

ANTONIO SABETTA*

Sui sentieri della contemporaneità Il fiume carsico della mistica

Nella ricerca delle radici e delle origini del tempo presente e della modernità che lo ha preceduto, la mistica costituisce un fattore costante dell'identità dell'Occidente presente sia all'interno del cristianesimo sia, soprattutto, in forma secolarizzata in buona parte della filosofia moderna. Inoltre la mistica si rivela un ambito fecondo per la declinazione dell'esperienza religiosa nella postmodernità.

In the search for the roots and origins of our present time and of previous modernity, mystic is a constant factor in the identity of Western world, both within Christianity and, above all, in a secularized form, in much of modern philosophy. Furthermore, mystic seems to be a fruitful field to build a true religious experience in postmodernity.

1. Fecondità della mistica tra epoca moderna e contemporaneità

Sono abbastanza note le parole di Karl Rahner: «Il cristiano del futuro o sarà un mistico o non sarà affatto»¹. Il teologo gesuita ha interpretato l'aggettivo “mistico” nel senso di «uno che ha sperimentato qualche cosa», e dunque la mistica come una realtà intrinsecamente legata all'esperienza, senza cui la persona di domani cesserà di essere pia². Prendendo atto

¹ K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi Saggi VIII*, Paoline, Roma 1982, 449. Egli così prosegue: «Se si intende per mistica non strani fenomeni parapsicologici, ma una autentica esperienza di Dio, che sgorga dal centro dell'esistenza, allora questa affermazione è molto giusta e diventerà ancora più chiara nella sua verità e nella sua rilevanza [...]. Come si sa, si tratta di una frase già scritta da A. Malraux in questi termini più laici: “l'uomo del secolo XXI o sarà religioso o non sarà”» (*ivi*).

² «La persona pia di domani o sarà un “mistico”, uno cioè che ha “esperimentato” qualche cosa, o cesserà d'esser pio, perché la pietà di domani non sarà più sostenuta dalla convinzione fatta esperien-

* Già docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense, antonio.sabetta@gmail.com

Il presente articolo rientra tra i contributi dei soci dell'ATI al dibattito in vista del XXVII Congresso Nazionale che si terrà a Napoli (30 agosto - 3 settembre 2021), presso la Sezione “San Luigi” della PFTIM, sul tema “Fare teologia per questo mondo, per questo tempo”.

di quello che oggi chiamiamo “fine della cristianità” ovvero il venir meno di una convinzione unanime, evidente e pubblica, di un ambiente cristianamente configurato entro il quale fare esperienza e decidersi per la fede, che ha messo in crisi tanto l’approccio razionale (metafisico) al problema teorico di Dio, quanto un’accezione quasi spontanea della dottrina cristiana, Rahner ha ribadito la necessità di una nuova esperienza di Dio, ovvero dell’esperienza mistica per il rilancio della fede cristiana nel tempo postmoderno, declinando questo futuro mistico del cristianesimo come “comunione spirituale fraterna” che nasce dall’amore del prossimo, anticipando così quella “fratellanza mistica e contemplativa” di cui ha parlato papa Francesco in *Evangelii gaudium* (cf 92).

Ebbene, la mistica può essere considerata oggi una “piattaforma girevole”, secondo l’espressione impiegata da J. Habermas a proposito di Nietzsche³. Essa rappresenta una categoria ermeneuticamente feconda perché assurge positivamente a chiave di accesso e, appunto, di interpretazione, nonché orizzonte prospettico, per almeno tre fenomeni che si intrecciano e convergono nella contemporaneità.

Anzitutto la mistica costituisce un fattore che identifica l’identità del moderno e si configura come una delle radici dell’attuale Europa. Nello sviluppo ininterrotto del pensiero culturale europeo, che è all’origine di quello che è l’Europa oggi, si colloca questo filo, o meglio il fiume carsico della mistica cristiana nella forma specifica che assume agli inizi del secondo millennio (secc. XIII-XIV) e che attraversa l’Occidente ora visibilmente, ora nascostamente, fino alla fine della modernità, segnando giganti del pensiero come Hegel, Nietzsche e Heidegger. In tal senso, capovolgendo l’espressione heideggeriana, si tratta di “sentieri ininterrotti”, di legami costanti che, se non ci permettono fino in fondo di parlare di una derivazione genetica della modernità dalla mistica, quanto meno ci attestano una continuità, una origine che ha piena legittimità nella determinazione dell’identità dell’Europa occidentale moderna quanto le altre radici comunemente indicate, quelle giudaico-bibliche, laico-illuministiche e giuridico-liberali o collettiviste.

Proprio per la presenza della mistica anche in contesti e autori profondamente distanti dalla matrice cristiana o dal cristianesimo ricompresso

za e decisione personale unanime, naturale e pubblica, né dai costumi religiosi di tutti» (K. RAHNER, «Pietà in passato e oggi», in ID., *Nuovi Saggi II. Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1968, 24.

³ Cf J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, 86-108.

ed evacuato di alcuni filosofi, essa diventa chiave interpretativa anche del presente e non potrebbe essere altrimenti, poiché quale che sia l'identità che attribuiamo alla postmodernità (da cui ci stiamo lentamente congedando, o almeno si comincia ad auspicare una cosa del genere⁴), ogni interpretazione del postmoderno porta con sé e deriva da una più originaria interpretazione della modernità di cui il postmoderno vuole essere superamento, congedo, rifiuto, alternativa. Nonostante l'appetito divoratore della secolarizzazione, che costantemente scompone quello che trova conferendo nuova identità ai fenomeni, tale categoria, quale che sia l'accezione che le si voglia attribuire, ha investito anche il fenomeno mistico aprendo le porte tanto a una mistica atea, quanto a una mistica spirituale e non religiosa, oppure religiosa ma non monoteista⁵, costituendo il monoteismo il frutto dell'ontoteologia dimentica del vero Dio e della "differenza ontologica", vittima di quella ragione onnipotente che volendo oggettivare tutto non lascia spazio all'alterità dell'essere e al suo mistero. Perciò la mistica pare costituire oggi la categoria capace di interpretare l'esperienza religiosa del postmoderno erede della crisi della ragione⁶, del congedo dalla metafisica e dalla pretesa di "dire" Dio, proteso verso una "de-nominazione" di Dio in cui ci si congeda da Dio ma non dalla religione⁷. Quest'ultima però, lungi dall'essere nuovamente ridotta a fenomeno non originario, ontologicamente inconsistente e antropologicamente dannoso (che incontriamo solo nelle forme di neoilluminismo e neoateismo⁸), riconquista spazio nella vita individuale e pubblica, intenzionando questa volta più che Dio l'altro da Dio o il vero Dio, cioè il sacro, quella origine del reale prima di ogni nome che il pensiero metafisico – anch'esso calcolante e oggettivante – può attribuirgli.

⁴ Cf ad esempio R. MORDACCI, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

⁵ Cf C. DOTOLO, *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare*, Queriniana, Brescia 2020, 99-136.

⁶ Cf *ib.*, 122-128.

⁷ Si veda ad esempio R. DWORKIN, *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁸ Il "nuovo ateismo" annovera autori come R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2008; S. HARRIS, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi, Modena 2006; C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007. Sul neoilluminismo cf ad esempio S. PINKERS, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo e del progresso*, Mondadori, Milano 2018, ma anche l'indicativo pamphlet di V. FERRONE, *Lo strano illuminismo di Joseph Ratzinger. Chiesa, modernità e diritti dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 2013, scritto contro il discorso di Ratisbona di Benedetto XVI, accusato di "teologizzare i lumi" e l'intera modernità.

In terzo luogo la mistica rimane terreno fecondo e necessario nel dialogo con le religioni e con le tradizioni extra-europee, poiché essa, pur con contorni non sempre sovrapponibili all'accezione cristiana, è una realtà presente nelle altre religioni.

2. La mistica e l'altro *del pensiero*

In questo contesto si colloca la ricerca del teologo Marcello Paradiso, che fa da sfondo alle riflessioni che verrò proponendo⁹. In una immaginaria prima parte (in cui sono racchiusi i primi due capitoli) è offerta una ricognizione della mistica cristiana, insieme a un percorso storico che parte da Eckhart – il riferimento di tutti, il punto sorgivo della mistica del secondo millennio in Occidente – per arrivare fino agli inizi del sec. XIX. Nel capitolo terzo, centrale, incontriamo i secc. XIX e XX, che segnano la svolta decisiva e compiono la definitiva metamorfosi della mistica medievale portando a conseguenze estreme alcuni suoi aspetti, ricomprendendoli ormai in un orizzonte esistenzialista, ateo e radicale.

L'esperienza mistica si colloca nell'esperienza della fede: è la storia di una relazione interpersonale, al cui inizio c'è la Parola di Dio che chiama e configura la fede come evento responsoriale all'accadere della Parola, la quale rimane il principio dell'esperienza¹⁰. Non si tratta dunque, come normalmente siamo tentati di pensare, di ridurre la mistica a esperienze straordinarie ma di riconoscere finanche la possibilità di una "mistica della quotidianità" (Rahner)¹¹. In questo orizzonte non è sostenibile l'opposizione tra mistica e religione né tra mistica e ragione, anzi, come afferma De Lubac, «il pensiero mistico nonostante il "disprezzo della ragione" che sembra così sovente caratterizzarlo, è sempre stato il grande

⁹ Il lavoro in questione è: M. PARADISO, *Mistica e nichilismo in Europa. Sentieri ininterrotti*, Cittadella, Assisi 2020. Le citazioni e i riferimenti a questo volume saranno indicate direttamente nel corpo del testo. L'autore, preside dell'Istituto Teologico Abruzzese-Molisano, è studioso meticoloso di von Balthasar a cui ha dedicato diverse monografie, tra cui: *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria H.U. von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009; *La Sacra Scrittura in von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2012; *L'impensabile principio. Il mistero di Dio in H.U. von Balthasar*, Cittadella, Assisi 2019.

¹⁰ «L'atteggiamento teologale nella relazione interpersonale con Dio è dunque il carattere istintivo principale dell'esperienza mistica. Perciò l'esperienza mistica non avviene ai margini della fede né si pone come alternativa ad essa» (M. PARADISO, *Mistica e nichilismo in Europa*, 24).

¹¹ Su questa espressione rahneriana cf F. PATSCH, «La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner», in *Ignaziana* 17 (2014) 14-33.

produttore del pensiero razionale. Quest'ultimo si adatta meglio ad una forma mistica della religione che a qualsiasi altra»¹².

Dunque l'eccedenza della mistica sembra più esprimere l'ulteriorità inconcludibile del mistero dell'essere che non la negazione del pensiero, l'altro *del* pensiero ma non l'altro *dal* pensiero. E proprio quella ulteriorità del mistero che mentre si manifesta (si *rivela*) allo stesso tempo si ritrae (si *ri-vela*), traduce l'istanza heideggeriana originaria della verità, che non è riducibile alla comprensione della ragione non solo perché è oltre la ragione ma perché è oltre le manifestazioni accessibili alla ragione nell'esperienza. Perciò paradosso, metafora, ossimoro, diventano la forma espressiva dell'esperienza mistica dove l'analogia si trasforma nella *via eminentiae*, in cui la maggior differenza diventa ricomprensione della similitudine stessa. Nel desiderio di vedere e di conoscere ciò che ridesta il desiderio senza esaurirlo si consuma l'esperienza mistica, nella dialettica paradossale ma necessaria di rivelazione e nascondimento per salvaguardare l'ulteriorità del mistero ma anche la sua irriducibilità a quello che possiamo coglierne.

3. I sentieri ininterrotti della mistica

Preso atto che la storia dell'Occidente sembra scandita dal ritmo dell'incontro tra ragione e passione, tra mito e pensiero, tra mistica e filosofia, da Parmenide fino ai nostri giorni, il nostro autore ripercorre l'intreccio tra pensiero e mistica e il ruolo della mistica medievale dall'insorgente modernità fino alla modernità compiuta. Un percorso guidato e accompagnato dalla lettura che von Balthasar fa della modernità, in particolare in quel quinto volume di *Gloria* che rimane uno dei testi meno frequentati del teologo svizzero¹³.

Per von Balthasar l'evo moderno non nasce improvvisamente come inattesa rottura rispetto al passato¹⁴; per quanto il tardo medioevo possa essere considerato epoca oscura al pari di poche altre¹⁵, tuttavia la nascita della modernità non scaturisce dalla totale reazione alla decadenza me-

¹² H. DE LUBAC, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, 139.

¹³ Cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. 5. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991². Di questo testo mi sono occupato anni orsono nel mio *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 463-582.

¹⁴ Sulla matrice medievale e teologica della modernità non solo al suo sorgere ma fino alla sua forma illuministica cf ad esempio M.A. GILLESPIE, *The theological origins of modernity*, The University of Chicago Press, Chicago (MA)-London 2008.

¹⁵ Cf J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1966.

dioevale ma come definitiva esplicitazione di quella rottura e di quella svolta che si erano compiute dopo la grande sintesi di Tommaso d'Aquino. Mentre Tommaso ha rappresentato il momento sintetico, poiché nella sua esperienza dell'essere si è ritrovata tutta la tradizione antica, sia quella di Aristotele, riconosciuta come dominante, sia quella dell'asse Platone-Plotino-Dionigi-Agostino, che supera e permea religiosamente la prima, per cui l'ontologia tomista si colloca in netta antitesi a una filosofia dell'identità e nella direzione dell'essere, l'età che segue a Tommaso non regge l'oscillazione essere/Dio e finisce o con il livellare l'essere in un concetto essenziale (il razionalismo) o con l'identificarlo con Dio (l'idealismo panteistico). In entrambi i casi si dissolve il mistero dell'essere, perché sono cancellati l'immagine e il simbolo che in esso brillano: l'alterità indisponibile che si manifesta nell'essere e di cui l'essere è segno.

Dalla rottura dell'equilibrio tomistico si originano due possibili vie: da un lato la formalizzazione dell'essere in un concetto universalissimo razionale che lo rende la categoria più estesa e più vuota (Scoto, Occam, Suarez); dall'altro l'identificazione eckhartiana dell'essere con Dio che costituirà il riferimento sia per la mistica tardo-medioevale che per la sua "posterità spirituale". Due modelli ben diversi ma che alla fine si capovolgono l'uno nell'altro e che «nella loro dialettica reciprocità rappresentano l'armatura della filosofia tra medioevo ed età moderna»¹⁶.

Da questo susseguirsi di eventi prendono forma i movimenti dello spirito che definiscono la modernità, la quale è designata da von Balthasar "epoca germanica", in cui abbiamo tre grandi direttrici: anzitutto la linea Scoto-Eckhart che determina la comprensione scientifica e religiosa che l'Europa avrà di sé stessa e che arriverà fino a Suarez e Ignazio di Loyola e il *Grand Siècle*; in secondo luogo la linea di Lutero e del suo tempo e in terzo luogo la direttrice che va da Kant a Hegel e Marx e che sarà sulle spalle della mistica tedesca e della Riforma.

Al cuore del movimento iniziale della modernità si colloca e giganteggia la figura di Meister Eckhart¹⁷. Questi, come ripete von Balthasar,

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 5, 23.

¹⁷ Quando si nomina Eckhart occorre sempre riferirsi a M. Vannini, che ce lo ha reso familiare curando diverse sue opere, dai *Sermoni Tedeschi* (Adelphi, Milano 1985) al *Commento al Vangelo di Giovanni* (Bompiani, Milano 2017) fino all'antologia *L'anima e Dio sono una cosa sola* (Le Lettere, Firenze 2020). A Vannini dobbiamo anche studi imprescindibili per la mistica tra i quali ricordo *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 1999 (riedito con il titolo *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2015).

può essere considerato il padre della storia dello spirito e della spiritualità dell'età moderna¹⁸. Egli riveste un ruolo fondamentale per la comprensione del periodo che intercorre fra l'aristotelismo del XIII secolo e il ritorno del platonismo nel rinascimento – periodo definibile come “eredità eckhartiana” –; inoltre la figura del mistico tedesco apre delle breccie e indica delle linee che conducono diritte alla modernità compiuta, cioè a Hegel, passando per pensatori quali Cusano, Spinoza, Böhme e le diverse figure dell'idealismo tedesco. In Eckhart incontriamo una “mistica della negazione” e una coerente ed esauriente metafisica del divenire, come riconobbe Hegel. Il volume del nostro autore giustamente si dilunga con analiticità nell'analisi di Eckhart (cf 47-77), il cui pensiero metafisico-teologico può essere riassunto in quattro caratteristiche:

1. Dio essendo al di là di tutte le cose è il “senza perché”, il fondo senza fondo in cui ogni perché che tiene insieme la realtà affonda. Come Dio, cioè senza perché, sono non solo l'amore e la libertà ma anche la forma e l'idea le quali, apparentate in simile modo al divino, sono increabili.

2. Questo senza un perché si evidenzia nell'eterna nascita di ogni momento di Dio da Dio, del Figlio dal Padre. Aspetto chiave del sistema mistico di Eckhart è *la nascita di Dio nel fondo dell'anima*, con una radicalità di introspezione per cui le sue analisi della struttura dell'anima fecondano la mistica posteriore e sono punti di riferimento per la psicologia del profondo e per la psicologia mistica di ogni tempo.

3. La conseguenza di ciò per l'esistenza cristiana è che questa è un puro lasciarsi generare senza resistenza e un lasciare che Dio si avveri in questo lasciarsi. Questo puro *fiat* Eckhart lo chiama il *passivum*, in cui consiste l'essenza della glorificazione di Dio.

4. Di conseguenza l'uomo si forma continuamente trascendendosi in Dio, nel suo essere e nella sua grazia.

Particolarmente significativo è il tema dell'abbandono (*Gelassenheit*) che è in stretta analogia con la *indiferencia* di sant'Ignazio. Va debitamente ricordato il profondo significato esistenziale dell'abbandono come totale affidamento e assoluta povertà di spirito, l'essere strumento conse-

¹⁸ Come rileva P. Coda, «è stato soprattutto von Balthasar a evidenziare la centralità del pensiero del grande mistico sulla via filosofica che dal Medioevo porta sino all'idealismo tedesco, nel capitolo “L'essere come Dio - Eckhart” [...]. Qui von Balthasar ha evidenziato, in maniera forse qualche volta anche un po' forzata, le linee di tendenza che da Eckhart portano non solo al Cusano ma anche a Böhme, Kant e specialmente a Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1997, 75, n. 113).

gnato nelle mani e per l'opera di Dio. A giudizio di von Balthasar questo abbandono costituisce anche il tratto caratterizzante la mistica cristiana ed è definibile come «quel positivo credito radicale del soggetto umano a riguardo dell'essere in genere (e a tutte le sue possibili forme relative), che vuole essere interpretato come un'intesa apriori, come un "sì e amen" all'indirizzo dell'eternità»¹⁹. Questo abbandono, che ha inoltre un preciso senso mariologico, si spiega in prospettiva trinitaria: il definitivo affidamento dell'uomo a Dio accade per grazia come inserzione nell'eterno abbandono del Figlio nel Padre, che si manifesta nel suo uscire dal Padre con l'incarnazione.

Eckhart però ha fatto ricorso alle categorie delle varie filosofie spingendosi in formulazioni paradossali e iperboliche fino alla contraddizione; così se Dio è l'essere, ciò che non è Dio, ovvero la realtà, non è; ancora: all'agire attivo di Dio che dona l'essere deve corrispondere la passività della creatura che mentre accoglie contemporaneamente è sempre assetata di Dio. Tutto questo manifesta il rischio che l'espressione soffochi l'edificio speculativo (come nel caso delle *Questioni parigine*), e così in Eckhart la gloria biblica da lui contemplata a motivo dell'autenticità della sua esperienza di Dio si smarrisce nell'espressione. Infatti «l'avanzata verso la costruzione speculativa di ogni essere in base al punto di identità della ragione, dove Dio e creatura coincidono, è soltanto una questione di tempo. Nella prospettiva che va da Eckhart a Lutero, e a Hegel e Heidegger non è difficile avvertire l'affinità profonda che congiunge tutti questi sistemi speculativi»²⁰.

Eckhart è diventato un padre della storia dello spirito e della spiritualità moderna e gli esiti della sua eredità speculativa vanno dai giovani discepoli renani – Enrico Suso e Giovanni Taulero – fino a Heidegger passando per Cusano, san Giovanni della Croce, Jakob Böhme, Angelus Silesius e soprattutto Hegel. Proprio Taulero, Suso e la *Theologia Deutsch* dell'anonimo Francofortese²¹, portano a graduale maturazione quella che

¹⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 5, 540-541. Si veda anche il saggio «Per determinare dove si collochi la mistica cristiana», in *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia 1979, 256-278.

²⁰ Id., *Gloria. Una estetica teologica*, 5, 50.

²¹ Opportunamente l'autore dedica alcune pagine anche alla teologia mistica in Lutero (profondamente influenzato dalla *Theologia Deutsch*), aspetto del riformatore che è stato negli ultimi anni molto studiato (cf 112-117), basti pensare solo al recente volume: F. BUZZI – D. KAMPEN – P. RICCA (edd.), *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014.

Balthasar chiama “metafisica dei santi” all’interno della quale incontriamo anche altre figure quali Ruisbroeck, Angela da Foligno, Giuliana di Norwich, Caterina da Siena, Caterina da Genova (le donne mistiche), Ignazio di Loyola, Francesco di Sales, Pierre de Bérulle, Charles de Condren, Fénelon, Caussade (la metafisica dell’oratorio). Accanto alla “metafisica della ragione santa” abbiamo la “metafisica della ragione folle” in cui si collocano uomini folli che incarnano l’ideale dell’abbandono, della spoliatura di sé. Appartengono a questa categoria gli uomini indifesi, della totale apertura verso l’altro, senza baricentro e non legati alla terra. L’età moderna pullula di questi pazzi che talvolta sono diventati anche santi e giungono fino al nostro tempo: Villon, Johannes von Tepl, Wolfram von Eschenbach, Erasmo da Rotterdam, Cervantes, Grimmelshausen, Dostoevskij, Rouault. Al punto di partenza del bivio che attraverserà e dividerà la modernità nel suo svolgersi come mediazione antica e speculazione sul Dio spirito, si trova il cardinale Nicola da Cusa la cui decisività, ovvero il suo atto radicale filosofico, è la dottrina dell’analogia dell’essere che egli percorre lungo il confine in direzione di un idealismo dell’identità dal quale si tiene distante ma che prepara per chi verrà dopo.

Dunque da Lutero a Hegel tutti i grandi pensatori dell’età moderna si confronteranno con Eckhart, anche se le sue categorie speculative però verranno adoperate a prescindere dalle intenzioni di colui che le aveva ispirate; anzi la filosofia moderna prenderà le distanze dal suo cuore adorante e abuserà del suo pensiero per affermare il suo idealismo titanico. Nella prospettiva che va da Eckhart a Lutero, e a Hegel e Heidegger, non è difficile avvertire l’affinità profonda che congiunge tutti questi sistemi speculativi, in cui si attesta l’identità di essere e ragione e di Dio e creatura.

È soprattutto Hegel l’erede di Eckhart la cui filosofia cristiana e mistica speculativa influenzano e anticipano la speculazione di Hegel, per quanto questi sembri inevitabilmente dissolvere la specificità cristiana in un misticismo a sfondo immanentistico. Rispetto alla potenza onnivora del concetto che riduce ogni mistero a verità speculativa pienamente colta nella forma filosofica, permangono le profonde differenze che non impediscono però affinità. Come scrive l’autore, «la conoscenza intuitiva, la grazia, il nulla indefinibile, sono tutte caratteristiche che separano nettamente la mistica di Eckhart dalla filosofia della religione di Hegel, a maggior ragione perché portano a una distinzione metafisica molto marcata. Il Dio di Eckhart, che sembrerebbe così coesenziale all’umanità, si presenta come un essere senza qualità nei confronti del quale si può solo

tacere. Se la conoscenza avviene, poi, non è per una capacità raziocinante posseduta dall'uomo, ma per la grazia. Eckhart parla a questo proposito di una "nudità" di Dio che l'uomo non può concepire» (147).

4. L'interesse per la mistica oggi tra sacro e nuovo inizio del pensiero

L'influenza della mistica per la mediazione soprattutto di Eckhart non si esaurisce nella modernità compiuta ma continua anche oggi nel nostro Occidente laico e secolarizzato. La mistica riesce infatti a riguadagnare un ruolo di primo piano sia all'interno del magmatico campo della spiritualità e dell'esperienza religiosa postmoderna, sia per la sua capacità di creare ponti tra cultura religiosa e cultura laica, tra Occidente e Oriente. Il rinnovato interesse esistenziale e teoretico per la mistica «nasce da una diffusa esigenza di un'esperienza più vicina e diretta di Dio o del Divino, e da un recupero della dimensione mistica dell'esistenza cristiana, e anche umana e religiosa. Un interesse e un risveglio che nasce, in modo imprevisto, da fattori extraecclesiali ed extrateologici. Gioca un ruolo decisivo certamente la postmodernità con le sue caratteristiche culturali e spirituali, accanto probabilmente al fascino per figure religiose mistiche di varia estrazione culturale e religiosa» (157).

La profonda crisi della razionalità che attraversa la forma moderna di ragione investe anche il modo di intendere la relazione con Dio e così la mistica sembra diventare la modalità che sola permette un'unione dello spirito con il principio fondamentale dell'essere dopo il fallimento della metafisica. Inoltre nella temperie nichilista contemporanea, dove il nulla al di là dell'essere, l'Abisso, la Notte definiscono l'esperienza, la mistica diventa luogo privilegiato della metafisica del nichilismo avendo essa sempre utilizzato simili categorie. La crisi della metafisica occidentale, l'oblio dell'essere che ne segna il destino nel dominio della tecnica, inaugurano il tempo del Nulla come esperienza dell'assenza di Dio, come morte di Dio, dove l'ateismo mentre si congela da Dio si riavvicina al mistero, quell'altro dal Dio metafisico che è in grado di custodire la differenza ontologica e permettere l'altro inizio del pensiero; il Nulla allora come ni-ente, non ente, e questo inevitabilmente ci riporta a Heidegger, a cui l'autore dedica ampio spazio (cf 194-211).

Per Heidegger l'Occidente è la terra del tramonto dell'essere, il luogo in cui l'essere si ritrae e si sottrae nel momento in cui la metafisica lo co-

glie a partire dall'ente. La nostra epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio perché non c'è più un Dio che raccolga gli uomini e le cose conferendo loro significato. Ma il segno più grande della povertà di un tempo caratterizzato da tale assenza è il non riconoscere la mancanza di Dio come mancanza; la miseria dell'oggi si palesa soprattutto nel non avvertire dolore per questa dipartita. Solo i poeti, "la poesia pensante" come quella di Hölderlin, possono preparare l'avvento di un "pensiero poetante" nel quale è possibile abitare nella rivelazione dell'essere²².

La salvezza per il pensiero, il cui unico compito è pensare l'essere, si configura come *Verwindung* della metafisica e quindi come posizione di un altro inizio del pensiero, tramite il quale preparare l'avvento dell'ultimo Dio, solo dal quale può venire la salvezza, come diceva Heidegger in un passaggio conclusivo dell'intervista allo *Spiegel* del 1966: «Ormai solo un dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel suo tramonto (al fatto che, al cospetto del dio assente noi tramontiamo)²³.

Un nuovo inizio del pensiero significa pensare l'essere oltre l'ente, pensarlo a partire dal non-ente, dal ni-ente, dal nulla: il nulla come custode dell'essere nella sua differenza ontologica, come salvaguardia della libertà per l'essere di manifestarsi, come l'infondato oltre il fondamento non preceduto da nulla. L'essere dunque non è (non si presentifica) ma accade e perciò si definisce come evento (*Ereignis*) e poiché la parola "Dio" evoca la riduzione ontoteologica del pensiero occidentale (*summum ens*), l'essere va pensato come un "Dio non divino", il sacro appunto, «il totalmente Altro contro Quelli già stati – soprattutto contro Quello cristiano²⁴. Solo il sacro, come Heidegger nel 1930 scriveva nella *Lettera sull'umanismo*, «è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dei e per Dio; giunge ad apparire solo se, prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi

²² Ho richiamato brevemente le prime pagine di quello straordinario scritto che è «Perché i poeti», in F. HÖLDERLIN, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-252 (l'intero saggio 247-297).

²³ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, Guanda, Parma 1987, 136.

²⁴ Si tratta dell'*incipit* della sezione VII dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, dal titolo «L'ultimo Dio» (cf ID., *Contributi alla filosofia [Dall'evento]*, Adelphi, Milano 2007, 397-408).

ed è esperito nella sua verità»²⁵. Il sacro autentico – intenzionato negativamente come non-ente dalla metafisica della presenza – appare «abisso misterioso e nulla originario, che assiste imperturbabile alla nascita e al tramonto *dei divini*, ospita i loro conflitti e le loro rivelazioni, si ritrae nel tempo del loro abitare fra gli umani e si rischiarava nuovamente nel loro congedo. Nella luce radente del crepuscolo questa invisibile radura mostra il cerchio dell'apparire stesso del *divino*, rendendo pensabile un nuovo avvento»²⁶.

La filosofia del sacro può essere considerata l'orizzonte della nuova sensibilità postmoderna nei confronti del religioso; il sacro "deontologizzato", è «lo sfondo inestricabilmente luminoso e oscuro, angosciante e beatificante – in entrambi i casi accecante e paralizzante – sul quale si staglia ogni tradizione dell'esperienza religiosa, che si riforma continuamente come addomesticamento del sacro e vive perennemente a rischio dell'improvviso rigurgito del suo lato selvaggio»²⁷.

Non vi è solo la mistica atea di Heidegger ma la mistica attraverso l'ossessione del nulla in figure come Sartre e Cioran, a cui l'autore dedica numerose pagine. Eppure l'esperienza del nulla e dell'abisso appartengono anche alla mistica di Teresa di Lisieux nella quale il Nulla, da àncora e rifugio, diventa esperienza della notte angosciante dove Dio è assente, che si conclude in quell'abbandono nonostante l'assenza, il che richiama e si approssima all'abbandonarsi del Figlio al Padre, dinanzi all'abbandono del Padre nel momento estremo della prova (la Croce).

Conclusione

In questo nostro tempo complesso e smarrito che attraversa il cambiamento consapevole di ciò da cui si congeda ma spesso privo di direzione e orientamento, la mistica sembra rappresentare un polo attrattivo attorno a cui ricomporre i sentieri della contemporaneità²⁸. In tal modo essa diventa la condizione per vivere la fraternità (Theobald), l'anti-Babele per la ricerca di un parlare comune oltre le fratture che separano gli uomini

²⁵ ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 291.

²⁶ P. SEQUERI, «Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?», in M. ALETTI et al., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 78.

²⁷ *Ib.*, 80.

²⁸ Cf G. MUCCI, «La domanda di misticismo alle soglie del Duemila», in *La Civiltà Cattolica* 149 (1998) IV, 117-126.

per la sua capacità di farci sentire tutti “in cammino” (M. de Certeau), l’istanza speculativa feconda per la teologia (la mistica come *locus theologicus?*), il terreno comune su cui costruire il dialogo interreligioso. Non solo, ma la mistica appare anche l’orizzonte per intercettare e declinare il bisogno di sacro e di spiritualità del nostro tempo, ponendo un nuovo inizio affettivo del sapere che vada oltre la separazione della ragione dalla fede (Sequeri) e che renda ragione di quella “fame di esperienza” che talvolta diventa nell’attuale “religione del me” ansia di catturare il divino nella spasmodica ricerca del Sacro disponibile. La crisi profonda delle religioni istituzionali cui fa da contraltare la vivacità dell’interesse per la mistica e le diverse forme di pseudo-mistica, dovrebbero seriamente interrogare circa il modo in cui oggi nell’Occidente trasformato tentiamo di mostrare perché l’uomo dovrebbe ancora credere ed abbracciare la fede cristiana.