

ESPERIENZA RELIGIOSA E MISTICISMO

A PROPOSITO DI MISTICA COMPARATA

L'esperienza di Dio presente e comunicativo è il fondamento della religione. Sia nella sua forma normale che in quella speciale o mistica, l'esperienza religiosa si presenta come dimensione essenziale e come frutto squisito della vita religiosa vissuta. Come categoria di analisi offre una luminosa prospettiva interessante per lo studio della religiosità. Aiuta a caratterizzare la peculiarità di ogni religione e, allo stesso tempo, serve all'avvicinamento ed al confronto delle varie religioni.

A questa prima constatazione positiva fa, tuttavia, seguito una difficoltà. Le tre parole del titolo (esperienza, religiosa, misticismo), così suggestive a prima vista, risultano polivalenti ed ambigue al momento di precisarne il significato dottrinale. Non è nostra intenzione dare soluzioni immediate ed esaurienti, ma solo suggestioni e piste di ricerca. Lo faremo sviluppando i seguenti quattro punti:

1. L'esperienza religiosa come valore di vita
2. Nozione ed elementi per lo studio della esperienza religiosa
3. L'esperienza mistica
4. Unità e pluralismo: intercomunicazione di esperienze

1. VALORE DI VITA

L'esperienza religiosa si converte in tema interessante di studio, perché è prima di tutto valore di vita, come elemento intimo della stessa religiosità. Nell'ambiente cristiano occidentale c'è stato un cambiamento molto sensibile. A causa di interpretazioni psicologiche e di un certo intellettualismo teologico, l'esperienza religiosa si è presentata come sentimentalismo, degradazione della religiosità. Ora, al contrario, viene ricercata e valorizzata come la miglior prova della religiosità autentica; la sua presenza dimostra che c'è una realtà viva che dà senso ed a cui partecipa tutta la persona.

Non è possibile in poche pagine mettere in luce la persistenza del fattore esperienziale in tutte le grandi religioni e nei vari momenti della loro storia. Ci limitiamo perciò a dire due parole sull'esperienza attuale prevalentemente in ambiente cristiano e occidentale; crediamo che il fenomeno possa venir legittimamente generalizzato.

Cominciare col prendere coscienza della situazione attuale ha due vantaggi. In primo luogo l'esperienza attuale condiziona, volutamente o no, la nostra comprensione e valutazione di altre epoche storiche. Indubbiamente buona parte dell'interesse istintivo che oggi si ha per il tema dell'esperienza religiosa ci viene dall'ambiente favorevole che respiriamo. Interroghiamo la storia, ma le domande e la comprensione delle risposte le otteniamo dall'esperienza attuale.

C'è un secondo motivo che dà alla situazione contemporanea speciale peso e rappresentatività. Nei credenti e nei mezzi credenti c'è una sentita necessità ed una fame di esperienza religiosa. Questa esperienza si incontra di fatto tra le più varie mentalità ed espressioni. Tutto ciò acquista rilievo particolare se si pensa che il momento storico attuale della cultura occidentale viene considerato come il terreno meno propizio alla fioritura di questa realtà nella sua doppia componente, in quanto esperienza ed in quanto religiosa. Dieci o venti anni fa se ne profetizzava la fine. La persistenza del fenomeno in queste circostanze risulta particolarmente significativa: l'esperienza si presenta come elemento intimo della religione.

Il fatto dell'esperienza attuale può venire riassunto in tre affermazioni che, nella loro brevità, riflettono gli aspetti più significativi della situazione attuale. È sufficiente enunciarle perché si riferiscono a fatti evidenti e di facile interpretazione.

1° - Esiste, nell'ambiente a cui si riferiamo, grande quantità e varietà di gruppi e movimenti che vivono la religione in maniera sentita e di manifestazioni esplicite di partecipazione interna ed esterna della persona: movimenti dello Spirito, di orazione, di fraternità, di servizio, di interiorizzazione. Tra questi s'incontrano i gruppi detti « neo-mistici ». All'interno delle manifestazioni normali di fede e di religiosità della Chiesa è cresciuto l'interesse per l'esperienza, nell'interiorità personale e nell'espressione comunitaria.

2° - Merita di venir sottolineato come fatto significativo che anche i movimenti di maggior forza come quelli neo-mistici, fioriscono non negli ambienti tradizionali più religiosi o conservatori, ma, al contrario, tra secolari e nell'avanguardia delle spiritualità e delle chiese. Questo significa che l'esperienza o il desiderio di essa non è un residuo dell'antica spiritualità, ma anticipazione della religiosità futura, manifestazione della religiosità di sempre.

3° - Questi fatti si sono imposti con tale evidenza che hanno provocato « conversioni » molto significative. Gli studi di questi ultimi anni sulla filosofia e la teologia della religione insistono sull'insuccesso del pronostico di Bonhoeffer: non sono scomparsi i sentimenti specifici e le manifestazioni sacrali della religiosità; al contrario se ne può constatare il rafforzamento. Parlando di « conversioni » pensavamo a due autori che, al contrario di Bonhoeffer, sono sopravvissuti ed hanno avuto il tempo di vedere l'infondatezza dei suoi pronostici e di cambiare opinione: Harvey Cox e Jürgen Moltmann. Negli anni sessanta Cox pubblicava « La città secolare » e Moltmann la sua opera « Teologia della speranza ». Due libri celebri, molto commentati, e che sembravano indicare il cammino futuro della religione. L'uomo non ha altra sfera di azione che il profano; ci vive, vi si realizza integralmente; vi compie la sua missione di servizio; non c'è altra sfera del sacro né espressione di culto che caratterizzino la persona e le comunità credenti. Passano dieci anni appena e i due autori modificano sostanzialmente la loro

posizione: Cox con il libro « La festa dei folli »; Moltmann con l'opera « Sulla libertà, l'allegria ed il gioco ». Ora sottolineano il valore della liturgia, delle feste, delle manifestazioni « inutili » della fede e della religiosità. Questo perché i fatti non si sono piegati alle loro teorie.

I fatti cui ci riferiamo dimostrano la quantità, la diffusione generalizzata dell'esperienza religiosa e spirituale. Evidentemente, sentimenti ed espressioni hanno bisogno di una valutazione qualitativa, di un discernimento tra tendenze di minore o maggiore garanzia di autenticità. Anche all'interno di una stessa tendenza si possono dare mescolanze che hanno bisogno di analisi appropriata. Non crediamo tuttavia che sia fondata la diffidenza generale verso tutte queste manifestazioni dell'esperienza religiosa; molto meno il rifiuto globale di esse. Molte e gravi accuse vengono mosse a tutti questi movimenti. Se guardiamo alla storia vediamo che le esperienze religiose forti, soprattutto se di massa, portano sempre una dose notevole di condizionamenti sociologici e di aderenze di minor autenticità che non infirmano il loro valore.

Come contropartita o compensazione di questa abbondanza di esperienza si sviluppa parallela un'altra linea che potremmo chiamare di esperienza negativa: esperienza dell'assenza di Dio, cioè, assenza sofferta, coscienza dolorosa dell'assenza effettiva.

Non si verifica nelle stesse persone, ma l'una o l'altra caratterizzano la presente cultura e si comunicano qualcosa della rispettiva peculiarità. Questa simultaneità può venir considerata provvidenziale: la sola assenza allontana e raffredda; la sola presenza impoverisce, banalizza.

Nei casi migliori, cioè, nell'esperienza dei mistici, ambedue le manifestazioni si danno insieme come aspetti complementari di un'esperienza integrale di Dio immanente e trascendente. Dio è con noi, ma mai si fa nostro possesso.

La spiegazione del fenomeno nelle sue linee essenziali non ci sembra difficile. Il desiderio di esperienza religiosa rappresenta una fase moderna dell'antichissimo movimento religioso che porta a vivere con partecipazione personale piena l'aspetto più intimo ed essenziale della sua esistenza: la religione. Nella sua fase moderna l'esperienza si fa più esplicita e riflessiva in consonanza con la tonalità antropologica della cultura attuale.

Il desiderio di esperienza non si è svegliato unicamente nel campo religioso; ha pure invaso i settori più umani e sensibili della nostra cultura. L'uomo ha bisogno che le cose, i progetti, i mezzi per realizzarli, il suo proprio modo di vivere, la sua collaborazione con la società, abbiano un senso che dia vita alla persona e non solo utilità. Ci incontriamo, infatti, con una cultura superdotata di mezzi, d'efficacia, di possibilità, ma carente di vita, di scopi, di saggezza.

La spiritualità ha messo in rilievo, negli ultimi anni, una carenza simile nella cura della religiosità occidentale. Da una parte la teologia (sopravalutandosi eccessivamente) ha sviluppato un metodo concettuale ed analitico nel suo avvicinamento alle fonti della fede ed al modo in cui è vissuta nella comunità. Dall'altra parte, alcune manifestazioni ufficiali di fede e di religione hanno favorito il compimento, ma non lo sviluppo interno dell'esperienza. Si è avuta una eccessiva fiducia nell'indottrinamento come mezzo quasi unico di assimilazione e di trasmissione della realtà spirituale.

Per mettere in rilievo ed assimilare i valori esperienziali del mistero cristiano, oggi si parla con insistenza di « mistagogia ». È un atteggiamento ed un metodo spirituale che insegna a partecipare con tutta la persona al mistero di Dio come realtà viva, intima, trascendente.

2. NOZIONI ED ELEMENTI

Costatato il fatto, ci resta da analizzarne il significato e, cioè, che significhi esperienza religiosa e quale sia il suo apporto nell'insieme della religione.

Le brevi nozioni che stiamo per offrire non hanno alcuna pretesa di essere vincolanti nei confronti di coloro che intendono esplorare i vari mondi del religioso. Lo scopo di queste nozioni è più limitato: fornire una base generale che permetta il dialogo sia nella convergenza che nel contrasto. Nel campo dell'esperienza religiosa è molto difficile elaborare definizioni a causa di un doppio motivo: pluralismo di religioni e pluralismo di scienze.

Pluralismo di religioni. Ogni religione presenta un quadro globale di significato dentro cui sono comprensibili i termini, le idee, gli atteggiamenti ed i gesti. Questi elementi, presi isolatamente, possono sembrare identici a quelli di un'altra religione ed avere invece un significato molto diverso nel contesto di una di esse.

Pluralismo di scienze. Sono numerosi e vari gli elementi o gli aspetti che integrano l'esperienza religiosa. Di conseguenza sono pure molte le scienze che si occupano di essa; ognuna dalla propria prospettiva. Ogni scienza analizza uno o più aspetti della realtà totale, quello che rientra nel raggio d'azione del proprio metodo. Questo limite ha delle conseguenze; nel migliore dei casi pone a tacere o emargina gli aspetti non focalizzati dal metodo corrispondente; nel peggiore dei casi li negando luogo al « riduzionismo » ed alla estrapolazione come tendenza ad interpretare dal punto di vista di una visione limitata aspetti superiori della realtà.

Tra le varie scienze interessate possiamo contare la storia delle religioni, la sociologia religiosa, la psicologia religiosa, la teologia, e, aggiungeremmo, oggi, la spiritualità.

La psicologia clinica è stata la prima ad occuparsi della esperienza religiosa in modo scientifico, creando una mentalità che ha condizionato gli studi compiuti posteriormente da altre scienze. Essa ha trattato l'esperienza religiosa guardando più al suo denominatore comune di esperienza che al suo carattere particolare che è quello di essere religiosa. Analisi dei fenomeni, specialmente dei più anormali, attenzione agli effetti secondari e concomitanti, possibili cause di ordine psicologico o fisiologico.

Anche la teologia ha incominciato ad interessarsi del fattore esperienziale nel campo religioso. Lo ha fatto, tuttavia, senza vigore e senza originalità teologica, prendendo le nozioni ed i ricorsi dall'ambiente psicologico contemporaneo più che dalle proprie fonti. Il suo più grande merito è stata l'intuizione o il presentimento che l'esperienza compie una funzione importantissima per l'avvicinamento al mistero della rivelazione.

Facendo equivalere esperienza e sentimento, sia la psicologia che la teologia modernista, aprirono il cammino a facili parallelismi tra le varie religioni. Prescindendo dai loro oggetti,

motivazioni profonde e significati, i sentimenti ed i gesti mantengono una notevole somiglianza nelle diverse religioni.

Attorno al Concilio Vaticano II si è sviluppata in ambiente cattolico una teologia dell'esperienza più solida e completa. Essa elimina i parallelismi superficiali, ma apre strade all'incontro in profondità.

L'esperienza si situa nel piano della conoscenza e della vita vissuta. È presa di coscienza di qualcosa che il soggetto sta vivendo attualmente (esperienza immediata) o di qualcosa che ha vissuto (esperienza riflessa). La vita vissuta ha un contenuto (qualcosa o qualcuno) che entra in relazione con il soggetto. Il contenuto della relazione entra a far parte dell'esperienza. La mia esperienza della bellezza viene integrata dalla « mia esperienza », ma porta pure con sé « la bellezza ». L'esperienza non è un assoluto; non sperimentiamo l'esperienza, ma le cose e le persone. A misura che l'esperienza si qualifica, si fa trasparente e centra l'attenzione nell'oggetto. Quando si sviluppa l'esperienza d'amicizia ciò che si trova in primo piano è l'amico e non il mio sentimento di amicizia. Da parte del soggetto essa implica la partecipazione di tutta la persona: conoscenza, amore, decisione, emozioni, gesti che la prolungano.

C'è una forma speciale dell'esperienza naturale che riveste un'importanza particolare ed una particolare applicazione nella nozione di esperienza religiosa. Potremmo chiamarla « esperienza di comunione ». Quando faccio l'esperienza, non di oggetti o di persone che io osservo, ma di una persona che liberamente si mette in relazione con me, faccio una esperienza di comunione. L'oggetto della conoscenza immediata è pure la persona che si dà e che si rivela nella sua libertà; la conoscenza che ho di lei non è un segreto carpito alla sua pura oggettività. Di questo genere è l'esperienza religiosa che è prima di tutto ascolto, docilità, rivelazione, comunione. Tutto ciò è ancor più accentuato nel misticismo.

Agli effetti dell'analisi e per una certa chiarezza di idee, possiamo ridurre a quattro gli elementi dell'esperienza religiosa e, in generale, di ogni esperienza: 1) La persona che fa l'esperienza nella sua realtà integrale ed in situazione; 2) un tu o un oggetto che si offre al contatto ed alla percezione; 3) contatto diretto

e immediato tra i due; 4) percezione cosciente di questo contatto da parte della persona.

Potremmo aggiungere eventuali mediazioni, ma, allo scopo di non complicare, per il momento ne prescindiamo.

Dobbiamo insistere sull'importanza dell'oggetto dell'esperienza religiosa, cioè, del soggetto, di Dio che si offre e si rivela. Nella rivelazione cristiana riceve una personalizzazione più nitida a causa della rivelazione ed una iniziativa più accentuata per l'azione della grazia. Il mistero dell'incarnazione è decisivo, anche per i mistici che si esprimono in termini di mistica essenziale o metafisica. Ricevono Dio e lo vedono con fede d'incarnazione sebbene la loro filosofia abbia altre fonti dottrinali.

La forte personalizzazione di Dio come oggetto dell'esperienza di comunione colloca nel centro dell'esperienza l'unione di amore con Dio, non la coscienza che il soggetto umano acquista di se stesso. Unione intima, trasformante, ma in perfetta alterità come mostreranno poi i mistici. La relazione del cristiano con Gesù Cristo non consiste solamente nel rapporto con il maestro o con il modello, ma con la persona viva in una relazione attuale di amore.

Qui entra la teologia della grazia. Dio rende capace il soggetto, oltre il farsi presente e rivelarsi in amore, di conoscerlo e corrispondergli in amore.

L'esperienza religiosa normale ha alcune proprietà che vengono normalmente attribuite all'esperienza mistica. Il grado è diverso ma l'orientamento è lo stesso: *a*) è passiva: Dio ed i contenuti di verità si offrono e si aprono al soggetto; mentre il sentimento religioso indica piuttosto iniziativa e ricerca, l'esperienza religiosa indica accoglienza; *b*) è aconcettuale, soprarazionale, perché coinvolge tutta la persona e le rivelazioni degli oggetti non riducibili a concetti; *c*) è pienificante per la stessa ragione; *d*) è ineffabile, non può venir ridotta a schemi, sia a causa dell'abbondanza del suo contenuto che per la mancanza di idee e di espressioni adeguate.

3. MISTICISMO

Perché aggiungere nuove difficoltà e complicazioni alla nozione già confusa di esperienza religiosa, mischiandovi ora la

mistica che è un settore ancor più complicato e di difficile verifica? Senza contare gli usi abusivi del vocabolo « mistica », che sono innumerevoli, le definizioni legittime che ne sono state date si avvicinano al centinaio. In queste circostanze non è possibile evitare la domanda: trattare il tema della mistica, aumenta i problemi o apporta soluzioni?

Che porti o no a problemi o a soluzioni, è certo che il tema della mistica è centrale nello studio dell'esperienza religiosa e interreligiosa. L'esperienza mistica è l'espressione eminentemente dell'esperienza religiosa e, quest'ultima, resterebbe priva del meglio di se stessa se non ne venisse analizzata la realizzazione mistica. La mistica sta, inoltre, dimostrandosi un campo serio e fecondo per il dialogo interreligioso; le religioni acquistano il loro massimo grado di vicinanza sul terreno del misticismo.

Allo scopo di servire questi due scopi, sviluppo della esperienza religiosa autentica e dialogo interreligioso, il misticismo ha bisogno di una duplice purificazione. In primo luogo purificazione da tante applicazioni abusive. Rufus M. Jones nota bizzarramente che il misticismo è stato fuori a notte tarda ed è tornato a casa infangato. Egli suggerisce che il termine, essendo stato preso in tante accezioni contrarie, ha bisogno di « disinfezione ». In secondo luogo, purificazione da tante speranze infondate che vedono nel misticismo un luogo di incontro degli spiriti più raffinati, liberi dai dogmi e dai contenuti particolari delle proprie religioni.

Non daremo definizioni, ma una descrizione orientativa per il ragionamento posteriore. Prendiamo l'esperienza mistica come conoscenza viva e immediata della presenza di Dio e della sua comunione con l'uomo e nelle cose. È una forma eminentemente dell'esperienza religiosa di comunione. In una modalità più intensa e qualificata ha però gli stessi elementi.

Ecco i principali: 1) Unione con Dio, in senso forte, che comporta una certa trasformazione; è il punto centrale della mistica a cui sono ordinati tutti gli altri; 2) Passività: Dio stesso si fa presente allo spirito, lo avvolge, prevenendo lo sforzo dell'attenzione; nell'esperienza mistica cristiana la passività è più forte perché Dio e lo Spirito Santo si convertono in agenti principali della conoscenza e dell'amore con cui il soggetto riceve la presenza mistica; 3) Aumenta l'ineffabilità relativa, cioè, quel-

la che spinge a cantare o dire qualcosa dell'esperienza mentre, allo stesso tempo, ogni linguaggio è insufficiente; l'ineffabilità assoluta produce il silenzio totale; con il conseguente ricorso al linguaggio simbolico e paradossale: essere, non essere, affermazione, negazione, tutto, niente...

Due chiarimenti possono completare la nostra immagine globale del misticismo religioso. L'esperienza mistica deve essere inquadrata in una « vita mistica ». Segue un lungo processo di preparazione e di realizzazione: è un cammino. In questo cammino emergono alcune fasi: conversione, illuminazione, immersione nel vuoto e nell'oscurità, rivelazione. Sia pur conservando il suo significato di dono, l'esperienza mistica ripetuta si sviluppa e si prepara in una vita coerente e completa. Da qui che l'ascesi sia elemento normale della vita mistica. Proprio perché i mistici hanno una visione ed una esperienza della vita completa, essi risultano i migliori maestri anche per la formazione alla vita religiosa normale e non solo al misticismo.

La seconda chiarificazione si riferisce alle relazioni con la rispettiva religione. Non sapremmo dire, in questo momento, se in tutte le religioni e in tutti i mistici succede lo stesso. Riferendoci all'ambiente cristiano e cattolico, si può affermare che i mistici di maggior rilievo sono stati tutti uomini di chiesa, familiarizzati con tutte le sue mediazioni: Sacra Scrittura, sacramenti, gerarchia. La loro migliore qualità ed universalità non consiste nel fatto che essi eliminano gli elementi della loro fede e religione, ma nel fatto che approfondiscono e trascendono le espressioni fino al contenuto reale.

Ci manca lo spazio per verificare queste affermazioni generali sulla mistica in qualche mistico in particolare. Nella categoria dei mistici ci sono grandi differenze di qualità, di larghezza e di profondità. Facciamo un brevissimo riferimento a San Giovanni della Croce, un mistico completo in esperienza, pensiero ed espressione. Quattro punti essenziali rafforzano le nostre affermazioni precedenti:

1. È un mistico pienamente radicato nella sua fede e nella sua religione: è e si sente cristiano, cattolico romano, carmelitano contemplativo. Tutto ciò lo vive con entusiasmo e lo confessa nei prologhi dei suoi libri. J. Baruzi ha richiamato l'attenzione su questo fatto: un religioso ritirato che incontra la paro-

la universalmente significativa per parlare al cristiano, al credente, all'uomo; questo risultato non l'ottiene a prescindere dalla sua vocazione particolare, ma grazie ad essa che gli permette di approfondire perfino l'essere di Dio, di se stesso e delle cose.

2. Accentua e sviluppa l'esperienza di comunione. La sua esperienza ed il suo sistema ruotano attorno alla unione di amore con Dio. Evita la parola « esperienza » che porta con sé troppo peso di attenzione a se stesso. Preferisce i termini relazionali: unione, uguaglianza, somiglianza, amore, trasformazione.

3. Organizza la vita mistica in un processo lento e vigoroso. Un processo che è sempre di unione, ma che, successivamente, prende forme di negazione, di vuoto, di purificazione e di illuminazione, come altrettante forme dell'esperienza mistica. San Giovanni della Croce ha sviluppato l'aspetto della notte oscura poco meno di quello della unione.

4. Ineffabilità e linguaggio mistico. Il problema del linguaggio ha preso in San Giovanni della Croce una importanza massima, e perché ha coscienza viva della difficoltà, e perché domina alla perfezione vari tipi di linguaggio: il simbolico, il poetico, il concettuale.

Sia per la ricchezza dei loro contenuti originali che per la forza della loro espressione vocale o scritta, sono i mistici coloro che meglio di ogni altro possono introdurre allo studio della esperienza religiosa.

4. PLURALISMO E UNITÀ

Come abbiamo indicato all'inizio, il settore dell'esperienza è il più peculiare di ogni religione e, allo stesso tempo, il punto di contatto delle religioni tra loro. Il paradosso è comprensibile. Lo stesso succede con la maturazione personale: quanto più una persona è se stessa tanto più è in condizioni di aprirsi e di capire gli altri.

Ciò che appare per prima cosa e spontaneamente è la diversità ed il pluralismo. Le religioni si presentano come tante esperienze complete di Dio, del mondo e dell'uomo. Esiste tra di loro una unità che va scoperta. Nella visione cristiana delle religioni lo sforzo per l'unità ha infatti carattere di « scoperta »:

è Dio che ha formato questa unità nel suo piano di creazione e di redenzione di tutti gli uomini.

Non interessa raggiungere l'unità « per via di riduzione », eliminando da ogni religione il suo significato, la sua visione di insieme, i suoi contenuti, allo scopo di fissarsi soprattutto su parallelismi frammentari e superficiali. È una via facile che dà risultati immediati, ma inconsistenti. « Lo psicologo e lo studioso delle religioni comparate corrono il rischio di unificare fenomeni che sono simili solo in apparenza. Nel loro contesto originale essi, nonostante altre somiglianze, possono avere un significato completamente diverso. In questo campo, inoltre, le esagerazioni del più vecchio tipo di metodo comparativo possono venir evitate e si può progredire solo con un'attenta consapevolezza delle differenze tra i rispettivi contesti totali e i particolari che dipendono da questi. Lo psicologo della religione può, tuttavia, valutare per mezzo di un fattore unificante e, cioè, la grande similarità della composizione psico-fisica dell'essere umano » (C. M. Edsman).

La « via di approfondimento », più dura e lenta, assicura risultati migliori. Man mano che uno giunge al cuore della propria verità, per mezzo delle mediazioni, arriva alla verità degli altri. « Se un uomo giunge al cuore della sua propria religione si incontra, con ciò stesso, nel cuore delle altre religioni » (Ghandi).

« La regola d'oro in materia di religioni comparate è che quanto più si approfondisce la propria confessione religiosa, tanto più si giunge a comprendere dal di dentro quella degli altri; e quanto più si giunge a penetrare nelle convinzioni diverse, più profondamente riesce di calarsi nella propria religione » (J. A. Cuttat, in « Concilium » n. 49, p. 441). Questo stesso fatto permette di superare differenze di terminologia, dal punto di vista di una percezione profonda. Per esempio, esistono contatti profondi tra il misticismo di sjc e quello buddista, nonostante che sjc centri tutto nell'unione di amore con Dio ed il buddismo non parli né di Dio né di amore. Preferiamo muoverci lentamente per il cammino della teologia e della filosofia, per amore alla verità, unico luogo dove si incontra l'unità vera. La comparazione, prima che tra dettagli, deve venir fatta tra le totalità.

Un primo avvicinamento si ottiene immediatamente per giustapposizione aperta. L'esposizione aperta è già un passo sicuro verso l'unità, perché permette di manifestare il meglio della propria fede e di arricchirsi meglio degli altri. Le religioni non vengono equiparate, ma ognuno è invitato ad accogliere quel poco o quel molto di verità che possono apportargli gli altri.

Se volessimo avanzare alcuni punti che potrebbero figurare nell'interscambio, potremmo segnalare: a) quanto a contenuto di mistero, sono il cristianesimo ed il giudaismo ad offrire di più: Dio, la sua vita, la sua rivelazione e la sua azione nella storia; b) quanto a mediazioni oggettive il cristianesimo possiede maggior ricchezza: chiesa, sacramenti, Gesù Cristo...; c) quanto a mediazioni soggettive e a educazione della coscienza e delle attitudini le religioni orientali possono insegnare molto: scoprire il fondo dell'anima...

Ciò che è stato detto sull'unità resta sul piano delle idee e dello studio. È possibile arrivare ad una certa comunione a livello dell'esperienza religiosa stessa? Qui tocchiamo il piano delicato della prassi con tutte le relative implicazioni. Distingueremo a questo proposito tre modalità che corrispondono a fatti che si stanno verificando.

1) Esiste una comunione rispettosa con l'esperienza religiosa profonda e sincera degli altri che trascende le espressioni. Un buddista assiste con verità alla Messa del Papa in ciò che essa ha di culto a Dio, ma senza, per questo, fare l'esperienza concreta del sacrificio di Cristo nella mediazione. Viceversa possono darsi situazioni pure somiglianti.

2) Uso frammentario di esperienze come, per esempio, con l'orazione. Certi metodi orientali possono essere per alcuni di grande utilità. C'è una certa confusione di idee in questo settore. Non si può parlare di forme di orazione orientale. Una forma di orazione cristiana è il modo peculiare di organizzare i vari elementi che la integrano (Cristo, Chiesa, atteggiamenti teologici, ecc.) in una espressione concreta e particolare. Questo non possono farlo né lo zen né lo yoga perché non hanno questi elementi. Non offrono, perciò, forme di orazione, ma metodi di ambientazione psicologica che nell'orazione hanno importanza ma non sono orazione.

3) Per ultimo un tema delicato e centrale nel nostro contesto. Lo formuliamo con le parole di William Johnston: « C'è un problema pratico di dialogo che prima o poi deve essere affrontato. Lasciatemelo impostare così: È possibile per un cristiano, un cristiano impegnato, fare esperienza di un'altra religione dall'interno? Può il dialogo spingersi così in avanti? Questa domanda non avrebbe potuto essere posta venti anni fa, ma ora, dato il nuovo pensiero sulle religioni non cristiane, non è per niente irrilevante. Sappiamo che Thomas Merton parlò (forse dovremmo dire ne intuì intimamente la possibilità) della pratica della meditazione orientale in un tempio buddista sotto la direzione di un maestro buddista, ma la sua morte intervenne tragicamente. Egli è stato, naturalmente, incompreso ed alcuni hanno parlato stoltamente di una sua conversione al Buddismo. Tuttavia altri cristiani, cristiani impegnati, si domandano a confronto con il Buddismo in quale situazione si trovino. Può un cristiano profittare dei tesori e della ricchezza del Buddismo dall'interno di esso? A questo risponderai che quasi certamente i cristiani possono sperimentare *qualcosa dei valori del Buddismo* dal di dentro. Se lo Spirito è all'opera all'interno del Buddismo sembrerebbe legittimo entrarvi discretamente ed incontrarne l'azione. Se nel Buddismo c'è un'esperienza dell'Assoluto (e io credo vi sia) perché un cristiano non può sperimentare l'Assoluto attraverso le categorie del Buddismo?... ».

Tuttavia, avendo detto questo, aggiungeremmo subito che un'avventura del genere è riservata a pochi che sentono in se stessi la vocazione a percorrere un delicato sentiero che richiede molta prudenza e discernimento. Infatti noi non sappiamo quanto Buddismo possa essere accettato dai cristiani; non sappiamo se c'è incompatibilità o, se c'è, dove si trovi. Siamo all'inizio di un lungo, veramente lungo viaggio. Di conseguenza, questo lavoro pionieristico non è qualcosa da intraprendersi con leggerezza. Può essere la vocazione di alcuni che hanno sperimentato Cristo profondamente nella propria cultura e intendono accettare la croce culturale, l'angoscia ed il conflitto che necessariamente accompagna qualsiasi tentativo.

FEDERICO RUIZ, O.C.D.