



Monza, 28 novembre 2017

Prof. Antonio Montanari

LA SPIRITUALITÀ MISTICA: SENTIMENTO DEL DIVINO O SAPERE DELL'ANIMA?

1. UN TEMPO CHE HA SVUOTATO IL CIELO

Per elaborare questa prima parte mi lascerò guidare dalla metafora del cielo - presente nel titolo di questo ciclo di lezioni - per rievocare il percorso compiuto. Lo farò riprendendo alcuni testi, per scandire le tappe di una storia che ha alimentato il sentimento di solitudine e di vuoto, che angoscia l'uomo contemporaneo.

1.1. Dall'immensità di un cielo notturno al dramma di un cielo vuoto

a) Il primo testo è quello del Salmo 8, nel quale l'uomo, fissando con stupore l'immensità del cielo notturno, non può che avvertire la sproporzione fra la grandezza di quel cielo che lo sovrasta e la propria fragilità.

Che cos'è mai quest'uomo del quale ti ricordi (*zākar*), questo figlio dell'uomo perché te ne prenda cura/lo custodisca/lo visiti (*pāqad*).

Tu lo hai fatto poco meno di un dio e l'hai coronato di gloria e di splendore (Sal8, 5-6).

b) Il secondo testo lo riprendo invece dal noto asserto che Immanuel Kant colloca a conclusione della sua *Critica della Ragion pratica*:

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre

nuova e crescente, quanto più spesso e accuratamente la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente sopporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza¹.

c) Per la terza tappa riprenderò invece due testi, più vicini a noi. Il primo è tratto dal romanzo *La peste* di Albert Camus (1947):

Se l'ordine del mondo è regolato dalla morte, forse è meglio per Dio che non si creda in lui, ma che si lotti contro la morte, senza volgere gli occhi verso il cielo in cui lui tace»².

Solo pochi anni dopo (1951), si trova un'analoga constatazione nel dramma teatrale di Jean-Paul Sartre: *Il diavolo e il buon Dio*.

Mi chiedevo ad ogni momento che cosa potessi essere agli occhi di Dio. Ed ora conosco la risposta: nulla. Dio non mi vede, Dio non mi sente. Vedi questo

¹ I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1974, 197.

² A. CAMUS, *La peste*, Milano 1963, 243; 122.

vuoto che sta al di sopra delle nostre teste? È Dio. Vedi la fessura in quella porta? È Dio. Vedi questo buco per terra? È ancora Dio. Dio è il Silenzio, Dio è l'Assenza, Dio è la solitudine degli uomini. [...] Se Dio esiste, l'uomo è nulla, se l'uomo esiste... Dio è morto³.

Attraverso questi testi ho voluto rievocare il percorso che ha portato dallo stupore di fronte al cielo stellato che sta «sopra di me», al superamento moderno di questa dipendenza: il cielo è ormai «dentro di me», per giungere infine alla sua fase più drammatica, quella della percezione di un «cielo ormai vuoto» e senza stelle. Sotto questo cielo vuoto, l'uomo di oggi si sente orfano di ogni divinità o, forse, si muove disperatamente alla ricerca di una stella – di cui non ricorda più neppure il nome – che possa indicargli una possibile via.

1.2. Un nuovo incantamento dopo l'epoca del disincanto

La seconda tappa del percorso che ho evocato è quella che ha dato inizio al «disincanto del mondo», che ha raggiunto il suo acme con il prodigioso sviluppo tecnico-scientifico che oggi conosciamo.

Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono ormai i mezzi tecnici e il calcolo razionale⁴.

Paradossalmente, nel momento in cui il mondo moderno è giunto a un punto oltre il quale non è possibile un ulteriore «disincantamento», si assiste a una fortissima fascinazione per le compensazioni esoteriche: che vanno dall'occultismo, all'interesse per la meditazione o per le spiritualità orientali, fino alle proposte di spiritualità avanzate da non credenti e a un rinnovato interesse per la mistica.

1.3. La religione libera dalla magia e dall'irrazionale

³ J.P. SARTRE, *Il Diavolo e il Buon Dio*, in *Teatro*, Milano 1964, 487.

⁴ M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006, 19-27.

L'operazione del «disincantamento» purtroppo non ha percepito che le religioni hanno saputo offrire un orizzonte di senso al vivere e al morire dell'uomo. Quando infatti le religioni si ritirano, anche l'orizzonte di senso si restringe o addirittura scompare, e al suo posto subentrano le ombre della disperazione. Inoltre, le religioni monoteistiche – ebraismo e cristianesimo – rendendo più "razionale" il rapporto del credente con la divinità, hanno rappresentato per la nostra cultura occidentale una liberazione dalla magia. Già la religione di Israele ha infatti propiziato il passaggio dall'arcaico «sentimento del sacro» a un rapporto con il Dio trascendente. Con Gesù Cristo, poi, abbiamo varcato una nuova frontiera: la fede che nasce dall'incontro con lui ci consente infatti di entrare in contatto con il mistero del Santo. Questo è il tesoro prezioso affidato alle mani della Chiesa, la quale ha il compito non solo di custodirlo, ma anche di purificarlo continuamente alla sua fonte.

1.4. Il fascino ambiguo della mistica

Oggi è compito della Chiesa discernere e purificare quel crescente, ma anche sfuggente interesse per la mistica che caratterizza la ricerca odierna di spiritualità. Interesse motivato il più delle volte da una diffusa sensibilità «post-moderna» tesa a privilegiare un incontro immediato con Dio, sino al rifiuto di ogni mediazione ecclesiale, con il rischio di risolvere – o forse di dissolvere – l'idea di Dio in puro sentimento. Di fronte a questa situazione si avverte oggi una duplice sfida: anzitutto a operare un discernimento, per chiarire che cosa è cristiano e che cosa non lo è; ma anche a intuire, dietro questi itinerari informi, l'attesa e il desiderio di un cammino verso l'Assoluto, cioè un «sapere dell'anima» che sappia intuire le ragioni del cuore e dare parola al sentire interiore.

Provo a spiegarmi. Le parole del teologo gesuita Karl Rahner: «Il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà»⁵, nell'ultimo mezzo secolo sono state ripetute all'infinito e intese in molti modi. Personalmente, preferisco un'altra citazione di Rahner, meno ambigua della precedente, e non isolata dal suo contesto:

⁵ K. RAHNER, *Teologia dell'esperienza dello Spirito* (Nuovi saggi VI), Roma 1978, 523-526.

Debbo avere a che fare con Dio, dal di dentro, dal centro della mia esistenza, e debbo far sì che questa interiorità pervada sempre di più la mia vita. In altre parole – che corrono il rischio di risuonare troppo patetiche – si potrebbe dire: «Oggi, se non si è mistici, non si può essere nemmeno cristiani»⁶.

2. LE TAPPE DI UNA «TENSIONE MISTICA» CHE HA PERCORSO IL CRISTIANESIMO

In questa seconda parte della relazione vorrei tracciare a grandi linee le principali stagioni della spiritualità cristiana per cogliere, attraverso alcuni affondi, i tratti essenziali di quella «tensione mistica» che ha sempre attraversato le correnti del cristianesimo. Come infatti ha insegnato Michel De Certeau: «Qualsiasi cosa si pensi della mistica, anche se vi si riconosce l'emergere di una realtà universale o assoluta, la si può affrontare solo in relazione a una determinata situazione storico-culturale»⁷. Scopo di questo percorso è pertanto di recuperare «l'ordinario della mistica» quale elemento costitutivo della stessa vita di fede, che dovrebbe connotare ogni esperienza cristiana.

2.1. L'epoca patristica

Nell'epoca dei Padri si assiste al sorgere della mistica cristiana, ancora declinata al maschile. Lungo questi secoli si può apprezzare la consistenza che l'aggettivo «mistico» è andato assumendo in contesto liturgico e scritturistico.

I Padri, infatti, usavano l'aggettivo *mystikos* non tanto per parlare delle loro esperienze spirituali, ma con riferimento al linguaggio della Scrittura.

2.2. L'epoca medievale

Nel Medioevo si avverte il sorgere di un nuovo filone della mistica, le cui interlocutrici privilegiate sono le donne, le

quali, per dare espressione al loro vissuto, ricorrono alla «lingua materna», cioè alla lingua quotidiana, contrapposta a quella colta – il latino – normalmente usata per la teologia⁸.

2.3. L'epoca moderna

Nell'Epoca moderna la "mistica" si trasforma in «una conoscenza sperimentale che si è lentamente distaccata dalla teologia tradizionale o dalle istituzioni ecclesiali e che si caratterizza per la coscienza, acquisita o ricevuta, di una passività appagata in cui l'io si perde in Dio»⁹.

Tra la fine del XVI secolo e l'inizio del XVII, i fenomeni mistici si allontanano ormai dal contesto liturgico e scritturistico del cristianesimo patristico e medievale e si passa ad una nuova situazione i cui criteri diventano l'illuminazione privata e le esperienze psicosomatiche insolite. La tendenza a restringere il discorso mistico ai fenomeni straordinari ha portato, come estrema conseguenza, a una vera e propria censura della mistica in teologia.

2.4. Il Novecento

È interessante notare che nel Novecento ci si accosta di nuovo alla mistica, ma per ragioni molto diverse. Lo fa anzitutto la psicoanalisi: Freud per classificare la mistica dal lato della psicosi; Lacan, anzitutto a motivo del corpo, messo in scena dal discorso mistico e, quindi, del linguaggio che cerca di esprimere ciò che è impossibile da dire. Più recentemente, sulla linea di Lacan si è mossa Julia Kristeva, affascinata dalla "seduzione mistica" di Teresa d'Avila¹⁰. Ma anche lo storico della mistica, il gesuita Michel de Certeau, in una delle sue opere più importanti, intitolata *Fabula mistica*, presta molta attenzione al corpo, attraverso il quale il mistico prova il desiderio per una mancanza che niente può colmare¹¹.

⁶ K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, a cura di E. Imhof - H. Biallowons, Città Nuova, Roma 1994, 95.

⁷ M. DE CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia universalis de France, Paris 1968, vol. 11, 522.

⁸ Cfr. L. MURARO, *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003.

⁹ M. DE CERTEAU, *Mystique*, p. 522.

¹⁰ J. KRISTEVA, *Teresa, mon amour*, Donzelli, Milano 2008.

¹¹ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica, XVI-XVII secolo*, 2 voll., Jaca Book, Milano 2016.

3. LA MISTICA: UN APPRODO PER LA FEDE

Il percorso storico abbozzato, mi ha consentito di chiarire che i primi equivoci della mistica - quelli apparsi in epoca moderna - condizionano ancora il nostro modo di pensare questo tema e rischiano ancora di relegare la mistica nell'alveo dei fenomeni straordinari. Tali equivoci sono oggi ulteriormente accentuati dall'ambigua colorazione che la mistica è andata assumendo in tempi recenti, che ne fanno una specie di contenitore nel quale sembra lecito introdurre qualsiasi cosa. Un ulteriore tratto di questo equivoco è la tendenza, sottolineata dall'accezione comune, che tende a pensare la mistica come un allentamento, se non addirittura il totale abbandono o la rottura di ogni legame col mondo della quotidianità per accedere alla contemplazione del divino.

Di fronte a queste derive, mi sembra utile recuperare anzitutto «l'ordinario della mistica» - come lo presenta san Paolo - quale approdo della fede, nella sua forma compiuta di relazione affettiva con Dio.

È quanto aveva già intuito Albert Schweitzer (+1965) il quale intendeva la mistica di Paolo essenzialmente come una mistica dell'«essere in Cristo». Una mistica cioè che non ha a che fare con fenomeni eccezionali, ma che riguarda tutti, in quanto prende luce dalla dimensione dell'intima unione tra Cristo e il cristiano, per diventare punto di convergenza della vita di fede.

Da questa intuizione paolina si può dedurre qualche tratto che connoti senza equivoci la mistica cristiana: anzitutto il legame tra fede e mistica, accordando a quest'ultima il ruolo di approdo possibile nell'itinerario di fede di ogni cristiano; e dall'altro il nesso tra mistica e teologia, *pathos* e *logos*, dimensione affettiva e dimensione razionale dell'esistenza, così da dar parola a una comprensione sapienziale della vita cristiana, colta nella sua pienezza. Senza dimenticare che per individuare lo specifico della mistica cristiana occorre partire dalla singolarità dell'evento di Gesù Cristo. Solo collegando l'esperienza umana di Dio alla singolarità dell'evento di Gesù Cristo è possibile evitare alcune pericolose derive: anzitutto l'illusione che basti formulare una vaga definizione di «mistica naturale», adatta ad ogni religione, per innestarvi poi lo specifico della mistica cristiana. Poi la tentazione di ridurre la mistica ad anonima e cieca unione con Dio o a fuga dal mondo.

Sinteticamente si può affermare che l'esperienza del mistico cristiano, qualunque forma assuma, non esce mai dai confini di una fede cristologicamente determinata, come ricorda ancora Karl Rahner:

Debbo avere a che fare con Dio, dal di dentro, dal centro della mia esistenza, e debbo far sì che questa interiorità pervada sempre di più la mia vita¹².

Bibliografia

- D. BOSCO - D. CORNATI - R. FORNARA - S. ROMANELLO - C. SIMONELLI - A. VALERIO, *Dio al limite del silenzio. Il fascino ambiguo della mistica*, Glossa, Milano 2015.
- L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.
- M. DE CERTEAU, *Mystique*, in *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia universalis de France, Paris 1968, vol. 11, 521-526.
- M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, 2 voll., Jaca Book, Milano 2016.
- P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni e mistica*, Città Nuova, Roma 2003.
- B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, 3 voll., Marietti, Genova 2003.
- J. KRISTEVA, *La séduction mystique*, in "M". *Le supplement au «Monde»*, 2 dicembre 2010.
- A. PAOLI, *Della mistica discorde. L'impegno come contemplazione*, La meridiana, Bari 2002; W. JAEGER, *La mistica: fuga dal mondo o responsabilità nei confronti del mondo?*, «Concilium» 30 (1994) 81-98.
- J.-C. SAGNE, *La mistica, possibilità di un rinnovamento della chiesa*, «Concilium» 4 (1994) 99-113.

Antonio Montanari

¹² K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, a cura di E. Imhof - H. Biallowons, Città Nuova, Roma 1994, 95.