Armerina, 28 settembre 1937), 228; Lettera 1976 (Piazza Armerina, 29 novembre 1938), 295; Lettera 2030 (Piazza Armerina, 27 giugno 1939), 338;

<sup>40</sup> Lettera 2119 (New York, 15 ottobre 1940), 393; Lettera 2120 (New York, Brooklyn, 1 novembre 1940), 393-394

<sup>41</sup> Lettera 1283, (London, Paddington, 19 aprile 1933), 202. M. J. PINET, *Le vie ardente de Gerson*, Bloud et gay, Paris 1929.



termini tecnici non ci danno»<sup>42</sup>. La risposta non tarda ad arrivare. Per Mario non è una questione di linguaggio, ma di contenuto. L'espressione di Francesco di Sales deve essere intesa come l'agire concorde dell'intelletto e della volontà in modo puro senza il concorso dei sensi in netta opposizione al pensiero di Luigi<sup>43</sup>. Per quest'ultimo non vi può essere dissociazione fra i sensi e l'attività delle facoltà, in quanto Dio opera in ciascuna di esse. Il come Dio agisce viene descritto da alcuni studiosi con l'utilizzo delle specie intellettive, seguendo comunque la linea aristotelica-tomista, ma Luigi Sturzo opta per l'insegnamento di Francesco di Sales, cioè che Dio infonde una certa soavità nel fondo del cuore, segno della sua presenza. In quest'intimità tutti i sensi e le facoltà si raccolgono inabissandosi nell'Immensità senza concorso dell'intelletto<sup>44</sup>.

Mario Sturzo, più che Luigi, si mostra interessato alle pagine di Teresa D'Avila per delineare il contenuto delle esperienze mistiche<sup>45</sup>. L'esempio della santa è utile per affermare che il cammino di santità è fatto di purificazioni e di una costante adesione alla volontà di Dio. Con un'intuizione spirituale, aggettivo che Mario Sturzo utilizza per delineare la conoscenza di Dio in Teresa, il credente si pone dinanzi a Dio con le facoltà tutte pacificate in Lui.

## 2. Per una lettura sociologica della contemplazione

È possibile una sociologia del soprannaturale? Se la via filosofica di Mario Sturzo può essere un varco per entrare nell'unione a Dio, la sociologia di Luigi Sturzo può fare altrettanto? Nel suo libro *La vera vita*, aggiunge un sottotitolo che dà il senso del lavoro che intende svolgere, cioè una sociologia del soprannaturale, avendo come campo e metodo di ricerca quelli offerti dalla disciplina in questione. L'osservazione della vita soprannaturale va compendosi a partire dall'angolo visuale della sociologia che non è nata atea o indifferente alla religione e all'esperienza spirituale del singolo e/o della collettività<sup>46</sup>.

La sociologia, scienza con un suo statuto epistemologico, non studia la società in astratto, né dal punto di vista morale, bensì come essa si presenta sia nel presente che nel passato. Tale disciplina evidenzia l'origine della società, le sue strutture, i processi interni che la regolano. Come ogni scienza si presenta ben articolata, per cui ogni sua specializzazione deve necessariamente essere collegata alle altre, perché si possa arrivare ad una sintesi esistenziale utile alla crescita della stessa società. Luigi Sturzo osserva che la sociologia ha bisogno, per il suo oggetto materiale, di essere connessa anche con altre discipline come la filosofia, la psicologia o la stessa teologia, in quanto i risultati avuti in

<sup>42</sup> Lettera 2061 (London, 17 settembre 1939), 357-358.

<sup>43</sup> Lettera 2065 (Piazza Armerina, 1 ottobre 1939), 360; Lettera 2091 (Piazza Armerina, 3 febbraio 1940), 374;

<sup>44</sup> Lettera 2086 (London, 4 gennaio 1940), 371.

<sup>45</sup> Lettera 1890 (Piazza Armerina, 3 dicembre 1937), 239; Lettera 1955 (Piazza Armerina, 6 ottobre 1938), 279; Lettera 1957 (Piazza Armerina 13 ottobre 1938), 280; Lettera 1966 (Piazza Armerina, 8 novembre 1938), 286; Lettera 2065 (Piazza armerina, 1 ottobre 1939), 360; Lettera 2069 (Teignmouth, Devon, 20 ottobre 1939), 362.

<sup>46</sup> L. STURZO, *La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Vivere in, Roma 2006<sup>2</sup>.



altri campi possono servire per spiegare le strutture della società: «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>47</sup>.

Il lavoro epistemologico si svolge così su due orizzonti articolati fra loro, quello interdisciplinare e quello multidisciplinare. In questo modo i dati della sociologia sono accresciuti non solo da quelli delle diverse specializzazioni interne, ma anche e soprattutto da quelle esterne. La linea epistemologica scelta dal sacerdote calatino è importante per giustificare la presenza della disciplina teologica come necessaria ed utile per comprendere le dinamiche di un gruppo o di una società. La sociologia integrale è indicativa di un rinnovamento delle scienze, là dove non si fonda tutto sulla sperimentazione, quanto piuttosto sull'osservazione del fatto sociale in cui si evidenzia la presenza del soprannaturale. La comunicazione dei saperi diventa necessaria, in quanto la condivisione della conoscenza è la vera forza che trasforma la società.

La domanda di fondo è: si può estendere lo studio della sociologia alla vita soprannaturale? La risposta di Luigi Sturzo è lapidaria: «la vera sociologia è la scienza del suo concreto esistenziale e nel suo svolgimento storico. Se la soprannaturalità è un fatto storico e sociale, essa può formare l'oggetto di indagine sociologiche»<sup>48</sup>. La sociologia si interessa dei fatti sociali così come si svolgono, cercando in essi di cogliere i nessi che determinano lo sviluppo della società. La stessa vita soprannaturale cade nello svolgimento storico, per cui essa può essere osservata nella società. La sua riflessione diventa innovativa rispetto ad una scuola sociologica che propone una visione atea della vita. Il positivismo ha abbandonato l'idea del soprannaturale, per cui ha ridotto la religione ad un mero moralismo imposto dalla classe dominante. Chi parte da queste riflessioni non può che professare un materialismo interpretativo. Con esso Sturzo intende affermare che la negazione di qualsiasi influenza della vita spirituale nello svolgersi della storia e nel costituirsi delle società ha prodotto un'interpretazione monca dell'esistenza umana, in quanto non si è osservato l'oggetto di studio nella sua integralità: «la società, pur obbedendo alle leggi fondamentali della vita umana, ha sempre la sua novità storica, i suoi aspetti rivelatori, il suo dinamismo interiore. Ed è la storia che ci fa conoscere le leggi della nostra natura sociale; non la storia estrinseca dei fatti materiali, ma la loro ragione interna, la logica connessione, le idealità che se ne sprigionano»<sup>49</sup>. La società non è un prodotto deterministico, ma è qualcosa di vivo, di esistenziale che si va sviluppando per novità storica e per valori morali e spirituali.

La rappresentazione di una società complessa aiuta il sociologo ad uscire da un ristretto ambito mentale per approdare al concreto del vivere collettivo. Luigi Sturzo fa presente che bisogna rinnovare le strutture di pensiero sociologico troppo legate all'impianto illuministico e positivista che hanno dato vita solo a tassonomie da applicare a tutti i contesti senza cogliere l'originalità delle singole società: «occorre finirla con il

<sup>47</sup> Ib., 32.

<sup>48</sup> Ib., 25.

<sup>49</sup> Ib., 25.



sistema di limitare la sociologia a ricerche analitiche e classificatorie di fatti materiali, e come tali poco comprensibili, per riportarli a schemi provvisori e incompleti che non hanno reale significazione. Peggio ancora, fare, in nome della sociologia, dell'astrattismo a base di tesi prestabilite e accettate senza critica»<sup>50</sup>. Le classificazioni non generano vita, ma tentano solo di comparare fatti sociali cercando a tutti i costi di trovare leggi universali valide sempre e ovunque. Lo studio che intende proporre riguarda «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>51</sup>. La proposta parte da un rinnovato interesse della religione negli studi sociali, in cui l'oggetto è l'esperienza di fede che ha un'incidenza sulla realtà collettiva. Il sacerdote osserva che il naturale e il soprannaturale non sono in opposizione, ma costituiscono un'unica realtà storica che influenza il corso di una società: «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>52</sup>. I rischi di un'ipostazione del genere possono essere simili a quelli presenti nelle strutture di pensiero positivistiche: si può cadere nel dogmatismo delle proprie posizioni o nella lettura materiale del fenomeno spirituale. Un vero sociologo della vita soprannaturale deve studiare la società sia a livello sincronico che diacronico per mostrare che il soprannaturale è un motore di trasformazione esistenziale della società<sup>53</sup>.

Per fare ciò Sturzo si interroga sulla fede del sociologo che si impegna ad analizzare il fenomeno spirituale nel contesto sociale<sup>54</sup>. Non crede ad una neutralità assoluta dello scienziato, in quanto nella sua ricerca entrano, per quanto non voglia, il suo carattere, il temperamento, la propria formazione e le proprie convinzioni politiche e culturali, nonché il suo credo: «come in filosofia e in teologia, in diritto e in morale vi sono molti sistemi, così in sociologia; nessuna scienza evade dalla molteplicità dei sistemi. Un sociologo che ammette la libertà individuale, scrive diversamente da chi accetta il determinismo sociale: volere o no, essi fanno appello a sistemi filosofici diversi. Un sociologo che ammette l'esistenza di Dio scrive diversamente dal sociologo ateo: tutt'e due fanno della teologia senza saperlo»<sup>55</sup>. Il sociologo è l'uomo del buon senso che ha capacità di giudizio sereno e scevro da compromessi con i poteri forti che dominano le società. È impegnato per il rinnovamento dell'intera collettività.

La sociologia deve insegnare non solo come è fatta una società, ma come possa essere a misura d'uomo. Il sociologo insegna ad essere responsabile dei pubblici, lotta per la

<sup>50</sup> Ib., 27.

<sup>51</sup> Ib., 28.

<sup>52</sup> Ib., 29.

<sup>53</sup> Ib., 31.

<sup>54</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>55</sup> L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 34.



libertà e per salvaguardare i valori tipicamente umani: «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>56</sup>. Don Luigi Sturzo anticipa il rinnovamento della sociologia; vede lontano, spingendo il sociologo ad un impegno fattivo per la società che serve<sup>57</sup>. Lo scopo finale della sociologia è proprio il radicarsi del sociologo nelle realtà dei pubblici per manifestare le incongruenze e le derive di certi comportamenti sociali. Ciò non significa che il sociologo è il *Deus ex machina*, un nuovo Superman che risolve i problemi della gente sostituendosi ai politici o alla stessa gente, ma è un consigliere che dal suo angolo visuale addita con il suo impegno al miglioramento della società.

La proposta del sacerdote calatino è quanto mai originale, per il contesto così descritto della sociologia. Si tratta di partire dall'esplicitazione del soprannaturale che avviene quando il credente esprime il suo desiderio di unirsi a Cristo. Il punto di inizio è l'unione a Dio che il fedele è chiamato a sperimentare fin dal battesimo per giungere a godere della vita eterna. Unione mistica e la gloria di Dio sono i costituzionali della sociologia del soprannaturale per ciò che riguarda la fede cristiana e in particolare per il cattolicesimo<sup>58</sup>. L'unione e la gloria manifestano l'importanza della storia, in quanto è nello svilupparsi del tempo che Dio comunica la sua iniziativa di salvezza all'uomo, volendolo condurre a possedere le realtà eterne. La storia e l'escatologia non sono due dimensioni opposte, ma rappresentano l'unica Provvidenza di Dio che si china sulla sua creatura. Nella storia la presenza di Dio si manifesta con l'esperienza che l'uomo fa del mistero. Nella rivelazione Dio non solo comunica se stesso, ma aiuta l'uomo ad entrare nelle profondità del proprio essere scoprendo così la propria costituzione e il proprio fine. Il possesso del regno eterno non è qualcosa che allontana l'uomo dal suo impegno nel concreto dell'esistenza, anzi il regno già cresce e si sviluppa nella storia per fiorire pienamente nella vita eterna. Possedere Dio, per quanto questo linguaggio possa essere eccessivo, comporta un forte senso di responsabilità civile. I cristiani sperimentano la loro unione a Cristo nel rispetto delle leggi e nel costruire una società giusta ed aperta all'accoglienza.

Il percorso per essere unito a Cristo si può, a buon diritto, definire come vita santa. Il desiderio di essere santo muove le intenzioni del credente che si attiva nella sua quotidianità ad essere testimone fedele di Dio. Tale testimonianza ha un valore fortemente sociale, in quanto caratterizza non solo un singolo, ma un'intera comunità: la Chiesa. La categoria della testimonianza è il fondamento della santità che ognuno intende vivere nel proprio oggi. Lo stesso Luigi Sturzo a suo fratello Mario esprime questo suo desiderio di santità che si esprime in un continuo processo di ascesi e di unione a Cristo: «vorrei essere santo, ma la via è lunga e io vedo che non progredisco e chissà che non

<sup>56</sup> Ib., 32.

<sup>57</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

<sup>58</sup> L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 82-103; 104-116.



vado indietro. Tu preghi per me, e te ne sono grato assai; nella comunione delle preghiere vi è un conforto reciproco per una più intensa vita spirituale»<sup>59</sup>.

La santificazione non è da intendersi come uno sforzo dell'uomo nel raggiungere Dio quanto piuttosto una collaborazione alla grazia santificante che Dio offre a tutti, perché possano godere dell'unione a Lui e in futuro della vita eterna: «la santificazione non è solo opera di Dio; è anche nostra come rispondenza di amore, volontà di servire, di ubbidienza, di seguire. Tutto ciò può dirsi nostra attività, benché il nostro agire non sia da noi e per noi; pur essendo in Dio e per Dio è anche nostro volere, nostro sforzo, nostra cooperazione»<sup>60</sup>. La cooperazione è indicativa di come agisce Dio nei riguardi dell'uomo. In effetti l'unione a Cristo non avviene per le capacità dell'uomo, ma per un suo dono di amore che si lascia possedere dalla sua creatura.

L'unione mistica è l'inizio e la radice della vita soprannaturale ed ha una sua visibilità sociale, in quanto chi possiede Dio ha tutta la sua esistenza trasformata e può essere capace di cambiare gli stessi contesti sociali in cui vive. L'unione a Cristo, che è, di per se stessa, vissuta nell'interiorità, si oggettiva nella dimensione estetica ed etica. Su questo punto Luigi Sturzo, già da anni, aveva delineato un suo pensiero. Nel testo *Problemi spirituali* che risale al 1945, ma presenta diversi articoli già pubblicati in varie riviste specializzate, affronta la questione della visibilizzazione dell'esperienza mistica. In dialogo con la filosofia di Croce intende dimostrare che l'unione a Cristo ha una sua valenza sociale caratterizzata a livello morale ed estetico. Il suo ragionamento parte da una visione olistica dell'uomo: «l'uomo è un tutto inscindibile; l'uomo sociale che vive in continua comunione con gli altri è lo stesso uomo che vive nella sua interiorità; la comunione e il reciproco contatto non può essere basato che sulla realtà vivente, sotto il triplice valore di verità, bontà, bellezza»<sup>61</sup>. L'uomo è immerso in un mondo di relazioni in cui la realtà interiore viene espressa esternamente in un armonico sviluppo. La ricerca della verità si coniuga con l'anelito al bene che si esprime nel gusto del bello. Tutto concorre ad un desiderio di unità che l'uomo persegue nella sua relazione con Dio. La comunione con Lui comporta un processo di unificazione interiore che è possibile, quando tutte le facoltà, memoria, intelletto, volontà, sono orientate verso un unico oggetto di desiderio, cioè Dio stesso. La via dell'unificazione può essere rappresentata dai trascendentali, attraverso i quali l'uomo coglie un particolare della presenza di Dio nel mondo: «quanto più noi penetriamo la natura – realtà interiore ed esteriore – della quale e nella quale viviamo, e quanto più la facciamo nostra, tanto più interiorizziamo i nostri rapporti arrivando a comprenderne la verità, amarne la bontà, ammirarne la bellezza. Quando noi esprimiamo concetti e sentimenti così approfonditi, noi aumentiamo del nostro stesso essere, – che si è arricchito di verità, di bontà e di bellezza – e della comunione fra gli uomini, il valore, intrinseco della stessa realtà»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Lettera 1283 (London, Paddington, 19 aprile 1933), 202. S. LATORA, *Vocazione universale alla santità in Mario e Luigi Sturzo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

<sup>60</sup> L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 96.

<sup>61</sup> L. STURZO, *Problemi spirituali*, o.c., 11.

<sup>62</sup> *Ib.*, 12.



La contemplazione di Dio avviene immergendosi nella creazione, cogliendone i segni della sua bellezza, della sua grandezza e della sua onnipotenza. Ma per creazione non è da intendersi solo ed esclusivamente il mondo delle cose, ma anche la realtà interiore dell'uomo. Alla creazione esteriore corrisponde un'altra che è rappresentata dalla sinergia delle potenze umane, cioè l'anima. Quando l'uomo entra nelle profondità di se stesso, incontra Dio con cui intreccia un dialogo di crescita. La conoscenza dell'uomo è impegnata a decifrare i segni dell'amore che Dio ha lasciato nella complessa realtà umana, perché la creatura potesse rendere la sua relazione ad altri immagine di quella che si è stabilita con Dio. Il cogliere la verità di Dio o la sua bontà e bellezza comporta un miglioramento nei legami che ogni uomo costruisce con l'altro. La socialità dovrebbe essere immagine di quella originaria relazione che Dio ha voluto nell'atto del creare l'uomo. In essa dovrebbero riverberare la verità, la bellezza, la bontà che si gustano nel rapporto con Dio.

Nelle relazioni ad altri i trascendentali nel pensiero di Sturzo svolgono un ruolo essenziale, in quanto collegano il mondo interiore dell'uomo con quello esteriore, esprimendosi nella produzione artistica come nella legiferare per il bene della collettività.

Chi vive un intenso rapporto con Dio esprime questo suo amore non solo con un comportamento ineccepibile sotto il punto di vista morale, ma riesce a raccontarlo attraverso le opere d'arte. Il gusto del bello e il perseguire il bene non possono essere scissi dal fare l'esperienza di Dio, per cui l'artista ed il santo rappresentano le due facce dell'unica medaglia. Essi colgono Dio nella propria vita e lo trasmettono nelle loro opere e nelle loro relazioni. Producono così un rinnovato intreccio di rapporti che sono volti alla crescita dell'intera società. L'artista dispiega la realtà dal suo angolo visuale, perché tutti possono cogliere qualcosa della bellezza divina, così il santo fa toccare con mano la potenza trasformatrice di Dio nella sua vita. L'opera d'arte e il vivere la carità hanno un duplice valore, uno storico che corrisponde alla crescita del genere umano ed un altro metastorico che unisce l'uomo a Dio. Nell'unità delle due dimensioni l'uomo intuisce la presenza di Dio, la coglie come un bene necessario per la sua realizzazione.

Entrambe le produzioni mettono in campo un processo conoscitivo che può essere descritto come intuizione. In effetti già Aristotile sottolineava che l'uomo coglie la verità con un atto intuitivo. Tommaso D'Aquino aggiunge che questa conoscenza è pura semplicità: intuizione semplice della verità<sup>63</sup>. Non vi sono passaggi ragionativi; l'uomo tocca la verità, la bellezza, la bontà di Dio in maniera semplice, avendo tutte le sue facoltà raccolte intorno all'oggetto desiderato. Luigi Sturzo, come nella grande tradizione mistica cristiana, parla di tocco, sottolineando che l'intuizione è un'infusione di luce che proviene da Dio stesso. Il toccare è un'iniziativa di Dio che si abbassa sulle capacità conoscitive dell'uomo rinnovandole ed ampliandole con la sua grazia. Le rende capaci di accogliere il suo messaggio, per cui il credente si sente toccato dalla sua presenza. Si ha un'immediata coscienza della visita divina che produce una migliore comprensione di Dio e della propria natura umana. Il tocco divino risulterà così indifferenziato, nel senso che il credente ha la percezione di non proseguire nel normale modo umano di conoscere, ma è attratto dall'oggetto divino che lo guida ad entrare nel suo intimità: «Questo "tocco" della realtà indifferenziata e totale è una presenza in noi come noi siamo presenti a noi

<sup>63</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica* II-II, q. 180, a. 3.



stessi. Ma noi non sentiamo questa presenza che nell'atto d'intendere e in tutti gli atti nei quali l'intendere si sintetizza con il volere e l'agire. Veramente un'intellezione pura che non comporti né volere né agire non si dà mai; ma nel modo in cui noi analizziamo i nostri atti, possiamo ben dire che l'intuizione del tutto indifferenziato è atto dell'intelletto che si ripercuote nel volere e nell'agire. Il volere e l'agire infatti completano la nostra conoscenza, perché la realizzano nel fatto; l'intuizione oscura e diretta del tutto vi è sempre presente»<sup>64</sup>. L'intuizione non è fine a se stessa, ma si completa con un modo nuovo di rapportarsi agli altri. Il cogliere Dio comporta una continua e costante purificazione interiore che permette di impegnarsi in una sincera testimonianza d'amore.

Dall'esperienza dei santi e da quella degli artisti si può ben affermare che la vita mistica «è una partecipazione della natura divina; essa è distinta dall'unione naturale con Dio quale creatore, ordinatore, provvidenza e fine degli uomini. La chiamiamo mistica perché nascosta e oscura alla nostra ragione e all'esperienza comune, ma rivelata per fede, sperimentata indirettamente nella pratica delle virtù e nel cammino della perfezione»<sup>65</sup>. La distinzione fra esperienza naturale e quella per rivelazione è essenziale, per sottolineare che Dio si fa sentire in tanti modi. Ed entrambe concorrono all'edificazione di un mondo a misura d'uomo. Per quanto riguarda l'esperienza di Dio fatta per fede Sturzo individua un cammino ascetico che non è separabile dalla mistica. Quest'ultimo è costituito da un progressivo esercizio delle virtù, non dissimile da quello praticato dagli stoici o in altre religioni. La diversità sta proprio nel contatto con Dio. Per i cristiani dal battesimo ogni credente si apre al mistero di Dio, conoscendolo ed amandolo nel proprio contesto culturale e politico. La vita ascetica diventa un impegno concreto per accrescere le relazioni sociali, in cui si manifesta la stessa presenza di Dio. In questo caso Sturzo usa in maniera ampia il termine mistica, in quanto non delinea un'esperienza straordinaria di Dio, quanto piuttosto la vita santa del credente che si incammina nella via della perfezione per poter godere di Lui nell'eternità. Tale cammino è per tutti i battezzati, ma il Signore dona largamente anche grazie particolari con cui alcuni credenti, senza loro merito e per sua libera concessione, possono percepire la sua presenza consolante per l'edificazione della Chiesa<sup>66</sup>. L'unione a Dio è comunque un dono gratuito che non può conservarsi e né aumentarsi senza la cooperazione dell'uomo<sup>67</sup>. Il credente si rende sempre disponibile sia nella vita che nell'esperienza propriamente mistica. Il suo assenso è necessario e la sua collaborazione risulta importante, perché Dio possa guidarlo all'incontro con Lui.

Per Luigi Sturzo il cammino mistico cristiano si caratterizza per la totale adesione dell'intelletto e della volontà alle Persone divine. Sull'esempio di Gesù nel Getsemani, il sacerdote individua nell'uniformità a Cristo la via maestra per essere uniti a Dio: «si può parlare comunemente di far la volontà di Dio quando ci avvengono delle contrarietà, malattie, disgrazie private o pubbliche, quel che in fondo va contro i nostri desideri. e la volontà umana individuale e collettiva. È allora che ci ricordiamo del Getsemani, della preghiera di Gesù, e finiamo con l'adesione più o meno contrastata e dolorosa, alla volontà di Dio. Ed è talmente abituale questo modo di sentire che suole sfuggire l'idea

<sup>64</sup> L. STURZO, *Problemi spirituali*, o.c., 25.

<sup>65</sup> L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 82.

<sup>66</sup> *Ib.*, 84.



della volontà divina come ordine provvidenziale, come economia redentrice, come amore universale e particolare verso tutte le creature, come partecipazione a noi della vita soprannaturale. E da parte nostra non dico ci sfugge ma non prende radice l'idea dell'adesione nostra alla volontà di Dio come cooperazione nell'amore, unione attuosa e costante della nostra alla sua vita»<sup>68</sup>. L'uniformità a Cristo non è osservato sotto l'aspetto doloristico, quanto piuttosto sotto la forza dell'amore che si apre all'altro donandosi totalmente. L'amore sulla croce è la vera uniformità di Cristo al Padre. Tale esperienza dovrebbe essere propria del credente che desidera fare ciò che piace a Dio. L'obbedienza all'amore è la vera conformità che Cristo chiede ai suoi apostoli e ai suoi discepoli. Ciò comporta un rinnovamento nelle relazioni sociali ed ecclesiali, in quanto l'amore si sperimenta nella donazione, nel rispetto e nell'accoglienza dell'altro senza fare distinzione di censo o di razza. Cooperare all'amore di Dio comporta una purificazione interiore, uno spogliamento che si realizza in un progressivo distacco da ciò che è materiale e che separa il credente da Dio. Sturzo osserva che l'obbedienza all'amore, per essere sincera, non deve cadere nella pusillanimità o nell'adulazione. Questi mali danneggiano l'unione con Cristo, in quanto non fanno esprimere a pieno tutte le caratteristiche di una persona. Di conseguenza sono false anche nel rapporto con Dio: «staccando l'autorità umana dal rapporto di responsabilità verso Dio, si alterano ambedue questi ordini, e si produce l'irresponsabilità e spesso l'immoralità del comando, l'adulazione e la pusillanimità nell'ubbidienza. Tutti i rapporti umani della vita personale e collettiva, debbono essere sostanziati dall'adesione alla volontà di Dio, come autorità universale, come verità indefettibile, come carità infinita»<sup>69</sup>. L'unione a Dio è esperienza di carità che è vissuta in seno della Chiesa e della società. Essa è preludio di un'altra comunione che il credente riceverà nella vita eterna. La gloria di Dio è il motivo che spinge il credente a vivere a pieno la sua esperienza spirituale in un continuo confronto con le diverse realtà di una società. In quest'ambiente il credente si esprime per essere segno del Dio veniente.

### 3. La realtà del mondo e della politica come esercizio di cristianesimo

In un suo articolo Luigi Sturzo tenta di fare un primo bilancio della sua vita. la maggior parte del suo tempo è stato trascorso nell'esilio non venendo mai meno al suo stile di prete cattolico impegnato per la salvaguardia dell'essere umano<sup>70</sup>. Nelle sue parole traspaiono la forza ed il coraggio di chi per un forte senso della giustizia paga allo stato lo scotto di proclamare la vera libertà dei figli di Dio. Dinanzi a situazioni difficili Sturzo non si piega, ma cerca di trovare il senso cristiano della volontà di Dio. «Quando uno è colpito dalla sventura, e gli sembra che gli ideali per i quali è vissuto si siano

<sup>67</sup> Ib., 83.

<sup>68</sup> Ib., 91.

<sup>69</sup> Ib., 94.

<sup>70</sup> L. STURZO, *Quel che mi ha insegnato la vita*, in *The Weekly Mail*, 25 settembre 1926. Il testo si può trovare in L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 206-207.



infranti, e la speranza di migliorare l'avvenire si affievolisce, questi suole cadere nello sconforto e diventa pessimista. Allora egli inclina a giudicare gli uomini severamente, e a perdere ogni fiducia nella società; e si rinchiude in se stesso, con una orgogliosa negazione della bontà. In questo stato d'animo egli diviene amaro a se stesso e inutile agli altri: la sua opera, i suoi pensieri sono colpiti da sterilità». Il disagio e l'amezza possono toccare solo chi non ha fiducia in Dio e nel prossimo.

Sturzo scrive, ma prima ancora, testimonia che il primo insegnamento ricavato dalla sua esperienza è proprio l'ottimismo. L'impegno di un cristiano nel mondo si traduce in gesti positivi e costruttivi perché tutti possono collaborare ad una società più giusta: «il primo insegnamento della mia vita e il più costante, è stato quello di essere ottimista, cioè di sempre aver fiducia nella bontà che è al fondo dello spirito umano». L'ottimismo cristiano ha come conseguenza la capacità di accoglienza propria di chi annuncia il messaggio di salvezza proclamato da Cristo. La tolleranza sturziana «anche nelle lotte più acute mantiene i contendenti in una sfera di equilibrio, serenità e giustizia, che rende più umana la lotta e più seri i contrasti; frena l'eccesso delle passioni; fa meglio rilevare i propri errori». Il rispetto dell'avversario politico e l'amore per il nemico non sono semplicemente modi civili di comportarsi, ma principi cristiani che impongono un diverso modo di approcciare le realtà sociali. Essa, quindi, «non è approvazione del male, è il rispetto della personalità altrui, che rende più facile l'opera di elevazione morale e di fraterna correzione». Il rispetto chiede un alto senso della giustizia che si applica ad ogni persona ed in ogni circostanza della vita.

Salvaguardare la persona è il dovere proprio del cristiano che testimonia così il suo essere presente nel mondo. Infine e non ultimo, Luigi Sturzo, nel delineare gli insegnamenti ricevuti nella sua vita, ricorda la sua esperienza di Dio che è il fondamento del suo impegno politico: «l'onda mistica circonda lo spirito umano; è come un inconscio richiamo a elevazioni e ad esperienze religiose; è come una neutralizzazione dell'avidità degli affari e degli stimoli della cupidigia. E l'intelletto, che ha cercato il vero senza soddisfazione, sente il conforto del riposo». L'unione a Cristo è il motore del rinnovamento dei rapporti sociali ed ecclesiali. È la vera novità che ha rivoluzionato l'agire dell'essere umano. L'ottimismo, la tolleranza e l'esperienza di Dio sono le fondamenta del suo pensare politico: «ottimismo, cioè fiducia nell'umanità; - tolleranza, cioè rispetto delle personalità degli altri uomini; - misticismo, cioè unione di sentimenti spirituali con il Verbo eterno – Dio – mi sono stati confermati, sembra strano, da un'avita fatta di fervore di lotte nel campo più aspro e più agitato, quello della politica».

Le considerazioni che Sturzo fa della sua vita sono delle indicazioni utili per delineare la realtà del mondo e della politica come esercizio di cristianesimo. Il cattolico è posto nella storia, nel suo presente per essere portatore della novità di Cristo. Per Sturzo «è solo il presente che comprende il passato come esperienza, e l'avvenire come finalità, e li realizza nell'azione. Il presente è azione»<sup>71</sup>. La responsabilità dei cattolici nasce da un desiderio di trasformare il presente, perché sia ancora di più immagine viva dell'amore di Cristo.

<sup>71</sup> L. STURZO, *Il presente: dono di Dio*, in *Popolo e Libertà*, Bellinzona 25 ottobre 1937. Il testo si può trovare in L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 226. S. MILLESOLI, *Il dovere della speranza. Don Sturzo e la dimensione politica della vita cristiana*, Città Aperta Edizioni, Enna 2010.



Che cosa si chiede al credente, se non santificare il proprio tempo in una concordia civile al fine di migliorare tutta quanta la società: «oggi hai cattolici è fatto un richiamo autorevole: “lavorate nell’azione cattolica, lavorate nella vita pubblica, interessatevi ai problemi sociali, intensificate la vostra attività organizzatrice, rifate la vostra unità morale». Le indicazioni sopracitate di Sturzo non costituiscono un fervorino fatto per l’occasione, ma il suo pensiero politico. Pensare la società significa incidere in essa per il bene comune. Quando l’Europa fu invasa dalla mentalità nazista, Sturzo ricordò a tutti i cattolici il loro dovere di esprimere in ogni occasione l’amore al prossimo<sup>72</sup>. Incentrò la sua riflessione sulla differenza che vi è fra l’amicizia e un gruppo sociale. La chiusura di un gruppo non favorisce la crescita dell’intera società, in quanto i legami di amicizia che si creano all’interno sono orientati al raggiungimento dei propri interessi a discapito di quelli collettivi.

Le leggi razziali sono la chiara testimonianza di come pensa ed agisce un gruppo sociale. In questo modo la discriminazione di razza favorisce una società chiusa ed egoistica, in quanto si pensa che il colore della razza fa la differenza e non già l’impegno civile: «l’egoismo di gruppo sociale – in vari gradi secondo la portata dei motivi egoistici – produce, all’interno, la spersonalizzazione con l’assorbimento di ogni individualità nel gruppo stesso e con l’azione collettivizzata fatta in nome del gruppo stesso; all’esterno conduce all’irrigidimento di ogni affettività»<sup>73</sup>. L’egoismo di un gruppo sociale si manifesta anche nei processi economici, in quanto si pensa di bastare a se stessi senza considerare il lavoro come un bene di tutti. Per Sturzo ogni gruppo sociale può incorrere nel rischio della chiusura dinanzi alle esigenze di un’intera società. Il problema non fu solo del nazismo, in quanto anche il bolscevismo si è strutturato come lotta di una classe contro le altre componenti di una società: Tali sottolineature sono anche «dell’egoismo di classe è impegnato il bolscevismo, come dall’egoismo nazionale si sono sviluppati i nazionalismi eccessivi (e anche purtroppo i non eccessivi), in quanto ogni nazionalismo comporta una teoria e una pratica differenziante ed esaltante, che ha le sue radici nell’egoismo di gruppo»<sup>74</sup>.

La logica di un gruppo sociale chiuso cozza con la mentalità cristiana, in quanto i credenti sono costituzionalmente chiamati ad essere fraterni, solidali con tutti senza fare distinzione di razza o di censo. La radice della solidarietà sta nel sentirsi famiglia così come viene descritta la comunità delle origini negli Atti degli Apostoli. La condivisione è il segno della solidarietà che non si costruisce per equità, ma grazie alla coscienza che il credente ha di essere parte importante nella crescita dell’altro. Il concetto di solidarismo, così come era inteso al tempo di Sturzo, «contiene tutti i microbi dello statalismo e tutti gli equivoci del socialismo»<sup>75</sup>. La sua lungimiranza profetica fa dire ancora oggi che il solidarismo pecca di statalismo e di tutti gli equivoci del socialismo. Infatti la solidarietà cristiana non può essere confusa con progetti a contratto o con una falsa idea di giustizia sociale. La crescita del singolo dipende da una compartecipazione della ricchezza-lavoro con cui si misura uno stato democratico. Quando un sistema politico si

<sup>72</sup> L. STURZO, *L’amore del prossimo e l’amore del gruppo sociale*, in *L’Illustrazione Vaticana* 1-15 aprile 1936. Il testo si può trovare in L. STURZO, *La vera vita*, o.c., 219-223.

<sup>73</sup> *Ib.*, 221.

<sup>74</sup> *Ib.*, 222.

<sup>75</sup> L. STURZO, *Problemi spirituali*, o.c., 223.



chiude nei propri interessi, la stessa società ne soffre, in quanto viene meno la possibilità di accedere alla ricchezza-lavoro. In questo modo si creano ferite nel corpo sociale. La solidarietà, non statalizzata, consente di aiutare il singolo a prendere coscienza del suo ruolo sociale per superare le fratture che un gruppo sociale può procurare alla società. La solidarietà non è assistenzialismo, ma voglia di crescere e far crescere per il bene comune. Lo stesso Sturzo mette in guardia da una forma di solidarismo di convenienza che ha provocato danni nel corso della storia.

In una profonda e toccante pagina Sturzo individua il male dell'economia dei gruppi sociali. La questione sociale è questione economica, non perché si vuole ridurre tutto al capitale, ma per risolvere le questioni quotidiane dei cittadini. La politica è interesse per la propria città per il proprio paese dove il cristiano vive ed opera. La mistica non è disinteresse per il concreto, ma passione per l'uomo che è immagine somigliante di Dio. Luigi e Mario Sturzo insegnano che l'amore a Dio vissuto nelle profondità delle proprie coscienze si manifesta nella solidarietà con i più disagiati di una società. Insegnano che il solidarismo non è mai prodotto di convenienza che salva il gruppo dirigente e metta alla berlina il povero di turno. La solidarietà è esperienza di un farsi compagno dell'altro nella condivisione della vita.

«La solidarietà di convivenza si conquista con lenta e difficile ambientazione. Quando i nativi temono che i nuovi venuti possano divenire, non dico maggioranza, ma una minoranza efficiente, reagiscono e minacciano rappresaglie e secessioni, come è oggi il caso dell'Alto Adige o come fu il caso della Valle d'Aosta nell'immediato dopoguerra per la lotta fatta dal fascismo alla lingua francese e per immigrazione di operai di parlata italiana. Questi non sono soltanto fatti di carattere psicologico, nazionalistico, campanilistico, politico: sono anche motivi economici; si teme che attraverso l'invasione numerica degli emigranti, appoggiati o no dal potere politico, si sviluppi una prevalenza economica. Questi fatti, griderebbe un solidarista convinto, non sono pertinenti: la solidarietà si sviluppa sul terreno della eguaglianza di classe, di categoria e di diritti. Contro questa affermazione ho pronto un primo esempio: la condotta dei sindacati (unions) inglesi verso gli operai italiani, chiesti dallo stesso governo inglese per le miniere nazionalizzate. Gli operai inglesi si opposero; boicottarono i nuovi venuti; obbligarono il loro governo a ritirarli dalle zone minerarie (con disdoro dell'autorità politica), a farli ritornare in Italia o ritenerli in altri impieghi occasionali. Niente solidarietà e nessun indizio di solidarismo; completa rottura sindacale, oltre che umana e cristiana. Si dirà che i minatori italiani andavano in casa d'altri; restiamo in casa nostra. Che cosa avviene nella Liguria e nel Piemonte e perfino in Lombardia? Si è sviluppato un forte risentimento contro le popolazioni meridionali: i terroni stanno invadendo le terre del nord, le fabbriche del nord, gli impieghi del nord; solo nella provincia di Genova vi saranno 300 mila calabresi (li chiamano calabresi perché questi sono i più noti). Costoro han formato a Genova delle cooperative per poter così evadere i vincoli della legge che proibisce la ricerca del lavoro fuori residenza (legge tuttora in vigore benché contraria al disposto costituzionale). Il socio di una cooperativa ha diritto di risiedere dove la cooperativa è fondata, ecco il ripiego dei terroni. È anche in atto la campagna di stampa "anti-sud", l'opposizione alla cassa per il mezzogiorno, alla legislazione regionale delle isole, Sicilia e Sardegna, e così di seguito. Solidarietà? Inizio di solidarismo in campo economico-sociale? Niente di questa merce: lotta economica e perfino discriminazione fra italiani e italiani. È enorme!»<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> L. STURZO, *Problemi spirituali*, o.c., 222-223.



## Conclusioni

La sociologia che traccia Luigi Sturzo è il nucleo del pensare e vivere cristiano. Non si può separare la preghiera dal vivere sociale. Il cristiano è chiamato ad essere testimone della fede in qualsiasi situazione e luogo. Il suo impegno sociale è frutto della sua esperienza di Dio che si esprime nei suoi pensieri e nelle sue scelte. *La vera vita* è un titolo significativo che addita la forza trasformante della grazia che opera nel cuore del credente per il rinnovamento dell'intero universo. La novità cristiana è proprio il dono della grazia che sostiene e incoraggia il credente a proporre il modello Cristo anche ai più lontani ed indifferenti. La preghiera, allora, ha la forza di trasformare i cuori, perché il mondo sia più a misura d'uomo. L'impegno per l'uomo è ciò che Dio desidera, perché si possa realizzare già nella storia il suo regno di giustizia e di pace.



# Esperienze religiose ed esperienza spirituale

di Secondo Bongiovanni S.I.\*

«Le mere scienze di fatto creano uomini di fatto. Nella miseria della nostra vita -si sente dire- questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino: il problema del senso e del non-senso dell'esistenza umana»<sup>1</sup>

Affermando il carattere comune e condiviso dell'esperienza religiosa<sup>2</sup>, K. Rahner la interpreta nei termini della «profondità ultima e [della] dimensione radicale di ogni esperienza personale-spirituale». Tale è la ragione di fondo per la quale «non può venire spiegata che attraverso se stessa»<sup>3</sup>, in quanto «unica esperienza primigenia dell'uomo»<sup>4</sup> e «premessa per ogni riflessione e per ogni conoscenza successiva e sistematizzante dell'essere umano»<sup>5</sup>. Considerando poi il rapporto tra l'esperienza di Dio e l'esperienza di se stessi (auto-esperienza) il teologo tedesco ne sostiene l'indissolubile unità, pur nella differenza. L'originaria esperienza di Dio non è soltanto «un evento che si svolge nel soggetto» dando luogo alla tommasiana *reditio completa subiecti in se ipsum*: essa viene assunta quale «condizione della possibilità e momento dell'auto-esperienza [...]». Rahner giunge fino ad affermare che «senza esperienza di Dio non è possibile alcuna esperienza di se stessi»<sup>6</sup>.

Di questa sintetica ripresa sottolineo due prese di posizione importanti del teologo tedesco a riguardo dell'esperienza religiosa.

La prima concerne il carattere primigenio e radicale, tale da renderla spiegabile soltanto attraverso se stessa.

La seconda rinvia al nesso tra l'esperienza di Dio e l'auto-esperienza: con una forte risonanza agostiniana, questo legame è considerato così essenziale che l'auto-esperienza risulta inesplicabile e impossibile senza il riferimento all'esperienza di Dio.

\* SECONDO BONGIOVANNI S.I., docente di Teologia filosofica e di Introduzione alla teologia presso l'Istituto Filosofico *Aloisianum*, Prato della Valle, 56 - 35123 Padova, [bongiovanni.s@gesuiti.it](mailto:bongiovanni.s@gesuiti.it)

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, Milano 1997, 35.

<sup>2</sup> «[...] un'esperienza fatta da ogni uomo», anche se «forse del tutto anonima», «Esperienza di Dio oggi», *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 207.

<sup>3</sup> *Ib.*, 212; 214.

<sup>4</sup> *Ib.*, 217.

<sup>5</sup> «Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio», *Nuovi saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 176.

<sup>6</sup> *Ib.*, 179; 180.



Dal punto di vista teologico le due affermazioni rahneriane appaiono plausibili. Da un punto di vista filosofico, tuttavia, nell'assumerle dovrebbero evitarsi due unilateralismi a cui è possibile soccombere: (a) ritenendo che l'esperienza religiosa sia spiegabile solo attraverso se stessa; (b) considerando che senza esperienza di Dio non sia possibile alcuna esperienza di se stessi.

Nel primo caso (a) si tratta di sottrarsi ad una possibile angusta autoreferenzialità: l'esperienza religiosa potrebbe, infatti, risultare tanto più pertinente quanto più si rende capace di esporsi a interpretazioni (oltre la semplice 'spiegazione') provenienti da molteplici orizzonti umani, anche non esplicitamente religiosi o perfino apertamente critici nei suoi confronti. Ciò presuppone che ogni auto-comprensione non sia mai da intendere come un processo autarchico ma sempre condiviso, dialogico e aperto. Con ciò, intendo solo porre l'accento su quella che considero una dimensione intrinseca del fenomeno religioso in quanto tale oltre le sue delimitazioni confessionali. Tra gli altri problemi che insorgono, infatti, se si ritiene che ogni esperienza religiosa si auto-comprenda solo a partire da se stessa, cioè a partire dai suoi specifici caratteri interni, com'è possibile porla in una relazione dialogica con altre esperienze religiose, che rivendicano una posizione analoga? Senza volere attribuire una tale *impasse* al teologo tedesco, oggi è questo uno dei problemi che si pongono nel confronto rispettoso e paritario tra le religioni.

D'altro canto (b), *en philosophe* non sarei disposto ad accogliere senza problemi l'affermazione per la quale solo attraverso un'esperienza esplicita di Dio è possibile la conoscenza di se stessi. Anche su questo tema Rahner ha proposto riflessioni più ampie: qui in ogni caso sostengo la tesi per la quale una tale affermazione deve essere assunta nella sua piena reversibilità, pena la sua ideologizzazione. Solo attraverso un'esperienza autentica di Dio è possibile la conoscenza di sé: questa tesi è valida solo se al tempo stesso si ammette che l'esperienza di Dio non soltanto non è separabile dalla conoscenza di sé, ma non è possibile senza di essa. Per evitare confusioni si tratterà di scandire correttamente il rapporto tra i due momenti a partire da una definizione di esperienza spirituale che renda possibile il loro confronto oltre i confessionarismi e le categorizzazioni di un religioso irrigidito su se stesso.

L'articolazione che propongo si coagula intorno a quella che individuo come *esperienza spirituale* (*es*). Al fine di renderne conto nel modo più adeguato premetto la breve ripresa di uno studio di J.-L. Marion sui fenomeni di Rivelazione e alcune precisazioni di P. Ricoeur sulla fenomenologia delle religioni. Nell'insieme di questa breve riflessione non presumo di risolvere la complessità dei problemi in gioco, che esige comunque una pluralità di approcci e di prospettive per affrancarla da un punto di vista univoco. In questo contesto, mi impegno nell'individuazione di una prospettiva di carattere fenomenologico sull'esperienza spirituale: la proposta che ne consegue dovrà verificarsi anche nella interazione con gli orizzonti specifici del vissuto concreto delle diverse esperienze religiose confessionali.



## 1. I fenomeni saturati di J.-L. Marion

In uno studio degli anni '90 J.-L. Marion ha proposto una rilettura originale dei cosiddetti fenomeni di rivelazione identificando in essi la natura di quelli che definisce fenomeni 'saturati'<sup>7</sup>. Marion ritiene che soltanto la strada di una radicalizzazione fenomenologica possa condurre ad una nuova feconda comprensione dei fenomeni religiosi<sup>8</sup>. Evitando due rischi spesso percorsi dalla filosofia: da un lato, sottomettendo in modo incondizionato i fenomeni religiosi al principio metafisico di ragione, poiché una tale decisione disperderebbe la specificità del religioso. Dall'altro, sostenendo che il fenomeno religioso non può relegarsi nell'ambito dell'irrazionale, poiché una tale decisione lo priverebbe di qualsiasi confronto con la razionalità scientifica e metafisica.

Ciò che Marion chiama «la donazione assoluta di un fenomeno ridotto» esplicita l'abbrivio filosofico che è necessario assumere. L'ontologia del *cur existat?*, deve approdare al riconoscimento dell'*Es gibt, was sich gibt*: il punto di partenza non è più la domanda metafisica classica: perché esiste qualcosa?; ma il presupposto fenomenologico radicale in base al quale: esiste ciò che si dona. Su questo rovesciamento fenomenologico si fonda e si struttura l'analisi dei fenomeni saturati.

A partire dal confronto con il postulato kantiano concernente la possibilità delle cose, Marion mostra come il 'principio di tutti i principi' della fenomenologia attesti che ciò che appare, ciò che è, non ha bisogno di alcuna giustificazione esterna al suo manifestarsi – come, invece, viene preteso dalla necessità razionalistica del 'renderne ragione' (*logon didonai*). Non c'è altra preconditione all'apparire delle cose che il loro semplice donarsi (*es gibt*). In regime fenomenologico, l'intuizione donatrice si attesta da se stessa: e il fenomeno assicura sia la sua apparizione che la ragione di questa apparizione. Nel suo percorso Marion radicalizza la stessa posizione husserliana che, ai suoi occhi, sottometterebbe ancora l'originalità assoluta del fenomeno ad un orizzonte dominato dall'io. Egli avanza l'ipotesi di una donazione intuitiva assolutamente incondizionata, priva dei limiti di un orizzonte, e assolutamente irriducibile a un 'io' costituente. Ma un tale fenomeno è possibile?

Oltre ai fenomeni poveri o addirittura sprovvisti di intuizione (come i linguaggi formali o le idealità matematiche), e oltre ai fenomeni di diritto comune nei quali la significazione riceve un riempimento intuitivo adeguato, vengono individuati i cosiddetti fenomeni saturati. Mentre nei primi due casi è possibile operare una loro previsione e riproduzione, nel caso dei fenomeni saturati l'eccesso di intuizione li sottrae ad ogni costituzione oggettiva. Tra i fenomeni saturati vengono individuati i fenomeni storici puri, non ripetibili e imprevedibili, in cui l'io si riconosce come semplice testimone; e i fenomeni di rivelazione, che rinviano ad un'apparizione di sé a partire da sé, nel senso che non si sottomettono ad alcuna precedente determinazione egologica. Marion fornisce tre esempi: il quadro, il volto amato e la teofania, in cui «l'eccesso (*surcroît*) di intuizione sfocia nel paradosso per il quale uno sguardo invisibile visibilmente mi guarda e mi ama» (PS, 126).

<sup>7</sup> "Le phénomène saturé", in M. HENRY - P. RICOEUR - J.-L. MARION - J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992, 79-128. D'ora in poi citato come PS.

<sup>8</sup> Per ulteriori dettagli rinvio al testo *Identité et donation*. L'événement du 'je', L'Harmattan, Paris 1999, 77ss.



Per comprendere la specificità del fenomeno saturato è necessario ricondursi al dato comune proprio di ogni fenomeno: la correlazione fondamentale tra l'apparire soggettivo e l'apparente (ciò-che-appare) oggettivo (*Erscheinen und Erscheinenden*). Siamo qui collocati nel regime ideale dell'adeguazione che può articolarsi tra l'intenzione e l'intuizione, il significato e il suo riempimento, la noesi e il noema, ecc. Già in Husserl è chiaro che il caso limite (ideale) della perfetta adeguazione non si realizza quasi mai: l'intuizione resta sempre in difetto rispetto all'intenzione. Rimane un eccedente rispetto alla significazione (*ein Überschuss in der Bedeutung*) che non trova nulla in grado di confermarlo nel fenomeno stesso perché il campo della significazione è molto più vasto di quello dell'intuizione. Ogni fenomeno si caratterizza necessariamente per la sua finitudine: come potrebbe entrare in un orizzonte e lasciarsi ridurre ad un io che lo colga e lo costituisca? (*PS*, 102)

La specifica *percée* di Marion trova qui l'aggancio partendo da due domande provocatorie rispetto al dettato husserliano. È pensabile un'intuizione non-finita che dia luogo ad un fenomeno incondizionato? Non si può immaginare un fenomeno nel quale l'intuizione donerebbe più di quanto l'intenzione (egologica) può intendere o prevedere? Kant aveva intravisto qualcosa del genere nell'intuizione estetica, ma un tale fenomeno costituirebbe la possibilità stessa di costituire il donato in un oggetto inteso in senso kantiano. Una tale possibilità la fenomenologia radicale la riconosce nel fenomeno saturato (*fs*) che, con i suoi caratteri di *invisible*, *insupportable*, *absolu* e *irregardable* permettono a Marion di erigerlo a compimento concettuale coerente della stessa definizione di fenomeno in quanto tale.

Riassumo il senso delle caratteristiche del *fs* secondo l'autore francese. Anzitutto, esso manifesta una intuizione debordante che satura qualunque intenzione e sintesi successiva. Inoltre, non ha una misura riconducibile al noto e al conosciuto: è imprevedibile, come accade nello stupore improvviso per l'inatteso. Si compone di un visibile che il nostro sguardo non può sostenere e supera tutte le anticipazioni della percezione. Si sottrae ad ogni analogia dell'esperienza e si libera *non* da ogni orizzonte, ma della anteriorità delimitante propria di ogni orizzonte (*PS*, 113). Infine, non si sottomette all'io costituente. Emerge qui il suo paradosso: perché nel *fs* lo stesso io perde ogni anteriorità e si scopre 'costituito' in esso.

Nel delineare questa prospettiva lo scopo di Marion era volto in particolare a prospettare la possibilità di una nuova comprensione filosofica dei fenomeni di Rivelazione. Nel suo impianto generale l'intento è condivisibile. Tuttavia, proprio a partire dall'ultima affermazione riportata sul costituirsi dell'io mi distanzierò dal pensatore francese riconciliandomi, almeno idealmente, con la ricerca originaria di Husserl. Non mi concentrerò su fenomeni di Rivelazione (o estetici o altro ancora), né sui fenomeni saturati in quanto tali. Per come lo intendo, si dà un solo 'fenomeno saturato', e quelli individuati da Marion non sono che specificazioni *derivate* di esso: per così dire, eco successive all'impatto originario dell'evento per cui l'io perviene a se stesso, riconoscendosi come tale. È ciò che occorrerà svolgere e approfondire in altri studi come esperienza spirituale originaria, non esclusiva di avvenimenti particolari come i fenomeni saturati di Marion. La ripresa della sua posizione ha comunque consentito un primo inquadramento del problema.



## 2. Una Fenomenologia delle Religioni

Dal canto suo, P. Ricoeur ha posto critiche pertinenti nei confronti di un approccio fenomenologico di carattere generale sull'esperienza religiosa. Ne riporto due in particolare.

La *prima* rinvia alla necessaria trasformazione di un concetto di intenzionalità intesa in modo univoco quale produzione autonoma di rappresentazioni: i sentimenti e gli atteggiamenti implicati nell'esperienza religiosa trasgrediscono la costruzione rappresentativa dando luogo ad un soggetto che sperimenta l'impotenza sulla realtà da cui è pervaso<sup>9</sup>. Nell'esperienza religiosa non è in primo luogo il soggetto a costituire la scena della rappresentazione o dell'esperienza: ma è lui ad essere – al tempo stesso – per così dire 'costituito' nella sua possibilità di patire il divino. Ritroviamo qui un aspetto rilevato anche da Marion.

Andando un poco oltre le posizioni di Ricoeur e di Marion a questo livello si attua una sorta di spiazzamento della prospettiva inassimilabile ad un semplice rovesciamento. Non risulta adeguato sostenere – per esempio – che il soggetto (classico, tradizionale – almeno dalla filosofia moderna in poi), invece che costituente della prospettiva della rappresentazione del mondo, si ritrovi costituito in una prospettiva rovesciata<sup>10</sup>. La struttura di esperienza che si compone nell'evento spirituale risulta più complessa rispetto ad una semplice ridefinizione dei ruoli secondo il modello soggetto/oggetto. Entrambi i pensatori citati non mancano di rilevare che l'esperienza religiosa dà luogo ad una sorta di stato nascente del soggetto a se stesso, colto nell'atto del suo sperimentarsi in quanto tale. Qui si colloca il momento decisivo nella comprensione dell'*es*: infatti, è nel provenire originario di me a me stesso che si costituisce il senso radicale. In questo processo la categoria più adeguata non è la costituzione o la riduzione o la destituzione (del soggetto, in termini levinasiani): ma quella di appartenenza in quanto permette di salvaguardare e di evidenziare l'originalità del fenomeno che intendo analizzare.

La *seconda* critica di Ricoeur destituisce di legittimità la pretesa di offrire un'interpretazione generale o totalizzante dell'esperienza religiosa. Si riscontrano, infatti, notevoli differenze tra le esperienze religiose che si compongono non solo all'interno delle religioni rivelate (giudaismo, cristianesimo, islam, induismo, i Veda), ma ancor più a riguardo delle più ampie esperienze di carattere mistico ed estatico, rintracciabili anche in tradizioni religiose che non testimoniano di una Rivelazione esplicita del divino, o in cui addirittura il divino non è neppure oggetto di una credenza o di una esplicita affermazione<sup>11</sup>. Per questi motivi risulta scorretta l'idea di una *reductio ad unum* della molteplicità delle esperienze religiose dell'umanità, con il rischio sempre possibile di ricondurre al proprio (all'*idem* della propria esperienza) la diversità e le differenze esistenti. Del resto, appare fuorviante la pretesa di conoscere dall'esterno le istanze più interiori e

<sup>9</sup> Si pensi allo schleiermacheriano sentimento di dipendenza assoluta, alla fiducia radicale, al sentimento dell'essere preceduti nell'ordine del dono, dell'esistenza e dell'amore (Rosenzweig), ecc.

<sup>10</sup> Per dirla con Marion, il soggetto non sarebbe più un guardante ma si scoprirebbe guardato – ciò che si evidenzerebbe in particolare nell'epistemologia dell'icona.

<sup>11</sup> È molto discutibile per esempio lo statuto di 'religione' attribuito al buddismo.



profonde di esperienze religiose non praticate dall'eventuale studioso -chiunque esso sia: filosofo, teologo, sociologo o antropologo. Per questo (ed altri motivi ancora) Ricoeur invita a rinunciare ad un approccio che pretenda di circoscrivere il fenomeno religioso nella sua universalità di modi e di tempi molto diversi, in favore della 'via lunga' di una ermeneutica fenomenologica che si dedichi all'interpretazione dei segni (testuali, scritturistici, rituali, simbolici, ecc.) di una singola religione<sup>12</sup>. «La religione è come il linguaggio, il quale non si è realizzato che nelle lingue; la religione non esiste e non si è realizzata che nelle religioni»<sup>13</sup>.

La 'via lunga' ricoeuriana può apparire frustrante, ma non risultano molte altre alternative all'indagine fenomenologica ed ermeneutica delle diverse forme e modalità in cui il religioso si esplica nell'esperienza umana. Qualunque posizione si possa assumere al riguardo si tratta in ogni caso di evitare riduzioni alla propria esperienza religiosa, culturale o sociale e personale (sul modello imperiale dell'eurocentrismo, ma non soltanto), assumendo anzitutto – anche nello studio scientifico – come fiducialmente positiva l'auto-comprensione che ogni religione offre di se stessa nell'esperienza umana. A questo punto ci ritroviamo affacciati ad un campo vastissimo di indagini e problematiche che interessano una pluralità di discipline e che devo lasciare necessariamente sullo sfondo.

### 3. Esperienza spirituale ed esperienze religiose

Le riflessioni riprese da Marion e da Ricoeur mi inducono ad assumere la problematica religiosa a partire da una distinzione previa che aiuta a cogliere il senso 'religioso' dell'esistenza a partire da un approccio più fondamentale rispetto alle singole religioni istituite e al loro pur necessario studio. La chiarificazione di tale distinzione dovrà costituire l'oggetto specifico di un percorso più ampio, a partire comunque dell'assunzione della *differenza* tra esperienza spirituale (*es*) intesa nel suo senso sorgivo o insorgente ed esperienza/e religiosa/e confessionale/i esplicite. In questa prospettiva la nozione di differenza non dice né diversità né separazione: la distinzione proposta va assunta quale luogo fecondo di relazioni e di legami di senso e di reciproco rinvio. La tesi che propongo, per nulla inedita almeno nel suo carattere formale<sup>14</sup>, è che, dove questo si realizzi concreta-

<sup>12</sup> Si può ricordare la differenza che Ricoeur delinea tra i cosiddetti fenomeni di manifestazione (un sacro senza parole) e i fenomeni religiosi che rinviano invece ad un'ermeneutica della proclamazione. Nelle religioni di manifestazione si sperimenta un'efficacia immediata del mostrarsi del sacro nella natura e nel cosmo che non necessita delle mediazioni del *logos* come invece nelle religioni di rivelazione o proclamazione. In queste ultime è la parola a prevalere sul manifestarsi del numinoso e sulle sue immagini: e il senso della storia prevale sul delinearci di una teologia cosmica. Malgrado le differenze, però, Ricoeur evita la strada delle contrapposizioni.

<sup>13</sup> "Phénoménologie de la Religion", *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, gennaio-marzo 1993, 59-75.

<sup>14</sup> L'esperienza dei grandi mistici di ogni tempo e di ogni luogo manifesta forse il superamento dell'appartenenza alla lettera delle singole religioni (come non ricordare *2Cor 3:6* ?): appartenenza che non costituisce più l'ostacolo ma il mezzo necessario (nel senso del medium, del ponte) al raggiungimento e alla condivisione della dimensione sorgiva ('spirituale') in cui e di cui l'essere dell'uomo vive.



mente nell'esperienza della religione vissuta dalle persone e dalle comunità si accede alla dimensione profonda ed essenziale dell'umanità stessa: quella propriamente 'spirituale'<sup>15</sup>.

Si impone dunque una prima caratterizzazione euristica dell'*es*, consapevole del fatto che alcune delle affermazioni potranno apparire ellittiche: dovranno, infatti, essere argomentate ulteriormente attraverso specifiche analisi. Il carattere proprio e singolare dell'*es* rinvia alla struttura e alla modalità, all'apertura primordiale a partire da cui si compone l'umanità dell'uomo nei suoi vari momenti di auto-esperienza o di esperienze religiose ed umane specifiche. L'esperienza viene intesa in senso 'spirituale' perché stabilisce dinamicamente il legame fondamentale dell'esistenza con il suo provenire (ciò che Weischedel nomina, *das Woher*): in questo legame e attraverso di esso l'esistenza, non più appiattita sull'immediata contingenza dei fatti, ha la possibilità di articolarsi come progetto (destinazione) in termini di scelte e di libertà da porre da condividere. Tale esperienza primordiale può dirsi 'spirituale' in quanto è proprio dello spirito o dello spirituale nell'uomo liberare la vita dall'immediata autarchia bio-istintuale: stabilendo in tal modo legami e relazioni consapevoli di senso articolati in un tempo vissuto<sup>16</sup>. L'*es* può anche intendersi come esperienza re-ligiosa nel senso letterale del tenere-insieme (*re-ligare*) l'esistenza umana, tesa tra un provenire e un progettare, un passato e un avvenire (*archè* e *telos*): dinamismo tensionale (e intenzionale) da cui soltanto si origina la produzione di un senso umano<sup>17</sup>.

L'*es* non rivendica una superiorità rispetto all'esperienza comune che ogni uomo fa di se stesso, nell'ambito quotidiano, sociale o religioso<sup>18</sup>, essendone del tutto inseparabile. L'*es* non è un fondamento architettonico su cui si reggerebbe l'intera esperienza che l'uomo fa di sé e del mondo. Non sottomessa agli orizzonti causali e deterministici naturali – pur non essendone estranea –, l'*es* evidenzia una dimensione gratuita del non calcolabile e del non previsto (il 'senza perché'). Potrebbe configurarsi come ciò-*grazie*-a-cui si dà un'esperienza, qualunque esperienza *umana*; ciò-*senza*-cui nulla può dirsi 'umano'.

<sup>15</sup> L'attribuzione della connotazione 'originaria' a questa esperienza non rinvia ad un passato o ad una misteriosa origine: ma a ciò che costituisce l'esperienza umana in quanto tale (presente in ogni uomo, credente o non). L'esperienza spirituale originaria si realizza tutte le volte in cui un uomo compie un'esperienza autentica di se stesso.

<sup>16</sup> In questo contesto, i termini 'spirito' e 'spirituale' non rinviano a entità esteriori sostanzializzate, ma al dinamismo proprio di un'esistenza umana condivisa.

<sup>17</sup> Assumo la nozione di senso nella prospettiva fenomenologica aperta da E. Husserl, che rinvia anzitutto alla presa di posizione contro le scienze di fatto sintetizzata ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (a cura di E. Paci, Milano 1997, 35), citata in exergo di questa prima parte del lavoro. Il senso è strettamente connesso all'intenzionalità, da intendere quale «proprietà dei vissuti di essere 'coscienza di qualche cosa'» (E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura, tr.it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, 209). L'intenzionalità, cioè, concerne i vissuti propri di un essere che esperisce: ogni vissuto intenzionale «include per essenza in sé qualcosa come un 'senso'» (*ib.*, 224s).

<sup>18</sup> Rinviando ad una *analogia* importante nella storia della filosofia contemporanea, approssimerei l'*es* e l'auto-esperienza comune di sé al rapporto che E. Husserl ha posto tra l'intuizione categoriale (eidetica) e l'intuizione empirica, superando in tal modo l'interdetto kantiano. Per il fondatore della moderna fenomenologia, l'intuizione categoriale non è altrove rispetto al vissuto concreto: ma è ciò che lo rende dotato di un senso. Quella indicata resta comunque un'analogia, non una identificazione.



Evento irriducibile ad oggetto rappresentabile o a un semplice fatto nel mondo, l'*es* si caratterizza per una costitutiva e intrascendibile appartenenza al qui ed ora di ogni esperienza umana (e quindi anche all'*er*).

In che senso, dunque, si può intendere la differenza tra l'*es* e l'*er*? Mentre lo spirituale è coestensivo dell'umano, il religioso costituisce una determinazione ulteriore, quasi sempre presente ma di per sé non necessaria allo spirituale, che si caratterizza per una elaborazione culturalmente diversificata di racconti, riti, simboliche e miti. Lo spirituale è uno, nel senso di unificante l'esperienza e quale modalità di essere e di dispiegarsi dell'umano: il religioso si rappresenta attraverso una molteplicità di figure diverse e a volte anche contrastanti. In particolare, l'esperienza religiosa esplicita fa riferimento ai vissuti delle specifiche confessioni socialmente condivise, anche solo da un piccolo gruppo umano. Generalmente il religioso si realizza e si esplicita nelle singole religioni storicamente esperite. Ogni esperienza religiosa confessionale 'fa senso' a partire da se stessa e dalla comunicazione/condivisione che essa stessa genera all'interno di un gruppo e di una storia.

L'*er* può considerarsi autentica nella misura in cui, nella sua singolare identità, anziché bloccare o fissare su specifici contenuti religiosi, permette di accedere al profondo dinamismo grazie al quale la religione evita la deriva ideologica e i meccanismi appropriativi e rivendicativi di una singola cultura, ma si rende capace di esprimere e di manifestare modalità universali dell'umano.

Quando ciò accade lo spirituale nell'uomo non è un'altra esperienza rispetto alla specifica esperienza religiosa confessionale autenticamente vissuta. Se, tuttavia, una qualunque esperienza religiosa rinchiude in se stessa l'individuo o il gruppo che la professano, impedendo il rinvio costitutivo all'umano che la consente, essa blocca in un esercizio ideologico o politico ambiguo e pericoloso. L'esperienza religiosa trova senso e verità non nella proclamazione di se stessa ma nell'incontro umano e umanizzante a cui rinvia e che promuove e libera attraverso i contenuti di cui si rende testimone. Solo un tale rinvio, che coincide con il rifiuto di ogni pretesa autoreferenziale nel riconoscimento grato della propria insufficienza, evita le derive idolatriche o feticistiche di qualunque religione<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> In ogni religione è forse possibile evidenziare quanto qui intendo. Nella tradizione evangelica, l'attitudine a cui alludo è plasticamente indicata nello scomparire del Signore Gesù Risorto davanti ai discepoli di Emmaus, a cui è dato di riconoscerlo nell'istante stesso del 'suo scomparire dalla loro vista' (Lc 24:31). In tal modo il Risorto non lega anzitutto a sé o ad un'immagine bloccata di se stesso ('Non mi trattenere', dirà a Maria al sepolcro), ma al movimento esistenziale attraverso il quale nel modo in cui viviamo nel suo Nome soltanto lo possiamo riconoscere. Il senso della memoria/memoriale evangelica istituita nell'Eucaristia è forse questo: non il ricordo appiattito di un passato che saremmo costretti a ripetere, ma l'assunzione personale e creativa di un presente vissuto nel suo Nome. Si potrebbe qui mostrare il senso della trasformazione evangelica del mito (antico) da ripetere senza cambiamenti, nella memoria feconda[n]te di una storia in cui incarnarsi – il cui principio è l'*agape* in cui il memoriale istituisce. D'altra parte, quanto sia deleterio e profondamente anti-spirituale il 'farsi delle immagini di Dio' è mostrato in tutto il corso della narrazione evangelica: la vicenda del Gesù terreno non inizia e non si chiude proprio nell'implicita denuncia degli uomini religiosi del tempo incapaci di riconoscere Dio nel suo presentarsi? Fino alla fine, essi pretendono di sottomettere il Signore ad una loro rappresentazione, a una loro certezza: ed è proprio tale atteggiamento a distoglierli dalla possibilità di incontrare il Vivente. Questa rimane -ieri ed oggi- la sfida continua di ogni religione, necessariamente condannata a superare se stessa per diventare autentica. Lo scopo del religioso non è mai l'imposizione di se stesso: ma



Possiamo dunque ritenere autentica un'esperienza religiosa quando non esige l'identificazione appiattente con singoli contenuti proposizionali: ma quando attraverso di essi libera lo spazio di un'esperienza umana autentica perché condivisa e capace di comunicare non ad uno specifico gruppo umano, ma all'umano in ogni uomo<sup>20</sup>.

Pur evitando ogni riduzione ad un *unicum* astratto e ideale (Ricoeur *docet*) le molteplici esperienze religiose si producono all'interno di un dinamismo costitutivo dell'umano stesso (una sorta di istanza), strutturante da sempre l'individuo nell'esperienza condivisa della sua umanità. Tale dinamismo di umanizzazione rinvia al modo sorgivo (sempre insorgente) attraverso il quale l'essere umano perviene a sé, si riconosce come tale: assumendosi in quanto affidato, dato, consegnato a se stesso prima di qualunque specifica determinazione della sua volontà o libertà<sup>21</sup>.

Quanto detto costituisce una caratterizzazione generale del fenomeno dell'esperienza spirituale: definibile come *originaria e costitutiva* perché costituisce l'emergere dell'umano nella sua stessa origine. *L'incipit* dell'umano (o l'umanità) cui qui si fa riferimento affiora nell'evento attraverso il quale l'uomo perviene ad una certa coscienza di sé, assumendosi come dato a se stesso prima di qualunque esercizio di volontà o di libertà. In tale evento si coagula e precipita l'umano, nel con-senso affidato (nell'affidamento con-sentito) ad un'impotenza originaria che diviene accoglienza di se stessi e degli altri, nella collaborazione reciproca, condivisione e costruzione di un mondo<sup>22</sup>. La qualifica di originario/a attribuita a questo evento non rinvia ad un passato né ad un inizio mitico o mitizzato, ma al presente (qui ed ora) in cui l'individuo coglie se stesso a partire da un non-potere radicale su di sé da cui proviene: affidato a se stesso attraverso una necessaria e paradossale assenza a se stesso. Si può pensare che a questo livello si

l'annuncio e la liberazione dell'Altro presente in ogni uomo, in ogni tempo, in ogni storia, in ogni modo di espressione dell'umanità.

<sup>20</sup> M. De Certeau concludeva una memorabile riflessione riconoscendo la specificità del pensiero cristiano nel 'lavoro di ospitalità che si compie nel «combat pour faire place à d'autres» ("Penser la christianisme", in *La faiblesse de croire*, curato da L. Giard, Seuil, Paris 1987, 262).

<sup>21</sup> Ciò che rinvia alla nota espressione dell'«essere dato a me stesso» di M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris 1945, 413).

<sup>22</sup> La presa di coscienza dell'impotenza originaria che ci costituisce nella filosofia recente ha assunto talvolta i toni del rifiuto e della rivolta contro tutto l'esistente (si pensi al Sartre di *L'essere e il nulla*, e ad alcune pieghe decadenti dell'esistenzialismo). Nel vitalismo libertario che esprime una tale posizione rischia di rendere impossibile l'elaborazione di un senso umanizzante, coerente e condiviso dell'esistenza. Se l'essere affidati a se stessi diviene segno *totalizzante* di condanna (ad esistere) e di risentimento, l'umanità tende a coincidere con il rifiuto e la negazione di se stessa. Questa considerazione non è marginale, ma evidenzia un presupposto irrinunciabile del nostro essere-nel-mondo che occorrerà riprendere. È molto difficile, se non impossibile, vivere e pensare l'umano a partire da una tonalità emotiva di fondo (*Grundstimmung*) di sfiducia o di sospetto nei riguardi dell'esistente. Ciò non significa negare il male talvolta radicale presente nella condizione umana, e neppure etichettare negli schemi banalizzanti e sprezzanti del nichilismo ciò che l'uomo contemporaneo vive e sperimenta di autentico nel negativo. Un atteggiamento fiduciale esistenziale di fondo non implica ingenuità, ma è attraversato e sostenuto dalla consapevolezza che qualunque male o sofferenza non costituisce la condizione abituale e naturale dell'esperienza umana. Ciò apre lo spazio umanizzante della lotta e dell'impegno contro il male presente nel mondo. In ogni caso, senza l'assunzione emotiva fondamentale (la fiducia) lo stesso rifiuto/rivolta risulterebbe irrazionale e arbitrario: un inconsapevole pre-testo.



compia una singolare torsione nel vissuto temporale abituale, una sorta di precipitazione del presente irriducibile a qualunque presentificazione ma mobilizzante l'intera esistenza e auto-comprensione umana. Tutto ciò non si situa altrove o in un altro tempo rispetto a quello cronologico o diacronico, ma costituisce il tempo stesso di ogni esperienza umana e può avvicinarsi alla densità kairológica del tempo vissuto.

È opportuno precisare ancora che il dinamismo (dell'*es*) di cui sopra non appartiene ad un'elaborazione teorica, astratta o ideale. In questo senso è stato caratterizzato in modo più adeguato come istanza. Non è possibile predeterminarlo o prestabilirlo logicamente: ma è la conseguenza non necessaria di un immemorabile processo evolutivo corporeo, emotivo, sociale: che si costituisce quale emergenza<sup>23</sup> impiantata nel corporeo (*embodied, embedded e grounded*) e nella vita sociale con i membri del gruppo di appartenenza. Ogni esperienza di sé accade già da sempre grazie e attraverso gli altri: ogni accesso ad un 'io' implica una rete sconfinata di relazioni (sociali, linguistiche, corporee, culturali, ecc.) con altri<sup>24</sup>. In colui che dice 'io' risuona già da sempre la voce degli altri. La coscienza di 'sé', prima di essere un'eventuale specifica identità o una essenza, è una modalità condivisa<sup>25</sup> di emersione e di attuazione dell'umano, su cui si innesca l'innumerabile molteplicità di contenuti, di determinazioni, di specificazioni culturali, contestuali, individuali e sociali elaborate nella storia. All'interno di questa pluralità di espressioni si situano anche le diverse esperienze religiose specifiche di ogni tempo e cultura, da collocare e da contestualizzare, dunque, nell'ambito più ampio e più profondo dell'emergere e del costituirsi dell'esperienza umana in quanto tale.

<sup>23</sup> A questa nozione, spesso utilizzata in senso riduttivo ed epifenomenico, attribuisco una connotazione ontologica che differenzia l'animale umano dall'ordine naturale pur senza separarlo: per differenziarla dalle tesi emergentiste (naturalistiche) parlerei di una ipotesi 'emergenziale'. Il senso può approfondirsi attraverso un riferimento all'iniziativa autonoma da parte dell'uomo: la sua capacità di dare 'inizio' a una novità nella storia (H. Arendt).

<sup>24</sup> V. S. Ramachandran (*Che cosa sappiamo della mente*. Gli ultimi progressi delle neuroscienze raccontati dal massimo esperto mondiale, Mondadori, Milano 2010, 97) individua cinque caratteristiche del 'sé'. L'impressione di continuità (senso del passato, presente e futuro); l'idea di unità e di coerenza, nonostante la varietà di esperienze e pensieri; la corporeità o l'ancoraggio corporeo; la facoltà di azione volontaria, nel sentirsi padroni delle proprie azioni; la capacità di riflessione, nella consapevolezza di se stesso.

<sup>25</sup> Il termine 'condiviso' sottolinea che non si tratta della elaborazione autarchica di un singolo individuo, ma del frutto dello scambio e della condivisione sociale nei vari aspetti di appartenenza, condivisione, protezione e aiuto dati e ricevuti dal gruppo.



# Indice

**Presentazione** ..... 31

## **L'idea di contemplazione in Luigi Sturzo**

di <i>Francesco Asti</i> .....	32
Introduzione .....	32
<b>1. Un dibattito sulla mistica (1935-1940)</b> .....	32
1.1. In dialogo con R. Garrigou-Lagrange e con J. De Guibert .....	38
1.2. In dialogo con Giovanni Della Croce, Francesco di Sales e Teresa D'Avila .....	43
<b>2. Per una lettura sociologica della contemplazione</b> .....	44
<b>3. La realtà del mondo e della politica come esercizio di cristianesimo</b> .....	51
<b>Conclusioni</b> .....	55

## **Esperienze religiose ed esperienza spirituale**

di <i>Secondo Bongiovanni S.I.</i> .....	56
<b>1. I fenomeni saturati di J.-L. Marion</b> .....	58
<b>2. Una Fenomenologia delle Religioni</b> .....	60
<b>3. Esperienza spirituale ed esperienze religiose</b> .....	61

*www.mysterion.it*

ANNO 4 NUMERO 2 (2011)

Rivista web semestrale di spiritualità e mistica  
edita dall'Istituto di Spiritualità e Mistica

della Pontificia Facoltà Teologica  
dell'Italia Meridionale - Sez. San Luigi

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

*Caporedattore:*  
Francesco Asti

Via Petrarca, 115 - 80122 Napoli  
tel.: 081-24.60.111

*e-mail: info@mysterion.it*

