

GABRIELE NANNI OCD

INTELLETTO E SPIRITO. LA VIA SEGRETA DI DIO

INTELLECT AND SPIRIT. HIDDEN PATH OF GOD

A b s t r a c t. The article describes the action of the Holy Spirit within a human being – through the intellect and beyond the intellect. Describes the three experiences of the Carmelite saints: M. Magdalena de Pazzi (16th c.), Maria Baouardy (19th c.) and Edyta Stein (20th c.). The first two suffered from temporal diabolical oppressions. The author of the text explains that at some moments God may suspend human reason to protect a person on the spiritual plane. The hardest experiences – if they are lived with God – allow us to come to a deep unity with Him, to the transforming unification.

Key words: intellect; reason; possession; mysticism; unification; Spirit; soul.

L'irruzione dello Spirito di Dio nell'uomo può toccare dimensioni diverse: ora l'intelletto è illuminato sulle cose di Dio e può uscire dalla sua limitatezza naturale, ora lo Spirito può muovere l'uomo anche prescindendo dall'intelletto. In quest'ultimo caso l'iniziativa e la potenza di Dio vengono evidenziate.

In questo lavoro vedremo e cercheremo di comparare esperienze diverse tra loro, ma abbiamo voluto prediligere quelle carmelitane, senza con ciò avere la pretesa di essere esaustivi. Inizieremo con l'esperienza di Fra Michele di S. Agostino, carmelitano belga (sec. XVII), seguono due esperienze (rarissime) di ossessione e possessione diabolica di due sante, M. Maddalena

Dr GABRIELE NANNI OCD – watykański konsultor ds. kanonizacji i beatyfikacji; Autor rozprawy naukowej nt. kościelnej praktyki egzorcyzmowania w aspekcie jurydyczno-duszpasterskim (2004 – Papieski Uniwersytet Laterański; wyd. pol.: *Palec Boży i władza szatana. Egzorcyzm*, Wyd. Księży Marianów MIC, Warszawa 2007); pełnił posługę diecezjalnego egzorcysty; adres: Via del Castello 10, 25121 Brescia BS, Włochy.

de' Pazzi (sec. XVI) e Maria Baouardy (sec. XIX) ed infine l'esperienza di Edith Stein, (S. Teresa Benedetta della Croce) uccisa ad Auschwitz nel 1942. Edith Stein poi ci offre la ricomprensione dei fatti spirituali e mistici delle varie esperienze accennate, alla luce della sua riflessione antropologica e sui testi di S. Giovanni della Croce.

1. INTELLETTO E SPIRITO - L'INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE

Per conoscere l'esperienza dei mistici sulla relazione mente-spirito, ci aiuta l'opuscolo del venerabile Michele di Sant'Agostino carmelitano, il quale scrive nel 1671 la *Vita mariaforme*¹:

Non finirò mai di ripetere che è 'l'unico e medesimo Spirito' (1Cor 12,11) che produce quest'attrazione amorosa verso Dio e verso Maria, come e quando vuole. A volte ferisce l'anima di grandissimo amore e la rende come sposa sul cuore del suo Diletto. Altre volte la depone come un bambino innocente tra le braccia della dolcissima Madre.

Quando però viene a cessare l'azione diretta dello Spirito Santo, il devoto di Maria continua a sentire il dolce ricordo di Lei, un'amorevole attrattiva; ma non con la semplicità e tenerezza di prima, bensì con un amore più razionale, più maturo e più robusto. Anche se lo volesse, l'anima non potrebbe più comportarsi come prima, quando agiva sotto la guida dello Spirito, in maniera innocente e tenera. Un tal modo di fare le risulterebbe falso.

Quando, invece, è lo Spirito a operare secondo il suo volere, allora nell'anima ogni cosa procede in maniera naturale; dalle sue profondità, spontaneamente, senza alcun percettibile inganno o forzatura, mossa appunto dallo Spirito.

Verrebbe da pensare che nell'anima ci sono due diverse persone. Ora è l'una, ora è l'altra ad agire con compiti differenti, non in modo artificioso ma con semplicità, proprio come agisce la natura. Ora in un modo, ora in un altro. Tanto che l'anima stessa resta meravigliata di come in così breve tempo possano verificarsi in lei ora una disposizione interiore ora un'altra; ora una tendenza, ora un'altra in sé tanto diverse, anzi opposte. Quasi non si trattasse di una sola e identica persona. L'anima non vuole che tale gioco amoroso si guasti, perciò fa molta

¹ MICHELE DI S. AGOSTINO, *Vita mariaforme*, cap. III, Roma 1982. SANTINO SCAPIN (a cura di), *La vita alimentata dallo spirito di Maria (Vita mariaforme)*, Conegliano (TV)1998. Per una bibliografia esauriente si veda S. DE FIORES, L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio. Autori moderni dell'Occidente (secc. XVI-XVII)*, vol. 5, p. 877-887. Un lavoro di analisi del trattatello e la sua dipendenza dalla mistica Ven. Maria di S. Teresa Petyt, terziaria carmelitana, si può trovare nell'articolo di S. POSSANZINI, *Venerabile Michele di S. Agostino 1624-1687*, in *La dimensione del Carmelo*, 1, Roma 1989, p. 44-50.

attenzione al suo intimo, a ciò che fluisce spontaneamente nel suo spirito: asseconda tutto con semplicità, senza forzature.

Fra Michele di S. Agostino esprime le due differenti maniere di percepire i contenuti e le esperienze spirituali. La fonte più immediata e profonda è quella guidata dallo Spirito (*pneuma*, con Paolo), poi cessa l'azione diretta dello Spirito, rimane il ricordo e l'attrattiva dell'esperienza, ma la modalità dell'amore è quella guidata dall'intelletto, che ricorda e ripensa a quello che l'anima ha provato: è l'attività di „un amore più razionale” (*nous* paolino). L'esperienza spirituale, riportata da P. Michele di S. Agostino, probabilmente appartenente alla sua discepola, la Venerabile Maria Petyt, esprime con la dualità interiore, come se fossero due persone, le due differenti modalità del conoscere, l'una dello spirito e l'altra del ricordo e dell'intelletto, passando velocemente ora all'uno ora all'altro, pur con caratteristiche diverse.

La Sacra Scrittura, come mostra A. Vanhoy², ci introduce a tali esperienze di conoscenza differenti: una dello spirito (*ruah-pneuma*) identificabile con la forza e con la spinta del soffio (*dynamis*), l'altra è dello spirito di conoscenza (Sap. 1,7), che insegna (Gv 14,26) e che introduce alla verità (Gv 16,13), chiamato „spirito di verità” (Gv 14,17; 15,26; 16,13), lo spirito che scruta e conosce l'interiorità (1 Cor 2,10-12). Questo spirito (*ruah, pneuma, spiritus*), dunque, è fonte di conoscenza; ma anche la mente (*nous*) a sua volta è fonte di conoscenza; potremmo dire che entrambi conoscono, quindi sono centri di attività conoscitiva, non coincidenti però!

Vanhoye afferma che in Paolo tra *pneuma* e *nous* „l'intesa è possibile anzi augurabile” come a dire che, pur diversi, possono comprendersi: „Che cosa c'è dunque? Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con la mente; salmeggerò con lo spirito, ma salmeggerò anche con la mente” (1 Cor 14,5). Se ora noi accostiamo l'esperienza di Fra Michele di S. Agostino, alle parole di Paolo, comprendiamo meglio la sua espressione: „L'anima resta meravigliata di come in così breve tempo possano verificarsi in lei ora una disposizione interiore ora un'altra [...] quasi non si trattasse di una sola identica persona” (c. 3,4-6).

Fin qui l'analogia dell'esperienza paolina è confrontabile con quella di P. Michele di S. Agostino (indipendenza fra intelletto e spirito), tuttavia quella del carmelitano va oltre, in quanto l'anima sente come due persone di cui una è guidata dall'intelletto e l'altra dallo Spirito. Qui la dimensione si apre all'unione mistica con Dio, come vedremo di seguito con Edith Stein.

² A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 2010, p. 62-64, 66-67.

L'espressione dello Spirito, con una sua potenza, distinto dall'intelletto è affermato da Paolo sia in 1 Cor sia in Rm come spiega Vanhoye:

In tutto il cap. 14 Paolo non mette mai in dubbio quanto egli ha asserito nel cap. 12 cioè che la glossolalia proviene dallo Spirito Santo. Il fatto che egli parla di „parlare in lingua” conferma che lo Spirito Santo è operante, perché la preghiera cristiana è preghiera al Padre per mezzo dello Spirito Santo il quale grida „Abbà” nei cuori dei credenti (Gal 4,6; Rm 8,15). Paolo dunque non dice niente contro la glossolalia, anzi ne dà una valutazione positiva e dice: „Ringrazio Dio, io parlo in lingue molto più di voi tutti” (14,8). In Rm 8,26 parla forse di glossolalia e lascia intendere che questa forma di preghiera può essere una esperienza di colorazione più profonda di ogni preghiera intelligibile³.

Stabilito, dunque, come nell'uomo compaiono „due centri” differenti di percezione-comprensione, i quali possono e devono dialogare, l'uno proveniente dallo spirito, l'altro dall'intelletto, vediamo tuttavia che possono agire anche separatamente, con detrimento o vantaggio dell'uno o dell'altro. Se la forza dello spirito non trova una comprensione intellettuale, manca la possibilità della comunicazione dell'esperienza spirituale: è il caso analizzato della glossolalia. Nel caso di 1 Cor chi parla in lingue non comprende ciò che dice a meno che un altro non lo interpreti o lo traduca. Ci troviamo di fronte ad un'interdizione della mente, in presenza di un evento spirituale: chi parla non conosce la lingua e non la comprende. Se non c'è nessuno in grado di interpretare il detto in lingua sconosciuta, tale esperienza rimane inutile per gli altri, anche se come fatto spirituale edifica comunque il soggetto⁴. Alcuni sacerdoti esorcisti sperimentano una sorta di glossolalia e sono in grado di parlare una lingua sconosciuta con la quale si rivolgono al demonio durante l'esorcismo ordinandogli, per mezzo di quella, di andarsene. Questi sacerdoti, al di fuori dell'evento spirituale di scontro col demonio, non parlano tali lingue. Quando il sacerdote esorcista parla in lingua sconosciuta, le reazioni demoniache aumentano di violenza e confermano l'efficacia di tale linguaggio. Non è raro, che lo stesso demonio interloquisca con l'esorcista, opponendo resistenza al comando, col rispondere nella stessa lingua. Ciò dimostra che essa è congrua alla finalità dell'esorcismo.

³ A. VANHOYE, *I carismi*, p. 66.

⁴ Vanhoye analizza la posizione di Paolo riguardo profezia e glossolalia. Quindi affronta il problema dell'azione dello spirito avulsa dall'intelletto: „[Paolo] non ritiene maggiormente divina l'esperienza spirituale che esclude l'intelligenza; al contrario, dà la preferenza all'esperienza spirituale che coinvolge l'attività mentale (14,5. 15)”. A. VANHOYE, *I carismi*, p. 68.

In conclusione: la lingua sconosciuta non è comprensibile agli astanti, fuorché al demonio, non edifica i presenti, cioè non trasmette dei contenuti come nel caso della profezia, ma aiuta a risolvere la situazione della persona posseduta dal demonio e indirettamente va a beneficio di coloro che assistono, i quali vengono confermati nella fede. Ciò dimostra che una forza spirituale interviene, senza che l'intelletto sia mediatore, anzi, ne viene escluso per capacità o per comprensione. Lo Spirito Santo la dona, lo spirito dell'uomo la riceve e la usa; anche se l'intelletto (*nous*) non comprende, l'efficacia non è diminuita. L'altro essere spirituale, il demonio, la comprende e ne subisce la potenza. È evidente, dunque, che un evento spirituale, anche se non comprensibile dall'intelletto naturale (*nous*), è comprensibile in altro modo e permane nella propria efficacia anche senza il sostegno della *nous*-intelletto.

Per contro, l'intelletto che comprende o pensa, è sussistente in sé ed in relazione al mondo reale tramite i sensi. ha una propria potenza, ma non per questo può comprendere un contenuto o un evento spirituale, se per qualche motivo non interagisce con lo spirito. Questo avviene nel caso in cui il *nous* non dialoghi con il centro spirituale o non ci sia un'azione dello spirito (*pneuma*) che investa la mente (*nous*). Si tratta di due situazioni differenti: nella prima l'intelletto non vuole o non sa comprendere lo spirito (l'intelletto esclude lo spirito (cf. Lc 24,25.32.45), nella seconda lo spirito non sta comunicando alla mente (lo spirito trascende l'intelletto). Un terzo caso si verifica quando viene frapposto tra spirito e mente qualcosa che impedisca la comunicazione tra loro. In tal caso né mente, né spirito possono con le loro forze stabilire una comunicazione: ciò accade nello stato della possessione demoniaca, come vedremo.

La riflessione teologica ha maturato un linguaggio differente per definire l'organismo naturale dell'uomo e quello soprannaturale donato per grazia da Dio.

Poiché la nostra vita soprannaturale s'innesta sulla nostra vita naturale e la conserva perfezionandola, è necessario richiamare brevemente ciò che su questo punto la retta ragione ci insegna.

1) L'uomo è un composto di corpo e di anima, di materia e di spirito che in lui intimamente si uniscono per formare un'unica natura e un'unica persona. L'uomo è per così dire il punto di congiunzione, il vincolo che unisce gli spiriti e i corpi; un compendio delle meraviglie della creazione, un piccolo mondo che concentra

tutti i mondi, *mikrokosmos*⁵, e che manifesta la sapienza divina, la quale ha saputo riunire due [entità]così separate⁶.

E' un mondo pieno di vita: secondo l'osservazione di S. Gregorio Magno, vi si distinguono tre vite, la vita vegetativa, la vita animale e la vita intellettuale: *Homo habet vivere cum plantis, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis*.

Come la pianta, l'uomo si nutre, cresce e si riproduce; come l'animale, conosce gli oggetti sensibili e tende ad essi col suo appetito sensitivo, con le sue emozioni e le sue passioni, e si muove di moto spontaneo; come l'angelo, ma in grado minore e in modo diverso, conosce intellettualmente l'essere soprasensibile, il vero, e la sua volontà tende liberamente al bene razionale.

2) Queste tre vite non si sovrappongono, ma si compenetrano, si coordinano e si subordinano, per concorrere ad un medesimo fine: la perfezione di tutto l'essere. [...] Nell'uomo quindi le facoltà inferiori, vegetative e sensitive, devono essere sottomesse alla ragione e alla volontà. Questa condizione è assoluta: nella misura che manca la vita s'affievolisce e scompare, infatti quando cessa la subordinazione, la dissociazione degli elementi incomincia e si ha l'indebolimento del sistema e finalmente la morte⁷.

La Grazia conferisce un diverso organismo vitale di ordine soprannaturale, che agisce sulla base di quello naturale, potenziandolo:

Non c'è nella natura dell'uomo nessun elemento che richieda o esiga, in modo prossimo o remoto, l'ordine soprannaturale. L'elevazione a tale ordine è una concessione puramente gratuita da parte di Dio, che supera e trascende infinitamente le esigenze della natura (Denz. 1001-1007, 1009, 1021, 1023s., 1079, 1671s.). C'è tuttavia un intimo rapporto tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Perché la grazia non viene a distruggere la natura, né a collocarsi ai margini di essa, ma a perfezionarla e ad elevarla: l'ordine soprannaturale costituisce per l'uomo una vera vita, con un organismo analogo a quello naturale. Come nella vita naturale dell'uomo distinguiamo quattro elementi fondamentali (il soggetto, il principio formale, le potenze e le operazioni), altrettanto possiamo fare nell'organismo soprannaturale. Il soggetto è l'anima, il principio formale è la grazia santificante; le potenze sono rappresentate dalle virtù infuse e dai doni dello Spirito Santo e le operazioni [conseguite] dagli atti di queste virtù e di questi doni⁸.

⁵ Cf. BERNARDINO DI S. ANGELO, *Arbore della scienza del bene e del male. Opera teologica, morale, mistica, dogmatica, catechistica. Secondo la mente di S. Tommaso*, Napoli 1718, p. 331; „*Microcosmo, id est minor mundus; quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo*”, cf. S.Th., I, q. 91, art. 1.

⁶ S. GREGORIO MAGNO, *Homilia 29 in Evangelium*, PL 76, 1214. S.Th., I, q. 96, art. 2. Cf. A. ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1961, p. 95.

⁷ A. TANQUEREY, *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma-Tournai-Parigi 1928, p. 52-55.

⁸ A. ROYO MARIN, *Teologia*, p. 94.

In questo passaggio si coglie la differenza tra la scuola domenicana (Garrigou-Lagrange) a cui faceva riferimento E. Stein nel passo citato sopra. Possiamo affermare però, con l'espressione di Royo Marin che „*l'ordine soprannaturale costituisce per l'uomo una vera vita con un organismo analogo a quello naturale*”. Questo è indicatore della presenza di un Altro che non s'identifica con il centro vitale naturale. La presenza spirituale divina è donata dal battesimo e, secondo i mistici, perfezionata con l'unione sponsale mistica. L'organismo, *vera vita* naturale „sente” un altro organismo analogo, *vera vita* spirituale.

Il dualismo tra uomo vecchio e uomo nuovo, come ci ricorda San Paolo, è costituito da tale innesto del soprannaturale sul naturale. Tuttavia la base del conflitto è data già prima del dono della grazia. Infatti, si tratta della parte spirituale che, tendendo naturalmente a Dio, subisce la guerra delle potenze inferiori. Queste, dopo il peccato di origine, diventano feriti (come pure l'intelletto e la volontà) nell'uomo, lo spingono lontano da Dio, lo accecano nello spirito e inducono al disordine le potenze superiori.

Il demonio, dunque, cerca di influire sulla volontà dell'anima condizionando l'intelletto, che è la potenza dell'anima deputata al governo di tutte le facoltà. Il condizionamento dell'intelletto avviene attraverso i sensi, provocando un accecamento che rende vane le comunicazioni dello spirito con l'intelletto. L'accecamento dell'intelletto fa scivolare facilmente nel peccato. Il tentatore cerca così di far cadere con gli inganni l'anima, la quale altrimenti resterebbe di Dio. Si tratta di una sorta di „auto-consegna” al demonio, che poi incatena al male attraverso il peccato.

Possiamo interpretare la dualità di *nous* e *pneuma* sulla scorta della teologia spirituale non come dualismo di persone, ma come una serie di situazioni differenti all'interno della persona:

- l'intelletto „naturale” che vive senza apporto della grazia, di conseguenza afflitto dal rapporto di forza delle potenze inferiori (caso dell'uomo psichico che non comprende le cose dello Spirito di Dio di 1Cor 12);
- l'intelletto che in uno stato particolare di grazia mistica viene sospeso nella sua attività per volere divino, per cui il raffronto tra orazione spirituale e intellettuale sembrano fatte da due soggetti differenti (caso riferito da P. Michele di S. Agostino)⁹;

⁹ E' possibile accostare l'esperienza della preghiera di Fra Michele di S. Agostino a quello descritto da S. Teresa di Gesù che parlando della terza acqua descrive come effetto dell'orazione di quiete, il sonno delle potenze: TERESA DI GESÙ, *Vita*, c. 16,1.

– l'intelletto fortemente attaccato attraverso le potenze sensitive e l'immaginazione: una disposizione divina sospende la comunicazione tra organismo soprannaturale e quello naturale come nel caso dell'ossessione di S. M. Maddalena de' Pazzi e della possessione di S. Maria de Baouardy, dove l'anima è custodita da Dio ed il corpo con le potenze sensitive è lasciato in balia dello spirito demoniaco.

2. L'ESPERIENZA DELLE CARMELITANE:
S.M. MADDALENA DE'PAZZI E S. MARIA BAOUARDY

Le carmelitane S. M. Maddalena de' Pazzi e S. Maria Baouardy ci pongono davanti ad una dinamica spirituale negativa, quella del potere del demonio sul corpo e sulla mente. Uno spirito, impuro in questo caso, interviene sui diversi livelli della persona: o solo sul corpo senza toccare la mente, o sul corpo e sulla mente. In entrambi i casi, comunque, l'azione demoniaca non riesce a toccare l'anima nella sua parte profonda. Prima di affrontare il caso delle due Sante carmelitane, dobbiamo considerare i diversi modi in cui il demonio può tormentare una persona¹⁰.

Nel caso delle persone vessate dal Maligno, il tormento può essere interno o esterno. Quello interno è diretto alla mente, con dubbi, contraddizioni irrisolvibili, percezioni distorte, decisioni contrarie ad abitudini, costumi e valori che d'abitudine appartengono alla persona nella situazione di normalità, insomma sembra andare contro a ciò che la persona vuole nel profondo, ma la forza perturbante è irresistibile. Si tratta dell'esperienza di S. Maddalena de' Pazzi¹¹, come la descrive ella stessa e i testimoni presenti. In tal caso si può pensare che il Maligno oltre alle dimensioni corporee, quando attacca la dimensione mentale, interferisce gravemente sul *nous*, senza però arrivare ad intaccare lo spirito (*pneuma*). La corrispondenza tra *pneuma* e *nous* allora, in questa situazione, viene offuscata, indebolita, distorta, ma non sottratta: possiamo parlare di un forte condizionamento mentale che è proprio delle persone vessate dal demonio, in vario grado e modalità.

Alcuni passi della *Vita* di S. Maddalena sono impressionanti per la convergenza che rivelano con le esperienze di altri mistici. Maddalena de' Pazzi si

¹⁰ Cf. A. ROYO MARIN, *Teologia*, p. 389, 391.

¹¹ Il racconto della vicenda di S. M. Maddalena de' Pazzi è descritto dal suo padre spirituale, che raccolse le testimonianze anche delle consorelle, compose la sua biografia e la pubblicò in una prima edizione del 1609, qui si cita un'edizione successiva: V. PUCCINI, *Vita di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Firenze 1739.

trova posta nel lago dei leoni, è vero, ma fu ben preparata a soffrire in modo puro per la conversione dei peccatori: ebbe il dono dello scambio dei cuori con Gesù e delle nozze mistiche. Ma ecco i passi da rilevare:

Mostrò di poi di esser lasciata da Dio nel lago delle tentazioni, e de' demoni senza il sentimento della sua grazia. [...] Vorrebbero, o Gesù mio, questi diabolici spiriti [che] io non oda il sentimento, che viene da sopra il mio Dio¹². Viene la luce sì, ma oscura; vengono le tenebre sì, ma chiare [...] ¹³. Ma tu o Verbo [...] mandi quei Santi da te eletti ad introdurre l'anima sotto le soavissime ombre già mostre [...] alcune ombre mi furono date da te, sotto le quali devo fuggire. [...] Santissima Trinità, tu trovi per la tua sposa un'altra unione insolita e non conosciuta¹⁴.

La prova particolare sottrae a S.M. Maddalena il controllo della mente e della volontà, fortemente perturbate, insieme alle potenze dell'immaginazione e della memoria. Ma l'anima è custodita da Dio, anche se il sentimento della sua grazia scompare. Rimane un barlume di luce, a cui appellarsi, un'ombra di protezione dell'Altissimo data attraverso la mediazione dei Santi. La via oscura è chiamata *la luce oscura, e le tenebre chiare*. La vittoria fu da lei ottenuta resistendo nelle tentazioni contro le virtù teologali e della vita consacrata. Permane l'unione altissima delle nozze mistiche, anche se insolita e non conosciuta. Attraverso la via oscura l'anima è sostenuta dalla Grazia e permane nell'unione mistica.

Un grado ulteriore di prova lo abbiamo quando il demonio possiede il corpo di una persona. Anche qui possiamo considerare, per chiarezza, la possessione di una persona, che però è in grazia di Dio. L'esempio più chiaro lo abbiamo nel caso di una persona in stato di grazia, che il demonio possiede, per una permissione divina: si tratta del caso di S. Maria Baouardy, la piccola Araba¹⁵. In tal caso ella subì una vera possessione, dove perdette il controllo del corpo e della mente per l'azione satanica. La sua volontà profonda rimaneva legata a Dio, ma il suo corpo e la sua voce erano control-

¹² Ibidem, p. 45.

¹³ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Fiamma viva d'Amore*, p. 2-4; E. STEIN, *Scientia crucis*, Roma 2003, p. 63-64.

¹⁴ V. PUCCINI, *Vita di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, p. 46.

¹⁵ P. ESTRATE, *Vie de Sœur Marie de Jésus Crucifié. Religieuse carmélite converse morte en odeur de sainteté au carmel de Bethléem et enseignements recueillis pendant ses extases par le R. P. Estrate, prêtre du Sacré-Cœur de Bétharram son directeur. Deuxième édition revue et augmentée*, Paris, J. Gabalda Editeur, 1916. P. ESTRATE, *Il piccolo nulla. Vita di Santa Maria di Gesù Crocifisso (1846-1878)*, Madonna dell'Olmo (CN) 2001, a cura di A. Terzo; 2ª edizione 2015.

late dal Maligno. I tratti brevissimi di uscita dallo stato di possessione la facevano proclamare la gloria di Dio, ma subito veniva rituffata nel mare oscuro dei demoni e questi ne riprendevano il controllo. Ciò che faceva non era sua responsabilità, poiché la volontà profonda del suo spirito (*pneuma*) non poteva più collegarsi alla parte della mente (*nous*). Ella in seguito ricordava l'azione del maligno diretta contro di lei, quando era immersa nell'ambiente infernale, ma non percepiva più quello che era accaduto intorno a lei, né quello che il demone aveva proferito con la sua bocca o aveva fatto col suo corpo.

Notiamo le similitudini con le espressioni del vissuto di S. M. Maddalena de' Pazzi, da queste si distaccano quelle del potere demoniaco sul corpo:

Gesù sta per dare a Satana il potere sul mio corpo per quaranta giorni: soffrirò molto.

Il demone non avrà il potere che sul mio corpo; la mia anima sarà nascosta. [...] Gesù ha promesso di chiuderla in un scrigno, dove Satana non potrà raggiungerla. [...] Il demone mi farà commettere molti errori all'esterno, senza che io pecchi; la mia volontà non sarà per niente consenziente. [...] Somigliarò ai bambini nei quali la ragione dorme e che sono perciò incapaci di qualsiasi peccato¹⁶.

Suor Maria vedeva avanzare verso di lei come un involucro nero nel quale doveva entrare [...] vide come uno scrigno nel quale doveva essere rinchiusa¹⁷.

Dov'è l'Araba? – diceva di tanto in tanto il demone furioso – Se potessi raggiungerla, che gioia! Lascerei in pace tutta la comunità¹⁸.

Il demone fu preso dal desiderio di abbandonare la sfida interrompendo la possessione, ma il Signore non lo permise: Tu mi hai domandato di possedere il suo corpo per quaranta giorni e non uscirai che dopo quaranta giorni¹⁹.

Il contatto tra lo spirito e la mente (*pneuma-nous*) è interrotto, non dal demone, ma a causa del demone. Si tratta di un intervento divino a difesa della sua creatura, che ne custodisce la parte profonda, dove Lui stesso abita, chiudendola in uno scrigno. Tale chiusura provoca un isolamento che esclude l'esercizio della mente che vuole Dio, e agire di conseguenza, mentre l'anima sperimenta la mancanza di contatto con Lui, pur rimanendo egli presente in lei.

Allo stesso tempo, la parte mentale, psichica e corporea, è lasciata in balia dell'azione dello spirito impuro, al quale non è permesso di oltrepassare quel livello. La percezione della persona lasciata in vario grado in balia del tenta-

¹⁶ Ibidem, p. 66.

¹⁷ Ibidem, p. 68.

¹⁸ Ibidem, p. 72.

¹⁹ Ibidem, p. 74.

tore diventa quella descritta dai Mistici, di aridità e deserto. Le grazie sembrano scomparire, anche il ricordo svanisce. Il senso è quello di abbandono e di tristezza mortale. In tal caso nello stato di „distanza da Dio”, non viene permessa la visione dell’azione del Nemico e neppure una sua vicinanza eccessiva, ma si tratta comunque del suo regno infernale che produce i suoi effetti sulla parte sensibile della vittima. In tal caso solo il ricordo dell’amore di Dio e l’esercizio delle virtù teologali consentono di resistere ed uscire vittoriosi dalla prova.

In certe anime tutto diventa ancor più esasperato: come nelle prove della vessazione di S. Maddalena de’ Pazzi e della possessione di S. Maria Baourdy. Sono gradi differenti concessi a pochissime anime, come disse il Signore alla piccola Araba, dove il deserto diventa lago dei leoni e mare oscuro: solo la grazia di poter attingere alle risorse della fede più pura consentì loro di riuscire ad essere vittoriose sulla disperazione, sul peccato e la morte.

3. INTELLETTO E SPIRITO – L’ESPERIENZA DI EDITH STEIN

La conversione di Edith Stein è stata oggetto d’indagini con differenti soluzioni attinenti al quando e soprattutto al come. A tal riguardo rimandiamo allo studio di M. Paolinelli²⁰, il quale mette ben in luce il lungo processo che la fece giungere alla conversione nella „notte di Bergzaubern” nel 1921, quando lesse d’un fiato la *Vita* di santa Teresa d’Ávila.

Avvenne, che Edith, allo stremo delle forze incontrò, improvvisa, una forza vitale interiore, sperimentò una rinascita, senza che le risorse personali – neppure quelle intellettuali, seppur di altissimo livello – potessero generare una cosa del genere. Ci troviamo di fronte ad una vera esperienza mistica, indipendentemente dal *nous* e dalla volontà personale di Edith Stein, che segnò per sempre la filosofa, atea, e la condusse ad una conversione e poi ad una vocazione estrema di vittima offerta.

Ci fu un punto di morte interiore che costrinse Edith Stein ad arrendersi incondizionatamente a Dio. Prima della sua conversione dichiarata del 1921, la filosofa atea aveva dovuto ammettere in sé l’azione di Dio, ma resisteva a lui cercando una via intellettuale, filosofica che potesse dare ragione a quella che era un’esperienza interiore molto profonda. Edith Stein era certa della sua esperienza, ma cercava la via fenomenologica per poterla giustificare

²⁰ M. PAOLINELLI, *Esperienza mistica*, in *Teresianum. Ephemeridae carmeliticae*, 49(1998)II, p. 518-583.

intellettualmente. Dovette arrendersi. L'ammissione dell'insufficienza della ragione non fu placida in lei. Non si trattava infatti del suo limite personale, ma di un salto di qualità oltre il quale la ragione non può arrivare, per limite intrinseco. Fu la convinzione della verità della genuina esperienza mistica che la fece capitolare, e le fece comprendere con tutta la forza della ragione, che la dimensione divina è donata, ma non raggiungibile. Quando Dio si comunica, comunica una *scientia Dei* che l'umano intelletto non può produrre. La *scientia* divina fa conoscere e al contempo vivere e amare Dio, e rende capaci di amarlo, per una forza propria, ricevuta e accettata.

Gli anni tra il 1916 e il 1921 furono per lei molto difficili, si trovava in una situazione di estrema prostrazione e di totale esaurimento delle sue energie personali. In quegli anni diventò più vivo il suo interesse per le problematiche religiose continuando quella ricerca di Dio iniziata nel 1913. Sono molteplici gli elementi che s'intrecciavano nelle sue difficoltà: una sensibilità forse eccessiva; dubbi ricorrenti riguardo alle sue capacità filosofiche e la paura di non essere all'altezza del lavoro che ama; tendenza alla depressione per cui scoprì talvolta desiderare la morte. C'è lo strenuo impegno per la dissertazione, il lavoro frustrante come assistente di Husserl che le impedisce di dedicarsi al vero lavoro autonomo, i vani e ripetuti tentativi di ottenere la libera docenza finché dovrà riconoscere che le è impossibile in quanto donna. C'è il dolore dovuto all'amore non corrisposto da Hans Lipps, l'esito della sconfitta in guerra della Germania e le sue disillusioni, per cui termina il suo impegno politico ed infine, nel 1917, l'improvvisa morte al fronte dell'amico Adolf Reinach.

Edith Stein ne dà un giudizio, successivamente (siamo nel 1933), ripensando al suo rovesciamento del sentire, del pensare e di vivere ovvero al passaggio da una situazione di morte ad una di vita nuova.

Era la prima volta in vita mia che mi trovavo di fronte a qualcosa che non potevo ottenere con la mia volontà. Senza che lo sapessi, le massime di mia madre: „ciò che uno vuole lo può” e „se uno si propone qualcosa Dio l'aiuta”, erano profondamente inculcate in me. Spesso mi ero vantata che la mia testa fosse più dura dei muri spessi, ed ora il mio cervello cozzava fino a farsi male, ma inesorabile la parete non voleva cedere. Ciò mi condusse a un punto tale, che la vita mi pare insopportabile [...] ²¹.

In tale situazione di stallo, accadde in lei qualcosa che capovolse la condizione di tenebra disperante. Riportiamo i passi salienti tratti dagli scritti che

²¹ E. STEIN, *Storia di una famiglia ebrea* (1933), p. 246, 253-254.

Edith Stein compose ben prima della conversione del 1921. Essi sono testimoni di un „tocco divino” nonostante la sua mancanza di fede previa (ateismo) e del battesimo (grazia santificante ed inabitazione di Dio). Poniamo qui in ordine cronologico i testi più strettamente interessati:

- a. 1915 Gottinga: risposta deludente su Dio persona²²;
- b. 1916 Francoforte: la donna che si inginocchia nel duomo²³;
- c. 1916 Saggio sul *Problema dell'empatia*²⁴;
- d. 1918 12 feb. Lettera a Roman Ingarden²⁵;
- e. 1918 10 ott. Lettera a Roman Ingarden²⁶;
- f. 1919 Saggio sulla *Causalità psichica*²⁷;
- g. 1917-20 *Introduzione alla filosofia*²⁸.

Testo a.

Riferibile al periodo fenomenologico, E. Stein esprime la ricerca di un Dio personale. Potremmo dire che ricerca la conferma di un Dio personale di cui aveva avuto esperienza, ma che non sapeva qualificare come persona in senso religioso. La Stein chiese lumi ad un ebreo osservante, studente a Gottinga, ma la risposta fu esistenzialmente deludente: Dio è spirito, non si può dire di più in proposito. Ricevette una pietra al posto di un pane.

Testo b.

La Stein racconta che fu il vedere una donna che si inginocchiava e pregava davanti al tabernacolo nel Duomo di Francoforte, a colpirla in modo profondo. Ebbe la conferma sorprendente che Dio è presente in qualche modo e la donna s'intratteneva con lui in un colloquio confidenziale. Edith Stein scrive che non lo dimenticò più. Evidentemente quella scena fu una risposta più „nutriente” di quella ricevuta a Gottinga.

Testo c.

Nel *Saggio sull'empatia*, troviamo la disquisizione filosofica sulla possibilità di un'esperienza della coscienza estranea, in altre parole, sulla possibilità di cogliere l'esperienza di altre persone. Quello che sorprende è che, come esperienza osservabile primaria, porti l'empatia tra uomo e Dio (l'uomo coglie l'ira e i comandi di Dio, Dio coglie la vita di un uomo). Anziché fare un procedimento trascendentale, per cui dall'esperienza uomo-uomo, si può dedurre quella uomo-

²² Cf. M. PAOLINELLI, *Esperienza mistica*, p. 549.

²³ Ibidem, p. 550.

²⁴ Ibidem, p. 540.

²⁵ Ibidem, p. 549.

²⁶ Ibidem, p. 563.

²⁷ „Esiste uno stato di riposo in Dio [...]. Questo stato, un poco io l'ho provato, dopo che un'esperienza, che oltrepassava le mie forze, consumò totalmente le mie energie spirituali e mi tolse ogni possibilità di azione”; ibidem, p. 533.

²⁸ Ibidem, p. 553-554.

Dio, la Stein afferma: come avviene tra uomo e Dio, per cui l'uno coglie la volontà ed il sentire dell'altro, così deve essere allora tra uomo e uomo. Questo significa che per E. Stein l'esperienza fenomenologica fondante è quella dell'uomo che percepisce Dio nel suo volere, e che si sente percepito da Lui.

Testo d.

Scrivendo a R. Ingarden, nel febbraio 1918, Edith Stein dice chiaramente di aver ricevuto una *forza* per ricominciare a vivere e dunque può parlare di una *rinascita* grazie a tale esperienza, per cui ciò che l'anno precedente (1917) l'aveva condotta allo stremo delle forze ed al desiderio della morte, non riesce più a qualificarlo come disgrazia, ma come qualcosa di prezioso. E. Stein ebbe un'esperienza di morte psichica e spirituale interrotta da una forza totalmente estranea a lei (non riferibile ad altre persone), che le arrecò un passaggio verso la vita. Lo riconosce come azione di Dio, quale persona, per cui si era risolta sempre più per un cristianesimo tutto positivo.

La Stein lo esplicita ancor più nella lettera seguente allo stesso R. Ingarden, nell'ottobre 1918. Dice che per accedere ad una guarigione che non proviene da noi stessi „E' necessario che siamo messi di fronte alla nostra impotenza, per essere guariti dall'illimitata fiducia nel proprio potere e volere”. L'uomo si deve arrendere e piegare la propria superbia e senso di onnipotenza per ricevere il dono di una nuova vita. (*forza e rinascita*).

Edith Stein sperimentò una notte oscura dello spirito, le sue risorse, estremamente grandi, di volontà e intelletto non riuscirono però a portarla fuori, finché, ormai giunta allo stremo venne soccorsa dall'Alto con una iniezione di vita che bastò per tutta la sua esistenza fino al martirio.

Nei testi successivi, f. e g. Edith Stein ci presenta una riflessione filosofico-fenomenologica sulla sua esperienza di rinascita.

Testo f.

Edith Stein, nel *Saggio sulla causalità psichica* del 1919, afferma che una forza e un'attività, che non sono le sue, le apportano un afflusso vitale. Ella è cosciente che qualcosa di non suo ora agisce in lei, sia come *forza* che come *attività*, dunque non appartiene a lei né come energia propria nascosta, né come forza di volontà: infatti agisce in lei comunque, prescindendo dal suo volere o non volere. Rimane la libertà, di cui è cosciente, di accogliere o no tale forza e attività. Edith Stein, infatti, chiarisce che la decisione di accogliere la forza estranea non è dipendente da un meccanismo psichico, ma ognuno è libero di rifiutarla o accettarla appena la riceve „come essa poggia sulla struttura della persona”.

Testo g.

L'*Introduzione alla filosofia* fu scritta tra il 1917 e il 1920, qui la filosofa torna a parlare con ampiezza dell'esperienza di morte e rinascita attraverso la quale

„Diventiamo consapevoli dell'esistenza di una potenza spirituale che nessuna esperienza esterna ci fa conoscere [...] ci sentiamo nelle mani di Dio”²⁹.

Edith Stein in tale testo ci parla della sua consapevolezza intellettuale di ciò che le accade, riconosce una potenza spirituale che chiama Dio, e lo può fare perché la sua capacità intellettuale le permette non solo di distinguere ciò che promana dalla sua attività intellettuale e dai meccanismi psichici, ma di riconoscere che tale forza non è senza nome, ma è una persona che chiama Dio non in senso generico. Qui sta proprio la singolarità dell'esperienza di Edith Stein, perché ella fa esperienza del Dio personale e può affermare: „E non è solo la sua *esistenza* che si manifesta in una simile esperienza, anche *che cosa* egli è, la sua essenza, si rende visibile negli effetti che irraggiano da Lui [...]. E' la forza di un essere onnipotente. Quella fede che ci fa accettare, che la nostra vita ha un senso anche se un intelletto umano non è in grado di decifrarlo e ci fa conoscere la sua sapienza”.

Troviamo esattamente qui, l'affermazione esplicita di come lo Spirito di Dio si faccia conoscere dall'intelletto dell'uomo quando Egli lo voglia, senza nostra iniziativa, e soprattutto senza nostra capacità o possibilità. L'intelletto è capace di Dio solo se Dio lo abilita e poi lo rende capace della sua sapienza. Un centro vitale „altro” s'innesta sul nostro, lo investe di forza, vitalità, conoscenza del tutto impossibili alla forza dell'uomo, e pur rimanendo distinto, si uniscono al nostro intelletto e centro vitale, creando un'unione senza confusione d'identità: unica condizione è la libera accettazione. La lettura della *Vita* di S. Teresa fu probabilmente per Edith Stein, la chiave per capire se stessa e Dio, quel che le stava accadendo: „Da quasi 12 anni il Carmelo era la mia aspirazione, da quando cioè, nell'estate del 1921, la vita della nostra santa madre Teresa, venutami per caso fra le mani, aveva posto improvvisamente fine alla mia lunga ricerca della vera fede”³⁰.

A noi qui preme mettere in rilievo il percorso che la Stein propone per arrivare a conoscere Dio. In questo percorso troviamo lo sforzo umano possibile, ma soprattutto la constatazione dell'esperienza (fenomenologica) dell'insufficienza della nostra ricerca per arrivare a Dio, non tanto nella conoscenza

²⁹ La riflessione appare anche ne: *La struttura ontica della persona* (1930-1932); ibidem, p. 555-556.

³⁰ Edith scrisse, nella relazione alla sua priora nel dicembre 1938 *Come giunsi al Carmelo di Colonia*. Afferma M. Paolinelli: „La lettura della vita di Teresa d'Avila si può ancora considerare come il momento decisivo conclusivo del lungo processo della conversione, con la sua decisione di entrare nella Chiesa cattolica” (M. PAOLINELLI, *Esperienza mistica*, p. 520-521).

razionale, quanto per un incontro personale con Lui. Esso non può essere ottenuto dalla volontà né dall'intelletto, ma è dato da Dio stesso quando, in modo sorprendente Egli decide di affacciarsi all'anima e alla mente (*nous*), aprendo l'accesso ad una realtà divina impossibile senza la Sua iniziativa.

Nella mistica si delinea il percorso di Dio verso di noi, e non il percorso nostro verso Dio: il tocco divino che risveglia l'anima e la mente piuttosto che la possibilità della mente di comprendere Dio: per quanto l'intelletto umano possa essere elevato, è impossibile per giungere a Dio, ma il suo intervento lo rende capace. Una cosa è comprendere intellettualmente Dio, un'altra è incontrarlo personalmente. L'incontro, voluto e reso possibile solo da Dio, comunica forza, vita, conoscenza e sapienza. Ecco come Edith Stein scrive nella *Scienza crucis*:

Passare dalla conoscenza naturale di Dio alla sua conoscenza soprannaturale è come fare personalmente conoscenza con una persona, la cui esistenza prima era solo supposta in base a certi suoi effetti, ho eventualmente saputa in ragionamento, a partire da quelli. La fede può costituire un ponte per tale passaggio. Se invece ci rappresentiamo quel passaggio dalla conoscenza naturale di Dio alla sua esperienza soprannaturale senza la mediazione della fede, cioè come un dono gratuito fatto ad uno prima incredulo, e se tale esperienza viene accolta, i diversi modi del compimento si presenteranno insieme e il tutto avrà molto più decisamente il carattere intimo sconvolgimento e di un cambiamento radicale³¹.

Edith Stein ebbe un'esperienza mistica, ma con una peculiarità: il suo incontro con Dio precedette la sua fede e la provocò. Il fatto unico sta nella qualità dell'incontro con Dio, poiché avvenne a livello altamente trasformante; questo infatti normalmente è riservato a coloro che, dopo un lungo cammino nell'esercizio delle virtù teologali, Dio trovi degni, secondo il suo imperscrutabile giudizio. Per una via segreta Dio raggiunge l'anima delle sue creature in qualunque situazione si trovino: è un canale riservato totalmente soprannaturale, che non può essere disturbato né da anime né da spiriti:

La *scala segreta* è la contemplazione oscura segreta come la sapienza mistica di Dio, che viene infusa in modo misterioso attraverso l'amore, come ciò avvenga non «lo sa né la stessa anima né qualcun altro, neppure il cattivo nemico ne ha conoscenza; infatti il maestro che gliela insegna è per essenza nell'anima dove, né il cattivo nemico né le potenze naturali sensibili, e neppure la ragione, possono penetrare»³².

³¹ E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio* (1941), p. 56, 170; ibidem, p. 579.

³² E. STEIN, *Scientia crucis*, Roma 2003, p. 158.

Edith Stein prosegue sullo stesso argomento commentando S. Giovanni della Croce:

Una fortuna che l'anima, «nell'oscurità insicura» potesse scivolare via: nell'oscurità ha proceduto al sicuro dai piani terribili e dalle macchinazioni del diavolo. Infatti, la contemplazione infusa le viene comunicata in modo nascosto, senza sua collaborazione; tutte le potenze della parte sensibile rimangono perciò nell'oscurità.

Il diavolo, infatti, può penetrare solo con l'aiuto delle potenze sensibili e comprendere «quanto c'è nell'anima e quanto in lei avviene. Quanto più una comunicazione è spirituale, interiore ed elevata della conoscenza sensibile, tanto meno il diavolo riesce a comprenderla. Perciò, un simile interiore rapporto con Dio è di grandissimo valore per la sicurezza dell'anima [...], perché la debolezza della parte sensibile non ostacola la libertà dello spirito e rende possibile una comunicazione ricca e spirituale». Poi, lo è ancora per la sicurezza contro il cattivo nemico. Di quanto sta avvenendo nella parte più alta dell'anima, la più bassa non deve sapere nulla: «Deve rimanere un segreto fra Dio e l'anima»³³.

Attraverso tale via l'anima è sostenuta, vitalizzata, istruita, santificata. Questa via è la via della fede. La fede consiste proprio nel credere a Dio e affidarsi a lui senza nulla vedere né sentire, senza consolazioni sostitutive, senza distrazioni, senza idolatrie consolatorie: è il deserto, la notte oscura dei sensi e dello spirito, per la quale S. Giovanni della Croce³⁴ invita le anime dei proficienti a gettare tutto per potersi mettere nella condizione dell'unione con Dio attraverso la nuda fede, che diventa crocifissione di sé per amore di Dio.

CONCLUSIONE

Abbiamo presentato esperienze assai diverse nel tempo e nei modi: l'esperienza di P. Michele di S. Agostino del XVII secolo, l'ossessione diabolica di S. Maria Maddalena de' Pazzi sul finire del XVI secolo, la possessione diabolica di S. Maria de Baouardy nella seconda metà del XIX ed infine l'esperienza mistica di Edith Stein.

Abbiamo visto che l'intelletto, la parte nobile dell'anima, può essere non incluso in certe eventi spirituali, per intervento divino. Dio può fare ciò per evidenziare la sua presenza e l'onnipotenza nelle creature, oppure per vincere un ostacolo spirituale della persona, quale può essere l'intelletto chiuso in se stesso. In certi casi Dio può nascondersi e lasciare il nostro intelletto al buio

³³ Ibidem, p. 167.

³⁴ Ibidem, p. 195.

per difenderci dal maligno, creando una chiusura di comunicazione tra parte inferiore (sensibile e intellettuale) dell'anima, e il profondo dell'anima. L'anima non percepisce più nulla, né Dio né se stessa, ma in tal modo il demonio non può scrutare attraverso le finestre dell'anima (intelletto) e non può arrivare all'anima, che rimane rinchiusa, ma protetta da Dio. In tale oscurità, l'anima al sicuro, per una scala segreta, non notata, è unita e trasfigurata da Dio. La prova terribile all'esterno, lascia però, che nell'anima avvenga l'unione profonda e trasformante con Dio.

BIBLIOGRAFIA

- BERNARDINO DI S. ANGELO, carmelitano scalzo, *Arbore della scienza del bene e del male. Opera teologica, morale, mistica, dogmatica, catechistica*. Secondo la mente di S. Tommaso, Napoli 1718.
- DE FIORES S., GAMBERO L. (a cura di), *Testi mariani del secondo millennio. Autori moderni dell'Occidente* (secc. XVI-XVII), vol. 5.
- GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, Roma 2012.
- GREGORIUS M., *Homilia 29 in Evangelium*, PL 76.
- MICHELE DI S. AGOSTINO, *Vita mariaforme*, Edizioni Monfortane, Roma 1982.
- PAOLINELLI M., *Esperienza mistica*, in «Teresianum. Ephemeridae carmeliticae», 49(1998)II, p. 518-583.
- POSSANZINI S., *Venerabile Michele di S. Agostino 1624-1687*, in *La dimensione del Carmelo*, 1, Roma 1989.
- PUCCHINI V., *Vita di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Firenze 1739.
- ROYO MARIN A., *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1961.
- SCAPIN S., Carmelitano (a cura di), *La vita alimentata dallo spirito di Maria (Vita mariaforme)*, Editrice Ancilla, Conegliano (TV) 1998.
- STEIN E., *Scientia crucis*, Roma 2003.
- TANQUEREY A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma-Tournai-Parigi 1928.
- TERESA DI GESÙ, *Opere*, Roma 2014.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Milano 1987.
- VANHOYE A.S.J., *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 2010.

INTELEKT I DUCH. UKRYTA ŚCIEŻKA BOGA

S t r e s z c z e n i e

Artykuł opisuje działanie Ducha Świętego wewnątrz człowieka – poprzez intelekt oraz poza intelektem. Opisuje trzy doświadczenia świętych karmelitanek: M. Magdaleny de Pazzi (XVI w.), Marii Baouardy (XIX w.) oraz Edyty Stein (XX w.). Dwie pierwsze cierpiały z powodu czasowych opętań diabolicznych. Autor tekstu wyjaśnia, że w niektórych momentach Bóg może zawiesić ludzki rozum, by ochronić osobę na płaszczyźnie duchowej. Najcięższe doświadczenia – jeśli są przeżyte z Bogiem – pozwalają dojść do głębokiej z Nim jedności, do zjednoczenia przeobrażającego.

Słowa kluczowe: intelekt; rozum; opętanie; mistyka; zjednoczenie; Duch; dusza.