

# L'esperienza mistica come fonte della teologia sistematica. Osservazioni metodologiche

Grzegorz Strzelczyk

*Pontificia Università Gregoriana (Roma)<sup>1</sup>*

Un lettore attento alla produzione teologica odierna che tenta di essere al corrente delle sue tendenze principali, può notare senz'altro un interesse crescente della teologia sistematica per i dati provenienti dall'ambito che potrebbe essere definito "spirituale". Si tratta di una certa integrazione metodologica della sistematica divenuta negli ultimi secoli man mano troppo tecnica e distaccata dal vissuto cristiano; un'integrazione tanto necessaria in quanto la teologia di scuola, fatta esclusivamente da e per "professionisti", rischia di non saper più suscitare, rinvigorire e rafforzare la fede del popolo di Dio e quindi di perdere la prima ragione della propria esistenza. Sempre più frequenti diventano i postulati della reintegrazione dei dati provenienti

<sup>1</sup> Licenziato in teologia della Facoltà di Teologia di Lugano, dottorando in teologia della Pontificia Università Gregoriana.



dall'esperienza di fede in generale e dall'esperienza mistica in particolare all'interno delle fonti della teologia sistematica. Come manifesto di questa tendenza possono suonare le parole di Padre Chenu: «Fondati sull'unità della fede in cui la trasparenza della parola divina e il realismo umano sono strettamente connessi, noi rifiutiamo ogni rottura tra mistica e teologia, come tra positivo e speculativo. Non ci lasciamo andare allo smarrimento di alcuni tomisti del XVII secolo che credettero di dover costruire una *teologia mistica* attraverso una estrapolazione dalla teologia speculativa: il fatto è che innanzitutto avevano perso il senso religioso della teologia. La teologia, la fede in attività di intelligenza teologica, è davvero e propriamente un fattore di vita spirituale. Non si fa teologia aggiungendo *corollaria pietatis* a tesi astratte, recise dal loro dato oggettivo e soggettivo, ma rimanendo nell'unità profonda dell'ordine teologale»<sup>2</sup>.

Postulati simili li possiamo trovare praticamente presso tutti i più grandi teologi del XX secolo. Per primo deve essere senz'altro ricordato Hans Urs von Balthasar il cui interesse per i dati provenienti dall'esperienza mistica è del tutto particolare<sup>3</sup>. Da lui provengono le denunce, forse fra le più dure sulla sterilità della teologia sistematica priva del legame con l'esperienza spirituale. Citiamo solo un passo:

«Si paragoni, se ne si ha il coraggio, il risultato in santità di un manuale moderno di teologia, con il corrispondente vantaggio tratto da un commentario scritturistico dei Padri. L'impoverimento, derivato da questo estraniarsi reciproco dei due mondi ecclesiali, per forza viva della Chiesa d'oggi e per sua predicazione intesa a suscitare la fede, dovrebbe pur essere degno di nota»<sup>4</sup>.

Henri de Lubac<sup>5</sup>, Yves Congar<sup>6</sup>, Karl Rahner<sup>7</sup> – anche loro segnalano a più riprese la necessità per la Chiesa d'oggi di una teologia integrale, fatta secondo l'esempio dei grandi Padri e dei santi teologi del medioevo. È senz'altro da rimpiangere che nessuno fra loro si è preoccupato invece dell'elaborazione sistematica della questione metodologica soggiacente che potremmo tematizzare in questi termini: l'esperienza mistica può costituire un *locus theologicus*? In che misura e in quale modo la teologia sistematica può servirsi dei dati provenienti da quest'esperienza?

Sono, a nostro avviso, questioni tuttora aperte. In questa sede cercheremo quindi di abbozzare – pur brevemente – lo *status questionis* di questa problema-

<sup>2</sup> M.D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Genova 1982, p. 56.

<sup>3</sup> H.U. von BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991. Cfr. anche G. MEIATTINI, *Sentire cum Christo. La teologia dell'esperienza cristiana nell'opera di Hans Urs von Balthasar*, PUG, Roma 1998.

<sup>4</sup> *Teologia e santità*, in *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1985<sup>4</sup>, pp. 200-229; citazione di p. 212.

<sup>5</sup> Cfr., ad esempio, *Mistica e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, pp. 3-38; *Storia e spirito*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 55-56.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio *La fede e la teologia*, Roma 1967, p. 207; *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972 (prima edizione francese: 1950), pp. 15-16.

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, *Esperienza mistica e teologia mistica*, in: *Teologia dell'esperienza dello Spirito. Nuovi Saggi*, vol. VI, Paoline, Roma 1975, pp. 523-536; *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi Saggi*, vol. II, Paoline, Roma 1968, pp. 9-35.



tica<sup>8</sup>. Affronteremo essenzialmente tre gruppi di questioni relative a: (1) lo svolgimento storico della scissione tra teologia sistematica e l'esperienza mistica<sup>9</sup>, (2) le fondamenta del carattere fontale dell'esperienza mistica e (3) i problemi ermeneutici che sorgono nell'accostamento ai testi nati dall'esperienza mistica per poter concludere con (4) un breve esame critico dei tentativi metodologici fin'ora effettuati.

## 1. QUESTIONE STORICA

La Bibbia stessa attesta una specie di conoscenza di Dio che non sia una conoscenza discorsiva, frutto di ragionamento, ma una conoscenza a partire dall'azione di Dio stesso, che in certo modo si svela davanti all'uomo. E non solo l'attesta, ne è anche frutto<sup>10</sup>, in quanto testimonianza di un vissuto, di un dialogo tra uomo e Dio, dialogo attuato in Cristo che solo lo Spirito ha portato ad una piena comprensione (cfr. Gv 14,26). È da sottolineare qui il ruolo degli scritti giovannei, che hanno proposto tutta una serie di espressioni (ad esempio conoscenza come frutto di amore in 1Gv 4,7) destinati a marcare fortemente l'intera teologia posteriore; le ritroviamo alla base della riflessione sulla *gnosi* cristiana di Clemente Alessandrino o di Origene.

La teologia dei Padri e dei teologi medioevali fino al XII secolo, essenzialmente biblica, ha conservato la sua unicità<sup>11</sup>, anche se ben articolata. L'esperienza spirituale trovava il suo posto all'interno dello schema dei quattro sensi della Scrittura (prima di tutto nella riflessione anagogica), anzi era necessaria al compito di accoglienza globale della Rivelazione; assicurava in qualche modo la coerenza epistemologica della teologia<sup>12</sup>. Ma già a partire da Boezio comincia a delinearsi un modo di fare la teologia che si serve più largamente degli strumenti filosofici e logici ereditati

<sup>8</sup> Un studio più dettagliato è stato realizzato come tesi di licenza presso la Facoltà di Teologia di Lugano (*L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Lugano 1999). Non va esclusa la possibilità di pubblicazione di questo testo per intero.

<sup>9</sup> Vale la pena precisare a questo punto che cosa intendiamo parlando dell'"esperienza mistica". Una definizione universalmente accettata di questa realtà, a nostro avviso, non esiste; si può però parlare di una serie di proprietà che la caratterizzano con una certa precisione. Riprendiamo gli elementi della descrizione sintetica di E. ANCILLI: 1. La mistica è un'esperienza religiosa, nella quale si opera il contatto personale coscientizzato con Dio. 2. È "donata"; perciò gratuita e passiva. 3. Presuppone di regola una preparazione ascetica. 4. Produce una singolare conoscenza. 5. Avviene nella parte più intima e più unitaria dell'anima. 6. Di regola apre il mistico al mondo e agli altri. 7. Può essere accompagnata dai fenomeni secondari di natura spirituale (ad es. visioni) o psicosomatica (cfr. *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in E. ANCILLI - M. PAPAROZZI (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, voll. 1-2, Città Nuova, Roma 1984 [in seguito citato LM], vol. 1, pp. 17-40, qui p. 39).

<sup>10</sup> Per i fattori della nascita della teologia neotestamentaria cfr. P. GRECH, *Agli inizi della teologia cristiana*, in AA.VV., *Storia della teologia*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1993, pp. 25-98.

<sup>11</sup> Per la questione della continuità tra la teologia dei Padri e la teologia medioevale, soprattutto quella monastica, cfr. in particolare i lavori di J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1988 e ID., *Esperienza spirituale e teologia*, Jaca Book, Milano 1990.

<sup>12</sup> Cfr. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica*, Glossa, Milano 1994, pp. 6-9.



dalla filosofia classica<sup>13</sup>. La riscoperta degli scritti di Aristotele, quasi contemporanea con la nascita dell'università, accelera questo processo. Le distinzioni di scuola, di per sé necessarie e fruttuose, tra conoscenza razionale e quella affettiva, che ancora nella visione teologica dei grandi scolastici, come Tommaso<sup>14</sup>, Alberto Magno e Bonaventura, servivano a comprendere ed esprimere meglio la struttura della conoscenza umana con la sua pienezza sapienziale attuata nella *mens*, provocano la divisione. Da una parte la sistematica scolastica, concentrata sull'"oggettivo" della Rivelazione e preoccupata per la chiarezza didattica del discorso, non trova più posto nel procedimento teologico per i dati soggettivi, esperienziali. Dall'altra la dottrina spirituale perde l'ampiezza storico-salvifica e si chiude sempre più nello schema statico della psicologia scolastica. Nascono così due discipline teologiche distinte, sia per il metodo che per l'oggetto proprio. Negli sviluppi ulteriori si possono individuare due tendenze. Da una parte la teologia scolastica ossia sistematica, assume un ruolo ermeneutico riguardo la teologia mistica (in modo riflesso a partire dal XVII secolo). Dall'altra la riflessione sull'esperienza mistica tende sempre di più a fondare le proprie basi metodologiche in modo indipendente accanto alla teologia sistematica. Questo processo culmina con la fondazione di cattedre universitarie di teologia ascetica e mistica verso la fine del XIX e al inizio del XX secolo.

È da sottolineare che alla base della rottura tra la riflessione teologica e l'esperienza mistica sta una legittima preoccupazione metodologica circa la distinzione dei modi dell'acquisizione della conoscenza di Dio (è doveroso richiamare qui la famosa distinzione di san Tommaso tra teologia *per studium* e *per modum inclinationis*<sup>15</sup>). Per poter ricollegare le due realtà la strada da percorrere sarà quindi anch'essa principalmente metodologica.

## 2. FONDAMENTA DEL CARATTERE FONTALE DELL'ESPERIENZA MISTICA

Esaminando i testi magisteriali ci accorgiamo subito della scarsità di riferimenti al problema dell'esperienza mistica. I primi due vanno sul verso negativo – nel contesto del razionalismo e del modernismo – rifiutando la posizione che vedeva nell'esperienza spirituale della persona singola l'unico criterio che avrebbe potuto permettere una valutazione del valore della religione o persino dell'esistenza stessa di Dio<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. in proposito M.D. CHENU, *La teologia nel medioevo. La teologia nel secolo XII*, Jaca Book, Milano 1972, p. 325 e J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia*, pp. 32-33.

<sup>14</sup> A proposito del pensiero tommasiano scrive M.D. CHENU: «tutte le tecniche della ragione sono messe in moto all'interno e a vantaggio della percezione mistica: frazionamento dal concetto, molteplicità di analisi e di giudizi, definizioni, divisioni, confronti e classificazioni, inferenza, medio termine, infine deduzione, anzi questa soprattutto, in quanto la deduzione può essere l'operazione caratteristica della scienza nel punto in cui il processo di razionalizzazione raggiunge l'efficacia sua propria» (*San Tommaso d'Aquino e la teologia*, Gribaudo, Torino 1989, pp. 32-33; sottolineatura mia).

<sup>15</sup> Cfr. san TOMMASO D'AQUINO, STh I, q. 1, a. 6, ad 3.

<sup>16</sup> Si tratta della costituzione *Dei Filius* (cfr. DH 3033) e dell'enciclica *Pascendi dominici gregis* di Pio X (cfr. DH 3484). Per l'intera questione cfr. A. MAGGIOLINI, *Wspórcesne... Kosciola na temat do-*



È stato solo il Vaticano II a cambiare prospettiva: «Questa tradizione, che viene dagli apostoli, progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza delle cose spirituali di cui fanno esperienza (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), sia per la predicazione di coloro che, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma sicuro di verità» (*Dei verbum* 8).

Il testo ammette l'intelligenza dell'esperienza spirituale tra i modi dell'approfondimento della tradizione, accanto alla "contemplazione e studio" e all'insegnamento dei vescovi. È da sottolineare che non è pura esperienza che arricchisce la tradizione, ma solo la sua *intelligenza*<sup>17</sup>! Di conseguenza, siccome l'approfondimento della comprensione della tradizione avviene anche tramite l'intelligenza dell'esperienza mistica, l'elaborazione di una metodologia adeguata diventa un dovere; senza di essa la teologia sistematica non può attingere ad una delle sue fonti e quindi non può cogliere il dato della tradizione in modo integrale.

L'affermazione del Vaticano II ci permette di proseguire con le nostre domande metodologiche. Se è vero che l'approfondimento della comprensione della tradizione avviene anche tramite l'intelligenza dell'esperienza mistica, dobbiamo chiederci *come* questo sia possibile, ossia porre la domanda circa il fondamento dello specifico valore conoscitivo dell'esperienza mistica. A nostro avviso questo problema non è stato finora studiato in modo sufficiente; indicheremo quindi solo alcune piste per i possibili sviluppi successivi.

Senz'altro bisogna dapprima interrogarsi circa la condizione della possibilità dell'esperienza mistica e conseguentemente della conoscenza che da essa deriva. Non è difficile intuire che tale possibilità deve essere fondata da parte di Dio, poiché l'uomo non può raggiungerlo con le proprie forze, e deve avere come conseguenza una qualche modificazione della struttura antropologica, grazie alla quale l'uomo può percepire, almeno in modo germinale, ciò che altrimenti è per lui impercipibile. È senz'altro la dottrina tradizionale<sup>18</sup> dell'*inabitazione trinitaria* che può fornire un modello interpretativo corrispondente alle esigenze appena descritte<sup>19</sup>. Tracciamone le linee principali.

*swiadaczenia* (L'insegnamento contemporaneo della Chiesa sull'esperienza), "Communio" (PL) 95 (1996), 15-32.

<sup>17</sup> Infatti nella seconda redazione di *Dei verbum* il testo proposto da Y. Congar parlava della «profonda esperienza delle cose spirituali» (*intima spiritualium rerum experientia*). Il passo sull'"intelligenza" è stato aggiunto nella terza redazione dopo la discussione. Per i particolari riguardanti il processo redazionale cfr. U. BETTI, *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel capitolo II della costituzione dommatica Dei verbum*, Roma 1970.

<sup>18</sup> Per una buona prospettiva storica cfr. R. MORETTI, *L'inabitazione trinitaria*, in LM, vol. 2, pp. 113-138, qui pp. 117-133 (con particolare interesse per la posizione di san Tommaso; lo studio è provvisto di una buona bibliografia) e per un quadro storico complessivo cfr. A. DAGNINO, *Inabitazione*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA - M.R. DEL GENIO - N. SUFFI (a cura di), *Dizionario di mistica*, LEV, Roma 1998, pp. 651-655. Nella riflessione teologica odierna il tema sembra attirare un interesse assai scarso.

<sup>19</sup> La posizione primaria che abbiamo assegnato alla dottrina dell'inabitazione trinitaria non dovrebbe tuttavia indurci a trascurare il valore di altre concezioni, tra l'altro strettamente legate ad essa. Basti



L'origine della presenza della Trinità nell'uomo è un'azione particolare delle stesse Persone divine che vogliono comunicarsi a lui e introdurlo nell'intimità della loro stessa vita<sup>20</sup>. Tale partecipazione alla vita divina genera nell'uomo l'amore e la conoscenza<sup>21</sup> almeno nello stato abituale. Quando essi producono nell'uomo atti di amore e di conoscenza particolarmente intensi – e ciò richiede normalmente una libera e cosciente collaborazione dell'uomo all'azione divina – si può parlare di esperienza mistica (e di conoscenza mistica)<sup>22</sup>.

La trasformazione dell'uomo, in forza della presenza di Dio nell'anima, rende possibile una conoscenza esperienziale di Lui. Ci chiediamo ora come questa può attuarsi nell'uomo. Ci sembrano interessanti a proposito le due concezioni: della *conoscenza per connaturalità* e dei *sensi spirituali*.

Il rinnovamento dell'interesse per la concezione di san Tommaso circa la conoscenza *per connaturalitatem quandam*, lo dobbiamo senz'altro a J. Maritain<sup>23</sup>. Successivamente sono stati pubblicati alcuni studi critici, tra i quali due meritano particolarmente la nostra menzione. Si tratta dello studio di I. Biffi che si concentra sul livello testuale della concezione tommasiana e della tesi di M. D'Avenia<sup>24</sup>, che analizza il problema della conoscenza per connaturalità in prospettiva della sua applicazione in campo morale<sup>25</sup>.

Il concetto di conoscenza *per connaturalitatem quandam* serve a san Tommaso come modello interpretativo per la spiegazione della natura della «sapienza dono dello Spirito Santo» (STh I, q. 1, a. 6, ad 3), cioè di quella conoscenza che dopo verrà chiamata «infusa» o «mistica». La connaturalità descrive un legame appetitivo tra varie cose che può essere fondato sulla somiglianza ontologica (alla base di creazione) o morale (in forza della virtù o della grazia). A partire da questo legame Tommaso riconosce la possibilità di una conoscenza (giudizio) che avviene in forza dell'unione, di una partecipazione nella natura realizzata dall'amore, basandosi su un'unione di ti-

---

notare le conseguenze dirette della presenza nell'anima della Trinità, cioè l'efficacia trasformatrice della grazia creata, delle virtù infuse e infine il dinamismo dei doni dello Spirito Santo.

<sup>20</sup> Quest'azione è normalmente legata ai sacramenti, in modo particolare a quelli dell'iniziazione cristiana.

<sup>21</sup> «Si potrà discutere – e lo fanno, in realtà, i teologi – se la conoscenza e l'amore siano gli elementi propriamente costitutivi della presenza d'inabitazione, o almeno le sue componenti prioritarie; ma sul fatto che siano necessari sono praticamente tutti d'accordo» (R. MORETTI, *L'inabitazione trinitaria*, p. 116).

<sup>22</sup> Purtroppo mancano finora studi approfonditi sulla questione dell'inabitazione trinitaria come ragione dell'esperienza e, più specificamente, della conoscenza mistica. Bisogna quindi attendere ancora per poter avere un quadro più completo della questione.

<sup>23</sup> Cfr. soprattutto *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, *La conoscenza per connaturalità*, «Humanitas» (1981), 383-390. Per la bibliografia dettagliata cfr. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 32, nota 19.

<sup>24</sup> *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, p. 32.

<sup>25</sup> Il Giudizio «per quandam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» secondo San Tommaso: analisi e prospettive, in I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 89-127.



po "naturale", che emerge dopo a livello della conoscenza e del giudizio. Una tale conoscenza può attuarsi sul piano del giudizio morale o del giudizio teologico. Quest'ultimo, che ci interessa di più, avviene «in virtù della carità teologale, o della comunione con Dio, la quale produce una *compassio* e una *connaturalitas* rispetto alle realtà che sono oggetto del giudizio. Questo non nasce per un *discere*, ma per una partecipazione»<sup>26</sup>. In quanto riferita a Dio, la conoscenza per connaturalità rimane sempre dipendente dal grado della connaturalità data, infusa con il dono della carità divina da Dio stesso (il massimo possibile corrisponderebbe alla *visio beatifica*). È Lui che si lascia sperimentare anche se la capacità a questo modo di conoscere appartiene a quanto pare alla natura stessa dell'uomo<sup>27</sup>.

Un'altra possibilità della fondazione antropologica della conoscenza mistica viene offerta dalla dottrina dei sensi spirituali<sup>28</sup>. Scrive Biffi: «nella misura in cui la realtà debba essere integralmente assunta... bisogna che ci siano organi percettivi di affinità, per i quali essa viene soggettivizzata»<sup>29</sup> in modo corrispondente alla varietà dei trascendentali. I sensi corporali costituiscono qui un'analogia; tramite essi l'uomo coglie diversi aspetti della realtà sensibile. A livello più profondo un meccanismo simile deve permettere all'uomo di cogliere i diversi aspetti dell'essere. Si può dire quindi che «lo spirito – inteso qui non secondo l'accezione propriamente cristiana – ha un'inclinazione o un'affinità ai trascendentali obiettivi; è dotato di strutture aperte o esigitive di verità, di bontà, di bellezza e di armonia»<sup>30</sup>. Presso un uomo spirituale ossia cristiano iniziato, le facoltà umane vengono trasfigurate in modo da essere inclinate verso il mistero cristiano fino a farne l'esperienza, che investe tutta la realtà del mistero secondo la ricchezza dei suoi aspetti, espressi dalle proprietà trascendentali, e non solo il suo componente veritativo. Dall'intensità di questa esperienza nasce il linguaggio spirituale.

Molto interessante per la nostra prospettiva è una delle conclusioni cui giunge Biffi; riportiamola per esteso: «In questa prospettiva tanto maggiore sarà la possibilità di fare esperienza in profondità, e quindi rendere il mistero nella varietà dei linguaggi, quanto maggiore è l'intensità soggettiva dell'essere appropriato da parte dello Spirito. Sempre in questa prospettiva, se il mistico si definisce come colui che più integralmente è assunto dallo Spirito, non sorprende che la sua esperienza e quindi il suo

<sup>26</sup> I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, p. 97.

<sup>27</sup> Purtroppo manca per ora un approfondimento di questa concezione condotto in funzione della conoscenza mistica. Un tale studio dovrebbe soprattutto affrontare il problema della collaborazione tra *appetitus* e *intellectus*, nel passaggio tra l'esperienza diretta della bontà e la comprensione di essa. Gli studi finora svolti non danno risposta alla domanda fondamentale, cioè come sia possibile all'interno di questo processo la concettualizzazione – anche approssimativa – dell'esperienza decisamente aconcettuale.

<sup>28</sup> Seguiremo nel presentarla la riflessione di I. Biffi che ci sembra la migliore elaborazione sistematica finora svolta su questo specifico tema. Si tratta dell'articolo *I "sensi" dell'uomo "spirituale"*, "Teologia" 10 (1985), 251-258. Cfr. anche M. CANÉVET, *Sens spirituel*, DSAM, vol. XIV (1989), coll. 598-617.

<sup>29</sup> *I "sensi" dell'uomo "spirituale"*, p. 253.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 254.



linguaggio spirituale sia più intenso, più ricco e diciamo anche più difficile, più arduo. Ma è pur sempre un'epifania dello Spirito e una "teologia"»<sup>31</sup>.

La concezione dei sensi spirituali che abbiamo abbozzato, a partire dalla sintesi di I. Biffi, è senz'altro una delle più importanti per quanto riguarda la possibilità della fondazione ontologico-antropologica della conoscenza mistica. Ma finora questa concezione non è stata studiata in funzione di una tale fondazione. L'articolo di Biffi, pur donando numerosi punti di riferimento importanti, esige una ricerca ulteriore approfondita.

Sta di fatto, nonostante le mancanze nell'approfondimento delle fondamenta antropologiche della conoscenza mistica, che la tradizione mistica cristiana si è espressa sempre nei termini della conoscenza. È quindi impossibile mettere in dubbio l'esistenza di tale conoscenza, una volta accettata la possibilità dell'esperienza mistica. Essa è affine alla conoscenza di fede in quanto ha lo stesso oggetto: anch'essa si riferisce alla realtà del mistero cristiano<sup>32</sup>. Di conseguenza il mistico non viene a conoscere niente di nuovo e niente di più di quanto sia contenuto nella rivelazione. La conoscenza mistica non può oltrepassare la frontiera della trascendenza di Dio. Essendo però affine alla conoscenza ordinaria del mistero cristiano dal punto di vista dell'oggetto, essa differisce radicalmente dal punto di vista del modo. La conoscenza della fede, e quindi anche la conoscenza teologica, è una conoscenza razionale che procede per via di concetti. La conoscenza mistica invece si nutre dall'esperienza e quindi nasce dal contatto diretto con il proprio oggetto. In quanto tale essa è preconcettuale: da qui si comprende perché la tradizione mistica descrivendo la conoscenza mistica usa espressioni come "non-conoscenza", "conoscenza oscura", "conoscenza negativa"<sup>33</sup>. A questo punto arriviamo al nodo della questione ermeneutica riguardante la fontalità dell'esperienza mistica. La conoscenza mistica, essendo a-concettuale, può fornire dei dati per una riflessione che procede per via di concetti? Se la risposta fosse negativa, la conoscenza mistica sarebbe del tutto disgiunta dalla conoscenza concettuale e quindi non avrebbe alcun senso parlare dell'esperienza mistica come fonte per la teologia. Ma in questo caso anche i mistici stessi dovrebbero tacere la propria esperienza o limitarsi all'affermazione dell'indicibilità assoluta di essa. Invece i mistici parlano. Si può constatare in loro una tensione instancabile verso l'espressione, descrizione, trasmissione della propria esperienza<sup>34</sup>. È soprattutto questo fenomeno, sotto l'aspetto concreto degli scritti mistici, che testimonia la possibilità della "traduzione" della conoscenza mistica, pur in modo approssimativo e condizionato, in un linguaggio più o meno concettualizzato.

<sup>31</sup> I "sensi" dell'uomo "spirituale", p. 257.

<sup>32</sup> Cfr. G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in: S. DE FIORES - T. GOFFI (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsano (MI) 1985, pp. 985-1001, qui p. 994.

<sup>33</sup> Cfr. L. REYFENS, *Dieu (connaissance mystique)*, DSAM, vol. III (1954), coll. 883-929.

<sup>34</sup> Cfr. Y. CATTIN, *La regola cristiana dell'esperienza mistica*, "Concilium" 4 (1994), coll. 18-39, qui coll. 23.



### 3. QUESTIONI ERMENEUTICHE

L'inadeguatezza esistente tra l'esperienza mistica e il racconto di essa fa sì che l'accostamento ai testi dei mistici è sempre un'impresa difficile. Affinché si possa leggere questi testi come fonti per la teologia sistematica è necessaria quindi un'adeguata ermeneutica. Per ragioni di spazio ci limiteremo in questa sede a una segnalazione dei problemi da affrontare.

All'inizio va posta la domanda circa la *credibilità* dei dati forniti dall'esperienza mistica. La conoscenza mistica ha dei *limiti*: generalmente un mistico non sa niente di più riguardo ciò cui può giungere il teologo con la propria riflessione, con lo studio<sup>35</sup>. La differenza riguarda soprattutto il modo<sup>36</sup> della conoscenza che nel caso dei mistici è molto immediato, esistenziale, carico della componente emotiva, in quanto proviene dall'esperienza diretta. Bisogna puntualizzare ulteriormente: l'esperienza soggettiva dei mistici è continuamente confrontata con il contesto della fede nel quale vivono e quindi con il contenuto oggettivo di questa fede. Il dogma rimane regolatore per la conoscenza proveniente dall'esperienza mistica, esattamente come lo è per la teologia sistematica. La conoscenza mistica valida come *locus theologicus* si muove sempre all'interno dell'ambito circoscritto dal mistero di Dio e dalla tradizione ecclesiale.

La conoscenza mistica rimane anche *condizionata* in quanto nel momento del raccontare l'esperienza, cioè nel momento della trasformazione della conoscenza mistica in una conoscenza discorsiva, intervengono le facoltà conoscitive umane. L'autore mistico, raccontando la propria esperienza, la interpreta alla luce di proprie conoscenze (storia ecc.), ed è facile misconoscerlo, anche perché questo processo normalmente non avviene in un modo cosciente e riflesso<sup>37</sup>. La conseguenza ermeneutica ulteriore della mediazione interpretativa della personalità del mistico, nel processo della creazione della sua testimonianza, è la necessità della distinzione tra il senso della testimonianza mistica e la sua espressione letteraria. Facendo una tale distinzione il teologo deve in primo luogo prendere in considerazione e valutare il livello dell'intervento interpretativo, da parte del mistico stesso; in secondo luogo esaminare, con particolare attenzione, il linguaggio con il quale il mistico esprime la propria esperienza, per poter valutare le capacità espressive di questo linguaggio e quindi individuarne il vero contenuto.

È anche da considerare la problematica dell'*oggettivizzazione* dei dati provenienti dall'esperienza mistica. La teologia sistematica, se non vuole ridurre la testimonianza dei mistici solamente ad una specie di pio contorno illustrativo per le sue tesi, deve essere in grado di raggiungere la vera portata oggettiva di queste testimonianze. Si tratta di un procedimento complesso e, a nostro avviso, finora purtroppo

<sup>35</sup> Cfr. E. ANCILLI, *La mistica: alla ricerca di una definizione* p. 25.

<sup>36</sup> Cfr. CH.A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques*, Cerf, Paris 1994.1998, qui vol. 2, p. 271.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 312; l'autore nota che è invece sempre riflesso il giudizio circa l'inadeguatezza del racconto dell'esperienza riguardo l'esperienza stessa.



quasi mai considerato dalla riflessione metodologica approfondita. Ci limiteremo quindi ad accennare solamente ad alcuni problemi ermeneutici in merito.

Il primo riguarda la *finalità* del discorso mistico, che di solito è immediatamente *pratica*<sup>38</sup>: o perché vuole essere una guida per coloro che vogliono condurre una simile vita spirituale, o perché deve essere esposto all'esame dei pastori della Chiesa. Il discorso mistico presuppone anche l'esistenza di una relazione, di una *affinità spirituale* tra colui che racconta la propria esperienza e coloro che accolgono la sua testimonianza<sup>39</sup>. È uno dei momenti critici per l'interpretazione di un testo mistico: il teologo che lo accosta normalmente non condivide né lo stesso modo di vita, né lo stesso cammino spirituale. Un'altra conseguenza della finalità pratica del discorso mistico è il suo carattere *frammentario*. Non tutto ciò che dell'esperienza si può esprimere, viene raccontato. La finalità pedagogica serve da filtro e il teologo che affronta il racconto mistico deve essere cosciente che ha a che fare con una testimonianza, per così dire, censurata. In secondo luogo il fine pratico del discorso provoca una tendenza verso una certa *sistematizzazione* del discorso<sup>40</sup>. Le singole esperienze vengono spesso tolte dalle loro circostanze storiche e inglobate nell'insieme di un disegno del cammino spirituale progressivo. Queste costruzioni *quasi* sistematiche si servono spesso, per la migliore chiarezza dell'esposizione, di *elementi del linguaggio teologico-sistematico*, non necessariamente conservando significati o contesti propri dei termini o delle concezioni. Il teologo sistematico deve quindi essere estremamente attento quando ritrova nel discorso mistico elementi del proprio equipaggiamento tecnico: le somiglianze possono trarre in inganno.

Abbiamo raggiunto così la questione ermeneutica, forse la più studiata riguardo l'esperienza mistica: il problema della specificità del linguaggio mistico<sup>41</sup>. È senza dubbio un linguaggio legittimo della fede, molto lontano però dal solito linguaggio teologico. È un linguaggio *paradossale* che si serve abbondantemente dell'ossimoro, ma l'intento del mistico rimane sempre positivo. Egli vuole tramite il suo linguaggio far rivivere, in colui che legge o ascolta, l'esperienza che sta alla base del discorso. I mezzi espressivi del linguaggio mistico – soprattutto il *simbolo*<sup>42</sup> – servono a progettare l'esperienza nelle strutture stesse del linguaggio e quindi renderla intelligibile, in qualche modo stabile e trasmissibile. Sembra però sempre aperta la domanda circa il valore dei mezzi espressivi del linguaggio mistico, e la sua utilità per la riflessione si-

<sup>38</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo san Paolo e san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, p. 23.

<sup>39</sup> Cfr. CH. THEOBALD, *La "théologie spirituelle". Point critique pour la théologie dogmatique*, NRT 117 (1995), 178-198, qui 187.

<sup>40</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano*, p. 25.

<sup>41</sup> Cfr. G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in: LM, vol. 2, pp. 483-506; G. MOIOLI, *I mistici e la teologia spirituale*, "Teologia" 7 (1982), 127-143; J. LADRIÈRE, *Langage des spirituels*, DSAM, vol. IX (1975), 204-217; Y. CONGAR, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, in *id.*, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, pp. 135-158; M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Queriniana, Brescia 1990.

<sup>42</sup> Cfr. CH.A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Edizioni Paoline, Roma 1984. A nostro avviso è il miglior studio esistente per quanto riguarda il processo della formazione delle espressioni simboliche.



stematica. Pare che questa debba essere valutata di volta in volta, alla fine di un processo interpretativo adeguato che prende in considerazione la complessità degli elementi che confluiscono nel processo della creazione del discorso mistico.

#### 4. BREVE ESAME CRITICO DI ALCUNI CONTRIBUTI METODOLOGICI

A nostro avviso il contributo più approfondito per la comprensione dell'esperienza mistica come *locus theologicus* proviene da G. Moioli. Dopo aver sottolineato la necessità di cogliere la testimonianza mistica senza alcune precomprensioni e tracciato un quadro storico della situazione recente del rapporto mistica-teologia, l'autore afferma che la questione metodologica in causa è composta da due problemi fondamentali. Il primo è l'universalità dell'esperienza mistica: ossia la dimensione oggettiva presente in ogni esperienza personale. Il secondo problema è piuttosto ermeneutico e concerne il modo secondo il quale un testo mistico deve essere letto. A questo punto l'autore introduce quattro tesi di notevole portata metodologica:

- i mistici devono essere affrontati soprattutto come testimoni della fede;
- il linguaggio mistico, in quanto linguaggio di personalizzazione del rapporto con Cristo, è uno dei legittimi linguaggi della fede;
- affrontando dei mistici che hanno riflettuto sulla propria esperienza in modo specificamente teologico, bisogna saper distinguere ciò che è frutto dell'esperienza e ciò che proviene dalla riflessione teologica;
- (riportiamola per esteso in quanto coglie il nodo della questione):

«È legittimo e doveroso che il teologo faccia, nella sua ricerca di comprensione del mondo di fede, anche attenzione ai mistici: sia in quanto tali, sia in quanto eventualmente teologi della loro esperienza. Sotto l'uno e sotto l'altro aspetto..., essi potranno essere considerato "luogo" della teologia, appunto come tipici rappresentanti di un certo modo di *sensus fidei* ed eventualmente del *sensus theologicus*»<sup>43</sup>.

Crediamo particolarmente interessante la sottolineatura che Moioli fa circa il legame stretto tra il mistero cristiano e l'esperienza mistica, ritrovando in quest'ultima il luogo nel quale il dato della fede viene colto in modo immediato nel suo luogo proprio cioè all'interno della vita cristiana concreta. La testimonianza di tale esperienza, essendo in fondo testimonianza del mistero in quanto vissuto, può essere riconosciuta come esperienza diretta del *sensus fidei*. Riflettendo quindi su una tale testimonianza il teologo può non solo cogliere la dimensione vitale (e concretamente vissuta da qualcuno) delle verità della fede ma anche gli aspetti nuovi, talvolta irraggiungibili per una pura riflessione teologica-speculativa, di queste verità.

Nell'anno 1986 è apparso un articolo dal titolo assai promettente *La mystique est-elle un lieu théologique?* di M.-L. Gondal<sup>44</sup>. Subito all'inizio l'autrice afferma che

<sup>43</sup> *I mistici e la teologia spirituale*, p. 138.

<sup>44</sup> NRT 108 (1986), 666-684.



il fenomeno mistico appartiene anche alle altre religioni, disgiungendo così il legame fondamentale mistica-mistero cristiano. Invece il vantaggio più grande che il pensiero moderno possa ricavare dalla mistica sarebbe il senso di alterità, che scopre in Dio un totalmente Altro. Gondal propone anche qualche regola ermeneutica che la teologia dovrebbe osservare nello studio della mistica<sup>45</sup>: la teologia dovrebbe sforzarsi di mantenere il legame tra la mistica e l'esperienza cristiana per non ridurre la prima al puro dato concettuale. La teologia dovrebbe lasciare all'esperienza mistica la sua originalità propria. Essa dovrebbe avere la possibilità di spiegare se stessa. La teologia infine non dovrebbe marginalizzare l'esperienza mistica come un caso eccezionale perché in essa si esprime, pur in un modo radicale, qualcosa della fede comune.

Il lettore dell'articolo della Gondal, finita la lettura, rimane perplesso. La varietà delle questioni investite, la molteplicità degli approcci affrontati, non permette un approfondimento dovuto e rende molto difficile la comprensione della logica del procedimento dell'autrice. A nostro avviso manca nell'articolo un rigore di pensiero, che permette di svolgere la riflessione in modo coerente. A livello metodologico il contributo è piuttosto superficiale. Manca sia un serio fondamento del nesso mistero cristiano – esperienza mistica, sia una riflessione sulla conoscenza mistica. Conseguentemente non viene affrontata la questione dell'antropologia soprannaturale: cioè delle strutture che nell'uomo-cristiano condizionano la possibilità della conoscenza mistica.

La riflessione metodologica di V. Battaglia<sup>46</sup> invece è strettamente collegata a un tentativo di elaborazione dei dati cristologici a partire dall'esperienza mistica e ne costituisce l'introduzione e giustificazione del metodo adottato. L'autore cerca di stabilire il nesso tra la conoscenza, amore e contemplazione partendo da una breve prospettiva storica del rapporto tra teologia e spiritualità cui segue la puntualizzazione della posizione di *Dei verbum* 8. La riflessione prosegue verso la delineazione del corretto atteggiamento del teologo. In seguito viene richiamata la dottrina dell'inabitazione trinitaria allo scopo di stabilire le fondamenta della conoscenza contemplativa che sarebbe il frutto più maturo della vita cristiana ordinaria. Come secondo fondamento di questa conoscenza viene richiamata brevemente la concezione dei sensi spirituali.

Leggendo il testo di Battaglia si ha l'impressione che il legame tra l'esperienza mistica e la teologia sistematica sia del tutto armonioso e privo di problemi. È quasi del tutto assente la questione ermeneutica centrale: come è possibile il passaggio tra i dati esperienziali, quindi necessariamente riferiti a ciò che è singolare e soggettivo, agli enunciati della teologia sistematica che devono avere il carattere oggettivo e uni-

<sup>45</sup> Con queste considerazioni ermeneutiche conclude la parte metodologica dell'articolo, cui segue una breve riflessione sul battesimo come fondamento della mistica cristiana.

<sup>46</sup> *Cristologia e contemplazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997; parte metodologica pp. 13-47. L'autore preferisce parlare di "contemplazione" ed "esperienza contemplativa" piuttosto che di "esperienza mistica", ma la sua concezione di contemplazione è affine al senso della nozione "esperienza mistica" che adoperiamo; cfr. la sua definizione descrittiva dell'esperienza contemplativa (p. 23).



versale. Tutta la complessa questione dell'interpretazione dei testi mistici, del linguaggio simbolico adoperato in essi non viene affrontata. Ma il difetto ancora più grave è la mancanza della fondazione adeguata della stessa conoscenza contemplativa. Le dottrine – tra l'altro giustamente rievocate – sull'inabitazione trinitaria e i sensi spirituali non vengono approfondite. La questione più largamente trattata della connessione tra l'amore e conoscenza manca di un approfondimento dal punto di vista dell'antropologia soprannaturale. Di conseguenza non si capisce né come è possibile la conoscenza contemplativa, né come essa si realizzi concretamente nell'uomo.

## 5. OSSERVAZIONE FINALE

La conclusione del nostro breve esame non può essere che questa: il problema metodologico della fontalità dell'esperienza mistica, riguardo la teologia sistematica, ha tutte le caratteristiche di una riflessione *in statu nascendi*. Alcune strade sono state già aperte tramite gli studi su aspetti particolari. Altri temi esigono un'elaborazione sistematica che rimane tutta da fare. È comunque possibile ormai intuire i tratti principali che dovrebbero caratterizzare la costruzione sistematica. Senz'altro si fa sentire sempre di più l'esigenza dell'elaborazione di una tale costruzione. Si aprono qui diverse strade per le ricerche ulteriori in campi molto interessanti e assai inesplorati.

*Questo saggio mistico, in modo accattivante e stimolante riporta il culto concreto e storico sociale di molte voci religiose dell'universo del nostro tempo, secondo una prospettiva che vede inscassinati il tempo e l'eterno, lo spazio e l'infinito» (G. Ravotti).*



### Riassunto

La fontalità dell'esperienza mistica riguardo alla teologia sistematica è un tema ancora da elaborare. Il presente contributo cerca di delineare uno *status quaestionis*. Dapprima vengono riassunte le investigazioni recenti sulla scissione tra teologia sistematica ed esperienza mistica. Dopo uno sguardo sul Vaticano II (*Dei Verbum* 8), che rivaluta l'importanza dell'esperienza per l'intelligenza della Tradizione, l'autore indica alcune piste di ricerca per mettere in rilievo l'esperienza mistica: l'inabitazione trinitaria, la conoscenza per connaturalità ed i sensi spirituali. Vengono presentate poi varie questioni ermeneutiche che invitano a valutare con prudenza il linguaggio usato dai mistici. Segue l'esame critico di alcuni contributi metodologici recenti. Ne risulta il bisogno di un ulteriore approfondimento.

### Summary

The source of mystical experience regarding systematic theology has still to be worked out. The present contribution tries to delineate a *status quaestionis*. First, recent investigations on scission between systematic theology and mystical experience are summed-up. After a glance on the Vatican II (*Dei Verbum* 8), which reevaluates the importance of experience for the understanding of Tradition, the author shows some research-ways evidencing the mystical experience: trinitarian inhabitation, connatural knowledge and spiritual senses. Then various hermeneutic questions are introduced, which invite to prudently consider the language used by mysticians. A critical examination of some recent methodological contributions follows and the necessity of a further careful study appears.