

Nella stessa collana:

Bof Giampiero, *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, pp. 304

De Benedetti Paolo, *Introduzione al giudaismo*, pp. 128

De Giorgi Fulvio, *La storia locale in Italia*, pp. 128

Terrin Aldo Natale, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, nuova edizione riveduta e ampliata, pp. 304

MARCO VANNINI

INTRODUZIONE
ALLA MISTICA

MORCELLIANA

© 2000 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: ottobre 2000



ISBN 88-372-1803-6

Tipografia La Grafica s.n.c. - Vago di Lavagno (Vr)

PREFAZIONE

Questo libro non è un trattato, e neanche intende indicare *una* sola via alla mistica. Mistica è infatti la vita dello spirito, del quale si può tentare una fenomenologia, ma non certo una sistematica. Dello spirito perciò si dice che *nescis unde venai, aut quo vadat*, anche se lo senti spirare; né puoi tentare di fare introduzioni alla vita. Non a caso i maestri insegnano che è la vita stessa, e non i libri, a dare l'insegnamento più nobile.

Quelle che presentiamo qui sono dunque innanzitutto delle riflessioni, e poi delle figure, che possono guidare alla scoperta della mistica, ovvero della vita dello spirito. Essa, per un verso, non rappresenta affatto eccezionalità di alcun genere, per un altro però costituisce, anche nella terminologia, qualcosa di remoto dalla mentalità comune. La nozione di spirito è difatti oggi quasi incomprensibile, naufragata com'è in mezzo allo psicologismo, che controlla ormai anche la vita religiosa, ed è attribuita solo a una filosofia idealista che, peraltro, è anch'essa un oggetto sostanzialmente misterioso. Storicamente, infatti, l'incomprensione e la condanna della mistica che si verificò alla fine del Seicento, con la sua effettiva scomparsa dal tessuto vivo della cultura, corrisponde in pieno all'incomprensione e alla condanna della speculazione medievale germanica prima e dell'idealismo tedesco moderno, poi.

Il fatto è che spirito, nella sua duplice componente di intelligenza ed amore, manda a fondo ogni contenuto, di cui vede lucidamente la finitezza, la strumentalità, la menzogna, e così fa un vuoto assoluto, conduce a un assoluto nulla. Nulla delle ideologie, ma anche e soprattutto nulla delle psicologie e delle religioni (è ciò che la mistica chiama spesso «notte», o anche «morte»), nel quale va a fondo il concetto psicologico di «io» e quello religioso di «dio», che appare davvero come un ente sussistente solo per i peccatori, ovvero per chi è determinato nell'io.

L'esperienza dello spirito in quanto tale appare perciò insostenibile all'«uomo psichico», fatto di affermatività della volontà, ed

anche blasfema alla coscienza devota, che non sa di essere coscienza strumentale e servile, fondata sulla appropriazione, e non ha il coraggio e l'onestà di guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di esso. Perciò il sentimentalismo costituisce l'essenziale delle ideologie ed anche delle religioni, facendone mere superstizioni, ed estendendo la sua influenza anche nella mistica, che molto spesso si trova confusa con questa pappa del cuore, e sulla quale pertanto cade il giusto discredito dell'intelligenza.

Qui bisogna dunque notare innanzitutto che la mistica, intesa come esperienza dello spirito, nulla ha a che fare col sentimento, che è propriamente ciò che non lascia essere lo spirito. La più profonda riprova di ciò sta nel fatto che il mistico è lo speculativo, ovvero il dialettico, la capacità di cogliere l'unità dei contrari e di trovarsi in patria presso di essi, mentre il sentimentale, come ogni ideologico e psicologico, è determinato nella finitezza ed incapace di unità. E per questo il suo essere e il suo muoversi è sempre sradicante: il pensiero del male che lo costituisce opera incessantemente in conformità della propria essenza - di dolore e male è fatto, e così esso fa.

L'esperienza dello spirito è invece esperienza di unità, ma non nel senso di una indifferenziazione senza vita, o di una impossibile unione con un Altro che rimane sempre altro proprio in forza del concetto di unione, bensì in quello appunto di un trovarsi in patria nel nulla, fondo senza fondo che è il tutto, in cui abitano l'identico e il diverso nella loro intima solidarietà e pace, antecedente e più forte di ogni loro differenziazione.

Il termine «nulla» non va perciò inteso come luogo o come stato, che lo renderebbe tra l'altro non più nulla ma qualcosa di determinato: esso rimanda invece a quel movimento del distacco e di negazione di ogni sostanzialità che costituisce propriamente lo spirito, che è proprio in quanto è movimento e vita.

Il suo essere, essere senza essere, è a partire dal fondo, dal silenzio, dal nulla, ovvero nel completo distacco. Lì si ha un eterno presente, un «ora» intemporale, in cui il finito appare propriamente come assoluto, ovvero come ciò che propriamente è. Nell'opera operata a partire dal nulla, senza perché, le cose sono infatti pienamente reali, proprio in quanto sono: alla loro transitorietà, al loro svanire nel tempo, fa infatti riscontro una realtà più profonda di quello che appare, è che è appunto la realtà dello spirito, nel quale scompare ogni dualismo, ogni lacerazione, dolore e male, e in cui

ha posto solo quella profonda gioia che erompe dal sì, dalla negazione della negazione.

Non si tratta qui di sensazioni: spirito è innanzitutto conoscenza, e l'Uno che esso costituisce è una uguaglianza sempre moventesi, frutto della conoscenza. Il movimento è dato infatti dall'atto dell'intelligenza che illuministicamente tutto riporta alla sua realtà propria, ovvero alla finitezza. In primo luogo dunque è negazione di ogni idolatria, di ogni scambiare il finito per assoluto, mantenendo in questo senso sempre la trascendenza, sempre libero e altro l'Assoluto. In secondo luogo però il suo riportare al finito avviene proprio perché ha presente l'infinito, e perciò il finito è visto sì come tale, ma, insieme, penetrato dall'infinito, che è sempre *ictus intus, totus foris*. Spirito, che è conoscenza, è perciò il sempre identico muoversi tra un altro sempre trascendente e un identico sempre immanente, costituendo il vivente nesso indissolubile tra i due - ciò che la teologia trinitaria esprime con la formula della processione *ex patre filioque*.

E qui si apre da un lato la questione dell'appartenenza in proprio della mistica al cattolicesimo, quale unica religione dello spirito, dall'altro quella del conflitto tra la mistica e la teologia, ove quest'ultima voglia porsi come oggettiva configurazione del divino, e scada perciò a idolatria. Mistica e Scrittura, mistica e teologia, mistica e religioni: temi tutti questi che non si possono eludere, ma che nel presente libro sono soltanto accennati

* Questo libro riprende, in forma rivista, la serie di articoli apparsi in «Avvenire» nella rubrica «La scala d'oro».

Temí

MISTICA

‘Mistica’ è una parola che fa una certa paura, e che desta anche qualche sospetto, nella misura in cui la si intende come qualcosa di eccezionale, particolare, riservato, che in modo misterioso comunica con quel ‘soprannaturale’ che viene comunque visto come lontano e diverso dal ‘naturale’. Infatti, sia che ci si muova nell’ambito religioso, sia in quello ateo, lo schema di pensiero è comune: quello dualistico della opposizione, appunto, tra naturale e soprannaturale. Tale schema si costituisce - e non è un caso - proprio nel periodo in cui prende forma anche il concetto di mistica nel senso in cui dicevamo sopra; anzi, in cui la parola assume una sua vita autonoma, come sostantivo. È in quello stesso periodo in cui si comincia a pensare che le caratteristiche essenziali della mistica siano da ricercare, ovviamente, nei ‘doni’ e nelle ‘grazie’ eccezionali, che vengono così a costituire una sorta di garanzia di autenticità, quasi di segno distintivo, della mistica stessa. Ci stiamo riferendo al Seicento, il secolo che vide un grandioso dibattito sulla mistica, nel quale si configurò il concetto di mistica cui abbiamo accennato, e che si concluse perciò con la sua radicale emarginazione dal mondo cristiano. Posta infatti nell’ambito dell’eccezionale, del soprannaturale, la mistica non poteva infatti che porsi fuori dal terreno comune, normale, della vita umana, anche di quella religiosa, restando qualcosa di marginale, appunto, proprio perché straordinario. Tutto ciò è dovuto soprattutto allo sforzo che la Chiesa della Controriforma fece per controllare l’intera vita religiosa, filosofica, spirituale del mondo cattolico, e non a caso in questo periodo furono scritti anche diversi voluminosi trattati di mistica, che oggi fanno una penosa impressione di artificiosità, ma che tentavano di rispondere a quel fine. Che il tentativo sia fallito lo dimostra ciò che avvenne, l’illuminismo, con tutto ciò che segue, per cui solo ora si sta riscoprendo che, in effetti, i primi quindici secoli del cristianesimo hanno pensato la mistica in modo radicalmente diverso da quello che è giunto a noi. Anzi, per meglio dire, non l’hanno pen-

sata affatto, giacché ‘mistica’ non esisteva come sostantivo, ma solo come aggettivo, per lo più di ‘teologia’, con riferimento a caratteristiche non di eccezionalità, ma di riservatezza, di silenzio - secondo il significato originario, etimologico, della parola, che risale al mondo greco precristiano - ed era invece il termine ‘contemplazione’ a indicare prevalentemente quel che noi diremmo mistica. La riservatezza e il silenzio cui il ‘mistico’ fa riferimento non hanno infatti niente a che vedere con la dimensione cosiddetta esoterica, o iniziatica, in cui si tratterebbe di presunte rivelazioni segrete, riservate a pochi: tutto ciò è radicalmente estraneo allo spirito aperto e universalistico della mistica e ne rappresenta anzi la contraffazione piena - è mistificatorio, non mistico. Il silenzio contraddistingue invece la contemplazione e la fa appunto ‘mistica’ per il semplice motivo che il linguaggio comune stenta ad esprimere l’essenziale dell’esperienza specifica della mistica, che è esperienza di unità, anzi esperienza dell’Uno. «Chi si unisce al Signore, è con lui un solo spirito», scrive l’apostolo Paolo (1 Cor 6,17), e la *unitas spiritus*, l’unità dello spirito è la cifra fondamentale della mistica, nel suo vero senso, classico e cristiano. Il linguaggio comune ha difficoltà ad esprimere questa esperienza perché è strutturato secondo l’opposizione soggetto-oggetto: funziona perciò perfettamente finché deve parlare di un io e di un Dio come realtà separate, come questa penna e questo tavolo, ma zoppica (e perciò diventa equivoco ed anche sospetto per i custodi dell’ortodossia) quando tenta di dire l’esperienza della profonda unione io-Dio, nella quale l’io non è più il piccolo io psicologico, centro di volontà particolare, e Dio non è più l’Essere supremo, alto ed Altro. Ad una grande mistica italiana del Cinquecento, Caterina da Genova, apparve chiara l’assurdità della parola ‘io’, come se designasse una realtà sostanziale affermativa: tale realtà non v’è, perché è Dio a costituire il nostro vero e più profondo ‘io’. Nello stesso tempo, però, altrettanto assurdo è usare il termine Dio, come se si trattasse di un ente tra i tanti, di un oggetto fra gli oggetti: la mistica ha dunque bisogno di una dialettica, che non resti intrappolata nella rete delle (false) opposizioni e, di fronte alla insufficienza del linguaggio comune, predilige il silenzio.

L'IO

È singolare che la tematizzazione dell' 'io' compaia nella cultura occidentale con la mistica, in particolare con quella medievale germanica di Meister Eckhart e dei suoi seguaci, ossia proprio con coloro che si accorgono che, a ben vedere, non v'è un soggetto o una sostanza determinata che si possa definire 'io' (*Ich*): esso si configura invece piuttosto come un nulla (*Nicht*), in quanto si perde in una quantità infinita di contenuti - volizioni, sensazioni, pensieri -, che continuamente mutano, senza che sia possibile giungere a una vera identificazione. Anche a una rapida riflessione appare chiaro come, in effetti, 'noi' non siamo affatto questo o quel pensiero, questo o quel desiderio, accidentale e suscettibile di mutamento, tra un istante o tra un anno. Nessuno accetterebbe di essere definito come «colui che pensa e vuole questo o quest'altro», avvertendo - giustamente - tutta la inessenzialità e precarietà di tali volizioni e pensieri, per quanto importanti possano essere sentiti. Già la sapienza antica, ammoniva con Eraclito che «per quanto tu percorra l'anima, mai ne troverai i confini», dal momento che i contenuti rimandano l'uno all'altro, incessantemente, e senza che si possa trovare un principio e una fine. Com'è allora che 'scopritori' dell'io sono proprio coloro che negano in certo senso il valore fondante dell'anima, o, come diremmo noi, dell'elemento psichico?

Il fatto è che tra i cosiddetti mistici troviamo spesso i più tenaci e onesti indagatori delle profondità dell'anima - potremmo dire i veri 'psicologi del profondo' - e la mistica stessa si configura intimamente come risposta al precetto dell'Apollone delfico: «Conosci te stesso, e conoscerai te stesso e Dio». Sono perciò i mistici a scoprire che i contenuti psicologici, i pensieri, i desideri, gli istinti, non sono affatto essenziali e costitutivi della vera realtà dell'uomo, ma solo, appunto, dell'io', la cui natura è la volontà. Assolutamente egoistica, sempre appropriativa nel suo incessante anelito ad essere, avere, possedere (magari nella forma del 'sapere') la volon-

tà è ciò che fa pensare a un io, permanente in mezzo alla accidentale mutevolezza delle sue forme. È infatti in riferimento a questa costante affermatività appropriativa (*Eigenschaft*) che si pensa a una durevole realtà dell'io, che sussiste anche in mezzo alle più radicali trasformazioni di pensiero. Ma il punto essenziale è che i mistici scoprono la volontà, con tutta la sua carica di male - anzi come radice di ogni male e peccato - in quanto ne sono ormai fuori e possono guardarla appunto come a una realtà aliena, definita e chiusa. L'atto di estrema penetrazione ed estrema onestà che contraddistingue il vero mistico non è infatti altro che un estremo e profondo esame di coscienza, ossia il riconoscere la radice sempre egoistica della volontà, cui l'intelligenza serve proprio come un servo, e dunque la radicale finitezza e malizia dell'io, in quanto agglomerato psicologico. Tale riconoscimento, che è il distacco, porta all'istante fuori dalla servitù del volere, fuori dallo psicologico, nella regione della libertà e dello spirito. Tale regione appare come il vero essere, dell'uomo e di Dio, che cessa - se mai era presente - di configurarsi come un ente (Dio è un ente solo per i peccatori, dice in proposito Meister Eckhart) ed assume perciò anch'esso la sua vera natura di spirito. Questa è l'esperienza fondamentale per la conoscenza di noi stessi, e proprio in essa è chiaro che noi non siamo quel particolare ed accidentale io psicologico, bensì l'universale spirito.

SPIRITO E PSICHE

L'esperienza dello spirito è propriamente quella che possiamo chiamare anche esperienza mistica, purché la parola abbia il suo preciso senso, e non marginali e fuorvianti connotazioni visionarie e sentimentali. Si tratta infatti di un atto essenzialmente di conoscenza, che è anche amore, comprensione di tutto quello che è: in essa il bene degli altri ti è caro assolutamente come il tuo, e per niente di meno, perché tu non sei più il piccolo, limitato e servile Konrad o Heinrich, dice Eckhart, ma spirito. «Il signore è spirito. Dove è lo spirito del Signore, lì è la libertà», scrive Paolo (2 Cor 3,17), alludendo non certo alla licenziosità dei settari del 'Liberio Spirito', ma all'esperienza specifica della libertà, che è quella della fine della volontà.

Questa è l'esperienza di luce e gioia infinita che sempre l'Apostolo descrive contrapponendo l'uomo 'psichico' (alla lettera, in latino *animalis homo*), il quale nulla comprende delle cose dello spirito di Dio, che sono per lui follia, all'uomo spirituale, che tutto giudica e non è giudicato da nessuno, perché possiede l'intelletto di Cristo (1 Cor 2, 14-15). La contrapposizione uomo psichico-uomo spirituale non è altro che la contrapposizione psicologia-mistica, sulla quale occorre, oggi più che mai, riflettere. L'emarginazione della mistica avvenuta alla fine del Seicento ha avuto infatti, tra l'altro, la conseguenza enorme della progressiva scomparsa dello spirito dal terreno concreto delle scienze umane: all'antropologia classica e cristiana, che parlava dell'uomo come complesso di corpo-anima-spirito, si è sostituita quella attuale, fondata su due soli poli: corpo e psiche. Certo, la parola 'spirito' è rimasta, ma priva di una connotazione precisa, vaga e sentimentale, e comunque senza alcun corso nell'ambito delle discipline ormai soltanto 'psicologiche'. Sempre di conseguenza, la Chiesa ha perduto in larghissima misura la *ars artium*, ovvero la *cura animarum*, a beneficio della psicologia cosiddetta scientifica. Tutto ciò perché al

concetto di spirito non si sapeva più dare una valenza reale, fondata sull'esperienza - che è appunto quella mistica.

In effetti occorrerebbe qui aprire una grossa parentesi, relativa all'idealismo, in cui la nozione di spirito v'è, eccome, ma ci limiteremo a notare come esso, sradicato dalle sue radici cristiane, abbia dovuto soccombere di fronte a ideologie certo più rozze, ma anche di maggiore presa sulle masse.

Nell'esperienza (con la quale si può rendere conto anche dell'elaborazione teologica, che altrimenti rimane astratta e retorica), spirito è il concetto che sintetizza l'intelligenza nel suo livello più alto, capace di andare oltre l'apparente opposizione dei contrari, e l'amore, sempre nel suo essere più ampio, non dipendente dall'oggetto, esteso all'universale, 'senza perché'. Intelligenza ed amore sono, nella tradizione mistica medievale, i due occhi dell'anima, che ne rendono chiaro e puro lo sguardo, ovvero la fanno spirito. L'intelligenza è qui l'erede del grande *nous* greco, ovvero dell'aristotelico intelletto attivo, indipendente dal condizionamento spazio-temporale, e perciò capace di cogliere l'unità del tutto. L'amore è la divina potenza che si muove verso l'infinito, e dell'infinito soltanto si appaga, nel momento in cui il proprio volere scompare, ormai fuso con «l'amor che move il sole e l'altre stelle». Insieme, profondamente uniti fino a fare un'unica operazione, questa intelligenza e questo amore *sono* lo spirito, che è, dunque, assolutamente umano, anzi, costitutivo essenziale dell'uomo. Tutt'altra cosa è la psiche, radicalmente egoistica e condizionata dal determinismo spazio-temporale: perciò la perdita della concreta nozione di spirito segna davvero la crisi di una civiltà.

LA VERA ANALISI

«È cosa santa la morte: quanto piu essa è forte / tanto più gloriosa ne diviene la vita»: così Angelus Silesius inizia una serie di distici del suo capolavoro, il *Pellegrino cherubico* (1657), dedicati alla morte mistica, ovvero alla triplice fine del dominio dei sensi, dello psichico ed anche delle 'gioie' spirituali. Il poeta tedesco - medico e filosofo, che si convertì al cattolicesimo dal luteranesimo e divenne prete - in cui confluisce in maniera mirabile tutta la tradizione mistica medievale, sintetizza così in serrata sequenza la vera scoperta di se stessi, del fondo dell'anima: ovvero, di ciò che costituisce l'oggetto anche delle moderne 'analisi'. La vera analisi consiste nella scoperta della passione essenziale, che è la volontà: conosciuta essa, si conoscono tutte, perché tutte sono sue forme, ivi compresa la passione sessuale; ma se non si conosce quella non se ne conosce alcuna, e allora l'analisi diventa, freudianamente, 'interminabile'. Il punto però è che la volontà può essere conosciuta solo dall'esterno, guardandola nel distacco, quando essa è, appunto, 'morta'; ma questo è possibile solo in rapporto all'Assoluto, ovvero in una dimensione religiosa, quella della fede, e non in una dimensione psicologica. La fede infatti non è tanto una credenza, quanto il riferimento alla perfetta luce, che non sopporta ombra, e che perciò *annienta* ogni contenuto determinato, relativo, della nostra psiche. Essa deve passare perciò per la dolorosa notte del nulla e della disperazione - la 'morte', appunto - in cui si annienta la autoaffermatività, la volontà. Ma questa morte, prosegue Silesius, «è la cosa migliore, perché essa soltanto mi fa libero»: senza distacco, infatti, v'è solo una psicologia che è psicotria, servitù alla volontà e dunque servitù alle passioni, dipendenza dai contenuti psichici infinitamente variabili. Perciò essa non riesce né a descrivere l'anima né a fare da guida per la sua 'salute': la cosiddetta psicoanalisi si è di fatto sbriciolata in una quantità infinita di scuole, e il suo esercizio non è ormai molto più che retorica, del tutto simile a quello compiuto dalla sofistica antica. Non a caso già con Freud

essa non si proponeva altro che di aiutare l'uomo a sopportare la 'normale infelicità' - come se l'infelicità fosse la condizione normale degli umani: le è del tutto sconosciuta la gioia infinita, la gioia nel e del presente vissuto come eterno, che è propria della libertà dello spirito. Non meraviglia allora che Lacan parli dei versi silesiani che invitano l'uomo a «diventare essenziale, lasciando l'accidentale», come di uno dei momenti più significativi della meditazione sull'essere, raccomandando la lettura del poeta tedesco a chiunque voglia fare seriamente analisi. Questo ci sembra davvero uno dei punti su cui oggi occorre maggiormente riflettere: l'importanza della mistica come vera conoscenza dell'anima ed anche vera possibilità di terapia, apportatrice di salute nel senso fortissimo della *salus*, ovvero una salute che non dipende più dalle circostanze, dalla situazione esterna o interiore, ma che attraversa serenamente tutte le circostanze, perennemente lieta nel suo infinito distacco. A un occhio esperto non sfuggirà che questa non è altro che l'esperienza di salvezza, ossia una dimensione essenzialmente religiosa, ove allo spossamento dell'io psicologico - alla 'morte dell'anima', appunto - corrisponde un altrettanto profonda rinascita e più 'gloriosa vita', la vera vita, ovvero la gioiosa libertà che proviene dal vero fondo dell'anima. La dottrina tradizionale parlava in proposito di vita divina e di grazia che si sostituisce, perfezionandola, alla natura. Ora quasi nessuno comprende più questo linguaggio, per cui esprimere queste verità in termini attuali credo che sia uno dei grandi compiti che ci aspettano.

AZIONE E CONTEMPLAZIONE

Una delle accuse che si fanno - o si facevano - più di frequente alla mistica era quella di porre l'uomo in una dimensione tutta interiore, separata dal mondo, dalla storia, dal consorzio umano, dalla politica - in breve, in una dimensione astratta, di fuga dalla vita reale. Tale accusa coglie certamente nel segno per alcuni aspetti, forse anche diffusi in certi ambienti e in certi tempi, ma che però non sono quelli essenziali della mistica in senso forte. Anzi, in questo senso, è vero proprio il contrario, giacché la ricchezza e profondità interiore sfociano sempre, naturalmente, nell'azione. Essa può assumere aspetti diversi, a seconda delle circostanze: può avere un carattere spiccatamente religioso, caritativo, ma anche esplicitarsi direttamente nel sociale e nel politico, ed è comunque tutt'altro che fuga dalla realtà. Non occorre dilungarci su questo, perché la storia è piena di figure di mistici che furono uomini (e donne) di contemplazione e, insieme, potentemente attivi nel loro tempo: basti pensare a Bernardo di Chiaravalle, Caterina da Siena, Ignazio di Loyola. Vogliamo invece sottolineare come sia proprio il superamento della volontà personale, elemento essenziale della mistica, a costituire la fonte inesauribile dell'energia caritativa che muove il mistico. La fine della volontà è infatti fine della servitù al soggetto psicologico ed ai moventi piccoli, utilitaristici, egoistici, del suo agire. È così la conquista di uno spazio infinito di libertà, di sempre rinnovata apertura alle cose e alle creature, nella totale disponibilità ad amarne e ad averne cura. Nel completo distacco niente fa più da ostacolo a questa spontanea, naturale, gioiosa disponibilità: non gli interessi, non le ideologie - materiale che si è lasciato dietro le spalle come accidentale, inessenziale. 'Senza perché', come la rosa degli splendidi distici silesiani, che «fiorisce perché fiorisce, a sé non bada, che tu la guardi non chiede», l'uomo del distacco trova in ogni istante moventi di azione. Piccola o grande che sia, secondo quel che le circostanze permettono a ciascuno, l'azione ha così sempre la stessa qualità: muta il 'che cosa', ma

non il 'come', ed è perciò dello stesso valore, sia che si governi uno Stato, sia che si accudisca un bimbo.

Ai nostri giorni abbiamo l'esempio di Hammarskjöld, il segretario dell'ONU che perì nel 1961, in incidente aereo, probabilmente per sabotaggio, nel Congo, mentre cercava di metter pace in quella regione straziata dai colonialismi vecchi e nuovi. Dopo la morte si trovò e pubblicò il suo *Diario*, un vero capolavoro, che rivelò come la sua azione politica fosse sostenuta da una profonda spiritualità, dalla mistica di Eckhart e della *Baghavad-Gita*, che concordemente insegnano di agire per gli altri, sempre restando assolutamente distaccati dai frutti dell'azione, perché chi ricerca frutti nell'azione non è uomo di Dio, ma del demonio. Nel linguaggio della filosofia scolastica, Eckhart scrive infatti che l'opera divina è quella che ha Dio per sola causa formale, ovvero quella compiuta in spirito di carità, senza alcun altro movente che la cosa stessa, senza alcun altro fine che il suo bene. L'esempio di Hammarskjöld dimostra che nel silenzio, con una fede senza parole, il mistico vive in ogni istante la vera estasi, che non consiste in eccezionalità dei sensi, ma nell'azione quotidiana, per la quale tutta la realtà viene trasfigurata, diventa epifania divina e fonte di gioia infinita: è l'estasi della carità.

LA PREGHIERA

L' 'azione' che il mistico predilige è la preghiera. Ma per essa non si deve intendere in primo luogo la richiesta, formulata con molte parole - contro cui si rivolge anche il Vangelo, che invita a non farla tanto lunga, dato che Dio sa quel che ci è necessario. Dal canto suo, Meister Eckhart non si stanca di bollare con parole di fuoco quelli che si rivolgono a Dio per chiedere qualcosa, dimostrando così di fare di Dio uno strumento per il vero fine, che è quel qualcosa che chiedono. Con una certa ironia, scrive anzi che rivolgersi a Dio per chiedere qualcosa è come fare mille leghe per andare a Roma a vedere il papa e, una volta giunti, chiedergli un fagiolo; davvero ben strano, infatti, che uno che sta in presenza dell' Assoluto possa sentire il bisogno di chiedergli quelle che sono, in rapporto a Lui, delle piccolezze.

Preghiera è soprattutto l'elevarsi dell'anima a Dio e, dimenticando se stesso, essere con Lui un solo spirito. Allora non v'è più richiesta, perché tutto appare in perfetta armonia ed ordine - non nel senso banale che «tutto va bene» in quanto non vi sia più dolore, sofferenza, male, ma nel senso più profondo per cui tutto appare Uno, frutto dell'unica luce e dell'unico amore che muove l'universo. Ma questa luce e questo amore compaiono solo se si è fatto tutto il possibile, esercitando fino in fondo la virtù - altrimenti c'è qualcosa nella coscienza che fa resistenza, e impedisce di vedere il bene: l'animo cattivo (*malus*) ha male e deve pensare il male. Però in un modo mirabile, che sta al di fuori delle leggi di natura che noi conosciamo, ma che non è per questo meno vero, quando si è nell'essere, nella quiete dello spirito, senza alcuno sforzo la preghiera orienta le cose verso il bene. Essa non è richiesta, ma fine della volontà propria ed accordo con la volontà divina. Tutte le cose ti serviranno, quando ti dimenticherai di esse e di te stesso, scrive Giovanni della Croce, ed anche Eckhart - così duro contro la preghiera di domanda - dice che la preghiera di un cuore distaccato può tutto. Con ciò questi maestri non intendono affatto affer-

mare che si mandano le cose dove vogliamo, giacché tale volere non c'è, e neppure si penserebbe mai di orientare la volontà di Dio, subordinandolo così a noi stessi, oppure ponendosi in un rapporto servile nei suoi confronti. Di più, appare allora chiaro che il bene è al di sopra dell'essere, non sta in questo o quel fatto, ma nella luce che tutti li illumina, e quindi non può esservi un chiedere, ma solo un identificarsi con quella luce, che sempre risplende. Eppure resta vero che il cuore completamente distaccato ottiene quel bene particolare che, disinteressatamente, gli «sta a cuore». Sempre col suo linguaggio scolastico, Eckhart scrive che, nel distacco, si allontanano le cause seconde, ovvero quelle naturali, e ci si unisce direttamente alla Causa Prima: allora la preghiera non è più un rivolgersi a un Altro, un chiedere a un Altro, ma un muoversi di concerto con il Primo Motore, nella cui volontà è nostra pace, per cui, paradossalmente, Eckhart parla in questo caso di «costringere Dio».

Questa sorta di meccanica celeste, di meccanica divina, è l'azione non agente di cui parlano le mistiche di tutte le religioni: l'azione più efficace, che sta nella contemplazione, la cui esperienza risiede nella santità.

MISTICA E CRISTIANESIMO

Il cristianesimo del futuro sarà mistico o non sarà affatto: così Karl Rahner esprimeva quella che non è tanto una previsione, quanto una affermazione di valori. Se da un lato, infatti, l'illuminismo ha spazzato via gli elementi superstiziosi della religione, che permangono solo a livello popolare, spesso confluendo in sincretismi di ogni tipo, esso ha anche, dall'altro lato, contribuito a evidenziare il nocciolo mistico del cristianesimo, a partire dal messaggio essenziale di Gesù: il regno di Dio è presente, ed è dentro di voi. I nemici della mistica, soprattutto all'interno del protestantesimo, sostengono che essa non è cosa biblica, e dunque neppure cristiana, in quanto la Bibbia pone la radicale alterità di Dio, che si rivolge sì all'uomo, ma sempre come a un tu, mantenendo cioè la sua assoluta trascendenza, mentre della mistica è proprio il superamento dell'alterità e della trascendenza, nell'esperienza dell'unità dello spirito. 'Pie bestemmie' chiama Barth i distici silesiani che affermano, ad esempio, che «L'uomo non ottiene perfetta beatitudine/se l'Unità non ha inghiottito l'alterità». Secondo questa critica, la mistica sarebbe tutta di origine greca, filosofica, non biblica e religiosa, ed affetta da quel peccato radicale che per i protestanti è il pelagianesimo, più o meno camuffato, ovvero la pretesa dell'uomo di salvarsi, o di giungere a Dio, con le proprie forze. Noi non condividiamo affatto questa critica, ma bisogna dire che essa ha ragione, paradossalmente, almeno nel rilevare l'origine greca della mistica, ben chiara fin dalla parola, che è appunto greca e che non compare affatto nella Scrittura. Come sottolineava giustamente, dal canto suo, Simone Weil, la 'fonte greca' è infatti essenziale per il cristianesimo, giacché è essa a dargli quei concetti specifici che lo differenziano dalla sua matrice ebraica. Greca l'idea di Logos, che è lo stesso per Dio e per l'uomo; quella di Unità del Tutto; quella della somiglianza con Dio nella giustizia - per cui non sorprende che i Padri della Chiesa greca parlassero senza problemi di 'divinizzazione' dell'uomo. Greca soprattutto

l'idea della trascendenza del Bene rispetto all'essere, grazie alla quale si supera ogni idolatria del dato, ogni adorazione della forza - idea che trova perfetto riscontro nelle parole rivolte da Gesù al giovane ricco che lo aveva chiamato 'buono' (Lc 18,19): «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo».

Comunque sia, la mistica, in quanto «essere un solo spirito col Signore», è radicata nell'Evangelo e ne costituisce il nucleo. In Paolo, che punta sulla trasformazione dell'uomo carnale e psichico in uomo spirituale, che ha gli stessi sentimenti di Cristo, anzi ne possiede l'intelletto (*nous*). In Giovanni, l'evangelista che sottolinea la divinità di Cristo, la sua identità col Padre (elemento, questo, di totale rottura col giudaismo) e, in parallelo, il rapporto di amicizia - non di subordinazione - che lega i discepoli a Gesù, a un punto tale che essi compiranno opere maggiori di quelle compiute da lui (Gv 14,12). I concetti giovannei della realtà di Dio come Spirito, della divinità di Cristo e della comunione spirituale tra lui e il fedele - di origine greca o no che siano -, sono comunque il fondamento primo della mistica. Che essa sia costitutiva essenziale del cristianesimo ci sembra pertanto evidente; forse non altrettanto evidente però il fatto che essa sia specifica del solo cristianesimo, in quanto *unica* religione della umanità di Dio. Questo è un punto che oggi, in tempi di dialogo ed apertura alle altre religioni e culture, ci sembra particolarmente importante precisare.

LA CONTRADDIZIONE DEL SENTIMENTO

Dio è spirito, e L'unione con Dio è unione di spirito a spirito. Questo, che è il costante insegnamento di tutti i grandi mistici, è il motivo per cui non ci occupiamo della cosiddetta «mistica del sentimento», che appartiene all'ambito psichico, non spirituale, e che non conduce ad unione, ma, anzi, esplicitamente la nega, dal momento che - come afferma giustamente Hegel - il sentimento è proprio quel che non lascia essere lo spirito.

Nell'ambito cristiano, poi, tale mistica si configura come mistica dell'amore/Passione, dal momento che l'oggetto dell'amore è il Dio/uomo, colto essenzialmente nella sua icona predominante di crocifisso. Ma la mistica dell'amore/Passione (anche la lingua italiana ci mette sulla strada della comprensione, mostrando l'equivalenza implicita di 'passione' e 'Passione', ovvero la radice di dualismo, lacerazione che la passione con la 'p' minuscola ha in sé, e che rimanda direttamente alla Passione con la 'P' maiuscola) è stretta in una contraddizione insanabile: la sua anima è il desiderio, il desiderio di soddisfazione, che è sempre sensibile, anche se non esplicitamente sensuale nel senso di sessuale (ma lo è poi quasi sempre, o comunque ne reca ampie tracce); però l'oggetto del desiderio, l'oggetto d'amore, si presenta come *patiens*. L'amore esige imitazione, e perciò sofferenza, e tanto più forte è l'amore, tanto più intensa deve essere la sofferenza, sensibile, come sensibile è il desiderio che si prova. Di qui il repertorio delle penitenze, la cui intensità testimonia l'intensità dell'amore; ma proprio esse mostrano la contraddizione, perché quello che viene mortificato è in realtà quello che vuole essere, ed essere soddisfatto, ovvero il sentimento, il desiderio naturale, l'amore di sé.

Non è perciò un caso che la storia di questa mistica del sentimento, della passione/Passione, della mortificazione, sia anche costellata dal demoniaco. È infatti del tutto naturale pensare al demone presente in questa lacerazione della coscienza, che si sa, in fondo, egoistica, 'cattiva'. È la terribile esperienza di lacerazione e

contraddizione interiore dell'io che vuole essere soddisfatto, che ap-passionatamente ama e desidera la gioia e la soddisfazione sensibile, ma che nega se stesso e il sensibile per amore ed imitazione di un amato sofferente, a generare la presenza del demoniaco. In effetti la coscienza sa, in fondo, che non sta negando affatto il sensibile, ma lo sta anzi potenziando nell'ascesi, e sta cercando nel sentimento, ovvero nel sensibile stesso, quelle soddisfazioni che nel sensibile si nega. Essa conosce la presenza demoniaca perché sa, in fondo, la propria malvagità, in quanto sa che tutto questo suo amore e desiderio di sofferenza per amore è, in effetti, a servizio della sua brama di godimento - e dunque, sotto un corretto punto di vista, a servizio dell'egoismo e del principe della menzogna, cioè il demonio.

Tutto ciò si è verificato concretamente, al culmine del medioevo, nell'esperienza di Margherita Porete (cfr. *infra* pp. 65 s.) e in quella di Enrico Suso (cfr. *infra* pp. 71 s.). Anche il giovane domenicano, infatti, parte da una vita di penitenza, di ascesi, derivante da una mistica del sentimento, della Passione, e si lacera nella contraddizione e nel dolore. Esce da tale condizione quando ascolta l'insegnamento di Eckhart, l'«alta scuola del distacco»: allora cessa di tormentarsi, getta via gli strumenti di penitenza, accetta serenamente la naturale condizione umana, rinuncia alla volontà di unirsi a una 'Persona', con tutto il repertorio di visionarismo che ciò porta con sé, e così comincia la sua vita spirituale, nonché la sua attività di maestro. Perduto, infatti, ciò che davvero deve essere perduto, ovvero l'amore alla propria anima, al proprio io (*Qui odit animam suam...*), emerge lo spirito, e la continua, tranquilla unione con Dio nello spirito.

EBRAISMO E MISTICA

Ai nostri tempi si suole parlare anche di mistica ebraica, ma l'espressione è recentissima: i primi ad usarla sono Buber e Scholem, nel nostro secolo, entrambi influenzati dalla cultura germanica e dalla riscoperta della mistica medievale. Ad un orecchio storicamente e teoreticamente più esperto essa suona comunque contraddittoria, dal momento che l'ebraismo è la religione dell'assoluta trascendenza di Dio, del Dio totalmente altro, e mistica in senso pieno significa invece l'unità tra uomo e Dio nello spirito. «Devi essere ciò che è Dio», titola Silesius uno dei suoi primi distici: «Per trovare il mio fine ultimo e il mio primo principio, devo cercare a fondo me in Dio e Dio in me, diventando quel che egli è: luce nella luce, Verbo nel Verbo, Dio in Dio». Una frase del genere, del tutto al suo posto nel cristianesimo, è inconcepibile e blasfema nell'ebraismo. E vero però che la grande corrente neoplatonica, dal medioevo al Rinascimento, fino all'età moderna, si è incontrata anche con l'ebraismo, producendo risultati che potremmo chiamare mistici, ma le personalità in cui essi si sono verificati sono uscite *ipso facto* dall'ebraismo stesso.

Quella che si chiama, sia pure impropriamente, mistica ebraica è in effetti riconducibile a due filoni principali: la cabalistica e il chassidismo. Cabala significa letteralmente 'tradizione' e consisteva in una serie di tecniche esoteriche per l'interpretazione della Bibbia, nella fiducia di ricavarne significati profondi ma nascosti. Essa ha dato vita a una quantità infinita e sempre moltiplicantesi di fantasiose rivelazioni segrete su Dio e il cosmo, ed appartiene a un'epoca storica in cui agli ebrei era impedito l'accesso all'istruzione accademica, per cui si rifacevano con questa pretesa conoscenza. Appena gli ebrei ottennero l'emancipazione, puntualmente la cabalistica scomparve, restando solo come curiosità erudita: non a caso la parola cabala significa nelle lingue moderne, come in tedesco, inganno, imbroglio. La sua reviviscenza attuale si spiega solo in un contesto diverso, per interessi linguistici, semiologici,

ecc., sulla cui importanza non discutiamo, ma che con la mistica non hanno nulla a che fare. Il chassidismo (una parola che significa più o meno pietismo) è invece una condotta di vita che mira all'amore di Dio, senza pensare a un compenso utilitaristico e per puro adempimento della volontà divina. Originario delle regioni germaniche in cui si era diffusa la mistica medievale cristiana, il chassidismo insiste sulla presenza di Dio in tutta la realtà, in tutti gli aspetti della vita umana, e sulla sua vicinanza a coloro che lo cercano in purezza di cuore. Sua caratteristica è perciò la letizia, non disgiunta da alcuni aspetti di umorismo ed ironia, che lo rendono particolarmente accattivante. Abbastanza noto nel nostro tempo, soprattutto grazie a Buber, anche per alcune fortunate antologie di detti ed aneddoti, gode della simpatia che gli deriva dall'essere stato vittima, nell'Europa orientale e in particolare in Polonia, della persecuzione nazista. Esso è sicuramente la forma dell'ebraismo più vicina alla spiritualità cristiana, ma, in quanto resta ebraismo, e dunque legato all'assoluta trascendenza di Dio, non possiamo considerarlo mistica in senso proprio. L'ebreo Spinoza concludeva il suo capolavoro, l'*Etica*, parlando della 'beatitudine', anzi, della 'salvezza', che il saggio consegue riconoscendo che l'amore intellettuale con cui l'uomo ama Dio è lo stesso amore con cui Dio ama l'uomo, in quanto una sola è la realtà, che è Dio, ma fu tacciato di panteismo, scomunicato e maledetto dalla sinagoga di Amsterdam.

IL SORRISO DEL BUDDHA

Ormai molti anni fa, quando ancora non era esploso in Occidente come moda, il padre De Lubac scriveva che il buddhismo era l'avversario più nobile e grande con cui si doveva confrontare il mondo cristiano. Verso il Buddha il gesuita francese ebbe sempre grande attenzione, facendolo oggetto di studio approfondito e di profonda stima, anche se concludeva negativamente nei suoi confronti, a motivo del suo ateismo. In effetti nel buddhismo, almeno nel senso originario, che è quello di cui parliamo qui, non c'è una metafisica e nemmeno una teologia: in modo non dissimile da Kant, Buddha mette in guardia contro l'uso metafisico della ragione, invitando a non occuparsi della spinosa questione di Dio, e ponendola anzi tra le opinioni di cui è necessario liberarsi per avere pace. Per alcuni aspetti però si potrebbe parlare di mistica del buddhismo: innanzitutto perché troviamo in esso alcuni elementi specifici propri della tradizione mistica più pura, quali le dottrine dell'eterno presente - ovvero la soppressione della dimensione alienante del tempo, con l'attesa del futuro e la nostalgia del passato del non attaccamento e dell'equanimità - ovvero del distacco e dell'uguale animo che si deve avere verso tutte le cose, in tutte le situazioni della non volizione - ovvero della rimozione del desiderio, della volontà, che sta alla radice di tutto il dolore. Di più, la dottrina fondamentale del buddhismo, che è quella della vacuità (*sunyata*), presenta affinità profonde con quella tipica anche dei grandi mistici dell'Occidente, che insegnano la necessità dell'annichilimento, del «fare il vuoto», togliendo via ogni opinione. I maestri buddhisti e quelli cristiani concordano anche sul fatto fondamentale che il principio di ogni errore e di ogni male è l'attaccamento all'io personale: frutto di aggregati impermanenti e sempre nuovi, esso conduce fuori strada, e con esso non si può perseguire la ricerca dell'Assoluto. Si potrebbe dire che, quanto più si perde il senso dell'io, tanto più si perde quello di un Dio determinato - ovvero, quanto più l'anima si apre, tanto più Dio diventa grande. È

ecc., sulla cui importanza non discutiamo, ma che con la mistica non hanno nulla a che fare. Il chassidismo (una parola che significa più o meno pietismo) è invece una condotta di vita che mira all'amore di Dio, senza pensare a un compenso utilitaristico e per puro adempimento della volontà divina. Originario delle regioni germaniche in cui si era diffusa la mistica medievale cristiana, il chassidismo insiste sulla presenza di Dio in tutta la realtà, in tutti gli aspetti della vita umana, e sulla sua vicinanza a coloro che lo cercano in purezza di cuore. Sua caratteristica è perciò la letizia, non disgiunta da alcuni aspetti di umorismo ed ironia, che lo rendono particolarmente accattivante. Abbastanza noto nel nostro tempo, soprattutto grazie a Buber, anche per alcune fortunate antologie di detti ed aneddoti, gode della simpatia che gli deriva dall'essere stato vittima, nell'Europa orientale e in particolare in Polonia, della persecuzione nazista. Esso è sicuramente la forma dell'ebraismo più vicina alla spiritualità cristiana, ma, in quanto resta ebraismo, e dunque legato all'assoluta trascendenza di Dio, non possiamo considerarlo mistica in senso proprio. L'ebreo Spinoza concludeva il suo capolavoro, l'*Etica*, parlando della 'beatitudine', anzi, della 'salvezza', che il saggio consegue riconoscendo che l'amore intellettuale con cui l'uomo ama Dio è lo stesso amore con cui Dio ama l'uomo, in quanto una sola è la realtà, che è Dio, ma fu tacciato di panteismo, scomunicato e maledetto dalla sinagoga di Amsterdam.

IL SORRISO DEL BUDDHA

Ormai molti anni fa, quando ancora non era esploso in Occidente come moda, il padre De Lubac scriveva che il buddhismo era l'avversario più nobile e grande con cui si doveva confrontare il mondo cristiano. Verso il Buddha il gesuita francese ebbe sempre grande attenzione, facendolo oggetto di studio approfondito e di profonda stima, anche se concludeva negativamente nei suoi confronti, a motivo del suo ateismo. In effetti nel buddhismo, almeno nel senso originario, che è quello di cui parliamo qui, non c'è una metafisica e nemmeno una teologia: in modo non dissimile da Kant, Buddha mette in guardia contro l'uso metafisico della ragione, invitando a non occuparsi della spinosa questione di Dio, e ponendola anzi tra le opinioni di cui è necessario liberarsi per avere pace. Per alcuni aspetti però si potrebbe parlare di mistica del buddhismo: innanzitutto perché troviamo in esso alcuni elementi specifici propri della tradizione mistica più pura, quali le dottrine dell'eterno presente - ovvero la soppressione della dimensione alienante del tempo, con l'attesa del futuro e la nostalgia del passato del non attaccamento e dell'equanimità - ovvero del distacco e dell'uguale animo che si deve avere verso tutte le cose, in tutte le situazioni della non volizione - ovvero della rimozione del desiderio, della volontà, che sta alla radice di tutto il dolore. Di più, la dottrina fondamentale del buddhismo, che è quella della vacuità (*sunyata*), presenta affinità profonde con quella tipica anche dei grandi mistici dell'Occidente, che insegnano la necessità dell'annichilimento, del «fare il vuoto», togliendo via ogni opinione. I maestri buddhisti e quelli cristiani concordano anche sul fatto fondamentale che il principio di ogni errore e di ogni male è l'attaccamento all'io personale: frutto di aggregati impermanenti e sempre nuovi, esso conduce fuori strada, e con esso non si può perseguire la ricerca dell'Assoluto. Si potrebbe dire che, quanto più si perde il senso dell'io, tanto più si perde quello di un Dio determinato - ovvero, quanto più l'anima si apre, tanto più Dio diventa grande. È

sotto questo profilo, dunque, che si potrebbe parlare di mistica buddhista: l'anima che ha distrutto l'attaccamento all'io riconoscendo il non-sé (*anatta*), ha trovato quella vacuità che è l'Assoluto - non in quanto mera nullità, ma in quanto massima apertura alle cose, che davvero lascia essere l'essere nella sua purezza - e può identificarsi con l'Assoluto stesso, in una pace che non teme turbamenti. Il sorriso delle statue del Buddha, che con le dita scioglie il nodo dell'esistenza, gli conferisce perciò quell'aura di liberatore che può avere molti aspetti simili a quella di un salvatore.

Ciò che impedisce di parlare di mistica, in senso proprio, per il buddhismo non è perciò il suo ateismo, inteso sotto il profilo metafisico. Sotto questo aspetto si potrebbe definire atea anche la grande mistica cristiana: Silesius recita infatti: «Il distacco cattura Dio, ma la rinuncia anche a Dio/ è un modo di distacco che poco gli uomini intendono». Ma non si può ugualmente parlare di mistica buddhista, se mistica significa unione con Dio nello Spirito: nel buddhismo manca infatti quello che Hegel sottolineava giustamente come concetto essenziale del mondo moderno e della sua religione (ovvero la cristiana): quello dell'Assoluto come soggetto, cioè di Dio come Spirito, che fonda la possibilità dell'unione uomo-Dio nello spirito - appunto. La liberazione buddhista è perciò una liberazione filosofica, come quella degli stoici e degli epicurei, ed in questo senso resta vera l'affermazione di De Lubac: il vero confronto che il cristianesimo deve affrontare è, oggi come al suo inizio, sempre quello con la grande filosofia classica.

MISTICA INDUISTA

Quando i portoghesi giunsero in India, in quella baia che poi diventerà Bombay, la loro furia iconoclasta si fermò stupita di fronte alle immagini statuarie della Trimurti (ovvero la 'triforme', dato che il sanscrito *murti* corrisponde al greco *morfè*), la divinità raffigurata con una testa da tre volti. Alla loro cultura cristiana essa rammentava infatti in modo impressionante la Trinità, di cui trovavano traccia in quella remota regione. Il profondo senso di vicinanza con l'induismo fu rafforzato anche dall'opera dei grandi missionari gesuiti del Seicento, ai quali non sfuggì come il politeismo dell'India non fosse altro che l'espressione del concetto della multiforme, infinita presenza di Dio in tutto il creato. In modo non dissimile dalla antica religione greca, di cui in certo senso è il proseguimento, l'induismo apparve così correttamente come sostanzialmente monoteista. Di più, esso apparve, in fondo, una religione di Dio come Spirito (*atman*) che pervade di sé tutto l'universo, per cui la sua sostanza si riassume nella celebre espressione vedica *tat tvam àsi*, «quello tu sei», ovvero tu, uomo, sei la medesima cosa che Dio.

Nessun dubbio, quindi, che vi sia una mistica induista, fondata appunto sul concetto di Dio come Spirito, cui si unisce lo spirito dell'uomo. La differenza col cristianesimo fu colta acutamente, come al solito, da Hegel, il quale sottolineò come l'idea induista di incarnazione, secondo la quale sono infiniti gli *avatara*, ossia le discese di Dio sulla terra, rischia di far diventare la divinità mera astrazione. Il cristianesimo tiene infatti ferma l'unicità dell'incarnazione, in modo che l'Assoluto divenga da sostanza (per dirla ancora con Hegel) soggetto. Nell'induismo invece prevale un concetto dell'essere di tipo parmenideo, per cui l'essere di questa penna è il medesimo essere di Dio: è nella mistica spinoziana che quella dell'India trova forse la sua massima corrispondenza occidentale.

Resta comunque il fatto che nell'induismo è chiaro che solo l'ignoranza fa pensare di essere altro dalla realtà, dall'Essere, che è

Dio. Niente può infatti stare fuori da Dio e, dunque, Dio e l'uomo non sono due esseri diversi, per cui tutta la vita umana è sacra. Tratto, questo, tipico della mistica di ogni tempo e di ogni luogo, cui ripugna la divisione in sacro e profano. Ad esempio, nell'induismo sacerdote è il padre di famiglia, che lavora per i suoi: vero sacrificio (alla lettera, *sacrum facere*) e dunque vero culto è infatti il sacrificarsi per gli altri. Chiaro è anche che si tratta essenzialmente di trovare il vero io contro il falso io, quello apparente, e che dunque il primato è sempre della conoscenza; di una conoscenza però concreta, esperita, e non solo depositata nelle Scritture. È degno di nota infatti che l'induismo, che possiede Scritture del più alto livello spirituale, tra cui quella *Baghavad-Gita* che è davvero uno dei capolavori in assoluto della mistica di ogni tempo, non stima mai la Scrittura più del maestro, perché sa bene che la Scrittura - come diceva Agostino - da sola può nutrire soltanto la superstizione. Anzi, la *Gita* insegna i diversi percorsi, le diverse vie per cui l'uomo giunge a Dio: da quella della azione, a quella della devozione, a quella della conoscenza - tutte quante però accomunate da un elemento fondamentale comune, che è il distacco. Il tratto forse più bello della mistica induista è proprio in questa apertura universale, in questa consapevolezza che ai cristiano ricorda le parole di Gesù: nella casa del Padre ci sono molte dimore (Gv 14,2).

MISTICA ISLAMICA

Più che con ogni altra religione e cultura, all'Europa si impone oggi il confronto con quella islamica. Per motivi politici tale confronto assume spesso la forma di uno scontro, in quanto sono spesso le componenti estremistiche dell'islamismo a contrapporsi con violenza ad un Occidente che viene visto - a torto o a ragione - ancora aggressivo e colonialista. Bisogna però anche dire che la storia dei rapporti cristiano-musulmani è stata spesso conflittuale, con secoli di guerre per il predominio, non solo nel Mediterraneo, e l'eredità del passato non è facile da cancellare. A maggior ragione perciò diventa importante la ricerca in quel terreno delle mistiche che, come scriveva Maritain, non sono mai tra loro contrarie, a differenza delle ideologie, che invece lo sono sempre.

Nel mondo musulmano si incontrano indubbiamente alcune grandissime figure di mistici. Il problema è però quanto esse siano espressione vera dell'islamismo o non piuttosto sorte, nel seno dell'islamismo, ma a partire da semi non propriamente islamici. Non v'è dubbio, infatti, che la mistica musulmana, di cui il sufismo è l'essenziale, si fondi non solo in quell'ellenismo che è matrice comune anche della mistica cristiana, ma anche proprio nel cristianesimo stesso. Se si prende ad esempio il grandissimo Ibn Arabi, «il più grande dei maestri» per la tradizione musulmana (i latini lo chiamarono, conseguentemente, *Doctor Maximus*), scopriamo che la sua dottrina affonda le radici in quell'«Islam cristianizzato» (questo il titolo dell'opera fondamentale su di lui, scritta da Asin Palacios nel 1931) che si trovava nella Spagna del dodicesimo secolo, in cui Ibn Arabi nacque e si formò. Gli episodi, non meno storici che commoventi, dei suoi incontri con Averroè, sono altrettanto significativi, in quanto indicano un preciso rapporto con la tradizione filosofica di origine greca. Quando, ad esempio, Ibn Arabi parla della necessità che il mistico rivesta la «forma maomettana», nella quale il Profeta non è più solo l'ultimo e più grande dei profeti, ma la stessa Verità venuta da Dio, è difficile negare il profondo influen-

so dell'idea greca e cristiana di Logos, insieme al paolino «conformarsi al Cristo».

Su questa linea neoplatonica, Ibn Arabi finisce anche col negare ogni realtà indipendente da Dio: pensare un'esistenza diversa da quella da Dio significa pensare un Dio accanto a Dio, ed è perciò la vera, grande idolatria. Bisogna invece concludere che «colui che conosce e colui che è conosciuto sono identici, colui che è vede ciò che è visto. Colui che sa è Lui, e ciò che è saputo è ancora Lui. Colui che vede è Lui; ciò che è visto è ancora Lui». La conoscenza di se stesso consiste allora nel sapere che la propria esistenza non è una realtà positiva né negativa, ma che non si è, non si è stati, non si sarà mai. La formula monoteistica «non c'è altro Dio che Dio» viene così a significare che non c'è altro essere che Lui, non c'è altro che Lui - ed è così che termina la vera, grande idolatria, che pone degli enti accanto all'Ente supremo.

Formule come questa, che pongono un'unità assoluta, un'identità assoluta, tra Dio e l'uomo, non sono certo le più consone all'islamismo, che si fonda, al contrario, sull'idea dell'assoluta trascendenza di Dio rispetto al creato, e dunque all'uomo. Profondamente ostile ad ogni idea di incarnazione, ed anche a quella di mediazione tra Dio e mondo, l'islamismo resta perciò, nel suo complesso, una religione dell'Alterità. Non desta perciò meraviglia il fatto che il sufismo sia stato sempre sospetto all'ortodossia islamica, che ha avvertito in esso chiare tracce di qualcosa che musulmano non è, e non stupisce affatto che nei paesi di stretta ortodossia musulmana le opere di Ibn Arabi siano tuttora proibite.

IL NATALE DELL'ANIMA

«Mille volte nascesse Cristo a Betlemme / ma non in te: sei perduto in eterno». Così recita uno dei distici del *Pellegrine cherubico* di Angelus Silesius, che sintetizza mirabilmente la dottrina patristica della nascita di Cristo nel cuore del credente, come si era espressa pienamente nella mistica medievale tedesca. Essa concentra, per così dire, l'essenza del cristianesimo, ovvero il concetto dell'Incarnazione, dell'Umanità di Dio, in forza della quale Dio cessa di essere pura alterità - il Totalmente Altro dell'ebraismo ed anche di molta teologia sedicente cristiana - e diviene il più profondo Me Stesso, il vero Io, al posto del superficiale io empirico.

La generazione del Logos nell'anima può sembrare paradossale ed assurda, ed anche i versi silesiani lo notano: «Sono il bambino e il figlio di Dio, egli è pure mio figlio / come è possibile che entrambi siano l'uno e l'altro?». In effetti questa esperienza si comprende solo a partire dal distacco, dal vuoto fatto in tutto il proprio io empirico, ovvero in tutto quel complesso di volizioni, pensieri, sentimenti, che ci caratterizza di momento in momento, ma che non ci costituisce affatto nell'essenziale, mutando incessantemente. Soprattutto bisogna però distaccarci dalla volontà stessa, in quanto costituente basilare dell'egoismo, ovvero di quella scorza che separa dall'universale, dall'essere, e chiude nella prigione del determinato. In questo senso recita ancora Silesius: «Davvero è generato ancor oggi il Verbo eterno! / Dove? Qui, dove in te hai perduto te stesso». Perciò il mistico cristiano riconosce sempre un modello nella Vergine dell'Annunciazione: la capacità di ricevere Dio nell'anima dipende dalla sua purezza, ovvero dalla sua vuotezza, dal non essere ingombra di immagini - appunto il complesso di pensieri, volizioni -, cioè dall'essere priva di volontà propria, nello stesso modo in cui Maria poté accogliere il Verbo per la sua assoluta recettività, per il suo assoluto distacco. «Se l'anima tua è vergine e pura come Maria / dev'essere all'istante gravida di Dio»: questo è quello che Silesius chiama 'concepimento spirituale'. Spi-

rituale, appunto, perché non di altro si tratta che della conoscenza di Dio come Spirito, secondo la più genuina intuizione giovannea. Ma conoscenza dello Spirito significa esperienza dello Spirito, giacché esso non è qualcosa che si può cogliere e apprendere come un oggetto: il suo essere si identifica col suo muoversi, col suo spirare, per cui non v'è se non v'è movimento. Come precisa Hegel appunto nella sua *Fenomenologia dello spirito*, esso è tanto quel che si muove quanto il muoversi medesimo, ovvero la sostanza diventata soggetto, che non può essere colta come oggettività - ovvero come alterità. «L'anima che è vergine ed accoglie solo Dio / può incingersi di Dio ogni qual volta lo pensa», scrive ancora il *Pellegrino cherubico*, concentrando nel breve spazio di due versi l'essenziale della dottrina: assoluto vuoto dell'anima, ovvero suo esser rivolta soltanto all'Assoluto - non il Dio determinato nei 'modi', frutto del bisogno umano, ma Dio come Nulla - e quel pensiero di Dio che è, come scrive Agostino ne *La Trinità*, «cum amore notitia». Non un pensiero che pensa qualcosa nel senso determinato, ma un pensiero che è soltanto un rivolgersi, colmo di amore, all'essere infinito, all'infinito amore, privo di qualsiasi nome e di qualsiasi forma, connotabile solo nella splendida metafora della eterna luce. Allora, con mirabile semplicità, senza alcuno sforzo, quella luce che è oggetto del pensiero carico di amore diventa soggetto, ovvero assolutamente presente qui ed ora, nel pensiero/amore che la pensa e la ama, ed è questo pensiero che è amore ed amore che è pensiero a chiamarsi Spirito: è esso il Verbo che nasce nell'anima nostra.

LA NASCITA ETERNA

Abbastanza tardiva, L'usanza della Chiesa di celebrare il Natale del Signore verso la fine di dicembre o ai primi di gennaio deriva da un fatto astronomico: alle nostre latitudini questo è il periodo del solstizio d'inverno, ovvero il tempo particolarmente suggestivo in cui la luce del sole, che ha raggiunto il suo minimo, inizia a riprendere vigore. Quella che è diventata il Natale era perciò già prima una festa pagana della rinascita del dio Sole, variamente celebrata anche nei culti misterici precristiani. È probabilmente per questo motivo, oltre che per il retaggio cristiano, che il tempo di Natale conserva una profonda suggestione anche per i non credenti, in una società secolarizzata. Questo, ovviamente, nel nostro emisfero, giacché in quello australe le cose sono perfettamente opposte.

Il significato cristiano, spirituale, del Natale va perciò cercato altrove. Bisogna partire dal testo paolino, la *Lettera ai Galati*, che recita: «Non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me» e «Continuo a soffrire i dolori della maternità, finché in voi non sia formato il Cristo» (2,20; 4,19). Essa fu subito interpretata dai Padri greci nel senso di un farsi del Logos nei nostri cuori, di un generarsi del Verbo nell'anima del fedele, che conduce alla divinizzazione (*theiosis*) dell'uomo. Clemente Alessandrino scrive infatti: «L'uomo con il quale il Logos coabita ha la forma del Logos; diventa bello, perché simile a Dio. Sì, diventa Dio, perché Dio vuole così. O mistero evidente: Dio nell'uomo e l'uomo Dio!». I Padri greci non avevano paura di parlare di divinizzazione, con un linguaggio poi diventato desueto nel mondo cristiano, perché avevano preso sul serio, in senso spirituale e non solo in senso storico, l'evento dell'Incarnazione. L'immagine di Gesù bambino non aveva per essi quel significato effettivamente puerile, vagamente sentimentale che tanto spesso assume per noi, e che faceva sdegnare Kierkegaard: i cristiani - notava lo scrittore danese - hanno posto infatti come principali feste il Natale e la Pasqua, ovvero un bambino e un risorto, cioè qualcosa che, per motivi diversi, è comunque im-

possibile imitare. No, il bambino Gesù era per gli antichi Padri il simbolo della immutabile eternità del Figlio, cui compete un'eterna giovinezza e bellezza. In questo senso il Logos eterno, eternamente generato dal Padre, è bambino, in quanto è eterno principio del Tutto. Perciò anche il cristiano può e deve essere bambino, in quanto riveste l'immortalità del Logos. «Noi possediamo la giovinezza che non invecchia, giacché deve esser sempre nuovo chiunque partecipa del logos - prosegue infatti Clemente Alessandrino. Ciò che partecipa dell'eternità deve divenire simile all'immortale, e perciò per noi il riferimento all'infanzia significa la primavera della vita, in quanto la verità è in noi eterna, la sapienza fiorisce incessantemente, resta sempre identica, né subisce mutazione alcuna». Triplice è perciò la nascita del Figlio: in eterno dal Padre, una volta in Betlemme, continuamente nel fedele, quando questo lo «rinchiude nel suo cuore», ovvero riproduce il modo di vivere di Cristo. Citando l'insegnamento paolino, Origene esclama perciò: «Che mi giova il fatto che Cristo sia venuto al mondo, se io non lo possiedo? Preghiamo dunque che Egli giunga in noi ogni giorno, in modo che possiamo dire: non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me». Come sempre avviene, dall'esperienza mistica scaturisce il rinnovamento della vita morale: è nell'opera buona, nel pensiero buono, ovvero nella giustizia, che il Logos si genera nell'anima. «Non una sola volta il giusto viene generato da Dio, ma viene generato in ogni opera buona, perchè è in tale opera che Dio genera il giusto», prosegue Origene: al Natale che fu una volta in Betlemme segue quello che in ogni istante avviene nel cuore.

LA DISCESA DI AMORE

Il linguaggio metafisico-platonico dei Padri greci relativamente alla nascita del Logos dell'anima è certo desueto ai nostri tempi, tutti protesi verso l'io, l'esperienza personale, la logica della fruizione e del particolare. È perciò molto significativo riportare le righe in cui un personaggio contemporaneo, assolutamente figlio della modernità, descrive la medesima cosa, con termini forse a noi più comprensibili. Si tratta di Simone Weil, che proveniva da una cultura laica, agnostica, e anche, come lei stessa ebbe poi a giudicarla, sostanzialmente chiusa e meschina, quale era quella positivista francese della Terza Repubblica. Scrivendo una lunga lettera di congedo al domenicano padre Perrin nel 1942, la Weil racconta in prima persona la sua vicenda spirituale. Un giovane cattolico inglese, conosciuto a Solesmes nella Pasqua del 1938, le fece conoscere il poeta metafisico George Herbert (1593-1633), e la sua poesia intitolata *Amore*:

L'Amore mi accolse, ma l'anima mia indietreggiò /colpevole di polvere e peccato. / Ma chiaroveggente l'Amore, vedendomi esitare /fin dal mio primo passo, / mi si accostò, con dolcezza domandandomi / se qualcosa mi mancava. / «Un invitato», risposi, «degnò di essere qui». / L'Amore disse; «Tu sarai quello». / «Io, il malvagio, l'ingrato? Ah, mio diletto, / non posso guardarti». / L'Amore mi prese per mano, sorridendo rispose: / «Chi fece quest'occhi, se non io?» /«È vero Signore, ma li ho insozzati; che vada la mia vergogna dove merita». / «E non sai tu», disse l'Amore, «chi ne prese il biasimo su di sé?» / «Mio diletto, allora servirò» / «Bisogna che tu sieda», disse l'Amore, «che tu gusti il mio cibo». / Così mi sedetti e mangiai.

La Weil racconta che la imparò a memoria, esercitandosi a recitarla nei momenti culminanti delle sue crisi di emicrania, ponendovi la massima attenzione e aderendo con tutta l'anima alla tenerezza che essa racchiude. Credeva di recitarla solo come una bella poesia, mentre, a sua insaputa, quella recitazione aveva la virtù di

una preghiera. Fu proprio mentre la stava recitando che Cristo discese su di lei e si impadronì del suo cuore. Nei suoi ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio la Weil non aveva previsto questa possibilità di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio. Aveva vagamente sentito parlare di cose simili, ma non vi aveva mai creduto. Le storie di apparizioni, ad esempio nei *Fioretti* di Francesco d'Assisi, come i miracoli nel Vangelo, le ripugnavano più di ogni altra cosa. Non conosceva la letteratura mistica, e neppure il nome di Dio aveva avuto posto nei suoi pensieri, ma in un momento di intenso dolore fisico, mentre si sforzava di amare, senza credersi in diritto di dare un nome a questo amore, sentì una presenza personale, più certa, più reale di quella di un essere umano, inaccessibile ai sensi e all'immaginazione, analoga all'amore che traspare dal più tenero sorriso di un essere amato.

Fin qui la testimonianza personale, peraltro assai misurata e controllata, della Weil. Essa riuscirà chiara e comprensibile a chiunque abbia sperimentato, per dirla sempre con le sue parole, la «discesa di Dio» nell'anima che ha fatto il vuoto, che ha rifiutato il suo consenso a tutto ciò che non è Dio, riconoscendo la distanza infinita che separa il necessario, soggetto alle leggi della forza, della *pesanteur*, dal Bene, sempre al di là dell'ambito dei fatti. Allora non ci si stupirà se la Weil prosegua la sua testimonianza scrivendo di aver compreso allora il significato mistico del platonismo, e della «fonte greca», cui attingere sempre acqua pura.

Figure

DIO IN PLATONE

Trattando con straordinaria erudizione e profondità dei miti greci nell'interpretazione cristiana, il gesuita Hugo Rahner, fratello del più celebre Karl, sottolineava come noi fossimo figli ed eredi di Atene non meno che di Gerusalemme. È vero che ai nostri giorni ha avuto grande successo il programma di «deellenizzazione del cristianesimo», quasi che si trattasse di togliergli un corpo estraneo, che lo aveva snaturato per secoli, ma non c'è dubbio che alla componente mistica la 'fonte greca' sia essenziale.

Avvicinandosi al cattolicesimo, Simone Weil scopriva, in parallelo, sempre più l'importanza della tradizione classica. La vocazione di ogni popolo dell' antichità - pensava - era quella di esprimere un aspetto delle cose divine. Israele: l'unicità di Dio. India: l'assimilazione dell'anima a Dio nell'unione mistica. Cina: modo di operare proprio di Dio, pienezza dell'azione che sembra inazione, pienezza della presenza che sembra assenza, vuoto e silenzio. Egitto: immortalità, salvezza dell'anima giusta dopo la morte attraverso l'assimilazione a un Dio sofferente, morto e resuscitato (Osiride), carità verso il prossimo. Grecia (che ha subito profondamente l'influenza dell'Egitto): miseria dell'uomo, distanza, trascendenza di Dio.

Sotto questo profilo, un ruolo straordinariamente importante è giocato da Platone, che la Weil legge non come un filosofo, ma come un vaso di raccolta della più antica tradizione, che talora egli non nomina neppure, e soprattutto come autentico mistico, addirittura padre della mistica occidentale. È Platone, infatti, ad aver coniato il termine 'teologia', che nasce in opposizione ai miti e alle fantasie dei poeti intorno agli dèi. Nel toccante brano della *Repubblica* 379a, si afferma infatti doversi parlare sempre di Dio come esso è, ovvero realmente buono, e dunque mai come causa di male, ma sempre e solo come unica causa del bene. Perché la teologia, ovvero il corretto discorso su Dio, consiste nel sapere una cosa soltanto: che Dio è sommamente giusto e mai, in nessun modo, è in-

giusto. Per cui nulla è più simile a lui di colui fra noi che è il più giusto possibile. Per questo motivo bisogna sforzarsi di fuggire da quaggiù il più rapidamente possibile; ma questa fuga non è altro che il diventare simili (*omoiosis*) a Dio per quanto è possibile, diventando giusto e santo con l'aiuto della ragione.

In parallelo, ancor più impressionante la descrizione che Platone fa della sorte del giusto in un mondo che è di ingiusti: sarà infatti vittima dell'iniquità, fino a morire appeso a un legno. Sì, proprio così: nel secondo libro della *Repubblica*, Platone parla della morte del giusto con lo stesso verbo che, in greco, indica anche la crocifissione. Nel filosofo greco infatti il sociale è il demoniaco per eccellenza, è il regno della forza e del male, per cui nessuno si può salvare se vive nel sociale e nei suoi valori, nella sua morale. Contro il relativismo dei sofisti, che affermavano, con Protagora, essere l'uomo la misura di tutte le cose, Platone dichiara che «nulla d'imperfetto è misura di cosa alcuna», e che «Dio è la misura di tutte le cose». Dal sociale e dai suoi valori bisogna distaccarsi, ed è qui che il filosofo si mostra davvero padre della mistica occidentale: nel *Fedone* compare infatti il testo cruciale che parla della ricerca della verità come di un esercitarsi a morire. Questa morte è il distacco, con cui l'anima cerca di esser sola con se stessa, raccolta e riunita, libera dalle cose, non più condizionata dai legami del corpo, e perciò diventata capace di contemplazione. I Padri cristiani, greci e latini, che trattarono di contemplazione (il termine classico che designava quella che poi si è chiamata, più equivocamente, 'mistica'), non hanno fatto altro che sviluppare questo concetto, veramente fondamentale, che - come notava la Weil - ci viene dalla greicità.

ORIGENE E I SENSI SPIRITUALI

«Un grande maestro»: così Eckhart chiama sempre Origene. Di lui aveva assai scarse notizie, ma quanto bastava per comprendere quella che è davvero una realtà: l'alessandrino è la prima grande voce della mistica cristiana. Figlio di genitori convertiti - il padre morì martire nella persecuzione del 202 - Origene nacque ad Alessandria d'Egitto, allora centro della cultura mediterranea, e frequentò scuole neoplatoniche, imparando a coniugare mirabilmente filosofia greca e messaggio cristiano. Nella stessa città iniziò la sua attività di maestro e il suo lavoro di commentatore della Scrittura, prodigioso per quantità e qualità. Compì viaggi a Roma, ad Antiochia, in Grecia, in Cappadocia, in Palestina, dove, nella città di Cesarea, finì per stabilirsi, fondando una scuola che ebbe grande successo. Nella persecuzione del 250 fu imprigionato e torturato, ma sopravvisse un poco, morendo qualche anno dopo a Tiro, dove la sua tomba era ancora onorata al tempo delle Crociate.

Origene presenta la vita mistica come una sorta di conoscenza sperimentale della realtà divina, dando così inizio alla dottrina dei sensi spirituali. Essi sono la manifestazione della grazia, che permette di gustare, toccare, vedere le realtà divine: si tratta però di metafore, che indicano esperienze di ordine spirituale, e sarebbe grave perversimento della vita spirituale stessa intenderli e desiderarli nell'ordine sensibile - come purtroppo è accaduto spesso. Il testo cruciale in proposito è ne *I Principi*: «Chi è beato trova il senso divino. Di esso vi sono diverse specie: una vista per contemplare gli oggetti incorporei; un udito capace di distinguere le voci che non si sentono nell'aria; un gusto per assaporare il pane vivo disceso dal cielo; un olfatto che percepisce, cosa che ha condotto Paolo a chiamarsi il buon odore di Cristo; un tatto, come quello che aveva Giovanni quando ha toccato il Verbo di vita [...] Salomone sapeva già che vi sono in noi due tipi di sensi: uno mortale, corruttibile, umano, l'altro immortale, divino, spirituale».

Sviluppata nel celebre *Commento al Cantico dei Cantici*, questa

è l'origine della dottrina dei sensi spirituali. Essi sono la manifestazione dell'uomo interiore, e sono risvegliati nell'anima dal Logos. Corrispondono ad esperienze spirituali diverse, che hanno per oggetto appunto il Logos presente nell'anima; perciò sono legati alla perfezione della vita spirituale e al parallelo deperimento dell'uomo esteriore e della sua vita carnale. Sensi carnali e sensi spirituali - lo ripetiamo - sono dunque opposti: perciò la vita spirituale pare all'inizio amara, perché inizia con la subordinazione dei sensi carnali, senza che quelli spirituali siano ancora perfettamente risvegliati; ma l'anima che compie la traversata del deserto comincia a sentire il gusto di Dio, e chi giunge al sommo della perfezione trova perfetta gioia nel Logos divino.

Origene è infatti anche primo teorico della distinzione, poi diventata classica nella storia della spiritualità, delle tre 'vie' - purgativa, ovvero purificatoria, illuminativa ed unitiva -, cui corrispondono rispettivamente le tre categorie di persone in cammino: incipienti, progredienti e perfetti. «L'anima - scrive ancora il maestro alessandrino - dopo essersi purificata nei costumi ed esser progredita nel discernimento delle realtà naturali, diventa capace di accedere alle realtà contemplative e mistiche e si eleva alla contemplazione della divinità con un amore puro e spirituale».

ORIGENE E IL CAMMINO VERSO DIO

La prima tappa dell'itinerario spirituale è per Origene la conversione, ovvero il ritorno dell'uomo in se stesso. La somiglianza con Dio che anche Platone sostiene si fonda infatti sull'essere l'uomo creato a immagine divina, ed è questa immagine che si deve innanzitutto riscoprire, distaccandosi dalla vita animale (*psychikè*) e conformandosi a una vita spirituale (*pneumatikè*). È l'uomo interiore, incorporeo, incorruttibile ed immortale ad essere immagine divina, o, meglio, immagine del Logos: si tratta perciò di rientrare in noi stessi, comprendendo che il mondo reale è quello interiore; allora, nella sua profondità, l'anima ritroverà la sua vera essenza divina.

La seconda tappa è simboleggiata per Origene dall'*Esodo*: l'uscita dalla schiavitù d'Egitto e l'ingresso nella terra promessa. Si tratta di uscire dalla servitù del peccato, ovvero dai vizi e dalle concupiscenze della carne, spogliandosi della vita carnale per giungere progressivamente a quella spirituale. L'itinerario si compie non con episodiche 'visioni', verso le quali Origene è molto critico, ma con quella che chiama 'gnosi', cioè conoscenza. Una conoscenza però - si badi bene - non estrinseca, ma una conoscenza trasformante, capace di introdurre in quelle realtà di cui è conoscenza, e che sono le realtà divine. La mistica in Origene è così essenzialmente una contemplazione (*theoria*) intellettuale. Anche se compare il termine 'estasi', esso non ha quel senso che assumerà in seguito, ma si riferisce alla 'uscita' dalle cose umane e all'esser colpito da stupore nella conoscenza delle cose grandi e ammirabili, come ebbro di una ebbrezza non irrazionale, ma divina. Che non vi sia possibilità di estasi nel senso appropriativo di tanta sedicente mistica - quasi un prender possesso del divino - è ovvio in Origene per il fatto che egli pensa il cammino spirituale come un progresso perpetuo, senza fine. L'*Esodo* è innanzitutto una traversata del deserto, ovvero un cammino nel distacco, nello spogliamento dalle cose terrestri; un cammino in cui la dimora dell'uomo è una

tenda, non una casa: una dimora provvisoria, che presuppone sempre una tappa successiva. L'essenza della vita spirituale è infatti questa disappropriazione continua, grazie alla quale l'anima non si arresta mai a ciò che è acquisito, 'visionario' o 'estatico' che sia, ma resta sempre aperta a nuovi beni.

Il momento della contemplazione è simboleggiato per Origene dal *Cantico dei Cantici*, che egli interpreta per primo come poema dell'amore spirituale e dell'unione tra anima e Logos. Molto significativamente, il maestro alessandrino fa riferimento ancora una volta a Platone, che, nel *Convito*, distingue due specie di amori: quello volgare e terreno, fatto di concupiscenza, e quello spirituale e celeste, rivolto alla bellezza eterna. Il testo platonico è letto da Origene in sintonia con quello biblico, per cui il *Cantico* diventa il poema dell'anima che desidera unirsi al Logos, penetrando nei misteri della sua Sapienza come nella camera nuziale di uno sposo celeste. Ciò è possibile perché il Logos stesso la illumina, dato che le forze della sua natura e della sua ragione non ne sono capaci. Il bacio dello sposo è opera di Dio, che illumina lo spirito e, come grazie a una certa parola d'amore, gli manifesta realtà oscure e nascoste, nella misura in cui l'anima merita di ricevere quest'opera. Infatti, mentre nelle prime parti del cammino - la via purgativa e quella illuminativa - è sufficiente un maestro esteriore, nell'ultima parte - la via unitiva - occorre il Logos, maestro interiore, che istruisca l'uomo interiore e spirituale.

GREGORIO DI NISSA

La tradizione indica come «padre della mistica cristiana» Gregorio di Nissa, che nacque verso il 335 in Asia Minore da una famiglia già profondamente cristiana. Suo fratello maggiore era Basilio di Cesarea, il fondatore del monachesimo orientale; sua sorella quella Macrina che visse anch'ella come vergine consacrata e che ispirò a Gregorio una delle opere più belle, la *Vita di S. Macrina*. Rettore di professione, sposato, Gregorio fu nominato vescovo di Nissa, in Cappadocia, per impulso del fratello Basilio, che desiderava averlo alleato nella controversia politico-teologica con gli ariani, allora molto forti, anche alla corte imperiale. Gregorio scrisse molto, in vari campi - teologico, esegetico, pastorale - ma è proprio in quello mistico che dette il contributo più grande.

Anche nel Nisseno il platonismo è profondamente presente: platonico il concetto di 'somiglianza con Dio', che in lui sostituisce sempre quello di unione a Dio. Anche il tema centrale della sua spiritualità, quello dell'*epèktasi* - ovvero Tesser Dio sempre oltre, sempre al di là di quanto è possibile conseguire, per cui l'anima deve incessantemente procedere avanti, con inizi sempre nuovi, che non hanno mai fine - rimanda certo al testo paolino di Fil 3,13, «Io dimentico quel che è dietro di me, e, tendendo (*epekteinòmenos*) a ciò che è davanti a me, cerco il fine», ma rimanda ancor più al fondamentale concetto platonico per cui il Bene è sempre al di là (*epèkeina*) di tutto quel che è.

Il contributo più importante del Nisseno alla storia della mistica è nella sua opera più significativa in merito, che è la *Vita di Mosè*. In essa si ha una ricostruzione edificante della storia narrata dalla Bibbia: con un'esegesi allegorica, Mosè diventa il simbolo dell'anima nella sua ascesa spirituale. Dopo aver lasciato il male, ovvero le passioni terrene, simboleggiate dall'Egitto, l'anima sale il monte della conoscenza di Dio, ma l'ingresso di Mosè nel buio della nube indica che l'essenza di Dio è in sé inconoscibile. La nostra limitata intelligenza non trova nulla, «nessun luogo, nessun tempo, nessuna

misura e assolutamente nulla che possa offrire un qualche appiglio all'intelletto», ma la visione di Dio nelle tenebre consiste proprio nel l'esperienza che Egli è al di sopra di ogni conoscenza. Nube, notte, tenebra, nulla: termini essenziali della mistica cristiana, ampiamente utilizzati poi anche fuori di essa, fino a diventare uno dei più importanti registri letterari e culturali del nostro mondo. Tutti sanno che provengono dalla *Teologia mistica* di Dionigi Areopagita, ma in realtà è dalla *Vita di Mosè* che questo sconosciuto autore li ha presi ed è da lui, dunque, che percorrono la storia della spiritualità, fino a Giovanni della Croce ed oltre.

Nulla, tenebra, negazione, sono da intendersi però dialetticamente, anche come il loro contrario. Proprio come nel porre sempre al di là l'inconoscibile Dio si ha, nell'amore che opera questo continuo spostamento, l'altrettanto continua esperienza della Sua presenza (*aisthesis tes parousias*), così quel nulla e quelle tenebre sono assolutamente positivi, e dunque, paradossalmente, luminosi, splendenti. L'immagine vuole indicare il fatto spirituale per cui all'assenza di determinazioni rappresentative, anche concettuali, fa riscontro un sentimento profondo di pienezza, di pace, di luce, che è quello che fa pensare alla realtà divina presente.

DIONIGI AREOPAGITA

La figura storicamente più importante nella mistica cristiana antica è quella di uno sconosciuto: l'autore per noi anonimo del cosiddetto *Corpus Dionysiacum*. Verso la fine del quinto secolo, infatti, uno scrittore di lingua greca, probabilmente siriano, compose quattro trattati e dieci lettere, fingendo che fossero stati redatti da Dionigi, convertito da san Paolo col suo discorso all'Areopago di Atene e ritenuto il primo vescovo della città greca. Dichiarandosi inoltre confidente di un certo Ieroteo, presunto accompagnatore ed amico di Paolo, dette a intendere anche di essere a conoscenza dei misteri comunicati all'Apostolo nel suo raptus sulla via di Damasco: in tal modo i suoi scritti godettero di un prestigio pari a quello dei testi canonici. Sulla vera identità dell'autore si discute ancora, né la questione ci interessa qui: si tratta comunque di un cristiano di orientamento monofisita, che ha ripreso molto da Gregorio di Nissa, ma che dipende ampiamente da Proclo, che riprende talvolta quasi alla lettera. Il suo tentativo di mettere insieme la concezione neoplatonica dell'universo e il cristianesimo ha avuto un successo grandioso, anche grazie al falso d'origine. Tale falso ebbe credito in tutto il medioevo - anzi, i latini credettero anche che Dionigi Areopagita fosse il primo vescovo di Parigi: martire, avrebbe portato il proprio capo, tagliato dal boia, da Montmartre (*mons martyrum*) al luogo dove sorge la chiesa di Saint Denis.

Sta di fatto che i testi ascritti a Dionigi fondarono la mistica in Occidente: anzi, si deve ad uno di essi, il più breve ma forse il più importante, la *Teologia mistica*, che il termine stesso di 'mistica' sia entrato nell'uso corrente. Concetto fondamentale di Dionigi è che «alla Causa di tutte le cose, che è superiore a tutte le cose, nessun nome si addice, e si addicono tutti i nomi delle cose che sono». Ovvero la realtà di Dio è assolutamente trascendente, al di là di ogni nome, ma ciascun uomo coglie di Dio quello di cui è capace, nella misura in cui il suo amore - l'agape cristiana, che Dionigi identifica con l'eros del *Convito* platonico - è più o meno perfetto.

La via apofatica, o negativa, della teologia, raggiunge qui il suo culmine: l'autore intende condurre infatti non solo «al di là di ogni luce», ma anche «al di là perfino della non-conoscenza», dove i misteri semplici ed assoluti della teologia si manifestano nella «oscurità luminosissima del silenzio», «mediante l'inattività di ogni conoscenza, ove si è capaci di conoscere al di là dell'intelligenza con il conoscere nulla». «Con un'estasi irrefrenabile, assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, liberato da tutto, potrai esser elevato verso il raggio super-sostanziale della tenebra divina», scrive infatti Dionigi, riprendendo temi e termini neoplatonici e calandoli in un contesto cristiano.

Però qui sorge un grave problema: quanto è cristiano davvero questo testo, e non piuttosto sostanzialmente neoplatonico, lasciando al cristianesimo solo il ruolo propedeutico, di gradino iniziale per l'ascesa, senza una funzione essenziale? Perché nella *Teologia mistica* Cristo non ha alcun ruolo, e non se ne sente affatto il bisogno; anzi, è chiaro che ogni mediazione va tolta, in questo cammino di ascesa di cui la negazione è elemento essenziale, tanto radicale da applicarsi ad *ogni* immagine di Dio, ad *ogni* concetto di un divino in qualche modo antropomorfo, che interviene nella storia, che parla all'Uomo, ecc. Non sorprende perciò che il *Corpus Dionysiacum* sia stato respinto come apocrifo e condannato dal vescovo di Costantinopoli, nel 533: prima testimonianza di una tensione e di un dibattito che accompagna spesso la storia della mistica.

AGOSTINO: L'UOMO INTERIORE

Il biografo di Agostino, Possidio, racconta che nell'imminenza della morte, nella città di Ippona assediata dai Vandali e ormai prossima a cadere in mano dei barbari, il vecchio vescovo, i cui occhi avevano ormai difficoltà a leggere, si fece scrivere a grandi lettere i salmi penitenziali sui muri della stanza ove giaceva malato, per pregare e affidarsi alla misericordia di Dio, ma, quando gli vennero a dire che la città era vicina a capitolare, rispose citando le parole di un 'saggio pagano' : non è esser grandi trovare grande che cadano gli alberi e le pietre, e, nello stesso modo, che i mortali muoiano. Il saggio pagano, di cui Possidio non scrive il nome, è Plotino, ed è davvero significativo che Agostino morente lo abbia sempre nel cuore, dal momento che è a lui, ed al neoplatonismo in generale, che deve il suo stesso essere cristiano.

L'itinerario spirituale agostiniano infatti - ben noto attraverso le pagine stupende delle *Confessioni* - mostra appieno quanto il neoplatonismo abbia potuto entrare in sintonia col cristianesimo. Agostino approda alla definitiva 'conversione' milanese nel momento in cui si convince che quella luce interiore che appare all'uomo distaccato, all'uomo che ha fatto il vuoto di tutti i contenuti - e, dunque, per eccellenza all'uomo che è nel dubbio, che non sa niente, ma che rimane orientato verso la verità - è «la luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo», di cui parla il vangelo di Giovanni - ovvero il Logos, Cristo. Il filo conduttore della ricerca, sintetizzata nella celebre pagina de *La vera religione* che invita a non uscire da sé, a rientrare in se stessi, perché la verità abita «in interiore homine», è quello platonico della bellezza, dell'armonia. Criterio della verità la bellezza stessa in forza della quale si approvano o disapprovano le rappresentazioni, i contenuti. Si rientra in se stessi alla ricerca della suprema armonia e, trovando mutevole la propria natura, occorre andare in certo modo oltre se stessi, verso la fonte della luce della ragione. Si tratta allora di conformarsi con tutta l'anima alla suprema armonia, in modo che

l'«uomo interiore» (terminologia plotiniana non meno che paolina) si conformi al suo ospite interno, che è il Logos.

Verità come luce interiore, non come un contenuto, un pensiero espresso in rappresentazioni, giacché questo - come insegna appunto Plotino - appartiene al ragionamento inferiore, legato alle cose e dipendente dalle situazioni psicologiche. La verità è una luce, e questa luce è Dio stesso, perché Dio è la verità, ovvero non è connotato con nessuna delle rappresentazioni provenienti dallo psicologico-emozionale. L'intelligenza stessa, dunque, è la verità: il logos che appare nell'uomo come luce interiore è lo stesso logos divino. Questo Agostino ammette di averlo letto nei 'libri dei platonici', solo così superando le difficoltà delle ingenuità rappresentazioni di Dio.

Dal cristianesimo - che poi significa dall'immagine di Cristo e dal modello di vita offerto da Paolo - dichiara però di aver appreso l'umiltà, che contrappone alla 'superbia' dei platonici. Quello che il vescovo di Ippona vuol dire in effetti è che la vera esperienza spirituale è esperienza di qualcosa che non proviene dal nostro sforzo, ovvero che non ci possiamo arrogare come merito - pena la sua nientificazione -, ma che si verifica nel distacco, nell'abbandono a una verità e a una luce più alta, che è prima di noi. Forse in questo Agostino non ha reso pienamente ragione ai platonici, ma è certo che l'ha lasciato in eredità a tutta la mistica cristiana dell'Occidente.

AGOSTINO: LA TRINITÀ NELL'ANIMA

Un ruolo assolutamente straordinario nella storia della mistica cristiana giocano alcune pagine de *La Trinità* di Agostino, che è non solo la sua maggiore opera teologica, ma, potremmo dire, anche il suo testo mistico per eccellenza, in quanto trova nell'anima umana le tracce della Trinità. Si tratta di quei passi, soprattutto nel libro nono, in cui, cercando di comprendere il nodo trinitario, il vescovo di Ippona riflette profondamente sul rapporto amore-conoscenza e sulla generazione del Verbo nell'anima. Le verità eterne possono essere comprese solo nella dimensione eterna dell'anima umana, giacché nell'uomo v'è, al di là dei sensi e delle diverse facoltà dell'anima stessa, uno spirito che è capace di razionalità pura, e quindi di comprensione delle realtà intelligibili eterne. Tale spirito agisce solo quando tacciono i 'fantasmi' creati dalle facoltà più basse, ovvero quando è finito il legame con gli esseri carnali inferiori e l'anima stessa, tutta intera, è purificata e rivolta al bene.

Riflettendo dunque all'interno della realtà dello spirito, Agostino formula alcune tesi fondamentali della mistica cristiana, che sono però un ripensamento dell'idealismo plotiniano e passeranno poi nell'idealismo tedesco. Afferma infatti che lo spirito, quando conosce se stesso (e può farlo solo quando tacciono i fantasmi delle rappresentazioni, ovvero esso si trova in una regione per così dire eterna), genera un Verbo ad esso uguale e immanente: il pensiero pensante pensa se stesso come oggetto, come prodotto, ma in effetti questo oggetto è identico al soggetto, il prodotto uguale al produttore. Questi due termini sono distinti e nello stesso tempo uniti, dato che amore e conoscenza sono lo stesso: lo spirito che ha generato il Verbo, il pensiero che ha trovato se stesso come assoluto, hanno ormai ciò che cercavano, ciò che amavano, e in questa conoscenza v'è amore: questa conoscenza è amore. Abbiamo così un terzo termine: l'amore che unisce lo spirito al suo Verbo, il pensante e il pensato, il generante e il generato. Anche l'amore, del resto, costituisce sempre una trinità: quella di amante, amato e dell'amore stesso che li unisce.

Queste riflessioni hanno avuto grandissimo rilievo teologico, per quanto concerne cioè il problema trinitario, ma ne hanno avuto ancor di più nell'ambito mistico-speculativo, relativo cioè alla generazione del Verbo nell'anima. Scrive infatti Agostino: «Il Verbo è identico nella sua concezione e nella sua nascita, quando La volontà si riposa nella conoscenza, cosa che accade nell'amore delle cose spirituali. Il Verbo di cui discerniamo la natura è dunque la conoscenza unita all'amore. Ecco perché quando lo spirito si conosce e si ama, il suo Verbo gli è unito tramite l'amore. E poiché ama la conoscenza e conosce l'amore, il Verbo è nell'amore e l'amore è nel Verbo e tutti e due nello spirito che ama e proferisce il Verbo. Perciò, quando lo spirito conosce se stesso, esso solo genera la sua conoscenza, perché esso è insieme il conosciuto e il conoscente».

È proprio appoggiandosi sempre a queste pagine de *La Trinità* agostiniana che Meister Eckhart formula le sue celebri tesi sulla generazione del Verbo nell'anima: noi siamo una cosa sola con ciò che pensiamo e meditiamo, conosciamo e comprendiamo; siamo trasformati nella sua stessa immagine, faccia a faccia (cfr. 1 Cor 13,12; 2 Cor 3,18), siamo ispirati dal suo amore. Infatti ad ogni pensiero segue sempre l'amore, ed il pensiero stesso spirava il fuoco dell'amore.

AL-HALLAJ

Il 25 marzo 922 (anno 309 dell'era islamica) a Bagdad fu portata a termine l'esecuzione, in croce, del mistico persiano Ibn Mansur al-Hallaj. Causa della condanna la sua asserzione «Io sono la Verità», ripetuta appassionatamente dall'Arabia all'India, nella chiara certezza che ciò lo avrebbe portato al martirio. Essa suona infatti blasfema alle orecchie dell'ortodossia coranica, dal momento che stabilisce una perfetta identità tra uomo e Dio. E in effetti proprio questo è l'insegnamento essenziale di Hallaj: «Io sono Colui che amo, e Colui che amo è me; siamo due spiriti che abitano un solo corpo. Se tu mi vedi, vedi Lui: se vedi Lui, vedi noi [...]. Il tuo spirito si è mescolato al mio come il vino all'acqua pura, se qualcosa Ti tocca, tocca me; io sono Te, sotto ogni aspetto». L'unità uomo-Dio è un'unità d'amore: Dio è, nella sua essenza, amore, e l'amante e l'amato divengono una sola realtà nell'amore.

I tratti che avvicinano Hallaj al cristianesimo e a Cristo stesso sono dunque impressionanti, e il mistico persiano ne fu ben consapevole: «Più non desidero ormai né Mecca né Medina - scrive infatti, alludendo ai luoghi santi metà del pellegrinaggio islamico - nella religione della croce sarà la mia morte».

Ed ancora: «Alcuni vanno alla Mecca, ma io vado verso la Sua dimora. Essi offrono là sacrifici, ma io offro a Lui la mia vita e il mio sangue». Non meraviglia perciò che il grande orientista francese Louis Massignon, il quale fece conoscere all'Occidente il mistico persiano con la sua grande opera *La passion de Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (1922), restasse affascinato dalla dimensione eristica dell'esperienza di Hallaj, che sembra ripetere la vicenda di Gesù persino nelle ultime parole, pronunciate dall'alto del patibolo: «Perdona loro!». E neppure meraviglia la sua tragica fine, dal momento che, come spesso è accaduto anche nel mondo cristiano, «sotto la penna di un giudice della legge, c'è sempre la testa di un mistico che cade», vittima dell'incompatibilità tra la lettera, che uccide, e lo spirito, che dà la vita.

Allo storico della mistica interessa però sottolineare, accanto alle somiglianze, anche le differenze. Come tutte le esperienze spirituali condotte nel segno dell'amore, e dunque dell'unione amorosa io-tu, per la quale il modello biblico è il *Cantico dei Camici*, quella di Hallaj è stretta nella contraddizione propria del rapporto stesso: l'io vuole annullarsi nel tu, consumare l'amore nell'unità, ma, proprio quando l'unità è raggiunta, scopre non esservi più tu, e dunque neppure più rapporto d'amore. Questa è la contraddizione insolubile entro cui sta la relazione Dio-uomo finché essa è pensata come relazione a due termini: nel due sta sempre il male, come la parola greca continua a dire, perfino nel prefisso della nostra lingua (*dys-*). Una relazione a due è sempre oppositiva, oppure viene cancellata in una unità, ma pena l'annullarsi dei soggetti stessi determinati, e dunque della relazione medesima. Occorre invece che la relazione sia a tre termini, sia trinitaria, in cui il terzo termine funge da legame tra i primi due, mediandoli e superandoli insieme, tanto da risultare esso quello più forte e determinante. Occorre dunque la nozione trinitaria di Dio, ovvero la nozione di Dio non come Alterità, che non riesce a comunicarsi all'umanità altro che annullandola e annullandosi, ma come Spirito, legame d'amore, *nexus*, tra Padre e Figlio, tra Dio e uomo. La nozione di Spirito però esige la dialettica, al di sopra delle determinazioni oppositive finite, per cui la mistica esce dalla sola dimensione del 'cuore', dell'invocazione e dell'anelito, e diventa *conoscenza*. Perciò, come scrive in modo icastico Hegel, il mistico è lo speculativo.

BERNARDO DI CHIARAVALLE

Dopo i primi secoli e l'età patristica, la svolta essenziale nella storia della mistica cristiana avviene nel medioevo, con Bernardo di Chiaravalle. A lui dobbiamo infatti se l'umanità di Cristo, e soprattutto la sua Passione, sono divenute l'oggetto fondamentale di meditazione e di amore. «La mia filosofia - scrive infatti nel *Sermone XLII sul Cantico* - consiste nel sapere che Gesù è, e che fu crocifisso». Tale amore viene descritto con i termini e il linguaggio propri dell'amore umano: Bernardo parla, ad esempio, dei triplici bacio - ai piedi, alla mano, alla bocca di Cristo - per indicare le tre tappe fondamentali del cammino dell'anima (la via purgativa, illuminativa, unitiva). Ciò non era del tutto nuovo, ma non c'è dubbio che assuma col mistico cisterciense un peso assolutamente più grande: non meraviglia perciò che, dopo di lui, il tema del 'matrimonio spirituale' divenga quasi d'obbligo nella letteratura mistica, e - bisogna dirlo - non sempre con quella purezza che è in Bernardo.

Commentando il *Cantico*, l'abate di Chiaravalle specifica fin dal primo sermone che esso parla dei «casti e gioiosi abbracci delle menti», non certo di amplessi carnali. In fondo, si tratta sempre di spiegare il versetto paolino 1 Cor 6,17: «chi si unisce al Signore, forma con lui un solo spirito» - questo è lo *spirituale coniugium* dell'anima con Cristo.

Ma l'unione tra Dio e l'uomo non è per Bernardo unita: «come potrebbe infatti esservi unità dove esiste differenza di sostanze? Dio e l'uomo, che non hanno la stessa essenza, non possono essere considerati una cosa sola (*unum*), mentre si può affermare con tutta certezza e verità che sono 'un solo (*unus*) spirito' quando sono uniti dal glutine dell'amore. Questa unione deriva non già da una adesione di nature, ma da un incontro di volontà».

In effetti Bernardo parla di due specie di contemplazione, quella intellettuale e quella affettiva. La prima è una «contemplazione quieta e soave delle cose celesti, intellettuali e divine, nella quale la mente beve con diletto lunghe sorsate dei sacri e nascosti misteri

della verità e della sapienza». Allora, «quando la coscienza è quieta e purificata, si avverte a un tratto nella mente una inconsueta dilatazione, una luce chiara inonda l'intelligenza, illuminandola sia sulle Scritture, sia sui misteri». È però la seconda, quella affettiva, che occupa il posto centrale, tanto da poter esser considerata la vera e propria esperienza mistica. Bernardo ne parla continuamente, indicandola con espressioni diverse, anche se equivalenti: infusione dello spirito, dolcezza infusa del santo amore, sapore infuso della dolcezza celeste, abbraccio interiore, anima che gusta una gioia ineffabile, ecc.

Tale gioia è da un lato assolutamente transitoria, tanto da poter esser paragonata ad un lampo, dall'altro corrisponde a quella che anche Bernardo non teme di chiamare 'deificazione': «Come una goccia d'acqua lasciata cadere nel vino tutta si confonde in esso e ne prende il sapore e il colore; come un ferro infuocato ed incandescente si fa in tutto simile al fuoco, perdendo la sua forma primitiva, e come Tana, quando è illuminata dalla luce del sole, si trasforma nella chiarezza stessa di quella luce, tanto che non sembra riceverla, ma essere luce lei stessa - così ogni affetto umano nei santi dovrà necessariamente, in modo ineffabile, perdere la propria forza e trasformarsi nella volontà di Dio. Altrimenti, se nell'uomo rimane qualcosa di umano, come potrà essere Dio tutto in tutti?» (cfr. 1 Cor 15,28).

MEISTER ECKHART

Il caso di Eckhart è davvero emblematico del destino della mistica cristiana, quale compimento dell'esperienza religiosa, con tutti i problemi che ciò comporta. Domenicano - dunque membro di quell'Ordine che era nato proprio per la difesa dell'ortodossia -, Maestro a Parigi - e dunque ai vertici dell'istituzione ecclesiastica -, si trovò a subire, ai primi del Trecento, un processo per eresia, relativamente ad accuse simili a quelle che gravavano sui Fratelli del Libero Spirito.

Pur nel suo tecnicismo teologico, la lista delle proposizioni censurate dalla Bolla papale fornisce un quadro significativo dei più importanti insegnamenti eckhartiani. In esse leggiamo infatti che «ciò che Dio Padre ha dato al Figlio suo unigenito nella natura umana, lo ha dato tutto anche a me» e che «ciò che la Scrittura dice di Cristo, tutto si verifica anche per ogni uomo buono e divino», giacché «tutto quel che è proprio della natura divina, e proprio anche dell'uomo giusto e divino», dal momento che «l'uomo buono è l'unigenito Figlio di Dio», «l'uomo nobile è quell'unigenito Figlio di Dio che il Padre in eterno ha generato».

Siamo qui in presenza di un fortissimo senso della Incarnazione, vissuta non come un mito relativo a un eone cosmico, disceso in terra secoli fa e poi tornato in cielo, ma come una realtà esperita qui ed ora, nell'unità dello spirito. L'uomo, questo uomo che noi siamo, rivendica per se stesso quell'unità con Dio che Cristo ha affermato. Tale unità non è dovuta a un atto di fede, o di adesione comune accidentale, ma appartiene all'uomo essenzialmente, ne sia consapevole o meno. Il magistero eckhartiano consiste in effetti in questo soltanto: nel cercare di far comprendere che non c'è un Dio lassù mentre noi stiamo quaggiù, ma che Dio e uomo sono una cosa sola - messaggio eminentemente cristiano, anzi *soltanto* cristiano, eppure sconvolgente per la comune coscienza, anche cristiana, oggi come nel medioevo.

Riassumendo il senso della sua predicazione, Eckhart stesso

dice che, in fondo, essa ha pochi punti fondamentali: il distacco e la nobiltà dell'anima, in modo che l'uomo possa tornare all'Uno, che è Dio, la Parola non ancora pronunciata. Non si tratta di una sorta di super-teologia: il senso delle frasi eckhartiane si coglie sempre nel riferimento all'esperienza concreta. L'onestà e verità del distacco, che non vuole cogliere nulla, ma continuamente si spoglia dei contenuti determinati, riconoscendoli altro dall'Assoluto, toglie via ogni preteso sapere di Dio, che approda sempre a un terreno psicologico, dove la rappresentazione 'serve' a qualcosa, ma in realtà allontana dalla verità, allontana dallo spirito. Perciò Eckhart scrive che «Dio è un ente solo per i peccatori», ovvero per coloro che sono legati al tempo e allo spazio, alla fruizione e ai 'perché' - ovvero, in ultima analisi, a quella fonte inesauribile di menzogna che è la volontà personale.

La realtà vera dell'uomo è nella realtà eterna dell'Uno, al di sopra di ogni due. Certo, noi siamo qui creaturalità, dove Dio è Dio proprio perchè opposto alla creatura, ma questo non significa una originaria frattura o separazione uomo-Dio. Eckhart non ha difficoltà a muoversi all'interno della teologia trinitaria del cristianesimo, proprio secondo quello che chiama il «venerabile fratello e dottore Tommaso d'Aquino»: tutta la creazione è nel Figlio, che è in quanto v'è il Padre, uno con Lui nello Spirito. Il mondo perciò non va inteso fuori di Dio, come se qualcosa potesse essere al di fuori o separatamente da Lui, ma invece come espressione della vita divina, nella sua infinita ricchezza.

LO SPECCHIO DI MARGHERITA PORETE

Il 1° giugno 1310 sulla piazza di Grève, a Parigi, di fronte alle autorità civili e religiose e a un grande pubblico commosso, veniva bruciata come eretica, insieme al suo libro, la beghina Margherita Porete. Proprio il libro, lo *Specchio delle anime semplici*, era il motivo della condanna: a Margherita null'altro si imputava infatti se non di aver scritto e diffuso, nonostante espressi divieti in proposito, un testo giudicato pericoloso, anzi 'pestifero' - anche se alcuni valenti teologi si erano espressi in senso contrario. Giunto fortunatamente fino a noi ed attribuito correttamente a Margherita dall'erudizione di Romana Guarnieri, oggi lo *Specchio delle anime semplici* è pubblicato tra i classici del pensiero cristiano ed è concordemente ritenuto uno dei vertici della spiritualità medievale. In esso compare chiaramente il tema dell'amore che, portato al suo limite estremo di grandezza, termina in quanto volontà e lascia emergere lo spirito.

Il libro inizia infatti come e con un canto d'amore, di quell'amore nobile che ha nell'amor cortese la manifestazione più bella. L'amore del prossimo e l'amore di Dio vengono visti nella loro profonda affinità, in quanto siano vero amore, cioè carità, che si muove senza timore, senza desiderio di ricompensa, senza affezione neppure alle gioie spirituali - un tratto, quest'ultimo, che pone Margherita ben al di sopra dello psicologismo di tanta mistica, femminile e non, nella quale v'è invece attenzione alle 'consolazioni'. Indifferente a tutto perché distaccata da tutto, l'anima nobile prende congedo dalla morale come dipendenza e vive in assoluta pace. Essa non ha mai tristezza perché non appartiene a se stessa, non desidera niente fuori di sé - come nessuna cosa creata entra nell'anima nobile - e la divina nobiltà non è data a chi permane nel desiderio e nel volere. In serrata sequenza si mostra poi la contraddizione cui va incontro l'amore in quanto tale. L'amore è infatti volontà, l'amore infinito vuole tutto, ma questo voler tutto è voler nulla, e dunque l'anima nobile, cioè l'anima che ama infinitamen-

te, perde ogni volontà, si disappropria di se stessa e del proprio volere, tanto da poter paradossalmente affermare che chi vuole non ama, e che il maggior tormento che la creatura possa soffrire è dimorare nell'amore - ove, chiaramente, per amore si intende volontà-desiderio.

La fine della volontà, che è sempre e comunque egoistica, significa dunque la fine dell'amore in quanto desiderio, ma, se questa fine avviene per la traboccante ricchezza dell'amore stesso, l'anima cessa di amare perché diventa essa stessa Amore - ovvero si stabilisce una identità tra Amore, Anima e Dio. Sola e libera, nella libertà del puro amore, l'anima nobile è sempre «pensosa senza tristezza, gioiosa senza dissolutezza» - anzi, non si deve neppure dire che prova gioia, ma che è la stessa gioia, trovando ugualmente Dio in tutte le cose.

Il canto d'amore di Margherita è un continuo invito a lasciare il 'meno' e andare verso il 'più', cioè verso l'infinito, l'assoluto, ovvero quel Dio che viene da lei suggestivamente chiamato il 'Lontano-vicino'. Al termine di questo cammino, che è poi quello del *Convito* platonico, l'anima scopre «sé come nulla, e il nulla come sé». «Io non sono, e ugualmente non mi manca nulla», scrive ancora alla lettera Margherita: l'anima ha affrontato molte 'morti', e soltanto così ha guadagnato la vita divina, quell'essere senza essere' che è lo spirito. Il tema della morte mistica, o morte dell'anima, è infatti quello che più di ogni altro contraddistingue l'esperienza dello spirito, differenziandola dallo psichismo inferiore. La testimonianza letteraria e umana di Margherita in proposito è una delle più toccanti di tutta la storia della mistica.

GUGLIELMO DI ST. THIERRY

Contemporaneo ed amico di Bernardo di Chiaravalle, tanto da essere a lungo scambiato con lui, il fiammingo Guglielmo di St. Thierry è autore, tra l'altro, di quella epistola ai monaci del convento di Mont-Dieu che fu poi chiamata, giustamente, *Lettera d'Oro* per la profondità del suo contenuto e l'eccellenza della sua dottrina spirituale.

Anch'essa riprende il concetto dei tre livelli della vita e della conoscenza dell'anima. Secondo Guglielmo, infatti, v'è innanzitutto uno *status animalis*, ovvero la condizione nella quale l'uomo è capace di conoscere solo le cose corporee, e dunque di farsi un'immagine di Dio solo in senso corporeo. Ciò non toglie che la volontà possa essere buona, e dunque che già qui agisca lo Spirito santo, giacché «lo Spirito santo è la volontà buona». Anche in questa condizione, del resto, vi può essere *simplicitas*, ovvero una volontà che è tutta rivolta verso Dio. V'è poi lo *status* che Guglielmo chiama *rationalis*, nel quale già si conoscono in modo spirituale l'essenza di Dio e la natura dell'anima, i precetti etici e le dottrine della fede, ma essi non sono ancora passati nell'intera natura dell'uomo, restando in conflitto con la sua sensibilità. La perfezione si ha solo quando lo Spirito santo inizia ad operare nell'uomo: allora infatti lo *status rationalis* cede spontaneamente allo *status spiritualis*, ed è in quest'ultimo che la volontà umana si conforma sempre più all'amore dello Spirito santo, per cui non è più la volontà dell'uomo a muoversi, ma la volontà di Dio stesso che agisce nell'uomo. Infatti l'amore di Dio, o l'amore che è Dio, lo Spirito santo, effondendosi nell'amore dell'uomo, lo riempie di sé. Amando se stesso a partire dall'uomo, Dio fa dello spirito e dell'amore dell'uomo un'unica cosa con sé.

Su questo piano supremo, la conoscenza che deriva dalla grazia dello Spirito santo non è più pensiero, ma un'esperienza interiore dello spirito. L'intelletto infatti - scrive Guglielmo - disponendo il pensiero alle esperienze della dolcezza spirituale o divina, riceve

da esse l'apice del suo essere pensante, e questo fa nascere la gioia di chi ne fruisce. In questa linea, anche Guglielmo parla esplicitamente di 'divinizzazione' dell'uomo, che, nello Spirito, è tutt'uno con Dio: «V'è poi un'altra somiglianza con Dio, così specifica in ciò che ha di proprio che viene detta non più somiglianza, ma unità di spirito; quando l'uomo diventa uno con Dio, uno di spirito, non soltanto per l'unità di un identico volere, ma per una certa più manifesta verità della virtù, quella cioè di non esser più capaci di volere altro. Questa unità di spirito è detta tale non perché è lo Spirito santo che la realizza o che fa aderire ad essa lo spirito dell'uomo, ma perché essa è lo stesso Spirito santo, il Dio-carità [...] Quando, nell'abbraccio e nel bacio del Padre e del Figlio, la coscienza si ritrova in certo modo nel mezzo, in modo ineffabile l'uomo di Dio merita di diventare non Dio, ma tuttavia ciò che Dio è: l'uomo diventa per grazia ciò che Dio è per natura».

«L'intelligenza di colui che pensa diventa la contemplazione di colui che ama», dice con formula efficace Guglielmo, sintetizzando così conoscenza e amore. Anche se in minor misura e con maggiore equilibrio del suo amico Bernardo, pure Guglielmo sottolinea così il carattere volontaristico, affettivo, della conoscenza mistica, contribuendo così a preparare quella che sarà la via maestra nei prossimi secoli.

LA NUBE DELLA NON CONOSCENZA

La vicinanza geografica e linguistica, nonché l'intensità di rapporti tra i Paesi Bassi e l'Inghilterra, fecero sì che anche nell'isola si diffondesse presto la mistica cosiddetta renano-fiamminga. Verso la metà del Trecento apparve infatti, in volgare, il frutto più bello e più noto della letteratura spirituale inglese: la *Nube della non conoscenza*.

Ignoto il suo autore, nonostante svariati tentativi di attribuzione: si tratta probabilmente di un monaco, di solida cultura patristica e scolastica, assai informato sulla contemporanea letteratura mistica del Continente. Il titolo del libro è preso direttamente dalla *Teologia mistica* di Dionigi Areopagita, ed allude alla caligine di ignoranza che si frappone tra il nostro intelletto e l'essenza divina. Ma la *Nube* si dimostra influenzata soprattutto dalla recente spiritualità di stampo eckhartiano, che ha recepito con intelligenza ed equilibrio.

L'autore traccia infatti un cammino di spoliazione totale di sé, alieno da ogni eccesso e rifuggente dalle manifestazioni esteriori, possibile a ogni uomo. Coglie bene la realtà unitaria del distacco che è amore e del L'amore che è distacco, e insiste sulla necessità che l'anima distrugga ogni conoscenza e coscienza del proprio essere, distruggendo la quale cadono tutti gli altri ostacoli: «Quando anche tu avessi dimenticato tutte le creature e le loro opere, rimarrà pur sempre tra te e Dio la coscienza del tuo essere; ed essa deve andare distrutta, se vuoi davvero sperimentare la perfezione della contemplazione».

Nel libro non v'è alcuna traccia di polemica o di ostilità contro gli eretici, o contro chicchessia: l'anonimo scrittore ha una tranquilla coscienza della superiorità di quello che dice e, di conseguenza, una grande serenità, tanto che invita, davvero evangelicamente, a non giudicare nessuno e a pensare alle proprie colpe, e non a quelle degli altri. Molto rilevante però, rispetto ai furori visionaristici, estatici, gustativi, di cui il suo tempo era pieno, la cautela che la *Nube* propone a questo riguardo, insegnando a non pren-

dere alla lettera le parole 'all'interno' e 'in alto', tacendo un lavoro che è contro la natura e contro lo spirito: «Costoro rivolgono i sensi verso l'interno del loro corpo, andando così contro natura; e li sforzano in maniera inverosimile, quasi a voler vedere di dentro con i loro occhi corporei o sentire all'interno con le loro orecchie, e così via via per tutti gli altri sensi, l'odorato, il gusto, il tatto. A questo modo li distorcono, scombussolando l'ordine naturale e con questa curiosità di spirito finiscono per estenuare la loro immaginazione in maniera così dissennata che rimangono col cervello stravolto. E subito il diavolo mette in atto il suo potere di emanare luci o falsi suoni, odori soavi nelle loro narici, sapori squisiti nelle loro bocche, e prova ad accendere passioni e ardori strani nel loro petto e nelle loro viscere, nella loro schiena o nei loro lombi o nei genitali».

Al contrario, come l'anonimo autore della *Nube* scrive nella *Lettera di direzione spirituale*, i frutti veri della contemplazione e dell'unione spirituale sono del tutto conformi alla natura: un discreto silenzio ed un parlare opportuno, una preghiera segreta e maniere umili, una contenuta gioia (che richiama da vicino il «pensoso senza tristezza e gioioso senza dissolutezza» di Margherita Porete) e, proprio come una seconda, ritrovata innocenza, il desiderio di giocare amabilmente con un bambino.

ENRICO SUSO

Una consolidata tradizione vede in Enrico Suso il più dolce e accattivante dei mistici renani - il tenero innamorato di Maria, che declina tutta la sua devozione nei modi cavallereschi dell'amore cortese, con uno spiccato senso della natura, della bellezza del creato, che lo avvicina spesso alla poesia. La fama di santità lo circondò subito dopo la morte, nel 1366, e il suo culto fu confermato da papa Gregorio XVI, nel 1831.

Non si deve dimenticare però che Suso è anche l'autore di quel *Libretto della verità* che rappresenta uno dei vertici della mistica speculativa. In esso troviamo una delle più chiare teorizzazioni del principio dialettico del superamento dei contrari come chiave di accesso alla vita dello spirito. Il tema era già stato più volte affrontato, e già da tempo si era compreso che nella vita dello spirito il massimo è il minimo, il fiore è il frutto, la fine è il principio - ovvero che quando termina il legame con le cose termina anche il legame con i contenuti, per cui l'uomo libero, l'uomo nobile, padroneggia il sì e il no, l'identico e il diverso, al di sopra di ogni finitezza. Suso ha però accenti particolarmente espliciti, evidentemente perché il problema si era posto allora in tutta la sua rilevanza, e v'erano stati interventi grossolani e maliziosi, che sostenevano «doversi abbandonare al peccato, anzi sguazzare in tutti i peccati, per giungere al perfetto distacco». Nel dialogo tra il 'discepolo' e la 'pura parola' Suso scrive dunque:

«Il discepolo disse: Io vedo che ci sono montagne e valli, acqua e aria, e svariate creature; come puoi dire dunque che non c'è che l'Uno?»

La pura parola rispose così: lo ti dico ancora di più: se l'uomo non comprende due cose contrarie congiuntamente in una, in verità, senza alcun dubbio, non è molto facile parlare con lui di queste cose; perché, quando comprende ciò, allora solamente ha percorso la metà del cammino di vita che io intendo.

Una domanda: Quali sono i contrari?

Risposta: Un eterno nulla e La sua creaturalità temporale.

Un'obiezione: Due contrari in un essere sono in contraddizione, in tutti i modi, con ogni scienza.

Risposta: Io e te non ci incontriamo su di uno stesso ramo o in uno stesso luogo: tu vai per una strada, io per un'altra. Le tue domande procedono da senno umano e io rispondo con sensi che sono al di sopra dell'intento di ogni uomo. Devi diventare insensato se vuoi giungere qua, perché la verità diventa manifesta per mezzo della non conoscenza».

Suso intende dire che nell'intelletto dell'uomo distaccato si intuisce l'Uno in Colui che è il nulla di tutte le cose che si possono esprimere - quel nulla che chiamiamo Dio, e che è in se stesso l'essenza di tutte le cose. Qui l'uomo si riconosce uno con questo nulla, e in esso conosce se stesso nella nescienza, al di sopra di ogni modo.

Si tratta qui della tematica mistica dell' 'uomo povero' e del suo 'nulla sapere': una nescienza che è la conoscenza dello spirito nello spirito, identità di pensare ed essere, di conoscente e conosciuto. Non meraviglia dunque che in questa tradizione si parli, ben prima di Nietzsche ed Heidegger, anche di «superamento della verità», ovvero della necessità di distaccarsi anche dall'attaccamento alla verità, giacché il vero è sempre in rapporto ad altro, ma l'oggetto proprio dell'intelligenza, nel suo significato più alto, non è il vero, bensì l'essere, l'Uno.

GIOVANNI TAULERO

Ancora più che a Suso, dobbiamo al suo confratello domenicano di Strasburgo, Giovanni Taulero (morto nel 1361) se la mistica eckhartiana non è rimasta sepolta sotto il peso della condanna avignonese. I *Sermoni* tauleriani infatti hanno avuto grande successo; stampati più volte e soprattutto tradotti in latino dal certosino Lorenzo Surio (1548), hanno circolato in tutta Europa, diffondendo la mistica renana nel Cinquecento spagnolo e nel Seicento francese. Non si comprende infatti senza Taulero la tematica della 'notte oscura' di Giovanni della Croce, o l'insistenza sulla «grande pace, in una vita tranquilla e colma di virtù, dolce, abbandonata ed affabile», quale si presenta ad esempio in Fénelon.

Taulero godette sempre di grande stima; nessun appunto fu fatto alla sua vita o alla sua dottrina, tanto che la Chiesa lo considera per tradizione Venerabile. Eppure anch'egli difende il maestro, ribadendo che il suo insegnamento è stato mal compreso e distorto. In un celebre sermone, rivolgendosi come al solito a delle suore, dice così: «Su ciò vi ha parlato un amabile maestro e voi non lo avete compreso. Egli parlava dal punto di vista dell'eternità e voi lo avete inteso secondo il tempo. Questa esperienza senza modo e senza via molte persone la intendono dal punto di vista dei sensi esteriori e divengono così uomini intossicati: perciò è molto meglio arrivarci per vie e per modi determinati».

Taulero è infatti consapevole della elevatezza e difficoltà dell'esperienza eckhartiana, particolarmente dove essa tratta dello sprofondarsi dell'anima in quell'abisso che corrisponde all'abisso di Dio «senza modo e senza via», recuperando la condizione precedente alla stessa creazione, e perciò propone un cammino più graduale ed attento alla psicologia dei suoi ascoltatori. E proprio sotto questo aspetto che lo strasburghese fornisce i contributi più originali, delineando un interessantissimo quadro antropologico, psicologico e spirituale:

«L'uomo è come se fosse tre uomini, pur essendo uno solo. Il

primo è l'uomo esteriore, animale, sensibile; il secondo è l'uomo razionale con le sue facoltà; il terzo corrisponde al fondo dell'anima, la parte più elevata dell'anima. Tutti insieme non formano che un solo uomo».

Importanza altrettanto grande ha il tema tauleriano della 'notte' e del 'nulla'. Delineando le tappe del cammino spirituale, il domenicano strasburghese sviluppa infatti in dettaglio l'analisi delle dolorosissime prove che colpiscono l'anima, come se Dio l'avesse abbandonata. Il passaggio dalla «notte del senso» alla «notte dello spirito» è indicato con precisione, molto prima di Giovanni della Croce. Anche l'idea eckhartiana del nulla divino, cui corrisponde il nulla dell'anima, e della 'notte' in cui si genera il Figlio, la Parola eterna, è sviluppata da Taulero con grande ricchezza psicologica. In particolare in Italia si deve notare come Paolo della Croce (morto nel 1775), fondatore dell'ordine dei Passionisti, venerasse in Taulero un maestro, citandolo più volte per il suo insegnamento della pace interiore, da trovarsi «in nihilo passivo modo», e dallo strasburghese riprendesse il tema della partecipazione alla Passione di Cristo proprio attraverso le 'notti oscure', in cui l'uomo se ne sta abbandonato alla volontà divina, in completo distacco, senza pensare a guadagnarci qualcosa. Non meraviglia allora scoprire come i *Sermoni* di Taulero abbiano nutrito anche la meditazione di una delle più note mistiche: la fiorentina Maria Maddalena de' Pazzi.

IL LIBRETTO DELLA VITA PERFETTA

L'ultima e forse più importante opera di quella che potremmo chiamare la «via del distacco» è un piccolo libro, che ha avuto però una grande fortuna. Si tratta del *Libretto della vita perfetto*, scritto da un anonimo Cavaliere Teutonico di Francoforte, presumibilmente alla fine del Trecento. Per un certo periodo attribuito a Taulero (un errore comprensibile, vista la somiglianza di tante tematiche, ed anche per il fatto che sotto l'autorità sicuramente ortodossa del domenicano strasburghese erano finiti una quantità di scritti di altri autori, sempre dell'ambiente renano), fu però 'lanciato' da un personaggio che seppe intuire tra i primi le possibilità offerte dalla stampa: Martin Lutero. Il Riformatore infatti lo fece stampare con il suggestivo titolo, che poi gli è rimasto in prevalenza, di *Teologia tedesca* - ovviamente polemico contro la teologia scolastica, 'romana' - assicurandogli un grande successo.

Della via del distacco il Francofortese ribadisce l'insegnamento essenziale: il male radicale è l'appropriazione, il legame a noi stessi, per cui l'unica opera veramente necessaria è rinunciare a noi stessi, rinunciare a tutto quel che è riferito all'io, giacché «quello che brucia nell'inferno è solo la volontà propria». La volontà propria, il volere il proprio bene, costituisce in realtà il male, ed è questa la discriminante tra i veri e i falsi amici di Dio, cioè tra gli spiriti liberi nel senso cristiano, paolino, e quelli in senso diabolico: non un'impossibile fuga dal mondo e dalle opere, ma la rinuncia alla appropriazione, ovvero alla attribuzione a se stesso di meriti e qualità. Questa è anche la vera imitazione di Cristo, la vera sequela: con implacabile costanza il Francofortese ribadisce la necessità di vivere la vita di Cristo, di essere conformi a Lui nell'ubbidienza, nel distacco - ovvero essere, come Lui, uomo completamente distaccato, abbandonato alla volontà di Dio, ossia privo di volontà propria. Non si tratta dunque di un esemplarismo estrinseco, come se Cristo fornisse un modello di vita cui conformarsi esteriormente, tentando di compiere quello che egli compì - cosa impossibile

ed assurda -, e neppure si tratta di seguire un mero insegnamento, che poteva essere fornito anche da altri maestri. Si tratta invece della rinuncia alla volontà propria, e ciò è possibile in ogni istante a tutti i cristiani, qualsiasi sia la loro condizione di vita. Del resto - nota con grande finezza il Francofortese - «Cristo stava al di sopra della vita di Cristo», ovvero niente di determinato è mai l'assoluto, e in questo senso neppure la vita esteriore di Cristo lo è, e perciò non si tratta di imitarla estrinsecamente.

Quando è morta la volontà propria, questo mondo diventa un paradiso, o un suo 'sobborgo', dove tutto è bene e porta gioia; infatti: «Quando in un uomo v'è vera luce e vero amore, il bene perfetto è amato da se stesso. Non già che egli ami se stesso, ma il vero e unico bene, il perfetto, perché è anche amore, non può e non vuole amare altro che il bene unico e vero, e siccome tale non è che lui stesso, così deve amare se stesso. Perché nella vera luce e nel vero amore non v'è posto per un io e un mio, un tu e un tuo e simili distinzioni. Ma la luce conosce e mostra un bene che è ogni bene e al di sopra di ogni bene: che ogni bene è nell'essenza una sola cosa nell'Uno e non v'è nessun bene senza l'Uno! E così l'amore non si dirige a un io o a un tu, ma solo all'Uno, che non è né io né tu, né questo né quello, ma al di sopra di tutte le cose. In esso ogni bene è amato come unico bene, appunto come è detto: tutto in Uno, ed Uno in tutto, tutto dall'Uno, nell'Uno e per l'Uno».

L'IMITAZIONE DI CRISTO

Conformarsi a Cristo, imitare la vita di Cristo, è tema costante della spiritualità cristiana, soprattutto medievale. La mistica renana intende ciò essenzialmente come rinuncia alla volontà propria; ben diversa invece è la concezione dell'opera, in quattro libri in latino, che ha assunto proprio come titolo *L'imitazione di Cristo*. Controversa la data della sua composizione, ed anche il suo autore (a lungo è stata attribuita all'agostiniano fiammingo Tommaso da Kempis, nella prima metà del '400), ma è probabile che sia un'opera nata nell'ambiente benedettino italiano del tredicesimo o quattordicesimo secolo.

Il primo libro presenta infatti i temi della *via purgativa*, insistendo sull'umiltà, la prudenza, il raccoglimento e la pazienza, per passare poi alla trattazione della materia più propria all'osservanza religiosa, cioè le pratiche di pietà, il lavoro, lo studio. Nella sua ultima parte svolge poi una meditazione sul peccato e i *novissimi*: morte, giudizio, inferno, paradiso. Insomma l'autore sembra teso soprattutto a ripristinare la più genuina e rigorosa osservanza di una regola monastica nell'ambito benedettino. Il secondo libro sviluppa i temi della *via illuminativa*, attraverso la trattazione della libertà interiore, conseguita con la sottomissione ai superiori. Il terzo libro, infine, che copre da solo circa metà dell'opera, tratta della *via unitiva*. Da un punto di vista stilistico si svolge spesso come un colloquio diretto tra l'uomo e Dio, senza più il carattere esortativo e trattatistico dei primi due. L'itinerario dell'unione è tracciato dall'amore, ed anche in questo caso l'autore professa la superiorità della vita claustrale e monastica, nella quale ci si può più facilmente conformare al modello di Cristo. Molto significativamente, al termine del libro l'autore ritorna al tema della imitazione *per crucem*, già sviluppato in precedenza: la via regia della santa croce consiste anche per lui nel rinunciare a se stessi. A differenza però dalla mistica renana, egli intende la croce come una sorta di vessillo, insegna di combattimento, proponendo un modello di vita cri-

stiana quale *militia Christi*: un genere di vita - mentre è proprio dei renani sostenere l'inessenzialità delle opere e la bontà di *tutti* i generi di vita, resi spirituali dal distacco. Il quarto ed ultimo libro è sicuramente un'aggiunta di mano diversa: tratta i temi specifici del sacrificio della Messa, della devozione eucaristica e della frequente comunione, strettamente legati alle controversie teologiche altomedievali, tornate roventi con la istituzione della festa del Corpus Domini (1264 e poi 1311).

L'autore del libro insiste dunque sulle pratiche ascetiche care alla tradizione monastica e resta convinto che la beatitudine appartenga solo alla vita eterna, come premio, mentre questa vita resta sostanzialmente una valle di lacrime. Per la severa mentalità che lo pervade è inconcepibile infatti pensare al presente come all'eterno, a questa vita come a un paradiso, o addirittura alla necessità di liberarsi anche dal desiderio stesso del paradiso. La vera conclusione dell'opera, al capitolo LV del terzo libro, insiste sull'opposizione tra natura e grazia, ribadendo l'essenzialità della mediazione ecclesiastica, sacramentale. Certo anche per questo motivo, oltre al suo intrinseco valore ascetico, *L'imitazione di Cristo* ha avuto un successo straordinario nel mondo cattolico, fino al nostro secolo, nel quale sembra invece dimenticata.

NICCOLÒ CUSANO

Alba incompiuta del Rinascimento intitolava De Lubac il suo magistrale studio su Giovanni Pico della Mirandola, rimpiangendo quello che il Rinascimento poteva essere stato, se avesse sviluppato i suoi principi cristiani, e invece non fu. Il titolo si adatta ancora di più a Niccolò Cusano, una delle personalità più straordinarie della storia della filosofia, della scienza, ed anche della mistica.

Non parliamo qui delle sue scoperte scientifiche, né delle rivoluzionarie teorie astronomiche, che prefiguravano un universo infinito già nella prima metà del Quattrocento. Ci limitiamo a ricordare come il cardinale di Cusa, nel suo *La pace della fede* (1453), immaginasse addirittura un concilio celeste, presieduto da Pietro e da Cristo stesso, con la partecipazione dei rappresentanti di tutte le religioni, in cui si sanciva l'unità di tutte le fedi, sia pure nella diversità dei riti. Molto prima della Riforma protestante, nel concilio celeste Paolo ribadisce infatti che la sola fede è sufficiente, e che il resto si deve riguardare come frutto delle contingenze storiche. Questo atteggiamento irenico è frutto della profonda esperienza mistica del Cusano, per il quale non esiste un sapere positivo dell'uomo su Dio, non essendo possibile un rapporto tra finito e infinito, per cui è da respingere ogni esclusivistica pretesa teologica. Ma Dio è il *Non-altro*, come è intitolata un'opera cusaniana, per cui non si tratta di conoscerlo, ma di viverne la vita.

Intervenendo nella spinosa questione della 'visione beatifica' - se sia possibile o no all'uomo in questa vita, e se consista nell'amore o nell'intelligenza - Cusano scrisse quel capolavoro che è *La visione di Dio*. Forse più che in ogni altra sua opera, egli mostra qui di aver compreso nel modo giusto l'insegnamento di Eckhart, di cui è intelligente ed appassionato difensore. «L'occhio con cui guardo Dio è lo stesso occhio con cui Dio mi guarda. Il mio occhio e quello di Dio sono un solo occhio, una sola visione, un solo amore», aveva infatti detto il maestro medievale, e si può dire che, fin dal suo inizio, *La visione di Dio* non sia altro che un commento a

timamente cristiana o no, dal momento che spinge il cammino del distacco, della notte, dell'abbandono, fino a cancellare ogni immagine, compresa quella del Cristo. Alcuni studiosi non cristiani sottolineano le coincidenze profonde tra la mistica sanjuanista e quella dell'India, facendo del castigliano un perfetto maestro dello yoga, il Patanjali dell'occidente, solo accidentalmente cristiano. Senza disconoscere l'essenza cristocentrica dell'esperienza di Giovanni, che incentra il nulla sulla Croce, utilizzando la figura del Crocifisso come cifra kenotica, ovvero come strumento di annichilamento, anche don Barsotti sottolinea però che in tutta l'opera sanjuanista non si fa gran conto della Chiesa e dei sacramenti.

Possiamo dire che il mistico castigliano si muove nell'ambito di una filosofia e di una cultura che, in certo senso, gli va stretta, ovvero quella della Scolastica del suo tempo, protesa a sistematizzare e controllare tutto, anche la vita dello spirito. Giovanni partecipa di questa mentalità, che lo porta di continuo al tentativo di descrivere compiutamente una realtà che ben difficilmente si lascia dominare. Non a caso egli si esprime volentieri, assai meglio che nei tentativi sistematici, nella poesia, cantando mirabilmente nell'amore il principio e la fine di tutto.

CATERINA DA GENOVA

Fili spesso sotterranei ma fortissimi uniscono le grandi personalità della storia della mistica e le correnti da esse ispirate. Per vie misteriose (ma non troppo) lo *Specchio* di Margherita Porete arriva, nonostante la condanna, al Quattrocento, e viene letto anche negli ambienti umanistici. A Genova, nella nobile famiglia Fieschi, nasce nel 1447 Caterina, una delle principali mistiche cattoliche, nella quale la dottrina dell'amor puro di ispirazione poretiana trova genuino compimento e concretizzazione pratica in opere di carità.

Sposa giovanissima di Giuliano Adorno, rampollo poco raccomandabile di un'altra illustre casata genovese, Caterina visse una normale ma non troppo felice vita coniugale e sociale finché, a venticinque anni, sperimentò profondamente il senso della propria miseria e dell'immenso amore di Dio. Da allora in poi, fino alla morte, nel 1510, la vita di Caterina fu intessuta di raccoglimento interiore e di attività esteriore, a servizio dei malati e dei poveri della città, con quelle virtù eroiche che contraddistinguono la santità.

Anche attraverso amici e discepoli, i quali formarono la fraternità del Divino Amore, ci sono giunte varie opere di Caterina, importantissime per la storia della spiritualità del Cinquecento e del Seicento, soprattutto in Francia. In esse troviamo innanzitutto, a un livello estremo, la dottrina medievale dell'annullamento dell'io: finché si può ancora parlare delle cose divine, gustarle, comprenderle, averne ricordo o desiderarle - pensa la santa genovese - non si è ancora giunti alla mèta della perfetta unione d'amore con Dio. L'Amore vuole infatti che si chiudano gli occhi dell'anima in modo da non poterlo vedere operare alcuna cosa nell'io in quanto io; ovvero bisogna essere completamente morti, occorre che sia annientata in noi ogni vista, per quanto perfetta. In uno slancio lirico, Caterina scrive: «O annichilazione della volontà, tu sei la regina del cielo e della terra, tu non sei soggetta a niente, perché non trovi niente che possa darti pena, dato che tutti i dolori, dispiaceri e pene, sono causati dall'appropriazione, temporale o spirituale».

Con un tratto che parrà poi sospetto di quietismo, Caterina giudica infatti che si debbano fuggire le consolazioni spirituali, in quanto anch'esse fonte di appropriazione, nutrimento della volontà propria, e ci si debba invece concentrare nelle opere di carità, come la cura dei malati.

L'annichilamento della volontà, dell'io e delle sue facoltà, produce una condizione di tale serenità che l'anima si crede sprofondata in un oceano di pace. Il divino amore pone infatti l'uomo in una libertà, tranquillità, contentezza tali che gli sembra d'essere in paradiso già in questa vita, ed ogni altra gioia, al confronto, pare tristezza. Con singolare ardimento, pari soltanto a quello dei grandi mistici medievali, Caterina esprime perciò la deificazione dell'anima: il mio io è Dio, e non riconosco altro io che il mio Dio. Infatti tutto quel che ha l'essere lo riceve per partecipazione dalla sovrana essenza di Dio, ma l'amore puro non può limitarsi a vedere che questa partecipazione viene da Dio; non può sopportare la sola somiglianza e con grande slancio dice che il suo essere è Dio, non per sola partecipazione, ma per una vera trasformazione ed annientamento del suo proprio essere.

Le istanze di rinnovamento della Chiesa sostenute dalla fraternità del Divino Amore non ebbero grande seguito. Poco dopo la morte di Caterina si ha invece la bufera della Riforma protestante e i frutti migliori dell'umanesimo vanno perduti.

LA DISPUTA SUL «PURO AMORE»

Il secolo d'oro della mistica fu indubbiamente il Seicento, soprattutto in Francia. Fu infatti in quel periodo che nacquero una quantità di opere importantissime in questo settore, mentre la questione della spiritualità si poneva al centro della vita cristiana, ma il secolo si concluse con quella che gli storici chiamano proprio «sconfitta della mistica», quando il papa Innocenzo XII, nel 1699, condannò alcune proposizioni di Fénelon, che rimase così sconfitto nella celebre disputa con Bossuet.

In sintesi, i punti della controversia sono questi: 1) Per Fénelon la mistica non è altro che la manifestazione della grazia santificante, che è propria di ogni cristiano fedele alla sua vocazione. La perfezione è dunque per tutti, e a tutti accessibile. Per Bossuet invece la mistica è una condizione eccezionale, contraddistinta da quelle 'grazie' straordinarie che Dio concede a pochi, e che hanno carattere miracolistico. 2) Per Fénelon, che si richiama a Francesco di Sales, l'amore per Dio nel suo grado più alto è, e deve essere, amore puro, ovvero privo di ogni interesse. Per Bossuet invece, (che si richiama peraltro alla medesima autorità) l'amore più puro non può e non deve esser privo dell'interesse alla salvezza dell'anima, alla beatitudine eterna. 3) Per Fénelon l'abbandono totale dell'anima alla volontà di Dio comporta anche quella 'indifferenza' che si estende, paradossalmente, alla sorte eterna dell'anima stessa. Del resto, per lui puro amore ed indifferenza sono la medesima cosa. Per Bossuet invece la volontà deve restare vigile e sempre orientata al bene, che è anche la salvezza dell'anima.

In effetti nelle tesi féneloniane non v'è molto di nuovo. Esse si presentano in linea con la tradizione; anzi, rispetto alle ardite concezioni neoplatoniche dei mistici renani sostengono concezioni più prudenti. Insegnano l'oblio di se stessi, la totale disappropriazione, l'indifferenza - un andare all'essenziale e lasciare cadere il resto, in modo che l'intera vita passi in una condizione di amore e distacco costante, che costituisce la vera orazione interiore, giacché

l'anima resta sempre orientata a Dio, anche in mezzo alle cure esteriori. Ciò che le rendeva sospette era casomai il riferimento a quel 'fondo' dell'anima che, in quanto tale, è ineffabile e inconoscibile, nega ogni contenuto determinato e sfugge a ogni controllo delle 'potenze', cioè delle facoltà dell'anima stessa. Rispetto a questo fondo senza fondo, abissale, non meraviglia che la gerarchia ecclesiastica abbia preferito il più sicuro terreno psicologico, delle 'potenze', sulle quali si poteva esercitare la direzione spirituale.

Comunque sia, con la condanna di Fénelon e di tutti gli autori a lui legati la mistica venne espulsa dal terreno comune dell'esperienza religiosa e confinata in una sorta di riserva 'soprannaturalistica', ove probabilmente per molti ancora rimane. In parallelo, la scienza dell'anima perse ogni contatto col 'fondo', diventando sempre più una psicologia - termine ignoto all'antichità e al medioevo, e che invece si afferma nel Settecento prima psicologia religiosa, poi, piano piano, psicologia e basta. La salvezza dell'anima, *salus*, scade a salute, condizione di benessere, e in questo spostamento di significato è racchiuso tutto il destino di una civiltà. Dal canto suo, Fénelon si sottomise con aristocratico distacco alla condanna; continuò a svolgere con zelo il suo ufficio (era vescovo di Cambrai) fino alla morte, nel 1715.

MADAME GUYON

Vera ispiratrice della riflessione spirituale di Fénelon fu la nobile signora Jeanne Marie Bouvier de la Motte (1640-1717), sposa di Jacques Guyon. Rimasta vedova in giovane età, Madame Guyon poté infatti seguire quella vocazione religiosa che coltivava fin da bambina, sul modello di Giovanna di Chantal, dedicandosi alle opere di pietà e all'apostolato, viaggiando tra la Francia e l'Italia. Entrata in contatto con la Maintenon, poté diffondere le sue idee nell'alta società parigina, ove appunto la conobbe il vescovo Fénelon, che concepì per lei devozione e profonda amicizia, restandole fedele anche nella disgrazia. Furono prevalentemente mene politiche, ed anche bassi interessi economici, a far cadere su Madame Guyon la persecuzione ecclesiastica e civile, per la quale fu incarcerata o tenuta sotto sorveglianza dal 1694 alla morte. Fu descritta come visionaria, esaltata, isterica; furono fatte volgari insinuazioni sui suoi rapporti con Fénelon e con un altro religioso di santa vita, il barnabita Francesco Lacombe (quest'ultimo incarcerato a vita senza processo). Tutto ciò nell'ambito della guerra scatenata contro il 'quietismo', che finì per fare vittime anche tra coloro, come Fénelon e la stessa Guyon, la cui ortodossia e fedeltà alla Chiesa romana era fuori discussione.

Scrittrice fecondissima, per una ispirazione interiore che le rendeva facilissima e quasi automatica la scrittura, spesso molto abbondante, Madame Guyon redasse tra l'altro un commentario mistico alla Bibbia, un *Metodo breve di fare orazione*, i *Torrenti spirituali*, una autobiografia che è anche un'autodifesa dalle accuse, componimenti poetici, numerose lettere, ecc. Donna istruita ma non formata teologicamente, la sua dottrina proviene da poche letture e da molta esperienza interiore, senza pretese di originalità. Aveva un particolare attaccamento per santa Caterina da Genova, ma conosceva anche i renano-fiamminghi: Taulero, Suso, Ruusbroec, la *Perla evangelica*. Dalla spiritualità del suo tempo riprende l'anti-intellettualismo e il primato della orazione del cuore, ma è

capace di sollevarsi ben al di sopra dello psicologismo. Dato che Dio è un essere 'puro e semplice', La contemplazione deve infatti essere nuda e semplice, priva di immagini ed anche di fenomeni straordinari, spesso illusori. L'anima annichilita, passata per le 'notti' del senso e dello spirito, entra allora in una 'estasi permanente', ossia in una condizione di perpetuo amore e unione con Dio, al di là di ogni turbamento. Come Caterina da Genova, anche lei donna maritata, Madame Guyon fa uso assai moderato del simbolismo nuziale, persino nel suo commento al *Cantico dei Cantici*, e insiste invece sulla 'unione essenziale', in cui l'anima si consuma nell'unità di Dio stesso, unione caratterizzata dal fatto che «l'anima non deve e non può più fare distinzione tra se stessa e Dio», giacché «Dio è essa ed essa è Dio». Peraltro ha cura di precisare che ciò non va affatto inteso in senso panteistico, ma solo come partecipazione dell'anima - anzi, del «centro dell'anima» - alla generazione eterna del Logos. Proprio come nel contemporaneo Angelus Silesius, il vertice della via unitiva si associa in lei ad una tenera devozione a Gesù Bambino, alla Madonna, agli angeli e ai santi. Nel testamento dettato pochi giorni prima della morte, a Blois, dove era in domicilio coatto, Madame Guyon ribadì infatti la sua fedeltà cattolica e fu sepolta, secondo il suo desiderio, nel chiostro dei Recolletti.

FRANCESCO MALAVAL

Quella di Francesco Malaval è una delle figure più suggestive della storia della mistica. Nato a Marsiglia nel 1627, all'età di nove mesi un incidente lo rese cieco, e tale rimase per tutta la vita. Il patrimonio familiare gli permise però di seguire studi superiori presso collegi religiosi della sua città, fino a ottenere addirittura il dottorato in teologia alla Sorbona. Riuscì a vivere autonomamente, aiutato da lettori-segretari, anche dopo la morte dei genitori; poté così dedicarsi incessantemente allo studio e alla meditazione, conseguendo grande stima anche fuori di Marsiglia - ove, peraltro, visse sempre. Incontrò il filosofo Gassendi, madame Guyon, fu in corrispondenza con la regina Cristina di Svezia, con il cardinale Bona e con molti illustri ecclesiastici.

Il suo scritto più importante è la *Pratica facile per elevare le anime alla contemplazione* (1664), che riscosse numerose lodi e fu subito tradotto in italiano. Questa traduzione però fu all'origine dei suoi guai: anche su di lui si abbatté la censura ecclesiastica. È proprio prendendo a bersaglio Malaval, infatti, che il celebre predicatore gesuita Paolo Segneri iniziò nel 1682 la sua campagna anti-quietista, che portò alla condanna di Molinos, Petrucci e tanti altri. Il marsigliese difese la propria ortodossia, ma senza successo. La sua opera fu messa all'indice, peraltro senza che la cosa avesse conseguenze per lui, che proseguì nelle sue attività caritative e culturali e visse ancora serenamente per molti anni. Morì infatti nel 1719, in odore di santità: ai suoi funerali la città intera rese onore al concittadino, illustre per scienza e devozione.

La condanna romana ebbe per Malaval lo stesso effetto che per tanti altri: la stampa e la diffusione delle sue opere fu impedita per secoli, tanto che solo oggi sta tornando alla luce.

Chi legge la *Pratica facile* resta colpito dalla serenità, dalla pace, che lo scritto comunicano. La sua dottrina in realtà si inserisce a pieno titolo nel tempo e nel luogo in cui si sviluppò. Siamo infatti nella Francia in cui è al culmine la disputa sulla mistica. La

diffusione delle opere di Teresa d'Avila e del Carmelo, gli scritti di Francesco di Sales sulla 'vita devota' possibile in ogni stato, la *Regola di perfezione* di Benedetto di Canfield, sono solo alcuni dei punti di un dibattito che fu eccezionalmente interessante e fecondo e che si concluse solo alla fine del secolo, con lo scontro Bossuet-Fénelon. Ma è anche il tempo di Cartesio e del giansenismo, e proprio il celebre giansenista Nicole intervenne nella polemica contro Malaval. Dal canto suo, egli insegna l'abbandono alla volontà di Dio, che deve in tutto e per tutto prendere il posto della propria. Ciò comporta una relativa indifferenza alle pratiche devozionali, alla preghiera vocale, al culto, di cui anche Malaval sottolinea l'accidentalità. L'essenziale è invece il riposo nel fondo dell'anima, al riparo dal discontinuo andamento delle sue 'potenze', ovvero dei diversi pensieri e volizioni, in modo da trovarsi in una costante pace, in uno stato di contemplazione continua, al di là di ogni visionarismo ed eccezionalità psicologica. Una dottrina, come si vede anche da questi accenni, del tutto tradizionale, e che non pretende affatto l'originalità, ma che colpisce soprattutto per la commovente testimonianza dell'autore, il mistico cui la cecità non impedì di vedere la Luce.

MIGUEL DE MOLINOS

Ancora tutta da chiarire è la vicenda personale di Miguel de Molinos, il prete spagnolo su cui si incentrò la condanna del cosiddetto 'quietismo'. Molinos (1628-1696) viveva a Roma, dove aveva ampio seguito come direttore spirituale della numerosa colonia spagnola ivi residente. Insegnava un cammino di raccoglimento interiore che fu accolto con entusiasmo, per cui godette della stima di personaggi come papa Innocenzo XI e Cristina di Svezia. Nel 1675 la sua *Guida spirituale*, pubblicata in spagnolo, conobbe un successo straordinario: in sei anni ebbe venti edizioni, tradotta in latino, italiano, francese, inglese, tedesco, olandese. Proprio questo successo allarmò molti ecclesiastici: fu in quella circostanza che il cardinale Caracciolo usò per primo il termine 'quietisti', per indicare coloro che praticano l'orazione passiva, «di pura fede o di quiete». Ad essi rimproverava la mancanza di regole e metodi dettati da direttori spirituali, ma soprattutto il rifiuto della mediazione ecclesiastica, a beneficio di una diretta illuminazione divina.

In realtà la *Guida* insegna un itinerario per giungere alla purezza dell'anima, alla perfetta contemplazione e alla pace interiore, itinerario che consiste nella purificazione passiva, ossia nella rimozione di ogni desiderio e volizione, passando per le 'notti' di tauleriana e sanjuanista memoria, in modo che l'anima possa tornare alla sua origine, che è Dio. Attraverso questa morte, che comporta anche l'indifferenza alla propria salvezza eterna, alle opere di devozione e agli ordinari esercizi di pietà, l'anima perde il volere proprio e viene inabitata dal volere stesso di Dio. Molinos termina il suo libro professandosi sottomesso alla Chiesa, e non v'è da pensare che mentisse. Nonostante le accuse infamanti sotto il profilo morale-sessuale di cui fu vittima, sembra (le carte processuali sono infatti andate distrutte) che anche la sua condotta personale sia sempre stata intemerata. Dopo la condanna, nel 1687, Molinos si sottomise serenamente e visse gli ultimi dieci anni della sua vita nella reclusione di un convento romano - santamente, per quel che sappiamo.

Giustamente perciò anche gli editori contemporanei dell'originale spagnolo della *Guida*, recentemente ritrovato, sostengono la piena ortodossia del suo autore, e, del resto le proposizioni moliniane condannate non sono tratte da quella, ma da altre sue opere. Il problema è che non sono i singoli punti della *Guida* a fare difficoltà, ma il suo impianto complessivo e il suo esito. Essa infatti sostiene quel nulla sapere, nulla essere, nulla volere, che tolgono via ogni apparato dogmatico, ogni contenuto, anche religioso. Il concetto di Dio come nulla stabilisce la possibilità dell'identificazione con il nulla della creatura, superando così l'alterità radicale e la finitezza della creatura, che da nulla si scopre così come tutto, proprio come il nulla divino è poi il tutto divino. Si comprende perciò come il celebre predicatore gesuita Paolo Segneri, che dette il via alla persecuzione antiquetista, lamentasse che, se non si condannava il quietismo, sarebbero nati «nuovi dogmi, nuovi dettami».

In effetti il quietismo, come scriveva giustamente padre Colosio, non è solo un episodio storico della mistica cristiana: il quietismo è una tendenza *essenziale* della mistica stessa. Il problema è mantenere quell'equilibrio che impedisca gli eccessi paventati dall'autorità religiosa, senza peraltro spegnere la mistica, come invece avvenne alla fine del Seicento.

JEAN-PIERRE DE CAUSSADE

A un oscuro gesuita francese del '700, Jean-Pierre de Caussade, si deve uno dei capolavori della mistica cristiana, *L'abbandono alla Provvidenza divina*, scritto in un periodo in cui ormai, dopo le condanne del 'quietismo', la grande vena mistica era stata disseccata e quasi estinta. L'autore, nativo del Quercy, operò tra il 1730 e il 1740 come direttore spirituale delle Visitandine di Nancy, e sono le stesse suore che hanno compilato, servendosi delle sue lettere, il libro in oggetto, la cui prima edizione a stampa è solo del 1861 (un destino, come si può notare, molto simile a quello delle opere di Eckhart).

Si tratta di un'opera di primissimo piano, nella quale l'idea centrale, che tutto viene da Dio e che Egli è dappertutto, si dispiega con una finezza, una profondità e un equilibrio che hanno pochi esempi simili. Caussade è un maestro del distacco, dell'abbandono alla Provvidenza divina, appunto, non meno dei grandi maestri medievali del 'distacco', e non meno di quei 'quietisti' che erano stati condannati mezzo secolo prima: è probabile, anzi, che il suo libro avrebbe avuto la stessa sorte, se fosse stato conosciuto. Merita citare l'inizio dell'opera, che ha l'andamento di un classico:

«Dio parla ancora oggi come parlava un tempo ai nostri padri, quando non esistevano né direttori spirituali né metodi. Tutta la spiritualità consisteva nell'ordine di Dio, e non era ridotta a una tecnica che la spiegasse in maniera particolareggiata e che contenesse tanti precetti, istruzioni e massime: i nostri bisogni attuali indubbiamente lo esigono, ma non era così nei tempi antichi, quando c'erano più rettitudine e semplicità. Allora si sapeva che ogni momento porta con sé un dovere da adempiere con fedeltà; agli spirituali questo bastava: tutta la loro attenzione vi si concentrava, un momento dopo l'altro; simile alla lancetta che segna le ore e percorre ad ogni minuto lo spazio che a quel minuto corrisponde, il loro spirito, mosso ininterrottamente dall'impulso divino, si trovava rivolto quasi senza accorgersene verso il nuovo oggetto che si offriva loro, per volontà di Dio, in ogni ora del giorno».

Non si tratta dunque di inseguire Dio con le tecniche, le metodiche, gli insegnamenti (è molto significativo che sia proprio un gesuita a parlare così, forse proprio perché ben all'interno di tale mondo culturale), o peggio che mai di andare alla ricerca dell'eccezionale. Si tratta invece di *pati divina*, ovvero lasciare che la luce eterna fluisca nell'anima nostra, nel distacco, in ogni istante, in ogni condizione di vita, secondo il dovere che ora per ora ci viene avanti, rendendo così estaticamente gioioso il presente - ogni presente. Infatti - scrive ancora Caussade - «l'azione divina inonda l'universo, penetra tutte le creature, le sommerge: dovunque siano, essa è. Le precede, le accompagna, le segue. Basta lasciarsi andare alle sue onde [...] I tempi non sono forse *tutti* il succedersi degli effetti dell'operazione divina, che fluisce su *tutti* gli istanti e *tutti* li riempie, li santifica, li rende soprannaturali?».

La parola-chiave è, anche in questo mistico, 'tutto'. «Saper vedere l'azione divina in *tutto* ciò che accade ad ogni istante è la comprensione più profonda delle cose di Dio che si possa avere in questa vita», conclude infatti il nostro gesuita, ben sapendo però che ciò presuppone la totale rinuncia a se stessi, la totale estinzione della volontà propria.

HEGEL

Il parallelismo che Georges Morel istituiva tra Giovanni della Croce ed Hegel nel suo magistrale studio sul mistico spagnolo sarebbe apparso incredibile fino a pochi anni fa. In Italia infatti il filosofo tedesco veniva letto prevalentemente nell'ottica crociana-gentiliana, quella di un radicale immanentismo, o in quella marxista, dall'esito non dissimile per quel che concerne il religioso. Eppure molti, anche tra i grandissimi, si erano accorti del profondo radicamento hegeliano all'interno della tradizione teologica e mistica cristiana, con particolare riguardo alla spiritualità del medioevo germanico. Hegel stesso, dal canto suo, aveva più volte indicato la coincidenza tra lo speculativo - elemento caratterizzante della sua filosofia - e il mistico, secondo la terminologia medievale. Dobbiamo probabilmente solo all'atteggiamento di difesa della Chiesa, ancora pervasa di mentalità controriformistica, se Hegel, come notava Barth, non ha assunto nel nostro tempo quel ruolo che Tommaso d'Aquino svolse nel passato.

Il cammino dell'opera più significativa del filosofo tedesco, la *Fenomenologia dello spirito* - un cammino che egli molto significativamente paragona a quello della *via crucis* - è infatti l'itinerario della coscienza che, faticosamente, si fa spirito. Non è perciò affatto una forzatura intendere l'opera come una sorta di moderno trattato ascetico e mistico: il percorso consiste infatti nell'esperire la finitezza di ogni contenuto, passando per una serie di 'morti mistiche', attraverso le quali soltanto si giunge a consapevolezza di ciò che veramente è, e che si è, ovvero lo spirito. A differenza dei vecchi trattati ascetico-mistici, che fuggivano dal mondo e si confinavano in un ambito religioso definito, confessionale, Hegel affronta invece la realtà, non fugge di fronte al mondo, alla storia. V'è in lui, come in Eckhart, il convincimento che è la vita a dare l'insegnamento più nobile, e che dunque la vera ascesi si fa nel mondo. Chi fugge davanti alla storia, davanti al sensibile, non giungerà mai all'esperienza dello spirito e resterà sempre nell'at-

teggimento di anelito, speranza, nostalgia, rimpianto - in breve, nella lontananza dall'essere.

«Non quella vita che inorridisce davanti alla morte, schiva della distruzione; anzi, quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso conquista la sua verità solo a patto di ritrovare se stesso nell'assoluta lacerazione. Esso è questa forza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo - come quando di qualcosa noi diciamo che non è niente, o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro al contrario, lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere».

La 'magica forza' di cui Hegel parla è quella che si è soliti chiamare 'grazia', miracolosa perché non frutto del proprio sforzo, ma donata per così dire dall'alto, a patto che si sostenga la morte, ovvero la finitezza, senza cedere alla menzogna, alla adorazione di un contenuto finito, e dunque si rifiuti di *pensare il male*. Proprio questo ultimo punto, se ben si riflette, colloca profondamente Hegel nella tradizione spirituale cristiana, al di fuori della quale non v'è alcuna possibilità di comprenderlo.

EDITH STEIN

«Nell'infanzia della vita spirituale, quando si comincia ad affidarsi alla guida di Dio, sentiamo ben sicura e forte la sua mano: ciò che dobbiamo fare e che dobbiamo tralasciare ci sta davanti chiaro come il sole. Ma non continua così. Chi appartiene al Cristo, deve vivere intiera la vita del Cristo; deve raggiungere la maturità del Cristo, deve finalmente incamminarsi sulla via della Croce, verso il Getsemani e il Golgota. E tutte le sofferenze che provengono dall'esterno non sono nulla in confronto all'oscura notte dell'anima, quando la luce divina non splende più e più non si ode la voce del Signore. Dio è presente, ma nascosto, e la sua voce tace. Perché è così? Sono i misteri di Dio, dei quali parliamo e che non si lasciano svelare completamente. Ma un poco possiamo guardare dentro». Così scriveva Edith Stein ne *Il mistero del Natale*. È molto significativo l'approdo a Giovanni della Croce (si colga anche nel passo precedente il richiamo alla «oscura notte dell'anima») da parte di una contemporanea, che approda alla mistica della Croce a partire dalla modernità, proprio dal cuore della filosofia.

Come ormai si sa, specie dopo la recente beatificazione, Edith Stein giunse al cattolicesimo da un'origine ebraica, passando attraverso l'agnosticismo della cultura contemporanea e percorrendo un itinerario squisitamente filosofico. Il suo sostanziale ateismo giovanile è infatti quello tipico delle classi colte del tempo - siamo agli inizi del nostro secolo - tra positivismo, mito della scienza e del progresso. Non meraviglia neppure che Edith fosse affascinata dalla figura di Husserl, il filosofo che, partendo da solide basi matematiche, si proponeva l'ambizioso compito di costruire una «filosofia come scienza rigorosa», esaminando i singoli campi di esperienza senza prendere posizione in merito al loro valore. Benché la Stein sia in certo modo sempre rimasta fedele al metodo fenomenologico di Husserl, indagando sulle idee rigorosamente esaminate nella loro sfera propria, è chiaro che la filosofia husserliana non poteva soddisfare un temperamento filosofico in senso forte, rivol-

to all'Assoluto. Dalla vita, e non dai libri, la Stein apprese che la religione non è una sfera di idee che si possano analizzare con la stessa 'neutralità' con cui si lo si può fare per il concetto di spazio: la neutralità non comprende nulla nell'ambito spirituale, non più di quanto un cieco nato possa comprendere dei colori. Si capisce dunque quanto sia stata determinante per la conversione di Edith la meditazione della *Vita* di Teresa d'Avila, sul cui esempio si fece carmelitana: un grande classico nel quale si saldano la componente vitale, personale, autobiografica, e quella religiosa, assoluta, universale. Nell'opera di Giovanni della Croce, cui ha dedicato il suo capolavoro spirituale, *Scientia crucis*, la Stein trovò quello che cercava: una ferrea precisione nella descrizione dell'esperienza dello spirito, una 'scienza rigorosa' che è tale perché non disgiunta dalla concretezza della vita, ossia un vero e proprio 'sapere' - ovvero qualcosa che, etimologicamente, ha sapore, è pieno di gusto.

Non un ritorno nostalgico al passato, dunque, ma un itinerario che passa per le esigenze di verità della cultura contemporanea, fu quello che condusse la Stein dal chiuso dell'apparato universitario, dove la vita stessa è messa al servizio dell'istituzione, al Carmelo e alla testimonianza finale nel martirio di Auschwitz.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Filosofo contemporaneo tra i più importanti, logico geniale, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) mostra come la scienza, la tecnica, la cultura positivista, siano povere, incomplete. Anche quando non si trovano le risposte adeguate nella religione tradizionale, l'intelligenza percorre da sola la via che egli stesso chiama 'il mistico': così infatti nel suo capolavoro, il *Tractatus logico-philosophicus*, definisce 'l'ineffabile'. La scienza della natura, lo studio dei fatti e la loro descrizione nel linguaggio, le cui regole vengono studiate nella logica, non hanno infatti niente a che fare con i valori. Compare in Wittgenstein la stessa, platonica, consapevolezza fondamentale di ogni mistica: il Bene è al di sopra dell'essere, sta fuori dell'ambito dei fatti, che sono tutti quanti sotto il dominio della necessità.

Lettore attento di Schopenhauer, di Silesius, di poeti come Rilke e Trakl, con una spiccata simpatia per Agostino, il filosofo austriaco maturò nel cuore stesso della scienza, della logica e della matematica, la certezza che «la risoluzione dell'enigma della vita nello spazio e nel tempo è *fuori* dello spazio e del tempo», giacché «noi sentiamo che, anche se tutte le possibili domande scientifiche avessero una risposta, i nostri problemi vitali non sarebbero neppure sfiorati». Le domande scientifiche concernono fatti, ma nessun fatto tocca mai il valore, il bene e il male, che appartengono invece alla volontà. La volontà buona è quella che ha fatto il vuoto assoluto di sé medesima, cioè che è diventata assolutamente indifferente ai fatti del mondo: allora essa vede il mondo stesso come buono e bello, e trova perfetta gioia nel presente. Tutto ciò è indicibile, dal momento che non ha a che fare con un 'perché', ma è pur sempre il «giusto modo di vedere il mondo», ossia quello in cui ci si è liberati dalla falsa attribuzione di valore ad ogni essere-così, e perciò il *Tractatus*, che va utilizzato come una scala, che si getta via dopo esservi saliti, si chiude con il verbo mistico per eccellenza, il *tacere*.

Il 'mistico' è per Wittgenstein una intuizione estatico-estetica

del mondo, nella quale scompare come vana illusione il soggetto che pensa, immagina, ecc., e L'Io, mistero profondo - che non è il corpo, non è l'anima, non è un oggetto tra gli oggetti - si comprende a un livello più alto della realtà, in cui, veramente, la vita e il mondo sono tutt'uno. Esperienza dell'Uno, dunque, e del mondo visto *sub specie aeternitatis*, con la vita nel presente: queste le coordinate essenziali del 'mistico' per il logico Wittgenstein. Coerentemente, anche per lui scompare la fede in quanto credenza: una credenza in un fatto, qualsiasi esso sia, anche posto fuori del mondo, non è infatti fede, ma solo il surrogato di una conoscenza scientifica. La fede, il credere in Dio, significa invece comprendere la questione del senso della vita, vedere che la vita ha un senso, ovvero capire che i fatti del mondo non sono poi tutto. *Wordless faith*, fede senza parole, fu definita perciò dai discepoli inglesi del filosofo la posizione religiosa di Wittgenstein, la cui vita manifestò caratteristiche davvero tipiche della dimensione mistica tradizionale, in un contesto che non era più quello della tradizione.

SIMONE WEIL

Nel 1943, sfinita dagli stenti, moriva nel sanatorio di Ashford, nel Kent, Simone Weil. La giovane (era nata nel 1909) ebrea parigina si era infatti unita, in Inghilterra, alla Resistenza gollista, abbandonando il comodo rifugio statunitense.

Quella che è parsa, giustamente, come una delle più alte esperienze spirituali del nostro secolo, non ha avuto certamente la fortuna che meritava: in effetti essa è, per molti versi, del tutto 'inattuale' nel mondo contemporaneo.

Del mondo contemporaneo, peraltro, la Weil parla in genere con l'aggettivo 'miserabile'. In esso vede infatti il pieno dispiegarsi dell'adorazione della forza, ossia dell'alienazione, lontananza del Bene, che è Dio. Ciò avviene sia sotto l'aspetto dell'adorazione della tecnica - forma servile, utilitaristica, intrinsecamente violenta e totalitaria, della scienza -, sia sotto quello dell'adorazione del sociale - il 'grosso animale' platonico - la cui azione è sempre contraria a quella della grazia. Il punto centrale di questa analisi dell'alienazione, ed anche quello che tocca più da vicino l'esperienza mistica weiliana, è però la messa a fuoco dell'origine prima di questo 'sradicamento' del mondo moderno, che sta nell'immagine ebraica di Dio come forza. L'idea di un Dio-forza, in certo modo simile a un imperatore romano, ha infatti imposto la convinzione che la forza sia il supremo valore, quello che si deve adorare e perseguire. Poi la forza si specifica in tante forme diverse, anche culturalmente opposte l'una all'altra, ma resta sostanzialmente la stessa.

Sotto questo aspetto la Weil è chiarissima: il Dio di Israele è una divinità naturale, mentre il Dio dei cristiani, nella sua verità, è un Dio soprannaturale. Non vi può essere perciò conoscenza soprannaturale, esperienza mistica, ovvero vita di grazia, in un cristianesimo che non si sia liberato completamente dell'influenza biblica. Liberato dall'idolatria sociale, ricondotto alla sua 'fonte greca', ossia alla sua verità, il cristianesimo si configura per la Weil come pura e semplice apertura al soprannaturale, alla grazia, senza

affermazione di nessun, contenuto, di nessuna credenza menzognera, colmatrice di vuoti - anzi, con il riconoscimento di tutto quei che di bello e di vero v'è in ogni cultura, in ogni tradizione religiosa.

Ripetendo quasi alla lettera l'insegnamento eckhartiano delle *istruzioni spirituali*, la Weil afferma infatti che all'uomo compete solo un'opera 'negativa', di purificazione, di svuotamento. Nel suo grado più alto essa consiste in una vera e propria 'decreazione' dell'io, che deve trasformarsi da soggetto egoico in universale spirito. Ancora con perfetta aderenza alla dottrina di Eckhart e di Margherita Porete (il cui *Specchio* ella lesse in inglese, come opera di uno «sconosciuto mistico francese»), il desiderio dell'uomo deve perciò essere un desiderio senza oggetto, la sua azione una azione non agente, 'senza perché', giacché il soprannaturale non è un oggetto da conoscere o da conquistare, ma la luce che illumina questo mondo, per cui chi ne fa un oggetto, lo abbassa.

La conoscenza soprannaturale non è dunque conoscenza di un oggetto particolare, ma la vita «nel paese puro, respirabile, nel mondo della realtà», ovvero la vita nella e della grazia, opposta a quella alienante e infernale nella e della forza. Il paese reale è quello in cui si dispiega la bellezza del mondo, che l'uomo libero riconosce ed ama in *ogni* cosa, anche nella sventura.

MADRE TERESA DI CALCUTTA

Il 13 settembre 1997 il Primo Ministro indiano conferiva a Madre Teresa di Calcutta, già premio Nobel per la pace per il suo impegno caritativo, quell'onore dei funerali di stato che era stato tributato in precedenza a Gandhi. Con ciò si voleva riconoscere nella suora di origine albanese una delle grandi anime (*mahatman*) nate dalla madre India, quelle che hanno saputo tradurre nella propria vita la verità semplicissima e difficilissima dell'unione tra uomo e Dio, nella sintesi di amore e distacco. Come si espresse infatti in proposito l'arcivescovo di Calcutta, «Madre Teresa era diventata indiana, cioè distaccata e assorta nella sua ricerca personale, da contemplativa, da mistica, ed a ciò aggiunse la sua tensione cristiana, cioè la compassione per gli altri: allora realizzò la sintesi. Anche Gandhi era riuscito a mettere insieme distacco e carità, e per questo Madre Teresa mi confidò che lo ammirava ed amava».

Attraverso le opere e gli scritti di Teresa si coglie in effetti il motivo essenziale dell'annullamento dell'io, centrale nella tradizione mistica indiana non meno che in quella cristiana, con la conseguente rinuncia ai frutti dell'azione e la fine di ogni pretesa di merito. Perciò la strada che conduce alla verità è quella dell'umiltà, con la quale ci si distoglie dal particolarismo psicologico, ovvero dalle determinazioni che oscurano l'unità divina. L'esercizio dell'obbedienza e la fine della volontà conducono alla vera libertà; all'opposto, la schiavitù consiste nell'asservimento alla volontà propria, ovvero all'io e alla sua meschina autoaffermatività. In questo stesso senso si riconosce nella sofferenza il mezzo migliore per distruggere tale affermatività - il cavallo più veloce per giungere alla conoscenza. L'annullamento dell'io fa emergere l'Essere, che non è un ente estraneo, ma lo spirito, nella sua realtà presente di amore. È questa realtà che si concreta nell'esercizio della carità, nell'attenzione al prossimo, nel quale si riconosce il Cristo, la presenza di Dio qui ed ora, nel mondo.

Così, ancora una volta, si dispiega la fenomenologia dello spiri-

to. Il distacco da se stessi, il primato della carità, *naturalmente* fa pensare a un Dio-Luce-Amore-Spirito che è nel tutto e in rapporto con noi, sommamente reale e personale: anzi, propriamente *quelle* noi siamo, e non il banale e accidentale io psicologico. La gioia *estatica* della carità *naturalmente* fa uscire di sé, ovvero fa porre un assoluto amore, e in esso fa identificare. Allora davvero niente più sbigottisce, tutto appare avvolto nell'unica realtà di luce: in modo onesto, non mistificatorio, anche la sofferenza dell'innocente, del bambino, appare qui avvolta in quella luce eterna, dove tutto ciò che è, è uno, ed è bene. *Questa* è l'esperienza mistica che sostiene tutto il cristianesimo, ovvero sul cui fondamento si appoggia anche la religione comune, nella sua quotidiana battaglia contro l'incredulità. Allora appaiono anche chiare fino in fondo le alienazioni marxiane e freudiane, che pongono l'essere dell'uomo nei rapporti sociali, che subordinano la coscienza alla vita, che pensano l'essenza umana come egoistica, istintuale: esse descrivono in effetti la regione dell'alienazione, della *pesanteur*, di cui parlava Simone Weil, opposta a quella dello spirito. Esso, propriamente esso, appare allora come la realtà, il paese del reale, la regione «che solo amore e luce ha per confine».

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per quanto concerne la discussione teorica sulla mistica e i suoi concetti fondamentali, rimando innanzitutto ai miei *Dialettica della fede*, Marietti, Casale Monferrato 1983, *L'esperienza dello spirito*, Augustinus, Palermo 1991, Meister Eckhart e il fondo dell'anima, Città Nuova, Roma 1991.

Sulla forma storica essenziale della mistica occidentale, si vedano i miei *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1996 e *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999.

Per quanto riguarda i riferimenti ai Temi e alle Figure di cui si parla, diamo qui una bibliografia essenziale:

Dag Hammarskjöld, *Tracce di cammino*, Mondadori, Milano 1997.

Gershom Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965.

Mistica ebraica. *Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi e E. Loewenthal, Einaudi, Torino 1995.

Henri De Lubac, *Aspetti del buddismo*, Jaca Book, Milano 1980.

Ananda Coomaraswamy, *Induismo e buddismo*, Rusconi, Milano 1994.

Henri Le Saux, *Tradizione indù e mistero trinitario*, E.M.I., Bologna 1989.

Giuseppe Scattolin, *Esperienze mistiche dell'Islam*, 3 voll., E.M.I., Bologna 1994-2000.

Endre von Ivánka, *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

Hugo Rahner, *La nascita di Dio. La dottrina dei Padri della Chiesa sulla nascita di Cristo dal cuore della Chiesa e dei credenti*, in Id., *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

- Origene, *I Principi*, UTET, Torino 1968.
- Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1976.
- Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, Mondadori, Milano 1984.
- Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 198 L
- Cutbert Butler, *Il misticismo occidentale*, Il Mulino, Bologna 1970.
- Marco Vannini, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Mursia, Milano 1989.
- Agostino, *La vera religione*, Mursia, Milano 1987.
- Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1973.
- Bernardo di Chiaravalle, *Il dovere di amare Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1990.
- Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, 2 voll., Edizioni Vivere In, Roma 1996.
- Bernardo di Chiaravalle, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- Guglielmo di Saint Thierry, *Lettera d'oro*, Mondadori, Milano 1997.
- Margherita Porete, *Lo Specchio delle anime semplici*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- Margherita Porete, *Nobile amore*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- Anonimo inglese del XIV secolo, *La nube della non-conoscenza e gli altri scritti*, Ancora, Milano 1981.
- Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985.
- Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999.
- Meister Eckhart, *Prediche*, Mondadori, Milano 1995.
- Meister Eckhart, *La via del distacco*, Mondadori, Milano 1995.
- Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 1992.
- Enrico Suso, *Il libretto della verità*, Mondadori, Milano 1997.

- Enrico Suso, *Libretto dell'Eterna Sapienza*, Edizioni Paoline, Milano 1992.
- Giovanni Taulero, *I Sermoni*, Edizioni Paoline, Milano 1997.
- Giovanni Taulero, *Il fondo dell'anima*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- Anonimo Francofortese, *Libretto della vita perfetta*, Newton Compton, Roma 1994.
- Tommaso da Kempis, *L'Imitazione di Cristo*, La Scuola, Brescia 1964.
- Henri De Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento*. Pico della Mirandola, Jaca Book, Milano 1977.
- Niccolò Cusano, *La visione di Dio*, Mondadori, Milano 1998.
- Niccolò Cusano, *La pace della fede*, Jaca Book, Milano 1991.
- Caterina da Genova, *Dialogo spirituale tra anima e corpo*, Piemme, Casale Monferrato 1999.
- Caterina da Genova, *Opere*, Edizioni Paoline, Modena 1956.
- Giovanni della Croce, *Fiamma d'amor viva*, Mondadori, Milano 1998.
- Giovanni della Croce, *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1967.
- Yvonne Pellé-Douèl, *Giovanni della Croce e la notte mistica*, Edizioni Paoline, Milano 1990.
- Divo Barsotti, *La teologia spirituale di San Giovanni della Croce*, Rusconi, Milano 1990.
- G. Morel, *Le sens de l'existence selon St. Jean de la Croix*, 3 voll., Aubier, Paris 1960-1961.
- Svami Siddhesvarananda, *Pensiero indiano e mistica carmelitana*, Asram Vidya, Roma 1977.
- Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubico*. San Paolo, Cinisello Balsamo 1992.
- Angelus Silesius, *Il silenzio felice*, Mondadori, Milano 1998.
- Marco Vannini, *Introduzione a Silesius*, Nardini, Fiesole 1992.

- Francesco di Sales, *Trattato dell'amor di Dio*, Edizioni Paoline, Milano 1989.
- Francois de Fénelon, *L'amore disarmato. Antologia dalle Lettere*, Edizioni Paoline, Milano 1996.
- Madame Guyon, *Un modo semplice di pregare*, Mondadori, Milano 2000.
- Madame Guyon, *La vita interiore*, Segno, Udine 1999.
- Francois Malaval, *La belle ténèbre. Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Millon, Grenoble 1993.
- Miguel de Molinos, *Guida spirituale*, UTET, Torino 1935.
- Jean-Pierre de Caussade, *L'abbandono alla provvidenza divina*, Adelphi, Milano 1989.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*. Antologia a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- R. Osculati, *Fenomenologia e grazia. Il pieno compimento del soggetto umano in Hegel e nella teologia cattolica*, Studium Christi, Roma 1968.
- Edith Stein, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1982.
- Edith Stein, *Il mistero del Natale*, Corsia dei Servi, Milano 1964.
- Hanna-Barbara Gerl, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, Morcelliana, Brescia 1998.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964.
- Simone Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Boria, Torino 1967.
- Simone Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972.
- Gloria Germani, *Il pensiero di Madre Teresa. Una mistica tra Oriente e Occidente*, Edizioni Paoline, Milano 2000.

INDICE DEI NOMI

- Adorno G., 83
Agostino, 34,39,55,56, 57, 58, 99
Anonimo di Francoforte, 75,76
Averroè, 35
- Baghavat-Gita, 22, 34
Barsotti D., 82
Barth K., 25,95
Basilio di Cesarea, 51
Benedetto di Canfield, 90
Bernardo di Chiaravalle, 21, 61,
62,67,68
Bona G., 89
Bossuet B., 85, 90
Bouvier de la Motte J.-M. (cfr. Ma-
dame Guyon)
Buber M.,29, 30
Buddha, 31,32
- Caracciolo I., 91
Cartesio (Descartes R.), 90
Caterina da Genova, 14, 83, 84, 87,
88
Caterina da Siena, 21
Caussade J.-P. de, 93, 94
Clemente Alessandrino, 39,40
Colosio I., 92
Cristina di Svezia, 89, 91
Cusano N., 79, 80
- De Lubac H., 31, 32, 79
Dionigi Areopagita, 52, 53,54, 69
- Eraclito, 15
- Fénelon (F. de Salignac de la Mo-
the), 73, 85, 86, 87, 90
Francesco d'Assisi, 42
Francesco di Sales, 85,90
Freud S., 19
- Gandhi M.K., 103
Gassendi P., 89
Giovanna di Chantal, 87
Giovanni della Croce, 23, 52, 73,
74, 81,95,97,98
Giovanni (evangelista), 26, 47, 55,
82
Gregorio di Nissa, 51, 53
Gregorio XVI, 71
Guarnieri R., 65
Guglielmo di St. Thierry, 67, 68
Guyon J., 87
- Hammarskjold D., 22
Hegel G.W.F., 27, 32, 33, 38, 60,
95,96
Heidegger M., 72
Herbert G., 41
Husserl E., 97
- Kant I.,31
Kierkegaard S., 39
- Ibn Arabi, 35, 36
Ibn Mansur al Hallaj, 59,60
Ieroteo, 53
Ignazio di Loyola, 21
Innocenzo XI, 91
Innocenzo XII, 85

- Lacan J., 20
 Lacombe F., 87
 Lutero M., 75

 Macrina, 51
 Madame Guyon, 87, 88, 89
 Madre Teresa di Calcutta, 103
 Maintenon F. d'Aubigné (Madame
 Maintenon), 87
 Malaval F., 89, 90
 Maritain J., 35
 Massignon L., 59
 Meister Eckhart, 15, 16, 17, 22, 23,
 24, 28, 47, 58, 63, 64, 80, 81,
 93, 95, 102
 Molinos M. de, 89, 91
 Morel G., 95
 Mosè, 51

 Nicole P., 90
 Nietzsche F., 72
 Nube della non conoscenza, 69, 70

 Origene, 40, 47, 48, 49, 50
 Osiride, 45

 Palacios A., 35
 Paolo, 14, 17, 26, 47, 53, 56, 79
 Paolo della Croce, 74
 Patanjali, 82
 Pazzi M.M. de', 74
 Perla evangelica, 87
 Perrin J.M., 41

 Petrucci P.M., 89
 Pico della Mirandola G., 79
 Platone, 45, 46, 49, 50
 Plotino, 55, 56
 Porete M., 28, 65, 66, 70, 83, 102
 Possidio, 55
 Proclo, 53
 Protagora, 46

 Rahner H., 45
 Rahner K., 25, 45
 Rilke R.M., 99
 Ruusbroec J., 87

 Salomone, 47
 Scholem G., 29
 Schopenhauer A., 99
 Segneri P., 89, 92
 Silesius A., 19, 29, 32, 37, 88, 99
 Spinoza B., 30
 Stein E., 97, 98
 Surio L., 73
 Suso E., 28, 71, 73, 87

 Taulero G., 73, 74, 81, 87
 Teresa d'Avila, 81, 90, 98
 Tommaso da Kempis, 77
 Tommaso d'Aquino, 64, 95
 Trakl G., 99

 Weil S., 25, 41, 42, 45, 46, 101,
 102, 104
 Wittgenstein L., 99, 100

INDICE

<i>Prefazione</i>	1
-------------------------	---

Temì

<i>Mistica</i>	13
<i>L'Io</i>	15
<i>Spirito e psiche</i>	17
<i>La vera analisi</i>	19
<i>Azione e contemplazione</i>	21
<i>La preghiera</i>	23
<i>Mistica e cristianesimo</i>	25
<i>La contraddizione del sentimento</i>	27
<i>Ebraismo e mistica</i>	29
<i>Il sorriso del Buddha</i>	31
<i>Mistica induista</i>	33
<i>Mistica islamica</i>	35
<i>Il Natale dell'anima</i>	37

<i>La nascita eterna</i>	39
<i>La discesa di amore</i>	41

Figure

<i>Dio in Platone</i>	45
<i>Origene e i sensi spirituali</i>	47
<i>Origene e il cammino verso Dio</i>	49
<i>Gregorio di Nissa</i>	51
<i>Dionigi Areopagita</i>	53
<i>Agostino: l'uomo interiore</i>	55
<i>Agostino: la Trinità nell'anima</i>	57
<i>Al-Hallaj</i>	59
<i>Bernardo di Chiaravalle</i>	61
<i>Meister Eckhart</i>	63
<i>Lo Specchio di Margherita Porete</i>	65
<i>Guglielmo di St. Thierry</i>	67
<i>La Nube della non conoscenza</i>	69
<i>Enrico Suso</i>	71
<i>Giovanni Taulero</i>	73
<i>Il Libretto della vita perfetta</i>	75

<i>L'Imitazione di Cristo</i>	77
<i>Niccolò Cusano</i>	79
<i>Giovanni della Croce</i>	81
<i>Caterina da Genova</i>	83
<i>La disputa sul «puro amore»</i>	85
<i>Madame Guyon</i>	87
<i>Francesco Malaval</i>	89
<i>Miguel de Molinos</i>	91
<i>Jean-Pierre de Caussade</i>	93
<i>Hegel</i>	95
<i>Edith Stein</i>	97
<i>Ludwig Wittgenstein</i>	99
<i>Simone Weil</i>	101
<i>Madre Teresa di Calcutta</i>	103
Nota bibliografica	105
Indice dei nomi.....	109