

L'avventura della mistica nel nuovo millennio

di Bernard McGinn*

W. R. Inge, ultimo decano di St. Paul's a Londra, aprì le sue letture di Bampton del 1899 sulla mistica cristiana dicendo: «Nessuna parola, eccetto “socialismo”, è stata impiegata nella nostra lingua in modo tanto ampio come “mistica”»¹. Oltre tre secoli prima, Teresa d'Avila nella sua autobiografia diceva di «sperimentare in modo inaspettato una tale consapevolezza della presenza di Dio che io non potevo dubitare che egli era dentro di me o che io fossi completamente inghiottita in lui. Non si trattava propriamente di una visione; credo che si chiami teologia mistica»². Inge ha usato il termine mistica, una parola sconosciuta a Teresa e alla tradizione del cristianesimo delle origini che impiegava invece “contemplazione”, “rapimento”, “unione”, “deificazione” e “presenza divina” come modi differenti di esprimere la teologia mistica. Questo termine non indicava un esercizio accademico, ma piuttosto un modo di vivere dedicato al raggiungimento del contatto trasformativo con Dio.

Tra S. Teresa e il decano Inge ci sono stati due significativi cambiamenti la cui rilevanza è piuttosto notevole per comprendere il significato di mistica o meglio dell'elemento mistico nella cristianità in questi primi anni del terzo millennio. Il primo passo era l'emergere, nella prima metà del XVII secolo, della categoria di “mistica” compresa non tanto come programma generale a livello spirituale radicato nelle credenze e nelle pratiche della vita cristiana, ma come una forma di esperienza interiore: una entità psicologica che poteva essere elevata a studio accademico³. Questa visione psicologizzata e privatizzata della mistica sebbene sempre più sottoposta a discussione è ancora forte nella ricerca contemporanea. L'altro sviluppo che ha avuto luogo durante la seconda metà del XVII secolo era la reazione ecclesiastica contro la mistica che portò alla condanna del quietismo e alla marginalizzazione e alla incomprendimento dell'elemento mistico nel cattolicesimo fino al XX secolo. Spenderò qualche parola in più su questo aspetto di fondo della mistica cattolica moderna.

* Conferenza pronunciata il 23 aprile 2008 nella Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli). Traduzione dall'inglese di Giulio Parnofiello S.I. È apparsa in inglese una versione abbreviata in: BERNARD MCGINN, “The venture of Mysticism in the New Millenium”, in *New Theology Review* 21 (2008) 70-79.

¹ WILLIAM RALPH INGE, *Christian Mysticism* (London: Methuen, 1899), 3.

² TERESA DI AVILA, *Life*, 1.10.

³ Cfr. MICHEL DE CERTEAU, “‘Mystique’ au XVII siècle: Le problème du langage mystique” in *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts a Père Henri de Lubac*, 3 voll. (Paris: Aubier, 1964) 2:267-91.



I dibattiti sulla legittimazione delle forme dell'insegnamento mistico risalgono molto indietro nel tempo nella tradizione cristiana. La controversia quietista era il capitolo finale di una serie d'incontri tra mistica e autorità ecclesiastica che era cominciata intorno al 1300. Tre elementi erano fondamentali: la comprensione propria dell'unione con Dio, il ruolo della volontà personale e dell'intenzione e la relazione tra la pratica interna ed esterna. Un numero crescente di mistici dal XIII secolo in poi ha cominciato ad affermare che era possibile ottenere, almeno ad alcuni livelli, una vera identificazione con Dio, un'unione indistinta. Molti teologi pensavano che tali dichiarazioni compromettessero la distinzione tra Creatore e creatura oltre a tentare quanti li proponevano di dichiarare autonomia dalla Chiesa e forse anche dalla legge morale. Allo scopo di raggiungere l'unione indistinta alcuni mistici asserivano che la volontà creata doveva essere annullata così che non vi era assolutamente spazio per l'intenzione personale, persino per il desiderio di essere salvati. Solo la volontà divina permaneva e, infine, coloro che sostenevano tali visioni enfatizzavano così tanto il ruolo degli stati interiori di pace e vacuità che erano accusati di negare le pratiche esterne della religione cristiana. Quanto tali visioni erano allora sostenute dai quietisti è ancora oggetto di dibattito, ma con la condanna di Miguel de Molinos nel 1687 e di François Fénelon nel 1699 fu raggiunto un punto di svolta. Si era ormai spezzato il legame che aveva contribuito a far fiorire mutuamente gli elementi mistici e dottrinali della cristianità. Manuali di teologia mistica furono continuamente prodotti, ma sempre come riflessioni accademiche scritte sotto il vigilante occhio del controllo ecclesiastico. Sulla base di manifestazioni corporee e paranormali interpretate come segni di stati interiori estatici, alcuni individui, soprattutto donne illetterate come Anna Katherina Emmerick, erano classificati come mistici, ma solo in quanto il loro messaggio era in stretta conformità con norme dottrinali stabilite⁴. Di fatto la mistica, come aspetto creativo della vita della Chiesa, era moribondo se non proprio morto.

Lo studio della mistica come capitolo della storia della psicopatologia era diffuso alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo. Per essere precisi un approccio psicologico alla mistica, specialmente connessa a una filosofia sofisticata, poteva produrre importanti contributi, come possiamo vedere in due lavori classici dell'inizio del XX secolo: *La varietà dell'esperienza religiosa* (1902) di William James e gli *Studi sulla psicologia dei mistici* del gesuita belga Joseph Maréchal. Era chiaro, però, che la categoria della mistica così com'è entrata nell'era contemporanea tendeva a enfatizzare l'aspetto psicologico a scapito di quello teologico. Il mio scopo qui non è di ridurre la mistica alla teologia, specialmente nel momento in cui la teologia è concepita come appropriazione strettamente intellettuale della fede. Neppure desidero negare che la psicologia ha un ruolo legittimo nell'investigazione della coscienza mistica. Ciò che voglio è sottolineare che i due sviluppi del XVII secolo notati prima hanno prodotto una nozione distorta di mistica che ancora influenza la discussione attuale.

⁴ Mentre i fenomeni fisici e psicologici sono stati associati per secoli con la mistica, nessuno dei mistici classici appaiono come essenziali. Per questo aspetto della mistica, cfr. HERBERT THURSTON, *The Physical Phenomena of Mysticism* (Chicago: Henry Regnery, 1952); e ID. *Surprising Mystics* (Chicago: Henry Regnery, 1955).



Il rinnovato interesse teologico per la mistica che era evidente verso la fine del XIX secolo divenne un capitolo della storia della neo-scolastica⁵. La ricerca di certezza basata sull'argomento d'autorità e guidata dall'edificio sistematico del tomismo, iniziata dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII del 1879, non poteva negare l'elemento mistico nel cattolicesimo, sebbene fosse completamente marginalizzato. Se la neo-scolastica era un tentativo per recuperare un patrimonio che poteva servire da antidoto contro i veleni della modernità, i grandi autori mistici della tradizione erano ovviamente parte di questa cura. Comunque, la ricerca di certezza e uniformità ha dato un'impronta caratteristica al rinnovato interesse teologico per la mistica. Ciò è evidente a partire di tre temi centrali all'interno delle discussioni neo-scolastiche. Il primo era il bisogno di creare armonia tra la teologia mistica e il pensiero di Tommaso d'Aquino, quale paragone universale di verità. Il secondo tema e aspetto importante all'interno della riflessione neo-scolastica corrispondeva al desiderio di identificare quei mistici che potevano esercitare nel campo della mistica un ruolo simile a quello svolto da Tommaso d'Aquino nella dottrina. Teresa d'Avila e Giovanni della Croce emergevano come mistici importanti con cui tutti gli altri potevano essere paragonati. Questa elevazione comportava anche alcuni sforzi per mostrare, in primo luogo, che i due carmelitani concordavano su tutti i maggiori aspetti e, in secondo luogo, che ciò che essi insegnavano era consonante con la teologia di Tommaso d'Aquino, sebbene espressa in un modo differente. Infine, il terzo tema: studiosi neo-scolastici della mistica in Francia, Italia e Spagna spesero grande impegno in dibattiti sull'universalità della chiamata alla mistica e sulla distinzione tra contemplazione acquisita e infusa, argomenti questi che erano in parte radicati nelle dispute sul ruolo della grazia che aveva diviso il mondo cattolico per secoli. Non voglio minimizzare gli sforzi dei prolifici scrittori scolastici a proposito della mistica, ma le loro dispute oggi sembrano storia vecchia, sebbene i loro argomenti fossero stati discussi fino all'epoca del Concilio Vaticano II. Oggi difficilmente si fa memoria di questi studi e il mio interesse nel menzionarli è soltanto per mettere in evidenza che un grande cambiamento paradigmatico è avvenuto a proposito del discorso sulla natura della mistica.

Sono diverse le ragioni del cambiamento dalla visione neo-scolastica della mistica con le sue dispute su una gamma di argomenti ristretti a quella presente, intensa e ampia, anche se a volte vaga per quanto riguarda la spiritualità e la mistica. In gran parte il cambiamento era dovuto al collasso del dominio del modello neo-scolastico negli anni seguenti al Concilio Vaticano II. Naturalmente, quel cambio drammatico è stato preparato dagli sviluppi all'interno della teologia cattolica nella generazione precedente al Vaticano II, alcuni dei quali erano collocati negli studi sulla mistica stessa.

La visione neo-scolastica secondo la quale la mistica dei giganti carmelitani era l'espressione suprema del magistero mistico e, contemporaneamente, il criterio per tutte le sue altre forme, era stato già abbondantemente sfidato nella prima metà del XX secolo. In maniera originale Friedrich von Hügel, nel suo lavoro classico pubblicato per la prima volta nel 1908 *L'elemento mistico della religione*, ha parlato di una visione

⁵ Per un breve sguardo ad alcuni degli approcci neoscolastici, cfr. BERNARD MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1991), 277-80.



d'insieme della mistica come uno dei tre fili essenziali di una religione in buona salute. In seguito, alcuni monaci teologi posero la loro attenzione sulle fondazioni bibliche, patristiche e pre-scolastiche per successivi sviluppi della mistica cristiana ed enfatizzarono l'importanza dell'aspetto dottrinale su quello psicologico nello studio degli argomenti. Cuthbert Butler presentò questa posizione nella sua *Mistica occidentale* del 1923 e l'argomento fu fortemente sostenuto dal monaco austriaco Anselm Stolz nella sua *Teologia della mistica* del 1936⁶. Dopo la seconda guerra mondiale la posizione di Jean Leclercq a favore di una teologia monastica indipendente, specialmente fondata nel suo *Amore della Sapienza e desiderio di Dio* del 1957, diresse l'attenzione verso i maestri della mistica medievale da Gregorio Magno a Bernardo e ai suoi contemporanei. Questa reazione interna dei ricercatori della storia della mistica era solo un aspetto di un più ampio "ressourcement", cioè del ritorno alle ricchezze pre-scolastiche dei Padri e alla tradizione monastica.

La ricchezza dello studio accademico della mistica era accompagnata da uno sviluppo ugualmente significativo con l'emergere di maestri mistici le cui vite e i cui scritti nascondevano gli stereotipi dell'immagine post-quietista del mistico come un visionario estatico e illetterato, caratterizzato da fenomeni fisici insoliti come le stigmate e l'inedia. Questi maestri ricordavano al mondo cristiano che la teologia mistica era teologia reale, anche se non si trattava proprio di un esercizio scolastico. Un certo numero di queste persone, come molti dei mistici dell'ultimo medioevo, era costituito da religiose. La più nota era Teresa di Lisieux (1873-1897). Le versioni spurgate in cui i suoi scritti erano stati pubblicati la prima volta tendevano a mascherare il peso teologico che era stato invece rivelato nelle apparizioni recenti delle versioni più autentiche. Teresa era una teologa veramente vernacolare, se non accademica⁷. Altri mistici carmelitani come Elisabetta della Trinità (1880-1906) e Teresa Benedetta della Croce (1891-1942) mostrarono una particolare sofisticazione teologica, tradizionalmente attribuita all'insegnamento mistico.

L'interpenetrazione dell'intuito speculativo e la profonda convinzione della presenza trasformante di Dio sono evidenti nei maggiori autori mistici del secolo scorso. Vorrei far riferimento a tre di questi, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Simone Weil (1909-1943) e Thomas Merton (1915-1968) – per esplorare alcune delle dimensioni centrali della situazione attuale della mistica. I tre erano diversi come stile e messaggio – una dimostrazione della ricchezza sinfonica che ha caratterizzato la storia della mistica. Tutti comunque mostrano che il desiderio mistico di Dio fiorisce in un terreno di seria riflessione filosofica e teologica.

Teilhard è difficile da situare. Non era un teologo nel senso neo-scolastico e ha fatto importanti scoperte paleontologiche, anche se molti scienziati hanno sospettato del suo ottimismo a proposito dell'armonia tra evoluzione e fede cristiana. È possibile vedere l'unità e la potenza della visione di Teilhard in termini di una forma moderna di mistica cosmica positiva o catafatica, basata sulla consapevolezza della presenza di Dio nell'uni-

⁶ ANSELM STOLZ, *The Doctrine of Spiritual Perfection* (New York: Crossroad, 2001).

⁷ Ho già discusso sulla esistenza di una teologia vernacolare parallela a quella forma più tradizionale scolastica e monastica, iniziata nel tardo Medioevo, in BERNARD MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)* (New York: Crossroad, 1998), 12-30.



verso come “primo motore psichico”.⁸ Colui che attira la molteplicità di ogni materia e spirito verso l’alto, verso il punto omega di convergenza universale⁹. Il centro mistico del pensiero di Teilhard è basato in primo luogo su tre lavori *L’Inno dell’universo*, il trattato intitolato *L’ambiente divino. Un saggio di vita interiore* e gli scritti raccolti in *Verso il futuro*¹⁰.

Simone Weil dimostra un tipo differente di fusione di testimonianza mistica e intuito speculativo. Durante il suo soggiorno a Solesmes nel 1938 lei stessa racconta come “Cristo stesso venne giù e prese possesso di me”, un possesso “nel quale né i miei sensi né la mia immaginazione hanno avuto parte”. E prosegue “io ho solamente sentito nel mezzo delle mie sofferenze la presenza dell’amore come quello che si può leggere nel sorriso del volto amato”.¹¹ Questo racconto delinea un altro aspetto della moderna ripresa della mistica. Teilhard ha cercato di fondere il pensiero rivoluzionario con una mistica cosmica eucaristica. La possessione di Simone Weil da parte di Cristo ci mette di fronte al mistero della universalità salvifica di Gesù, specialmente alla luce del fatto che lei scelse di non essere battezzata. Tuttavia, quando cerchiamo di mettere in relazione gli scritti filosofici della Weil e il loro senso del ritiro di Dio dal mondo con i suoi racconti su questa possessione da parte di Cristo, vi è l’impressione che lei abbia trovato Dio più nelle sofferenze e nell’assenza che in una possessione estatica¹². Weil illustra come le tradizioni della negazione o dell’apofasi mistica offrano nuovi modi di orientarsi nella ricerca di Dio nel mezzo di un mondo secolare caratterizzato dall’assenza di Dio. Un’onestà e ferma accettazione dell’assenza di Dio può diventare un modo di continuare la ricerca di Dio stesso.

Il terzo mistico del XX secolo, Thomas Merton, ha concentrato il suo messaggio sul ruolo del monachesimo come testimone nel mondo moderno. La sua vocazione lo portò a prendere contatto intimo con la vita contemplativa e la sua letteratura classica, rendendolo il portavoce più ampiamente letto della sua generazione per quanto riguarda l’importanza della contemplazione¹³. Merton ha usato il termine “mistica” in *Mistica e*

⁸ Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, “The Spiritual Contribution of the Far East: Some Personal Reflections,” in *Toward the Future* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 142.

⁹ Ci sono molti studi sulla mistica di Teilhard, incominciando con il lavoro classico di HENRI DE LUBAC, *The Religion of Teilhard de Chardin* (New York: Deslee, 1967), specialmente 87-89. Anche THOMAS M. KING, *Teilhard’s Mysticism of Knowing* (New York: Seabury, 1981), e sul rapporto di Teilhard con l’Oriente URSULA KING, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions* (New York: Seabury, 1981).

¹⁰ I lavori non scientifici di Teilhard non sono stati pubblicati in vita, spesso sono stati scritti in diversi periodi e sviluppati durante molti anni, infine raccolti in volumi postumi. *Le milieu divin* appare nel 1957, *L’Inno all’Universo* nel 1961, e *Verso il futuro* nel 1973.

¹¹ SIMONE WEIL, *Waiting for God* (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1951), 69.

¹² Alcuni passaggi de *The Notebooks of Simone Weil*, 2 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1976) lo affermamo così: “Il contatto con le creature umane ci è dato mediante il senso della presenza. Il contatto con Dio ci è dato mediante il senso dell’assenza. Paragonata con questa assenza, la presenza diventa più assenza che presenza” (1: 239-40).

¹³ Merton ha prodotto una vasta letteratura, e non una piccola parte è dedicata alla sua mistica. Qui mi riferisco soltanto a due lavori che mi sono stati di aiuto: THOMAS H. SHANNON, *Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1981); e ANNE E. CARR, *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton’s Theology of the Self* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1988).



maestri zen del 1961, dove protesta contro il rigido approccio neo-scolastico all'argomento¹⁴, tuttavia ha preferito una parola più tradizionale "contemplazione", come possiamo vedere in due dei suoi testi centrali *L'esperienza interiore. Note sulla contemplazione* e *Nuovi semi di contemplazione*¹⁵. In questi lavori Merton procede, da prospettive piuttosto tradizionali sulla contemplazione trovate nei suoi primi scritti, verso una visione olistica di essa come "l'espressione più alta della vita intellettuale e spirituale dell'uomo". Egli afferma: "Essa è una vivida realizzazione del fatto che la vita e l'essere in noi procedono da una fonte invisibile, trascendente e infinitamente abbondante, la contemplazione è soprattutto attenzione alla realtà di quella fonte". La contemplazione, così come egli la comprende, non è qualche visione naïf di Dio. Secondo Merton "vede senza vedere e sa senza sapere, poiché nella contemplazione noi sappiamo di non sapere o meglio sappiamo al di là di ogni sapere o non sapere"¹⁶.

Nel presentare questo breve quadro il mio scopo è di sottolineare il contesto storico dell'elemento mistico nella cristianità. Se non abbiamo qualche idea della distanza che bisogna apporre dalle visioni sulla mistica di un secolo fa, sarà ben difficile affermare qualcosa di utile sulle vie future da percorrere. Per assolvere a questo compito vorrei ritornare ai nostri mistici del XX secolo, i tre trattati, questa volta in ordine inverso per seguire alcuni temi fondamentali che essi suggeriscono per il futuro della mistica.

L'ultimo insegnamento di Thomas Merton sulla contemplazione era, come già notato, olistico nel senso che "per un contemplativo la sua vita intera è contemplazione"¹⁷. Questo non significa che un contemplativo ha bisogno di essere sempre impegnato nella preghiera, ma piuttosto che l'intera sua vita ha bisogno di essere vissuta nella realtà della presenza di Dio. La contemplazione è il modo di essere di una persona non una serie di particolari atti o pratiche. Ciò è vicino a quanto è stato chiamato la mistica intramondana di Meister Eckhart, sintetizzata in un passaggio del suo quinto *Sermone Tedesco* dove egli dice: "Quando si pensa che si sta acquistando su Dio più interiorità, devozione, tenerezza e in diversi approcci più di quanto si fa di fronte al focolare o nella stalla, si sta facendo come se si prendesse la testa di Dio e gli si ponesse addosso un mantello e lo si ficcasse sotto una panca. Chiunque cercherà Dio attraverso vie troverà le vie e perderà Dio, il quale invece è nascosto nelle vie"¹⁸. La mistica è solamente un aspetto della com-

¹⁴ Cfr. specialmente i saggi "The English Mystics," dove lui critica DAVID KNOWLES *Neoscholastic evaluation of the fourteenth-century English mystics (Mystics and Zen Masters* [New York: Dell, 1961], 145-50).

¹⁵ *The Inner Experience*, quasi tutto composto nel 1959, non fu pubblicato fino il 2003; *New Seeds of Contemplation* appare nel 1962. La visione mistica di Merton rimane caratterizzata dalla teologia pre-Vaticano II in cui il termine indica grazie straordinari e visioni, mentre contemplazione "corrisponde a un tipo di quieto, unitivo e passivo assorbimento in Dio" che è "realmente accessibile a molte persone" ("Is the Contemplative Life Finished?" in *Contemplation in the World of Action* [Notre Dame: University of Notre Dame, 1998], 249).

¹⁶ MERTON, *New Seeds of Contemplation*, cit., 1-2.

¹⁷ THOMAS MERTON, *Journal* per il giorno 12 luglio 1959, come si trova in *A Search for Solitude. The Journals of Thomas Merton. Volume Three 1952-1960* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996), 303.

¹⁸ MEISTER ECKHART, Pr. 5b, come tradotto in *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, edited by EDMUND COLLEDGE and BERNARD MCGINN (New York: Paulist Press, 1981), 183.



plexa realtà della cristianità accanto ad elementi intellettuali, sociali e istituzionali, ma è anche il lievito che mette a fuoco il resto su l'unica cosa che è necessaria (*l'unum necessarium* di Lc 10,42). Teilhard de Chardin è d'accordo: "Senza mistica non vi è nessuna religione di successo" e afferma: "Non vi è nessuna mistica ben fondata al di fuori della fede in una unificazione dell'universo"¹⁹.

La visione della contemplazione di Merton non è solamente olistica, è anche ermeneutica. La mistica è ermeneutica nel senso ampio di dipendere da un dialogo interpretativo o una conversazione tra i classici spirituali della Tradizione e l'esistenza umana contemporanea. Questo dialogo è una strada a doppio senso: è costituita non solo dal modo in cui leggiamo i testi mistici per trovare ciò che è utile per noi, ma implica anche la possibilità di scoprire nuovi modi di vivere il mistero divino attraverso il modo in cui il passato ci sfida. L'orizzonte di lettura di Merton include non solo classici cristiani rifiutati, ma si estende ad altre tradizioni, particolarmente al buddismo zen. Merton era un modello di prassi ermeneutica in quanto egli non intendeva copiare o far rivivere il passato, ma piuttosto si impegnava a prendere dalla sapienza della tradizione i valori e le attitudini utili per il suo scopo di diventare un monaco migliore e un contemplativo. I suoi studi dei padri del deserto e dei primi cistercensi, per esempio, non lo conducevano a pensare che le loro pratiche potessero essere riprese o trasferite nel presente, ma piuttosto che i loro scritti potessero aiutare a restituire ai monaci un più profondo senso del carisma fondativo della vocazione monastica come opportunità per essere liberi per Dio²⁰.

Gran parte del desiderio di preghiera contemplativa e la ricerca di un più profondo contatto con Dio evidente nelle decadi recenti sono stati ispirati e mediati dagli studi di testi mistici classici, che hanno fornito ispirazione guida e nutrimento teologico ai lettori per secoli. Desta meraviglia il pensiero di quanta poca letteratura di questo tipo era prontamente disponibile anche solo cinquant'anni fa. Il dialogo ermeneutico con il passato è stato anche condotto al recupero di modelli antichi di lettura spirituale (per esempio, la *lectio divina*) come anche stili di preghiera contemplativa basata sulla pratica monastica, ma aggiornata all'ambiente contemporaneo (come la preghiera profonda).

La nozione di Simone Weil del ritiro di Dio dal mondo e il ruolo che lei ha dato all'afflizione (*malheur*) nella situazione umana getta luce sulle forme di negazione che hanno fatto parte della mistica cristiana fin dall'inizio. C'è stata una chiara svolta verso l'apofatica nella recente discussione filosofica e teologica. Tuttavia il bisogno di "non dire Dio", cioè di riconoscere che la realtà di Dio è così oltre il pensiero e la parola dell'uomo che a un certo punto il linguaggio necessita di distruggere se stesso e il Dio che esso ha costruito allo scopo di sottolineare il mistero al di là della conoscenza e della parola, è solo una delle forme di negatività che sono state centrali nella mistica cristiana²¹. Oltre all'apofasi, cioè la negazione del linguaggio, "la negatività uno", abbiamo bisogno di riconoscere almeno altre due forme significative di negazione mistica.

¹⁹ TEILHARD DE CHARDIN, "The Road to the West: To a New Mysticism," in *Toward the Future*, cit., 40.

²⁰ Questo è specialmente evidente nei saggi raccolti nella collana postuma *Contemplation in a World of Action*.

²¹ Cfr. BERNARD MCGINN, "Three Forms of Negativity in Christian Mysticism," in *Spiritual Information: Knowing the Unknowable about God and the Universe*, edited by MARY ANN MEYERS (Philadelphia: The Templeton Foundation, 2007), di prossima pubblicazione.



La seconda negatività, o “negatività due”, è la negazione del desiderio. Come il linguaggio ha bisogno di andare oltre l’affermazione e la negazione fino al campo della ipernegazione di Dionigi, così il desiderio umano è invitato ad autodistruggersi, proprio come alcuni mistici (Meister Eckhart) hanno insistito. Questa “negatività due” ha le sue radici nel comando evangelico di negare se stessi, donare ogni cosa e seguire Cristo (Mt 19,21). Era presente nell’ascetica ampiamente praticata dai cristiani antichi e medievali. Questa negatività raggiunse un livello nuovo e controverso in Eckhart e in quei mistici che insistevano nell’annullamento della volontà creata come passo necessario per raggiungere lo stato di “distacco” e “liberazione” in cui poter raggiungere Dio. Il distacco non rifiutava gli impegni esterni dell’ascetica, ma sottolineava che l’abbandono interiore è sempre più importante. Tale distacco insiste sull’abbandono di ciascuna e di tutte le pratiche, per quanto esse siano viste come mezzo per il fine. Non si tratta di un particolare tipo di esperienza o di un atto di negazione, ma di un nuovo stato di essere nel quale la persona interiore abbandona ogni cosa che è propria, persino l’espressione “mio Dio”.

La “negatività due” riguarda l’abbandono del nostro desiderio di Dio. La “negatività tre” riguarda, invece, l’azione di Dio. Si tratta della negatività di afflizione e abbandono, quello stato della persona che è abbandonata da Dio, infliggendogli un senso di perdita, dolore e anche la convinzione della dannazione in coloro che lo cercano di più²². Questa forma di negazione è testimoniata nelle sofferenze di Giobbe e in modo particolare nella figura di Gesù nel giardino del Getsemani e sulla croce mentre lancia il suo grido di desolazione: “Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?” (Mt 27,46). Coloro che vedono la mistica come delizia estatica alla presenza di Dio, spesso espressa in termini erotici, hanno bisogno di ricordare questo aspetto della tradizione mistica. Gregorio Magno, nella sua *Interpretazione morale di Giobbe*, ha fornito la prima discussione esplicita di una tale desolazione mistica. Potenti espressioni di abbandono si trovano tra le mistiche donne del tardo medioevo e nella prima modernità come Mechthild di Magdeburgo, Angela da Foligno, e Maria dell’Incarnazione ma sono anche presenti in mistici uomini.

La “negatività tre” si trova anche nella mistica moderna. I mesi finali di Teresa di Lisieux furono caratterizzati da un profondo impegno nella “negatività tre”, nella forma di una tentazione contro la fede in cui il pensiero del paradiso, tradizionalmente così consolante, divenne “una causa di lotta e tormento tale che lei si dispiaceva di poter essere blasfema quando parlava di esso”²³. Simone Weil ha sperimentato e riflettuto su tutte le tre forme di negatività, l’attrazione che i suoi scritti continuano ad avere in molte persone oggi risiede nella sua convinzione del significato spirituale dell’afflizione, la degradazione interna ed esterna e l’umiliazione che distrugge ogni speranza di gioia, una situazione in cui molte persone nel mondo oggi si trovano. La Weil fa riferimento agli archetipi biblici dell’abbandono in un passaggio dei suoi *Quaderni*: “È l’attacca-

²² Per maggiori informazioni su questa forma di negatività, BERNARD MCGINN, “*Vere tu es Deus absconditus: the hidden God in Luther and some mystics*” in *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, edited by OLIVER DAVIES and DENYS TURNER (Cambridge: CUP, 2002), 94-114.

²³ Cfr. *Story of a Soul. The Autobiography of St. Thérèse of Lisieux* (Washington: ICS Publications, 1996), 210-14.



mento che produce in noi la falsa realtà (*ersatz* della realtà) connessa con il mondo esterno. Noi dobbiamo distruggere questa falsa forma di realtà in noi stessi allo scopo di tornare alla realtà vera. Senza dubbio l'afflizione estrema produce tutto questo ben più di ogni altra realtà pratica religiosa (Giobbe. La croce)²⁴. Questa breve affermazione combina insieme la “negatività due” e la “negatività tre”.

Parallelamente alla ripresa della tradizione e all’enfasi rinnovata per l’importanza della negatività, uno degli aspetti più importanti di confronto per la mistica cristiana all’inizio del terzo millennio è la sua relazione con le forme di mistica presenti in altre religioni. La ripresa di interesse della mistica è un fenomeno mondiale non solo sul livello superficiale, evidente nella cultura pop, ma anche nella seria ricerca e nel dialogo ecumenico. La relazione tra mistica cristiana e mistica non cristiana come problema teologico non è nuova ma sta diventando sempre più pressante. Con il rischio di semplificare è possibile parlare di due approcci nella recente teologia cattolica, quello *inclusivo* e quello *esclusivo*, vale a dire se la mistica cristiana può in qualche modo incorporare almeno alcune forme di mistica o considerare se stessa come la unica vera mistica²⁵.

Teilhard de Chardin ha volto la sua attenzione a questo aspetto negli ultimi anni della sua vita²⁶. Teilhard vedeva la mistica come fondamentale desiderio cosmico per l’unificazione, resa consapevole nella noosfera umana. Egli pensava che quel desiderio avesse due forme: quella che noi chiamiamo la *via dell’est*, trovata in diversi paesi dell’India della Cina e del Giappone, e la *via dell’ovest*. L’approccio orientale tenta di negare o sopprimere la molteplicità per raggiungere l’essenza universale che soggiace a tutte le cose cercando di raggiungere una identificazione non una reale unione, in cui non c’è spazio per l’amore. L’approccio occidentale, d’altro canto, “sostituisce l’immersione con un sostrato divino, un Dio di non-tensione, con l’anticipazione di un Dio che è centro e culmine, un Dio che è tensione. [... Tale Dio] stabilisce immediatamente una completa coerenza tra i differenti valori spirituali che la saggezza dell’est ha trovato impossibile da riconciliare”²⁷. La sua meta è una mistica caratterizzata da convergenza, amore e sublimazione. La posizione di Teilhard sembra fortemente esclusivistica²⁸, ma un altro lato del suo pensiero è molto più inclusivo. Ciò che egli ha chiamato “neo-mistica occidentale”, che solo ora è emergente e ha bisogno di ulteriore sviluppo, “è l’espressione attualmente realizzata ed evoluta” di una mistica cristiana del passato che ha mescolato gli

²⁴ SIMONE WEIL, *Notebooks*, cit., 1: 313.

²⁵ Il contrasto tra gli approcci inclusivi ed esclusivi è certamente una parte del problema più ampio del rapporto del cristianesimo con altre religioni del mondo. In termini mistici, Stephen Fields usa tale terminologia per contrastare la posizione di Stolz e di von Balthasar con quella di Rahner nella sua “Introduction to the 2001 Edition” di ANSELM STOLZ, *Doctrine of Spiritual Perfection*, cit., xii-xvii.

²⁶ Cfr. specialmente i seguenti saggi: *Toward the Future*, cit.,: “The Road of the West: To a New Mysticism” (1932); “The Spiritual Contribution of the Far East: Some Personal Reflections” (1947); “My Fundamental Vision” (1948); e “Some Notes on the Mystical Sense: An Attempt at Clarification” (1951).

²⁷ TEILHARD DE CHARDIN, “The Spiritual Contribution of the Far East”, in *Toward the Future*, cit., 142.

²⁸ In “My Fundamental Vision”, cit., 200, lui parla di “un’opzione seria, o anche di una incompatibilità fondamentale” tra i due approcci.



approcci occidentali e orientali²⁹. Con un singolare ottimismo il gesuita francese credeva che sebbene “la svolta occidentale fosse essenziale le tradizioni spirituali dell’est avrebbero presto raggiunto quelle dell’ovest aggiungendo volume e ricchezza alla nuova nota mistica umano cristiana che sorgeva dall’ovest”³⁰.

Una posizione inclusivista è stata avanzata da Karl Rahner³¹ sulla base della sua distinzione tra esistenziale sovrannaturale, che è l’apertura a Dio come domanda che caratterizza lo spirito umano, e l’esperienza sovrannaturale categoriale di Dio che giunge a incontrare e a rispondere all’umanità nella Parola incarnata. Rahner concepisce ambedue per l’esistenza del “cristiano anonimo” e, per implicazione, con quello che possiamo chiamare “il mistico cristiano anonimo” al di fuori dei confini visibili della cristianità come comunità di fede, ma non al di fuori dell’influenza della grazia e della fede implicita.³² Rahner sostiene che le esperienze mistiche speciali o “esperienze profonde” sono in primo luogo oggetto della psicologia. Dal punto di vista della teologia esse non sono il risultato di un dono speciale più alto da parte di Dio, ma sono piuttosto una intensificazione della grazia salvante che Dio offre a tutti. Dal momento che questa grazia è trovata sia dentro che fuori la cristianità, noi non possiamo precludere la possibilità che le manifestazioni di esperienze mistiche al di fuori del cristianesimo siano il risultato dell’impatto della grazia di Cristo in un modo che è reale ma non tematizzato cioè non conosciuto come tale³³.

Una visione esclusivista è stata concepita da Anselm Stolz e più recentemente da Hans Urs von Balthasar, che vede la mistica cristiana come fondata nella fede biblica e in Cristo come modello di abbandono obbediente in Dio, anche se molti cristiani possono simpatizzare con i risultati ideali e spirituali della mistica di altre religioni, c’è un’essenziale differenza che limita l’efficacia dei paragoni e li rende pericolosi. Von Balthasar esprime questa sua visione nei suoi scritti, ma specialmente nel suo saggio *L’orientamento della mistica*. In questo saggio egli avanza una tesi e antitesi di tipo prospettico, notando che il significato di sette “strutture similari” nell’ascesa verso Dio trovate nella mistica cristiana e in molte forme della mistica non cristiana è offerta a minor prezzo dalla fonda-

²⁹ La frase “Western neo-Mysticism” appare in “The Road of the West,” 45. Le emergenti “giovani mistiche” occidentali (un altro termine) e il loro rapporto con il cristianesimo è analizzato in “The Road of the West”, cit., 46-59; e in “My Fundamental Vision”, cit., 199-206.

³⁰ “The Spiritual Contribution of the Far East”, cit., 146. In “My Fundamental Vision”, cit., 203, Teilhard parla dell’avveniente “mistica del domani”.

³¹ Rahner scrisse molto sulla mistica, sia implicitamente che esplicitamente. Ho dato un breve riassunto delle sue prospettive in *Foundations of Mysticism*, cit., 286-88, dove si fa riferimento a molti dei suoi più importanti saggi sulla mistica. Un’analisi più estesa si può trovare in HARVEY D. EGAN, *Karl Rahner. Mystic of Everyday Life* (New York: Crossroad, 1998). Egan dice bene: “Da una prospettiva rahneriana la persona umana è *homo mysticus*, uomo mistico” (57).

³² Rahner analizza la nozione di “cristiano anonimo” in vari saggi della sua collana di 33 volumi *Theological Investigations* (TI), specialmente, “Anonymous Christians,” in TI VI: 390-98; e “Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church,” in TI XII: 161-80. Hans Urs Von Balthasar fu critico della posizione di Rahner in *The Moment of Christian Witness* (Glen Rock: Newman, 1969), 60-68.

³³ Per un’introduzione al pensiero di Rahner sul rapporto del cristianesimo con le altre religioni, cfr. JEANNINE HILL FLETCHER, “Rahner and religious diversity,” in *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, edited by DECLAN MARMION and MARY E. HINES (Cambridge: CUP, 2005), 235-48.



zione biblica della mistica cristiana in cui “non vi è l’essere umano che si pone in ricerca di Dio, ma è Dio stesso che in modo inaspettato e spontaneo comincia la ricerca dell’uomo”³⁴. Di conseguenza, la mistica cristiana deve conformarsi all’oggettiva base biblica fondata sul primato della prontezza obbediente al di sopra dell’unione, così come sulla unicità della mediazione della Parola incarnata come espressione perfetta del Dio sconosciuto. Nonostante ciò, Balthasar sembra lasciare qualche spazio per mettere in relazione mistica cristiana e mistica non cristiana. Egli sostiene che se la “prontezza” (*Bereitschaft*), piuttosto che “l’esperienza” (*Erfahrung*), diventa la categoria mistica più alta allora il fatto che il Creatore abbia dato a tutte le sue creature la libertà di cercarlo (Atti 17,27) significa “che un completo scioglimento della mistica non cristiana alla ricerca di Dio e di quella cristiana di un Dio che è già dato non può e non potrà mai accadere”³⁵.

Questo non è il luogo per valutare gli argomenti o decidere in favore di uno o l’altro approccio. Una visione esclusivista non impedisce ogni dialogo o tentativo di apprezzare le posizioni avanzate da altre tradizioni religiose, sebbene ponga severi limiti a essa. Un approccio inclusivista deve essere attento a restare fedele alla testimonianza di base della fede, da un lato, e, dall’altro, di non adottare un’istanza di tipo imperialistico cristiano. Come notato sopra, il pensiero di Teilhard de Chardin contiene ambedue gli aspetti, quello inclusivo e quello esclusivo nel modo in cui egli vedeva in relazione quello che egli chiamava *la via dell’est* e *la via dell’ovest* nella mistica. Non occorre essere d’accordo con la visione semplificata di Teilhard del contrasto per trovare una importante intuizione nella sua speranza che forme più sviluppate di mistica ancora si trovano davanti a noi. La sua visione dell’unità nella diversità di convergenza verso “Omega” suggerisce che un modo di comprendere la relazione tra forme di mistica cristiana e non cristiana è un evento escatologico, sebbene noi siamo chiamati a lavorarci sopra attraverso i nostri sforzi indirizzati al dialogo e alla collaborazione con gli altri in un impegno di vivere la verità nella carità, come Paolo ha detto (Ef 4,15).

³⁴ Hans Urs Von Balthasar, “Zur Ortsbestimmung der Mystik,” in *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1974), 37-71.

³⁵ *Ibidem*, 66.

