

NOTE SULLA MISTAGOGIA O DELL'INTRODUZIONE ALL'ESPERIENZA DI DIO

Introduzione

Il problema della conoscenza esperienziale di Dio nel suo significato e stato epistemologico-pragmatico si pone all'attenzione del cristiano impegnato per esser risolto nella vita vissuta. L'itinerario a Dio, come l'iniziazione a tale cammino, anche se intrapreso e percorso sino in fondo dai nostri antecessori, tuttavia esige, soprattutto oggi, di essere affrontato personalmente e non già eluso. Ne andrebbe di mezzo la vita spirituale di ciascuno di noi.

Anche un'analisi sommaria della situazione della nostra società induce il cristiano impegnato ad una presa di coscienza e di responsabilità circa il suo rapporto col Dio incomprendibile nell'ambito circostanziale di ideologie atee, scettiche e materialistiche. Dinanzi al comportamento abituario di disinteresse quasi totale ai valori spirituali, occorre abbattere barriere ideologiche e prassi esistenziali soffocanti lo spirito, come pure tutti quegli pseudo-dei creati dall'uomo stesso, distorto purtroppo dal suo cammino verso il Dio di Gesù Cristo.

Sembra, quindi, che la società odierna, secolarizzata, razionalizzata e tecnicizzata, e sempre più materializzantesi, sia indifferente o addirittura rifiuti aprioristicamente tutto ciò che trascende l'uomo, precludendo con tale atteggiamento l'esperienza di una vita soprannaturale, di un mondo al di sopra dell'umano, sempre nuovo: quello promesso e instaurato dal Verbo fatto carne.

D'altra parte, in paradossale contrapposizione si riscontra nell'uomo, incapace di elevarsi, un bisogno spontaneo di riprendere il suo rapporto immediato e personale con Dio.

In simile contesto, di un mondo senza Dio e di Dio senza mondo, occorre che il cristiano — come credente innanzitutto — affermi e testimoni la sua convinzione personale in un rapporto intimo tra

sé e Dio liberante, pur se condizionato da più parti e in diverse forme.

Tale convinzione non scaturisce certamente da un supino adeguamento alla mentalità del secolo attuale, né da un sia pur attento ascolto o lettura della parola di Dio, bensì da un'esperienza personale — coinvolgente tutta la persona — con Dio. Solo in questo modo ci si potrà rendere conto della realtà soprannaturale intrecciata con quella naturale.

« Per avere... il coraggio di un rapporto immediato con il Dio ineffabile e anche il coraggio di accettare la comunicazione silenziosa che fa di se stesso come il vero mistero della sua esistenza, per avere questo è necessario naturalmente avere più che una razionale presa di posizione del problema teoretico di Dio e di un'accettazione semplicemente dottrinale della dottrina cristiana. E' necessaria una mistagogia all'esperienza religiosa, della quale molti pensano di non poterla scoprire in se stessi, una mistagogia che deve essere comunicata in modo che ognuno possa essere il mistagogo di se stesso. Finché uno non ha capito la naturale inseparabilità del rapporto della sua esistenza... con l'assoluto mistero che noi chiamiamo « Dio » e che egli comunica se stesso a noi, egli non ha ancora capito l'inizio di questa mistagogia »¹.

Ora, a tale esperienza si perviene o da soli, come dice il Rahner, o guidati da un mistagogo, un uomo cioè che avendo fatto l'esperienza di Dio è capace di comunicarla agli altri. Il mistagogo o la mistagogia in sé « deve insegnare in modo concreto ad essere capace di restare vicini a questo Dio, a dargli del 'tu', ad avere il coraggio di addentrarci nel suo buio silenzioso e a non temere che lo si possa perdere chiamandolo per nome... Tale mistagogia cristiana deve naturalmente sapere anche il posto che in essa ha Gesù di Nazaret, crocifisso e risorto »².

Il termine mistagogia, usato secondo la tradizione da Rahner, consta di due elementi: da una parte il mistero, inteso in senso paolino, e dall'altra, l'introduzione o l'educazione a detto mistero.

Il termine « mistero »³, così come usato da Paolo e dai Padri della Chiesa, affonda le sue radici nella letteratura giudaica e riceve dei parziali e lievi influssi dai misteri eleusini, i riti dionisiaci, l'orfismo e i misteri ellenisti che avevano tutta una prammatica iniziatica⁴.

¹ K. RAHNER, *Pietà in passato e oggi*, in *Nuovi Saggi* II. Roma 1968, 23-24.

² *Ivi*, 25.

³ Cf. G. BORNKAMM, *Mysterion*. in ThWNT, 825-831. Vedasi pure la voce *mustagogia* in G.W.H. LAMPE, *A Patristik Greek Lexikon*, Oxford 1969.

⁴ Cf. M. ELIADE, *La nascita mistica*, Brescia 1974. 164-171. Per quanto riguarda l'influsso di tali misteri del mondo greco sul cristianesimo Eliade non sembra essere d'accordo. Si vedano le pp. 171-188.

Paolo usa sovente questo termine in relazione a Cristo, rivelazione del disegno misterioso del Padre: « Di essa (la Chiesa) sono diventato ministro, secondo la missione affidatami da Dio presso di voi di realizzare la sua parola, cioè il mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi... cioè Cristo in voi, speranza della gloria » (Col. 1, 25-27). Il segreto e la ricchezza di tale Parola-mistero di Dio si può cogliere nella manifestazione di Cristo agli uomini, e più precisamente nella sua divina presenza nell'intimo dell'uomo. Tale presenza, stimolo di ricerca umana, che sarà coronata dalla gloria finale, è oggetto della speranza cristiana.

Quindi, lo sforzo del cristiano è quello di scoprire la presenza misteriosa del Cristo che agisce nel suo intimo, onde poter attingere la gloria beatificante della Trinità tre volte santa. Nel mentre ricerca, già possiede, ma non del tutto (il possesso totale e definitivo avverrà nell'aldilà) Cristo operante, sacramentalmente e non, nella sfera umana. Di qui il cammino ch'egli deve intraprendere per raggiungere la pienezza del Figlio e per mezzo di lui, nello Spirito, il Padre celeste.

Il nucleo fondamentale di questo pensiero viene ripreso e presentato con altri termini dal Vaticano II^o: « La promessa restaurazione che aspettiamo, è già cominciata con Cristo, è portata innanzi con l'invio dello Spirito Santo e per mezzo di Lui continua nella Chiesa, nella quale siamo dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine, nella speranza dei beni futuri, l'opera a noi commessa nel mondo del Padre, e diamo compimento alla nostra salute » (LG n. 48).

Questo mistero, definito giustamente da Dio: mistero del Padre (Col. 2, 2), viene chiarito da un altro brano paolino nella lettera agli Efesini: « Penso che abbiate sentito parlare del ministero della grazia di Dio a me affidato a vostro beneficio: come per rivelazione mi è stato fatto conoscere il mistero... Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito: che i Gentili cioè sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del Vangelo » (3, 2-3 a. 5-6). Il termine « mistero », usato qui da Paolo, non vuole essere qualcosa di segreto che non si può rivelare, né di tanto difficile da non potersi comprendere, ma si riferisce all'uso che ne veniva fatto nell'A.T. in relazione alla natura ed al pensiero di Dio — incomprendibili all'uomo. — Nella pienezza dei tempi, Dio, nella sua gratuità, decide di comunicare all'uomo il mistero della sua volontà, cioè il suo piano salvifico tenuto nascosto dall'eternità, con l'invio del suo Figlio uni-

genito, rivelazione piena dei suoi arcani disegni. Mistero, dunque, non è comprensibilità concettuale dell'essenza divina, bensì attuazione di salvezza all'interno dell'uomo mediante l'opera liberante del Cristo e l'azione dello Spirito. Concretizzazione di tale attuazione salvifica è la partecipazione all'eredità, cioè l'accesso al regno promesso e quindi alla conoscenza diretta di Dio per il Figlio nello Spirito.

Il mistero, così inteso, di cui Cristo è l'inizio (l'alfa) e la fine (l'omega), che è stato concepito nella mente del Padre da sempre e che si concluderà nella parusia con la completa liberazione dal peccato e la piena adesione a Dio, si concretizza attualmente *come umanità nuova*, cioè Chiesa, che tende, seguendo il ritmo del *kairós* di Cristo, entro i confini della storia verso la piena realizzazione o reintegrazione dell'umano nel divino, cioè in quella comunione mistica tra la creatura e il Creatore.

Questo dinamismo escatologico verso la visione senza veli, insito nel cuore di ogni battezzato, si evolve gradualmente nel tempo, scandendo il ritmo dialettico morte-vita del mistero pasquale: morte a tutto ciò che allontana da Dio, risurrezione a ciò che avvicina sempre più a Lui. Gesù Cristo, dunque, che continua nella sua ipostasi il mistero di Dio Padre, verso cui tende ogni cristiano per vocazione battesimale, esercita in concreto la sua mediazione di Salvatore operante nello Spirito, per mezzo dei sacramenti. A sua volta, il cristiano penetra nel mistero di Cristo e quindi in quello di Dio ineffabile attraverso le virtù teologali. Tale penetrazione, se vissuta pienamente, lo conduce poco a poco alla completa configurazione col Cristo pasquale e per opera dello Spirito che agisce in lui alla comunione intima con Dio Padre.

Lo scopo di questo studio è quello di rilevare attraverso delle « istantanee », sulla scrittura, sulla tradizione patristica o determinati periodi della storia della spiritualità, il senso e il contenuto di questa mistagogia, intesa come introduzione all'esperienza del mistero di Dio. Il compito nostro consisterà non tanto nel cogliere il valore di questa realtà nella tradizione, quanto la sua continuità con gli insegnamenti antichi e quella certa stabilità di identità contenutistica, nel corso dei secoli, a partire dai Padri sino ai nostri giorni, anche se le modalità esterne o le realizzazioni storico-temporali di tale realtà mistagogica varieranno con e nel tempo. Difatti, pur avvertendo una vera e propria evoluzione del termine mistagogia nei secoli, si noterà che esso non è affatto cambiato nel suo contenuto essenziale. Per raggiungere questo scopo non passeremo in rassegna tutta la tradizione, ma soltanto alcuni campioni paradigmatici che hanno fatto l'esperienza di Dio, ne hanno trattato nelle loro opere e quindi l'hanno saputa trasmettere ai posteri. In altri termini, tenteremo di « pre-

levare » i mistagoghi archetipi o movimenti recenti di iniziazione all'esperienza di Dio lungo la storia della spiritualità dall'origine fino a noi, con l'intento di provocare una riflessione sul significato e contenuto dell'esperienza di Dio oggi, all'interno dei condizionamenti e delle sfide delle ideologie atee o scettiche odierne. Il fine ultimo che ci si propone non è tanto quello di presentare un excursus storico-spirituale della mistagogia, quanto quello di stimolare all'esperienza di Dio, il cui mistero è connaturato all'uomo. Solo chi si pone alla ricerca profonda del mistero di Dio potrà scoprire il senso recondito della sua vita protesa come vocazione alla comunione mistica con l'assoluto di Dio (GS. n. 19).

I. LA MISTAGOGIA NELLA RIVELAZIONE BIBLICA ⁵

Tutta la Scrittura è la manifestazione del piano salvifico di Dio nei confronti dell'umanità decaduta. Più precisamente, è la rivelazione di quanto Dio ha fatto e continua a fare perché l'uomo si salvi e quindi entri in comunione con Lui. Tale rivelazione è graduale: Dio, da buon pedagogo, rispetta la libertà dell'uomo nella sua evoluzione spirituale.

L'A.T. si presenta, prima di ogni interpretazione, come una lunga mistagogia di Dio intesa a condurre l'uomo alle soglie del suo mistero d'amore. Difatti, in tutto l'A.T. Jahvè può essere considerato come la figura del grande mistagogo, il quale guida il popolo ebraico mediante i patriarchi, i re, i giudici, i profeti alla terra promessa, cioè alla piena comprensione ed al possesso della sfera soprannaturale, ove Egli si rivela così com'è nella sua pienezza.

Sicché da tutto il contesto storico-religioso del mondo ebraico si possono enucleare tre fattori relativi alla mistagogia: il Maestro, il discepolo, l'esperienza. Jahvè, maestro e guida invisibile ma pur sempre efficiente, instaura un rapporto interpersonale con il suo popolo (il discepolo) ⁶, attraverso azioni salvifiche. Tali azioni, insieme

⁵ Cf. AA.VV., *Esperienza religiosa*: « Communio » 5 (1976) tutto il numero; E. BIANCHI, *L'esperienza di Dio secondo la Scrittura*: « Servitium » 8 (1974) 165-168; R. CORBON, *L'expérience chrétienne dans la Bible*, Paris 1963; A. LEVI, *E' definibile l'esperienza di Dio?*: « Servitium » 8 (1974) 199-206.

⁶ « La sacra Scrittura è a un tempo la sorgente prima, l'esempio originale e la norma dell'esperienza spirituale giudeo-cristiana. In essa vi si trova la verità cristiana espressa... in funzione del rapporto vitale, delle relazioni personali che Dio vuole creare tra l'uomo e lui stesso », L. BOUYER, *La Bible et l'Évangile*. Paris 1951. 12.

al rapporto interpersonale di Dio, costituiscono il tessuto o la trama d'una esperienza umano-divina, espressa in un dialogo d'amore tra Jahvè che chiama e l'uomo che risponde o meno.

Nel fare questa esperienza, o per meglio dire, nel prendere coscienza della propria esistenza ed elezione, l'israelita, tra allontanamenti e ritorni continui, rifiuti e prostituzioni ad altri dei o adesioni ed alleanze temporali, matura e cresce nella fede di Dio che pian piano va rivelandosi.

La parola rivelatrice d'un Dio Padre e guida del suo popolo, le teofanie di Jahvè in modo personale od impersonale, le alleanze che esprimono e suggellano l'amore fedele e geloso di Jahvè per il suo popolo, l'esperienza dell'esilio, del deserto e della sofferenza illuminante, le promesse d'un'era migliore e la fede dell'uomo che accetta e risponde a tali promesse, la manifestazione del mistero divino attraverso azioni e fatti e per mezzo dei profeti, in breve, i grandi temi dell'A.T.⁷, costituiscono gli elementi basilari, tipici e paradigmatici del rapporto amicale, interpersonale, tra Jahvè ed il popolo di Israele.

I patriarchi con a capo Abramo, modello e padre di tutti i credenti, sono gli interpreti del popolo ebraico, gli interlocutori di Jahvè e gli sperimentatori del suo mistero mediante la fede, in tutta la storia della Rivelazione. A titolo di esemplificazione basta pensare alla visita di Jahvè ad Abramo, come segno di condiscendenza da parte di Dio che offre a quest'uomo la possibilità di fare « l'esperienza » della presenza divina (Gn. 18, 1-10). Oppure, a Mosè, quando sul monte Sinai vede il cespuglio fiammeggiante ed ode la voce ineffabile. Attraverso questa voce viene introdotto nel mistero di Dio, che si presenta sotto forma di una fiamma intangibile che arde nella sostanza del suo spirito. Per potersi addentrare e contemplare questo mistero divino, egli si toglie i sandali dai piedi, mette cioè da parte ogni concezione naturale ed umana di Dio, perché incapace di racchiuderlo nell'ambito d'un'idea. Fa leva, perciò sulla sua fede, l'unico elemento che egli permette di comprendere, per partecipazione, la natura di Dio (Es. 3, 1-6) e di concludere il famoso patto d'amore sul monte Sinai (Es. 34, 5. 27-35).

Nell'ambito di questo rapporto interpersonale tra Dio e il popolo d'Israele sono latenti alcuni elementi bastanti per individuare una certa forma di mistagogia, intesa come via per pervenire ad una personale esperienza religiosa di Jahvè o da soli o dietro la guida di una persona che trasmette fedelmente simile esperienza.

⁷ Cfr. A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris 1968.

A parte questo discorso globale dell'A.T. rilevabile sotto forma di un'unica e lunga mistagogia di Dio nei confronti del suo popolo, nei libri sapienziali, in particolar modo, si possono reperire diversi tipi o forme di mistagogia, sia pure lacunosi.

Dal libro dei Proverbi sino a quello del Siracide si evolve la concezione della retribuzione terrena del giusto. Tale concezione viene abbastanza sfrondata dagli elementi di una sapienza prettamente umana intesa come saper vivere. Dinanzi alla dura esperienza di Giobbe, uomo giusto e timorato di Dio, ci si convince sempre più che la vera sapienza non sta nella letterale osservanza delle leggi e della logica umana, bensì nell'abbandono fiducioso nelle mani di Dio.

« Come tutti i popoli, anche Israele intendeva per « sapienza » una scienza molto pratica delle leggi della vita e del mondo, basata sull'esperienza. La parola ebraica che traduciamo con « sapiente », « sapienza », indica anzitutto la competenza, la perizia ad es. di un marinaio, di un lavoratore di metalli, di un consigliere politico ecc. La sapienza d'Israele è un fenomeno molto complesso, che ha subito notevoli cambiamenti; ma il provenire da esperienze elementari è la caratteristica di quasi tutte le sue dichiarazioni sulla vita »⁸.

Tale *sapienza esperienziale* proviene dall'impatto dell'uomo con la realtà umano-divina a lui circostante. Riflettendo sull'esperienza passata dei suoi Padri, ed osservando quella presente, il pio israelita giunge alla conclusione che la natura della vera sapienza è la storia salvifica d'amore intrecciata sin dai primordi dell'umanità tra Dio e l'uomo. Questa convinzione corregge la sua visione delle cose e gli rende meno confusa la concezione della realtà esistenziale, alla cui base scopre delle *leggi generali*, immessevi dallo stesso Jahvè al momento della creazione. Difatti, come afferma Von Rad, nel periodo post-esilico: « La sapienza è... intesa come appello divino rivolto all'uomo, cioè come mediatrice della rivelazione divina; viene intesa come la grande educatrice dei popoli in generale e di Israele in particolare, anzi come il principio divino immesso nel mondo con la creazione »⁹.

D'altra parte, essendo la Sapienza la personificazione di Dio¹⁰, essa risulta inaccessibile ed inafferrabile come lo stesso Jahvè. Talora viene presentata non soltanto come procedente da Dio, ma soprattutto come « architetto », artefice continuamente operante nella creazione (Pv. 8, 30; 3, 19; Sap. 9, 9), che vuole comunicare la sua

⁸ G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*: I, Brescia 1972, 470.

⁹ *Ivi*, 495-496.

¹⁰ E' nel libro della Sapienza, ove si riscontra una chiara identificazione tra la Sapienza e lo spirito di Dio (1, 5; 9, 17-18).

natura divina. In tal modo, la letteratura sapienziale, testimoniando un Dio che vuol farsi conoscere dall'uomo, preconizza la possibilità di una comunicazione piena e definitiva di Dio in Gesù Cristo, definito giustamente da Paolo la « sapienza di Dio » (1 Cor. 1, 24)¹¹.

Dal libro della Sapienza ed in particolar modo da quello del Siracide, emerge un tipo di mistagogia intesa come conoscenza della Sapienza, cioè come introduzione alla vita intima di Dio, e cioè come apertura ai segreti della Sapienza divina, che è saggezza di vita e modo unico per essere spiritualmente perfetti. A tale Sapienza si perviene con l'osservanza della legge.

I libri sapienziali partono da una situazione esistenziale dell'uomo, per poi introdurre il discorso su Dio e il suo mistero. Tale mistero, nel quale viene inserito l'uomo sapiente, — concetto familiare ad Israele — concerne il disegno di salvezza che Dio realizza nella storia umana e costituisce l'oggetto della Rivelazione. Ecco perché nel « padre spirituale » che si rivolge ai suoi figli per insegnare loro la via della saggezza (Pv. 1, 8-10; 2, 3; Sir. 2; 3; ecc.)... e quindi avviarli al mistero di Dio Sapienza eterna scopriamo il mistagogo che educa l'uomo « sapiente » al discorso su Dio e sul piano salvifico.

I Profeti ereditano l'atteggiamento fondamentale dei Patriarchi. Essi conservano, alimentandolo con la loro predicazione, il rapporto esistenziale tra Dio che insegna e il popolo che accetta o talora rifiuta il discorso di Dio.

Isaia (6, 1-13), come rapito in una strana contemplazione, riporta l'esperienza personale della santità di Dio, misteriosa e terrificante, raggiungibile solo dopo una radicale purificazione (6, 5-7) e liberazione dal peccato. Soltanto l'uomo dal cuore « ricreato » può « conoscere » Dio: « Darò loro un cuore capace di conoscermi, perché io sono il Signore; essi saranno il mio popolo ed io sarò il loro Dio, se torneranno a me con tutto il cuore » (Ger. 24, 7).

Ezechiele (2, 8a. 3, 3) è costretto a *mangiare* la Parola rivelatrice di Dio per annunciarla integra alla casa d'Israele. Questa esperienza strana sta ad indicare la piena assimilazione del mistero divino, al fine di comunicarlo con fedeltà al popolo eletto.

L'esperienza del profeta Osea simboleggia l'amore personale di Dio sposo sollecito nei riguardi del suo popolo, nonostante il peccato. Tra questi due partners v'è un rapporto esistenziale rappresentato da un patto (6, 7) e dal matrimonio (2, 4). La concezione dell'amore sponsale immenso e premuroso di Jahvè penetra nella coscienza dell'uomo, elevato a suo partner, al quale offre la possibilità di sperimentare il mistero del suo amore divino: « Ti farò

¹¹ Cf. A. FEUILLET, *Le Christ. Sagesse de Dieu*, Paris 1966.

mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fiderò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore » (2, 21-22).

In conclusione, lungo la storia della Rivelazione vetero-testamentaria, que e là emergono elementi costitutivi di una *mistagogia scritturistica*, di cui Jahvè è il mistagogo per eccellenza attraverso la manifestazione della sua vita intima e della sua potenza, la sua parola creatrice e salvifica, i suoi continui richiami. Tutte cose che vogliono invitare l'uomo all'unione intima con lui nella fede. Perché questi venga stimolato definitivamente a rispondere al suo appello, da buon Padre, egli invia il suo unico Figlio, rivelazione perfetta delle sue perfezioni, e via per raggiungerlo nel suo ineffabile mistero d'amore¹².

Nel *N.T.* tutto diviene più chiaro, perché l'invisibile ed irraggiungibile maestro-guida Jahvè si rende visibile e può essere raggiunto nel suo mistero d'amore mediante il Verbo nello Spirito. Occorre, d'ora innanzi, ascoltare e seguire il Cristo, rivelazione conclusiva promessa dai Patriarchi e dai Profeti per penetrare il mistero della divinità: « Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare » (Mt. 11, 27).

Quindi, nel Verbo divino, che unito alla natura umana ipostaticamente, contempla il Padre celeste, si può riscontrare il modello ideale che trasforma la storia religiosa dell'umanità e rilevare la mèta: la visione beatifica di Dio, la cui caparra è concessa all'uomo, sia pure parzialmente, già su questa terra.

La conoscenza effettiva di Dio e la sua inabitazione nell'anima in grazia, nell'ambito di un'unione individuale nell'agápe, fondata sulla fede, non è altro che l'esperienza mistica descritta da Giovanni nella parabola della vigna (15, 1-12) o nella preghiera sacerdotale (17, 20-23). Tale esperienza si fa nell'amore, dal momento che Dio è per essenza amore (1 Gv. 4, 8). Solo chi possiede questo amore, donato da Dio

¹² « La chiamata è ciò per cui tutto comincia. Nell'esperienza cristiana niente ha nell'uomo la sua origine prima: tutto scaturisce da una chiamata interna del Padre misericordioso, manifestatasi per mezzo del Cristo nel tempo. Questa chiamata si realizza colla *Parola di Dio*. E' con una parola solenne — un Kerigma — che Cristo inaugura il suo ministero: Convertitevi, perché il regno di Dio è vicino » (4, 17). Il lavoro essenziale consiste nel far sentire l'invito a tutte le anime, perché sono peccatrici: « Io non sono venuto a chiamare i giusti ma i peccatori » (9, 13). Essere salvati, essere cristiani, vorrà dire « ascoltare » la Parola di Dio e « custodirla ». Il senso primo di questa Parola è dunque di strapparci alla nostra ignoranza di noi e di Dio, al nostro peccato, alla nostra dannazione e questo col rivelarci che siamo chiamati a salvarci dal Padre e da Cristo, suo Figlio mandato da Lui. La *mediazione della Parola* è così una *dimensione essenziale* dell'esperienza cristiana », J. MOURoux. *L'esperienza cristiana*. Brescia 1956, 87.

stesso (4, 7) può fare codesta esperienza nello spirito: « Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi; egli ci ha fatto dono del suo Spirito » (4, 12-13). Essendo il dono della carità e quello dello Spirito una sola cosa per Giovanni, l'esperienza di Dio-Amore può essere fatta solo nell'esperienza vitale dello Spirito amore.

Anche per Paolo non vi può essere introduzione al mistero di Dio senza una unione previa col Cristo crocifisso, intesa non come semplice imitazione, bensì come relazione concreta e personale con la vita del Cristo: « Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me » (Gal. 2, 20)¹³.

Al centro della vita cristiana, così come concepita da Paolo, c'è, dunque, la partecipazione al mistero pasquale del Salvatore: « Da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati. Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei Cieli, in Cristo Gesù » (Ef. 2, 5-6).

Per Paolo « il cristiano è un uomo al quale Cristo ha comunicato il suo Spirito; egli è così, di diritto, uno spirituale (Gal. 6, 1) »¹⁴. Per la potenza dello Spirito egli viene divinizzato e reso capace di avvicinarsi al Padre per conoscerlo ed amarlo profondamente¹⁵, attraverso il mistero antitetico di morte-resurrezione, realizzantesi nel battesimo e negli altri sacramenti.

L'introduzione nel mistero di Dio è possibile solo nell'ambito della fede. Anzi, l'uomo avanza nei penetranti reconditi di tale mistero nella misura in cui cresce nella fede, dono vitale che lo eleva dal piano umano a quello divino. Essa lo prepara, altresì, all'incontro definitivo con Dio nella gloria beata, verso cui tende con ferma speranza in questa vita, per goderlo infine nell'effusione reciproca dell'amore, nella libertà e gioia di figlio, nell'aldilà.

Questa realtà di vita, alla quale è chiamato ogni battezzato, non è quindi una mera utopia frutto dell'inventiva umana, ma un'esperienza, possibile e reale, che affonda le radici nella Rivelazione neotestamentaria.

In ultima analisi, si tratta di conseguire la santità stessa di Dio, o di divenire perfetti nella misura ed in proporzione alle capacità del proprio essere. Tale finalità informa tutta la vita umana al punto da renderla cristiana e perciò divina. E' la ricapitolazione, o più precisamente, il ritorno d'ogni vita umana all'Autore della creazione.

¹³ Cf. L. BORRIELLO, *La sequela e l'imitazione di Cristo nella vita spirituale*: « *Asprenas* » 25 (1978) 137-154.

¹⁴ J. MOUROUX, *o.c.*, 122-128.

¹⁵ *Ivi*, 125-130.

II. LA MISTAGOGIA NELLA TRADIZIONE ANTICA

Se diamo uno sguardo fugace all'era antica del cristianesimo circa il contenuto della mistagogia, notiamo una certa continuità di pensiero tra il passato della rivelazione biblica ed il presente interpretativo della tradizione patristica, che intende iniziare l'uomo all'esperienza del mistero di Dio uno e trino in una forma *sacramentale-liturgica*.

A tale proposito il Camelot fa notare che secondo i Padri della Chiesa la mistica cristiana, intesa come introduzione alla contemplazione di Dio, è una mistica dei misteri: « Il mistero della 'teologia', dell'essere inaccessibile di Dio, il mistero dell'amore e dell'«economia» della nostra salvezza, vengono a noi attraverso i misteri, i segni sensibili che li nascondono e nello stesso tempo ce li donano: mistero del Cristo, uomo-Dio, «mistero di Dio» (Col. 2, 2); mistero della sua Parola, mistero della sua chiesa, cioè mistero del prossimo. Così la mistica cristiana è l'esperienza di Dio colto *in mysterio*, nel suo mistero e attraverso i misteri, e specialmente nei misteri per eccellenza che sono i sacramenti: *sacramentum-mysterium* è la stessa cosa »¹⁶.

Come si può constatare qui ed altrove, i Padri nel parlare di mistagogia o nell'avviare i cristiani alla mistica, pur mutuando concetti e termini culturali dalle religioni misteriche del mondo greco, esprimono la centralità del messaggio cristiano: rinuncia-morte al peccato per rinascere ad una vita nuova, nella quale godere della visione beatifica di Dio.

Per giustificare quanto andiamo dicendo, non intendiamo presentare il pensiero di tutti i Padri d'oriente e d'occidente sulla mistagogia, bensì riportare l'insegnamento soltanto di alcuni campioni significativi e rappresentativi nella creazione dinamica ed evolutiva del concetto e contenuto della mistagogia. Secondo la loro mentalità, può essere ritenuta mistagogia ogni vita cristiana che, nata col battesimo, ratificata dalla cresima e corroborata dall'Eucarestia, attraverso l'esercizio delle virtù teologali matura sino a pervenire ad uno stato di contemplazione e partecipazione del mistero trinitario sulle orme di Cristo, spinti dalla potenza dello Spirito divino.

¹⁶ T. CAMELOT, *Spiritualità del battesimo*, Torino 1966, 7.

Clemente Alessandrino

La mistagogia di Clemente¹⁷, pur con le sue striature razionalistiche, è essenzialmente cristologica. La gnosi, di cui parla tanto nei suoi scritti, è una conoscenza profonda, vera ed autentica, una dottrina sublime (*máthesis*), la perfezione cristiana di cui Cristo è il maestro (*didáscalos*) per eccellenza.

La novità suprema nella teologia di Clemente è il Cristo che vi occupa il posto centrale. Suprema manifestazione dell'amore del Padre, il Verbo incarnato è la fonte dell'essere e della vita, come anche la causa di tutti i beni. Nell'Incarnazione del Verbo, Dio Padre si prefigge la redenzione dell'umanità mediante il sacrificio cruento della Croce e l'educazione della stessa perché conosca Dio e si sforzi di raggiungerlo progressivamente.

Della gnosi come della fede Gesù è il fondamento e l'alimentatore, il principio e la fine. Come nella gnosi, che è mistagogia, ossia iniziazione a un mistero, così in tutti i gradi della conoscenza, il Cristo è il maestro-mistagogo ed al tempo stesso l'oggetto.

L'attenzione di Clemente, però, non si ferma, come per Platone, sulla conoscenza in sé, bensì sul Cristo, la cui vita va vissuta pienamente per esser iniziati tramite la sua persona alla conoscenza di Dio.

Il filosofo cristiano, ossia lo gnostico, è innamorato della saggezza del demiurgo e didáscalos dell'universo, ovvero della conoscenza del Figlio di Dio. La filosofia greca, di cui Clemente è fortemente imbevuto, ridotta ad una pura morale, si trasforma in amore del Verbo incarnato, se è vero com'è vero che è il Logos fatto carne, il quale con la sua presenza illumina, istruisce ed introduce gli apostoli nella conoscenza dei segreti del Regno divino¹⁸. Difatti, è il Verbo, saggezza divina, mistagogo per eccellenza, che istruisce gli uomini prima attraverso la ragione, poi tramite i profeti, ed infine con la sua presenza: « La saggezza è una conoscenza ferma di realtà divine ed umane che il Signore ci ha insegnato e tramite la sua presenza e per mezzo dei profeti »¹⁹.

¹⁷ T. CAMELOT, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clemente d'Alexandrie*, Paris 1945; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954; A. LEVASTI, *Clemente Alessandrino iniziatore della mistica cristiana*: « Riv. Asc. Mist. » 12 (1967) 127-147; C. MONDESERT, *Essai sur Clemente d'Alexandrie. Introduction à l'étude de l'Écriture*, Paris 1944; J. MOINGT, *La gnose de Clemente d'Alexandrie*: « Rech. de Sc. Rel. » 37 (1951) 195-251, 338-421, 537-564; 38 (1951) 82-118; J.E. STEELY, *Gnosis: the doctrine of christian perfection in writing of Clement of Alexandria*, Louisville 1954; W. VOLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus*, Berlin-Leipzig, 1952.

¹⁸ T. CAMELOT, *o.c.*, 140.

¹⁹ *Stromati*, VI, VII, 54, PG. 9, 277A.

L'intuizione geniale e quindi il contributo positivo apportato da Clemente, consiste nella unità profonda tra gnosi e fede. Per quanto fortemente netta talora sia la distinzione tra i gradi della conoscenza religiosa, resta fermo che per ognuno di esso non v'è che un solo maestro, il Cristo: « Egli è il Mistagogo che istruisce lo gnostico per mezzo dei misteri, il credente per mezzo della speranza e colui che ha il cuore duro attraverso un'educazione che lo corregge agendo sui suoi sensi »²⁰.

La mistagogia cui si riferisce costantemente Clemente presenta un carattere razionale, non già razionalistico. Perché la sua filosofia è profondamente religiosa e cristiana. Per quanto totale sia la sua fiducia nell'intelligenza e grande la parte che lascia allo sforzo umano nella comprensione della gnosi, Clemente non dimentica che il suo oggetto gli è « donato » e che la gnosi è « una grazia »: « La grazia della gnosi viene da Dio tramite suo Figlio »²¹. Il fine della gnosi, come della vita umana, è la contemplazione, non già dell'Idee, dell'Essere, e dell'Uno, ma soltanto contemplazione (*theoria*) di Dio, attraverso tutta una pedagogia da parte dello stesso Dio²².

Questo stato raggiunto dal cristiano per mezzo della gnosi, gli permette di conoscere da vicino il Dio dell'amore nell'amore: « Dio è amore è conoscibile da quelli che lo amano... Bisogna che noi entriamo nella sua intimità mediante la divina agàpe, perché possiamo contemplare il simile per mezzo del simile »²³. Tale stato viene definito, per la prima volta, come *deificazione*: « Il Logos di Dio si è fatto uomo affinché tu apprenda in qual modo l'uomo può divenire Dio ». E più avanti: « per mezzo della sua celeste dottrina, egli deifica l'uomo (*theopoiòn tòν ànthropon*) »²⁴.

Altro termine introdotto da Clemente nella descrizione dello stato raggiunto nei più alti vertici della gnosi è l'*apàtheia*, che è liberazione dalle tendenze esterne ed interne all'uomo e dominio su di esse. Difatti, l'uomo giusto « non cade in alcuna brama o appetito, né la sua anima ha bisogno di qualsiasi altra cosa, perché per mezzo dell'amore egli dimora già nell'amato; a lui è già familiarmente unito per elezione e con l'abitudine che gli proviene dall'ascesi, si avvicina sempre di più a lui ed è felice per l'abbondanza dei beni. Quindi,

²⁰ *Stromati*, VII, II, 6, PG 9, 409A.

²¹ *Stromati*, V, XI, 7.

²² Difatti il contenuto del *Pedagogo* non vuole essere altro che una divina pedagogia in preparazione alla visione beatifica di Dio, basata sulle tre virtù teologali. Tale visione è il fine che lo gnostico si propone durante la sua vita terrena.

²³ *Stromati*, V, I, 13 PG. 9, 28B.

²⁴ *Protreptico*, XI PG. 8, 233A.

con ogni sforzo cerca di rendersi simile al maestro nel conseguimento dell'*apàtheia* »²⁵.

A parte quel certo esoterismo che traspare dalle opere di Clemente, ci sembra di intravedere nell'esposizione della sua dottrina un frequente ricorso terminologico e contenutistico ai misteri pagani. Difatti quando parla di mistagogia per quanto sia originale, egli osserva una certa somiglianza tra la purificazione nei misteri cultici del mondo greco e la confessione cristiana. Dopo questa confessione-purificativa il cristiano viene iniziato ai piccoli misteri, che vogliono essere una preparazione ai grandi misteri del cristianesimo, ove cessa l'attività conoscitiva e si contempla soltanto. E' l'*epopteia*, il più alto grado d'iniziazione al mistero di Dio, cioè alla contemplazione del mistero trinitario.

Questo genere di contemplazione di cui parla Clemente appartiene, secondo P. Festugière²⁶, ad un tipo di mistica definibile intellettualistica o superintellettualistica, scopo della vita cristiana. Difatti, la perfezione cristiana consiste, secondo Clemente, nella conoscenza del bene supremo, nell'assimilazione a Dio²⁷ e quindi nella contemplazione estatica e perpetua delle sue perfezioni, massimo grado nella gnosi, superiore alla stessa fede. Per questo motivo, dalla fede occorre passare alla gnosi e da questa alla famosa *apàtheia*, una sorta d'impassibilità raggiungibile con la soppressione od il dominio delle passioni.

La contemplazione, si presenta, dunque, nel pensiero di Clemente, come conoscenza beatificante, termine ultimo d'una lunga ed analitica mistagogia, che comporta uno sforzo morale-ascetico ed intellettuale non indifferente.

Clemente è il primo autore della tradizione antica a trattare sistematicamente della mistagogia, intesa come introduzione del cristiano al più alto ed arcano mistero di Dio, possibile in parte su questa terra, ma realizzabile pienamente solo nell'aldilà.

Origene

Le idee madri circa la mistagogia di Clemente Alessandrino sono state riprese e perfezionate sia pure sotto un'altra prospettiva, anche questa personale ed originale, da Origene²⁸.

²⁵ *Stromati*, VI, IX, 72, PG. 9, 293B.

²⁶ A. J. FESTUGIERE. *L'enfant d'Agrigent*, Paris 1941.

²⁷ *STROMATI*, II, 10, PG. 8, 984B.

²⁸ H. URS VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*: « Rech. de Sc. Rel. » 26 (1936) 513-562; 27 (1973) 38-64; Id., *Parole et Mystère chez Origène*, Paris 1957;

La struttura portante che sorregge il sistema dottrinale ascetico-mistico origeniano è l'imitazione-partecipazione da parte del cristiano alla vita del Cristo. Ogni battezzato è chiamato alla perfezione divina, che consiste nell'imitare, partecipare e quindi raggiungere una piena somiglianza con Dio, al momento della creazione: « Dicendo: 'Lo fece a immagine di Dio', senza parlare della somiglianza, vuol mostrare che l'uomo ha ricevuto la dignità dell'immagine al momento della prima creazione, ma che la perfezione della somiglianza gli è stata riservata per la consumazione delle cose: bisogna che l'uomo, con lo zelo della propria operosità, se la conquisti da sé imitando Dio; la possibilità della perfezione gli è stata data con la dignità dell'immagine; per cui realizzando perfettamente le opere, raggiunge la somiglianza completa alla fine del mondo »²⁹.

A partire da questo momento, l'uomo è in cammino verso la perfezione mediante l'imitazione del Cristo. Per poter percorrere quest'itinerario, che è esperienza di Dio nella vita quotidiana, sfociante nell'unione mistica col Logos, l'uomo deve, prima d'ogni cosa, conoscere se stesso. Questa gnosi primaria, fondamentale ad ogni progresso spirituale, consiste nella *comprehensione* di se stesso, teorica e pratica, alla scuola di Dio maestro ed a confronto con la sua santità.

L'anima « per garantirsi l'arrivo alla perfezione, ha ancora bisogno di ricevere degli ammonimenti. Se non acquista la conoscenza di sé, e se non si esercita con cura ad osservare la parola di Dio e la legge divina, finirà con l'accettare su questi punti le opinioni dei differenti maestri e col seguire uomini la cui parola non possiede né perfezione, né impulso dello Spirito Santo... Dio, per così dire, parla già dall'interno come se già fosse al proprio posto tra i misteri. Ma poiché essa non si preoccupa di conoscere se stessa, di cercare che cosa essa è, che cosa deve fare e come, ed infine ciò che deve evitare, è detto a quest'anima: 'Prosegui il tuo cammino, come uno scolaro stimolato dal maestro per la sua pigrizia. Tanto grave è per l'anima il pericolo di trascurare di conoscersi e di comprendersi' »³⁰.

La conoscenza di sé e la tensione verso la perfezione, prima o poi, conduce l'anima a prendere visione delle forze contrarie che le

J. BARDY, *La spiritualité d'Origène: « Vie Spirituelle »* 31 (1932) 80-106; F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Paris 1951; H. CROUZEL, *Origène et connaissance mystique*, Paris 1961; ID., *La spiritualité d'Origène: « Carmel »* (1962) 204-216; J. DANIELOU, *Origène*, Paris 1948; M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958; J. LEBRETON, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène: « Rech. Sc. Rel. »* 12 (1922) 265-296.

²⁹ *De Principiis*, 3, 6, 1, PG. 11, 333C.

³⁰ *In Canticum*, 2, 143-145, PG. 14, 40B.

impediscono di progredire nella tua vita spirituale: il peccato e la carne, cioè il diavolo. Occorre quanto prima ingaggiare la lotta contro i demoni e la loro schiavitù, come anche contro le passioni ed il mondo, perché anch'essi fonti di peccato. Il fine di questa lotta è il conseguimento dell'*apàtheia*, mediante una rigorosa e costante mortificazione interna ed esterna dei sensi e delle passioni.

In questa lotta strenua l'anima è aiutata dalla grazia, che le fa comprendere il valore transeunte dell'esistenza terrena, la sorregge nel combattimento contro i demoni per la conquista della virtù e la fa passare attraverso una serie di dolorose tentazioni. A queste ultime seguono le sofferenze interiori dell'anima, altro tipo di tentazioni, più graffianti e difficili da superarsi.

Ma, il ruolo della grazia emerge non tanto nell'esercizio ascetico quanto nell'ascesa mistica, durante la quale l'anima viene corroborata da visioni per superare eventuali tentazioni. Tali visioni, in primo luogo, alimentano la speranza della beata visione; in secondo luogo, invogliano l'anima all'esercizio ascetico e mistico: « Si comincia a vedere, a scorgere la speranza futura e a misurare l'altezza dei progressi. Si cresce poco a poco... L'anima, avendo dinanzi l'ascesa alla specola (= *Irot*) e la magnificenza delle cose future, si pasce e nutre di grandi speranze. Sta, infatti, progredendo, ma non è ancora collegata nello stato di perfezione »³¹. Non sempre, però, tali visioni provengono dalla grazia divina. Molte volte sono opera ingannevole del diavolo nella lotta contro le potenze del male. Per non cadere nell'inganno, occorre perciò possedere il discernimento degli spiriti.

Questi favori celesti, che incoraggiano e provano l'anima alternativamente, s'inseriscono nell'ambito dell'ascensione spirituale dell'anima e l'accompagnano sino all'incontro con la luce del Cristo sul monte Tabor: « Gli occhi del nostro corpo non sono ugualmente illuminati dal sole: più si sale in luoghi elevati, più se ne contempla dall'alto il sorgere, e più magnificamente e splendidamente esso irraderà la sua luce... Infine, se si è capaci di andare con lui fino alla vetta della montagna, come Pietro, Giacomo e Giovanni, non si è più soltanto illuminati dalla luce del Cristo, ma dalla voce del Padre in persona »³².

La gnosi origenista, alla fine del suo percorso, diviene mistica del Logos, intesa come crescita di questi nell'anima, e quindi delle sue nozze con l'anima innamorata. Questa mistica nuziale non è altro che una profonda esperienza spirituale, nella quale l'anima avverte la sua continua assimilazione al Logos divino, simile all'unione inti-

³¹ In *Numeros hom.*, 27, 9, PG. 12, 791B.

³² In *Genesim hom.*, 1, 7, PG. 12, 151C-152B.

ma intercorrente tra Cristo e la Chiesa: « Intendi che lo Sposo è Cristo, e la Chiesa Sposa senza macchia né ruga della quale è scritto che il Cristo la presenterà a se stessa gloriosa, senza macchia né ruga né nulla di simile, ma santa e immacolata »³³.

Dalla mistica del Logos si passa a quella di Dio. In realtà, l'anima innamorata, imitando il Cristo della Croce, imbecca la via della vera gnosi, al termine della quale consuma la sua unione col Logos, in preparazione alla visione beatificante « del faccia a faccia del Padre che regna nei cieli »³⁴.

In questo matrimonio spirituale, ove lo spirito » è divinizzato in quello che contempla »³⁵, Origene parla di *Spiritualis amplexus*³⁶ e di *vulnus amoris*³⁷, manifestazioni proprie di un'intima e spirituale interpretazione della natura umana in quella divina: « Consideriamo l'anima che desidera unirsi in tutte le maniere alla società del Verbo di Dio ed entrare nei misteri della sapienza e della scienza, come nella camera di uno sposo celeste... Bisogna considerare come dei doni matrimoniali dell'anima la legge naturale, la ragione e la volontà libera... Poiché (l'anima) non trova in essi (doni) la piena ed intera soddisfazione del suo desiderio e del suo amore, prega perché la sua anima possa ricevere la luce dell'illuminazione e l'intimità del Verbo stesso di Dio »³⁸.

Le fasi che conducono l'anima a quest'esperienza mistica con la Triade divina sono verificabili nelle fasi progressive della preghiera. Questa da vocale si fa silenziosa, va interiorizzandosi al punto tale da fare a meno del corpo. Il che significa che ormai ha raggiunto il vertice: si è trasformata in visione pura e dolce di Dio nell'amore.

In questo rapporto intimo e vitale con Dio nella preghiera di contemplazione unitiva Origene distingue tre tappe dell'itinerario spirituale: la vita purgativa, illuminativa e contemplativa o « contemplatio stuporis (= *èxtasis*) »³⁹.

Il discorso di Origene circa la mistagogia, intesa nel senso sopra indicato è pur esso originale e personale. E' proprio con lui che entra a far parte nella teologia alessandrina una nuova realtà cristiana, la più sublime, la contemplazione mistica di Dio, mutuata e quindi in certo qual modo influenzata — dall'ideale di contempla-

³³ *In Canticum hom.* 1, 1, PG. 13, 38B.

³⁴ *Psalmus* 26 8, PG. 12, 1282B.

³⁵ *Commentarium in Johannem*, 32, 17 PG. 14, 817A.

³⁶ *In Canticum*, 1, 2, PG. 13, 40B.

³⁷ *In Canticum comm.*, Prologo PG. 13, 67B.

³⁸ *In Canticum*, 1, PG. 13, 38B.

³⁹ Cf. ORIGENE, *La preghiera*, Roma 1974.

zione intellettualistica di Platone. Ad ogni modo, Origene come il resto dei Padri, pur avendo una formazione culturale filosofica greca, superano concetti e dottrine di questo mondo, dando ai loro insegnamenti dottrinali un senso cristiano e quindi un tocco personale caratterizzante la loro teologia mistica.

*Gregorio di Nissa*⁴⁰

Anche alla base della dottrina ascetica di Gregorio nisseno v'è la concezione dell'uomo come immagine di Dio⁴¹, che primeggia nell'universo creato: « (l'uomo) non è qualche meraviglia del mondo di interesse secondario, ma una realtà che senza dubbio supera in grandezza tutto ciò che conosciamo, poiché l'umanità sola fra gli esseri, è simile a Dio »⁴². Tale immagine divina impressa nell'intimo di ogni creatura umana le permette di conseguire e poi godere della visione mistica di Dio. Quest'ultima realtà è raggiungibile dall'uomo solo a condizione ch'egli si sottoponga ad una meticolosa catarsi consistente in un ritorno all'immagine originaria di Dio stampatagli dentro, attraverso la purificazione e la lotta contro il peccato e le sue conseguenze.

Nella *Vita di Mosè*, figura dell'anima che ascende verso l'unione mistica con Dio⁴³, Gregorio afferma che l'uomo può conseguire la vera gnosi, quella che sa distinguere tra il bene ed il male ed introdurre nella conoscenza divina, solo se riesce a liberarsi dall'influsso determinante e malefico delle passioni⁴⁴. Chi cresce nella conoscenza della verità concessa da Dio Padre nel Cristo, prima o poi, guidato dallo Spirito, fonte di vita nuova, raggiunge la gnosi divina.

Nel cammino ascensionale dell'anima verso il mistero di Dio, Gregorio distingue, alla stregua di Origene e Basilio, tre momenti che corrispondono a tre libri sacri: Proverbi-incipienti, Ecclesiaste-proficienti, Cantico dei Cantici-perfetti o maturi. Nella prima fase di questo itinerario l'anima si sottopone ad una purificazione atti-

⁴⁰ H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1941; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1954; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, 219-239; H. CROUZEL, *Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique?*: « Rev. Asc. Myst. » 35 (1957) 189-202; MC GRARH, *Gregory of Nyssa's doctrine on the knowledge of God*, New York 1964; W. VOLKER, *Gregory von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

⁴¹ *De hominis opificio*, c. 16, PG. 44, 180A.

⁴² *Ivi*, PG. 44, 128A.

⁴³ Cf. J. DANIELOU, o. c. 9-46.

⁴⁴ Cf. *Vita di Mosè*, PG. 44, 348B.

va, completata da quella passiva ad opera dello Spirito. Al termine di questa ascesi purificatrice l'anima consegue l'*apàtheia*, che è impassibilità o insensibilità alle realtà terrene, dovuta al distacco da esse, e la *parrhesia*, che è libertà dalle paure del peccato e piena fiducia in Dio. Liberata da se stessa e dalle cose, l'anima accede alla seconda fase, quella dei proficienti, laddove l'immagine di Cristo si rispecchia con più nitidezza nel suo intimo. Distaccata com'è dalle cose sensibili, l'anima si abitua alla contemplazione delle cose invisibili, mediante l'affetto e la conoscenza.

Entrata nel mistero di Dio, totalmente spiritualizzata dall'azione dello Spirito, l'anima vive ora la terza ed ultima fase del suo itinerario, quella più alta riservata ai maturi. In questo stato, essa viene unita a Dio che opera in lei mediante la carità prima nella sfera affettiva; e poi nella sfera conoscitiva, ove fa l'esperienza delle tenebre o della conoscenza negativa di Dio irricognoscibile perché avvolto da tenebre fitte, simbolo del suo mistero, ma al tempo stesso luminoso perché Luce e quindi sperimentabile nell'amore.

L'interazione tra l'azione dello Spirito e l'opera umana, tema dominante del trattato: « De instituto christiano » conduce l'uomo, restaurato nella sua libertà dallo Spirito, all'approfondimento della gnosi: la *theognosia*. Mediante questa nuova esperienza psicologica, l'anima rapita nella contemplazione di Dio, viene investita dalla presenza divina radiosa e tenebrosa a un tempo. Per conseguire questa esperienza estatica, però, occorre che l'anima si distacchi da tutto e da tutti, esca da se stessa: « abbandoni tutto ciò che appare, non soltanto quello che cade sotto i sensi, ma tutto quello che la facoltà intellettuale crede di vedere »⁴⁵. Solo in questo modo gli occhi dell'anima potranno vedere la luce che si percepisce con l'intelligenza. Più che di divisione si tratta di una scoperta-intuizione, indefinibile nella sua essenza, che va al di là di qualsiasi esperienza umana, protesa verso la conoscenza estatica di Dio: la *epéktasi*, dilatazione e divina evoluzione verso Dio, a patto che nell'anima si verifichi un oblio ed un distacco radicale dalla realtà storica di sé e degli altri⁴⁶.

Questa fase conoscitiva della suprema bellezza, caparra della visione beatifica, scatta subito dopo l'unione con Dio o partecipazione della sua essenza. Conoscere per Gregorio equivale a possedere. Difatti, « colui che conosce Dio possiede per mezzo di questa conoscenza tutto quello che esiste in fatto di bene »⁴⁷. Unione, possesso, conoscenza sono tutti elementi della mistica dell'agàpe, tipica di

⁴⁵ *Vita di Mosè*, II, PG. 44, 376D-377A.

⁴⁶ Cf. *VI Omelia sul Cantico*, PG, 44, 885-888.

⁴⁷ *Orazione sulla V Beatitudine*, PG. 44, 1265B.

Gregorio⁴⁸, che è osmosi esistenziale tra la natura divina e quella umana, data da un'interpenetrazione ormai stabilitasi tra Dio-Trinità inabitante e l'anima accogliente in piena disponibilità.

Per fare l'esperienza di questa mistica dell'agàpe, occorre passare attraverso il Cristo, cioè essere salvati da lui, nel quale la Chiesa e l'umanità disgregata dal peccato trovano l'unità originaria ed il veicolo sicuro per attingere la Trinità beata: « La Sposa loda l'abile arciere che ha così ben saputo dirigere la sua freccia su di lei. Poiché essa dice: 'Io sono ferita d'amore'. Con questo essa mostra la natura di questa freccia che si è piantata nel più intimo del suo cuore. L'arciere è l'agàpe. Che sia Dio l'agàpe, noi l'abbiamo appreso dalla sacra Scrittura, lui che invia la sua freccia eletta, il suo Figlio unico, verso coloro che devono essere salvati... perché essa introduce in Colui che essa trapassa, con la freccia, l'arciere stesso, come dice il Signore: 'Io e il Padre siamo uno e verremo a lui e faremo dimora in lui...' »⁴⁹.

Gregorio nisseno occupa senza dubbio un posto di primo piano nella storia del misticismo e, nel nostro caso, della mistagogia, intesa come introduzione dell'anima nell'unione mistica d'amore con Dio-Trinità⁵⁰. La teologia della conoscenza di Dio, pur se risente dell'influsso — per lo meno lessicale, del neoplatonismo plotiniano, del filonismo e dell'origenismo, è sintesi personale di un approfondimento filosofico e teologico sul mistero di Dio uno e trino. Tale mistero può essere sperimentato dall'anima in uno stato di contemplazione-conoscenza-amore, che Gregorio definisce « divina sobria ebbrezza », « sonno vigile », infine, « eros impassibile ». Nella sua dottrina la parola « mistica » dice sempre relazione all'esperienza delle realtà nascoste e misteriche divine, alle quali si può pervenire solo tramite l'iniziazione (mistagogia).

*Cirillo di Gerusalemme*⁵¹

Delle ventiquattro Catechesi attribuite a Cirillo⁵² le ultime cinque denominate per il loro valore dogmatico, spirituale e liturgico

⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 67 ss.

⁴⁹ *IV Omelia sul Cantico*, PG. 44, 852A.

⁵⁰ J. DANIELOU, *o.c.*, 181-192.

⁵¹ G. BARDY, *Cyrille de Jerusalem*: « Dict. d'Hist. Georg. eccl. » 13 (1956) 1181-1185; F.L. CROSS, *St. Cyril of Jerusalem. Lectures of the christian sacraments. The procatensis and the five mystagogical catechesis*, London 1951; P. D'AQUINO, *La cresima e il suo contesto biblico nella catechesi di Cirillo e Giovanni di Gerusalemme*: « Sc. Catt. » 40 (1962) 291-306; A. PAULIN, *Saint Cyrille de Jerusalem*, Paris 1959.

⁵² Cf. l'ottima edizione: CIRILLO E GIOVANNI DI GERUSALEMME, *Le catechesi ai misteri*, Roma 1977.

« *Catechesi mistagogiche* », riguardano le cerimonie liturgiche relative ai tre sacramenti d'iniziazione ricevuti dai neofiti nella veglia pasquale. Dall'esposizione emergono tre elementi nuovi ed interessanti circa il contenuto della nostra tematica: l'esperienza considerata come relazione tra colui che vuol esperire e l'oggetto da esperire; la necessità di un maestro-guida di tale esperienza: lo Spirito santo; infine, la meditazione dei simboli nei sacramenti.

Mediante queste catechesi, Cirillo intende introdurre il cristiano nella conoscenza della verità nell'esercizio del bene. Tra conoscenza della verità e pratica del bene v'è un legame intrinseco, in quanto il neofita illuminato dalle verità, coerente con l'insegnamento recepito, si dà da fare per metterlo in pratica.

Tomba e madre per il cristiano, il battesimo inserisce pienamente nel mistero del Cristo pasquale, perché se ne possa vivere la dialettica di morte-vita⁵³. Battezzati in Cristo e rivestiti della sua persona, tutti sono indistintamente chiamati alla santità, culmine supremo della vita cristiana, stabilito da Dio per ciascuno di noi⁵⁴.

Il sacramento della cresima schiude al battezzato la bellezza della vita cristiana in tutta la sua interezza e lo conferma nella sua adesione al mistero di morte, vita e gloria del Cristo⁵⁵, cioè lo incorpora più saldamente al Cristo crocifisso e glorioso.

L'Eucaristia, completamento degli altri due sacramenti d'iniziazione, associa vitalmente e definitivamente il cristiano al Cristo: « Con ogni certezza prendiamo il pane e il vino, nella realtà del corpo e del sangue di Cristo... affinché dopo aver ricevuto il corpo e il sangue di Cristo, siamo i suoi concorporei e i suoi consanguinei. Cosicché, diventiamo cristiferi »⁵⁶.

Nell'iniziazione del cristiano al mistero di Dio o nell'introduzione mediante il dinamismo dei sacramenti iniziatici alla santità, lo Spirito Santo occupa un posto di primo piano. Guida e maestro: « viene, infatti, per salvare, sanare, insegnare, ammonire, rafforzare, consolare, illuminare la mente di chi per primo lo riceve e poi, per suo mezzo, la mente degli altri... per giungere alla conoscenza delle cose che sono al di là delle realtà terrene »⁵⁷.

La nota caratteristica delle Catechesi di Cirillo nell'ambito della mistagogia deriva dal fatto che queste vogliono essere un'avviamento liturgico-sacramentale del cristiano nei sentieri più alti della vita spirituale, sotto la guida dello Spirito Santo. Difatti, nell'opera presa

⁵³ *Cat. myst.*, 2, 5-7 PG. 33, 1081A-1084B.

⁵⁴ *Ivi*, 4, 21-29, PG. 33, 481B-492B.

⁵⁵ *Ivi*, 3, 3, PG. 33, 1092A.

⁵⁶ *Ivi*, 4, 3, PG. 33, 1098A.

⁵⁷ *Ivi*, 16, 16, PG. 33, 941A.

in considerazione, come nel resto delle sue opere, egli evidenzia l'aspetto sacramentale della contemplazione divina. Solo il Figlio e lo Spirito possiedono la visione pura del Padre, mentre il cristiano la può raggiungere proporzionalmente alla sua natura nei segni e nella realtà sacramentali, veicoli insostituibili che gli permettono di progredire nei sentieri nascosti di Dio.

Dionigi l'Areopagita

La teologia mistica dello Pseudo-Dionigi⁵⁸ occupa senza dubbio un posto di rilievo nello studio della mistagogia. Pur essendo originale nella descrizione di questa tematica, poiché non pone al centro della mistagogia il Mistero di Dio come oggetto e fine propri di questa realtà, riteniamo opportuno darne solo un rapido accenno.

Nei due trattati: *Gerarchia celeste* e *Gerarchia ecclesiastica* il tema dominante è la santificazione o divinizzazione dell'uomo attraverso tre stadi: la purificazione, l'illuminazione e la perfezione. Questo processo di divinizzazione non viene operato direttamente da Dio, ma è affidato alla gerarchia ecclesiastica che, fungendo da intermediaria, ha il compito di avviare l'uomo nel mistero divino col suo insegnamento.

Lo stato di divinizzazione, termine ultimo della perfezione cristiana, è preceduto e preparato dall'unificazione. Questo stadio durante il quale si ha una perfetta visione di Dio è conseguibile attraverso una conoscenza negativa, equivalente al distacco da se stessi, per potersi unire all'Altro: « La più alta conoscenza di Dio è quella che si ha per mezzo dell'ignoranza, secondo l'unione sperimentale, quando la mente, staccandosi da tutti gli esseri e poi lasciando anche se stessa, è unita ai raggi supersplendenti e da quel momento là, nell'imperscrutabile profondità della sapienza, è illuminata »⁵⁹.

Condizioni indispensabili per attingere questo stato ultimo di unione con Dio sono la purificazione dell'intelletto, degli affetti e

⁵⁸ G. HORN, *Amour et éxtase d'après Denys l'Aréopagite*: « Riv. Asc. Myst. » 6 (1925) 278-289; C. PERA, *Denys le mystique et la theomachia*: « Rev. Sc. phil. et theol. » 25 (1936) 5-75; Id., *La Teologia del silenzio in Dionigi il mistico*: « Vita cristiana » 15 (1943) 267-276, 361-370, 472-480, 555-565; Id. *Il metodo di Dionigi il mistico nella ricerca della verità*: « Humanitas » 2 (1947) 355-363; H.C. PUECH, *La tenebre mystique chez le pseudo Denys et dans la tradition patristique*: « Et. Carm. » 23 (1938) 33-53; R. ROQUES, *L'univers Dionisien*, Paris 1954; J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959; W. VOLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionisius Areopagita*, Wiesbaden 1958.

⁵⁹ *Nomi divini*, 7, 3, PG. 3, 885D.

delle passioni, assieme ad un'intensa fede nel Dio trascendente rivelatosi nel Figlio, il cui amore attira sempre più a lui.

L'*énosis*, di Dionigi, ovvero lo slancio verso l'unione, tende e culmina nella *theosis*, cioè nella deificazione dell'anima, consistente in un processo di assimilazione dell'anima a Dio sul piano della conoscenza e dell'essere. Tale assimilazione è dovuta non tanto allo sforzo ascetico, quanto all'intervento gratuito di Dio mediante la comunicazione della sua grazia sacramentale — la celebrazione eucaristica è la vera iniziazione alle realtà mistiche⁶⁰ —, all'intervento degli angeli⁶¹, e soprattutto all'azione santificante del Cristo.

Di qui la necessità di unirsi al Cristo per giungere alla comunione con lui e quindi a quella col Padre celeste, nell'ignoranza, distaccandosi cioè da tutte le manifestazioni divine gratuite e contingenti: « Dobbiamo, quindi, se bramiamo la sua comunione, contemplare la sua divinissima vita nella carne e salire al suo stato deiforme ed immacolato, imitando la sua impeccabilità »⁶².

Anche in questo stato di visione beatificante l'anima contempla Dio attraverso la conoscenza negativa, intesa come unione a Dio nella non-conoscenza: « Quando diverremo incorruttibili ed immortali, avendo raggiunto lo stato di beatitudine, essendo divenuti simili a Cristo, saremo sempre col Signore, secondo la parola della Scrittura, godendo della sua teofania visibile in contemplazioni purissime, illuminati dai suoi fulgidi raggi, come i discepoli durante la trasfigurazione; al tempo stesso, con la nostra intelligenza impassibile ed immateriale, parteciperemo alla sua illuminazione intelligibile, e anche all'unione al di là dell'intelligenza, nell'emanazione inconoscibile e beata di questi raggi più splendidi, in uno stato simile a quello degli spiriti celesti »⁶³.

Per cogliere in pieno il nucleo centrale della mistica e cosmologia di Dionigi, il cui significato è differente da quello dato dagli scrittori suoi contemporanei e posteriori, occorre fare un salto dal piano della conoscenza a quello ontologico, laddove è possibile mediante l'agàpe divina raggiungere Dio-Amore, che a questo punto unisce saldamente l'anima a sé e la divinizza.

La mistagogia dionisiana risulta, come si può ben notare, originale e diversa da quella presentata da altri autori. Essa poggia sulla mistica dell'ignoranza o della non-conoscenza, elemento nuovo, sfruttato dalla teologia mistica posteriore, soprattutto da Giovanni

⁶⁰ *Gerarchia eccl.*, 3, 1, PG. 3, 424C.

⁶¹ *Gerarchia celeste*, 1, 3, PG. 3, 121-123.

⁶² *Gerarchia eccl.* 3, 12; PG. 3, 444B.

⁶³ *Nomi divini*, I, 4, PG. 3, 592B-C.

della Croce⁶⁴. Difatti, nel libro *De theologia mystica*, Dio viene presentato come una realtà segreta, nascosta e misteriosa, raggiungibile mediante la teologia della negazione.

S. Massimo il Confessore

La *Mistagogia* in ventiquattro capitoli di S. Massimo⁶⁵, il cui genere letterario appartiene al commentario mistagogico, s'inserisce nel solco fecondo della teologia mistagogica dell'era bizantina. Essa non è tanto una catechesi liturgica relativa ai sacramenti d'iniziazione, destinata solo ai neofiti, quanto una esauriente presentazione delle norme culturali esterne della liturgia cattolica, o dei riti liturgici, e più precisamente, — sulla scorta degli scritti spirituali dei tempo — una spiegazione ed insieme un'introduzione liturgica di tutto il creato alla vita mistica.

In realtà, la *Mistagogia* di S. Massimo vuole essere un'analisi ed una delucidazione sintetica intorno alla gnosi del Mistero. Quest'ultima consiste nel vedere ed ascoltare, pur nell'assenza di qualsiasi immagine sensibile e visibile e di ogni suono concreto⁶⁶, ed infine nel contemplare il Mistero divino nella sua essenza atemporale mediante i sensi spirituali e non già materiali⁶⁷.

A tale scopo, occorre, prima d'ogni cosa, cercare il Mistero dove si manifesta e si concretizza, per poterlo poi comprendere e quindi contemplarlo. Difatti, l'iniziazione al Mistero e la sua comprensione non si verifica nello studio e nella conoscenza intellettuale, bensì solo nell'esperienza della contemplazione: « Iddio ci guidi nelle cose da dire e da comprendere, Egli che è la sola intelligenza degli esseri intellettivi e delle cose dette, unica vita dei viventi e di coloro che ricevono la vita »⁶⁸. E' solo attraverso la pura contemplazione, la cosiddetta *theoria*, cioè l'attitudine in forza della quale la mistagogia può condurre ecettivamente alla gnosi, che detta mistagogia diviene via sicura verso una comprensione piena del Mistero⁶⁹.

⁶⁴ Cfr. *Cantico spirituale*, str. 39.

⁶⁵ H. URS VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica*, Roma 1972; R. BORNERT, *L'intelligence spirituelle de la liturgie selon la mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, Paris 1966; M.T. DIDIER, *Le fondement dogmatique de la spiritualité de saint Maxime*: « Echos d'Orient » 29 (1930) 269-313; P.V. GRUMEL, *Maxime de Chrysopolis*: DTC X/1, 448-459; M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: les oeuvres d'Evagre le Pontique*: « Rev. Asc. Myst. » 11 (1930) 153-184; 239-268; 331-336.

⁶⁶ R. BORNERT, *o.c.*, 47.

⁶⁷ *Id.*, *o.c.*, 30.

⁶⁸ S. MASSIMO, *La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931, 129-130.

⁶⁹ R. BORNERT, *o.c.*, 49.

Ora, presentandosi il Mistero, attraverso simboli e meditazioni, in una maniera globale nella creazione intera, in modo particolare nella Scrittura e più specificamente nella liturgia, possiamo parlare di una triplice mistagogia: *cosmica*⁷⁰, che è contemplazione della natura; *scritturistica*, intesa come intelligenza spirituale della Parola di Dio; e *liturgica*, considerata come esperienza del Mistero mediante ed al di là dei segni, riti e cerimonie liturgiche⁷¹. Difatti, per San Massimo la mistagogia presenta tre modi di sussistenza: nella creazione, all'interno della quale è reperibile l'impronta di Dio Padre; nella Parola (S. Scrittura), nella quale si nota l'impronta del Figlio; nelle opere, ove emerge l'impronta dello Spirito Santo.

Pur essendovi tre modi di concretizzazione della mistagogia, è soltanto nel terzo, nella mistagogia liturgica, ove si può attingere la contemplazione piena del Mistero: « La chiusura delle porte della santa Chiesa di Dio che avviene dopo l'espulsione dei catecumeni, dimostra l'uscita di coloro che sono degni delle cose materiali e l'ingresso del mondo intellegibile, cioè nel talamo di Cristo. Il che avviene dopo... la perfetta perdita, nei sensi, dell'attività dell'errore »⁷².

In San Massimo possiamo, dunque, riscontrare un'iniziazione al mistero di Cristo a partire dalla liturgia⁷³, che cela l'intimo rapporto tra mistero e simbolo. Ecco perché ciò che più preme al nostro autore non è tanto la comprensione del simbolo in sé e del suo significato recondito, quanto piuttosto la *contemplazione* del contenuto di tale simbolo, che riveste tutto il creato.

Von Balthasar⁷⁴ ha fatto notare che per San Massimo l'anima che vuole conoscere Dio dovrà passare attraverso la morte a se stessa, insita nel cuore di ogni uomo, assieme all'amore, che è la vita stessa di Dio: « Quando trasportata dall'amore lo spirito emigra verso Dio, non conserva più alcun sentimento né di se stesso, né di alcuna realtà esistente. Tutto illuminato dalla luce infinita di Dio, esso diviene insensibile a tutto ciò che esiste unicamente per opera di lui... »⁷⁵; e più avanti: « Lo spirito è rapito, nello slancio stesso della preghiera, dall'infinita luce di Dio; perde ogni sentimento di se stesso e degli altri esseri, eccetto che di colui che, per amore, opera in lui questa illuminazione »⁷⁶.

L'essere afferrata dalla carità divina e trasferita nella sfera della contemplazione, non comporta per l'anima, secondo San Mas-

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 197.

⁷¹ R. BORNERT, *o.c.*, 47 ss.

⁷² *Mistagogia*, PG. 91, 700BC.

⁷³ *Id.*, *o.c.*, 48.

⁷⁴ H.U. VON BALTHASAR, *o.c.*, 191 ss.

⁷⁵ *Capitoli sulla carità*, I, 10, PG. 90, 964A.

⁷⁶ *Ivi* 6, PG 90, 985B.

simo, alienazione da se stessa o addirittura annientamento della propria umanità, ma reintegrazione nella carità che la restituisce interamente a Dio, dal quale viene rigenerata di nuovo dopo che l'ha purificata ⁷⁷.

Passando dal piano della gnosi fisica a quello del sapere divino e della teologia, in virtù della grazia della divina conoscenza: « per quanto è possibile ad uno spirito umano, si penetra sino in fondo, per mezzo dello Spirito Santo, la natura dei suoi (di Dio) attributi divini » ⁷⁸. Tutto questo perché, essendo Dio inconoscibile nella sua essenza, si fa conoscere attraverso la contemplazione dei suoi attributi, che è partecipazione e comunione divina nell'ignoranza ed al di là di ogni conoscenza umana: « La natura razionale e spirituale partecipa al Dio santo, col suo essere, con la sua attitudine a ben essere (intendo con la sua attitudine alla sapienza e alla bontà) e col dono gratuito di essere sempre. In questa partecipazione essa conosce Dio » ⁷⁹.

E' la *deificazione* dell'anima, tema basilare della teologia mistica di San Massimo, durante la quale l'uomo riceve la carica per uscire da sé, ascendere verso Dio, unirsi a lui e conoscerlo nell'amore. La conoscenza di Dio nell'amore non è la meta cui tende la carità, bensì l'effetto, il segno ed il contenuto dell'unione dell'anima con Dio avvenuta nell'amore ormai elevato alla massima potenza.

Tale « deificazione », alla quale è chiamata ogni creatura umana, consiste nel riunire in sé: « per mezzo dell'amore la natura creata con la natura increata, facendole apparire nell'unità e nell'identità per mezzo dell'acquisizione della grazia » ⁸⁰, o per meglio dire, in una compenetrazione (= *pericoresi*) tra natura creata e natura increata, rassomigliante all'unione ipostatica delle due nature in Cristo.

La *deificazione*, di cui parla San Massimo, investe tutta la creatura umana, facendole trascendere la propria natura e trasformandola in Dio. L'essere umano, difatti, « pur rimanendo completamente uomo per natura, nell'anima e nel corpo, diviene completamente dio, nell'anima e nel corpo, per la grazia e lo splendore divino della gloria beatificante che gli è del tutto convenevole » ⁸¹.

In questa comunione intima tra la persona umana e quella divina, la visione di Dio non è qualcosa di complementare, ma una conseguenza logica e gratuita, in cui l'anima si bea totalmente.

⁷⁷ *Ivi*, I, 25 e 71, PG. 90, 965B e 976BC.

⁷⁸ *Ivi*, II, 26, PG. 90, 992C.

⁷⁹ *Ivi*, III, 24, PG. 90, 1024A.

⁸⁰ *De Ambiguis*, PG. 91, 1364A.

⁸¹ *Ivi*, PG. 91, 1088C.

III. IL RAPPORTO MAESTRO-DISCEPOLO NELL'AMBITO DELLA MISTAGOGIA

Dall'area della *comprehenzione* della mistagogia, precedentemente colta nei Padri della prima tradizione, che ne hanno esplicitamente trattato, non si è potuto ricavare una visuale organica ed unitaria circa l'esperienza⁸², componente essenziale fondante ogni genere di mistagogia cristiana e non.

Tale « esperienza è, nelle zone di realtà di cui siamo stati indotti a occuparci, una conoscenza singolare, una conoscenza accumulata giorno per giorno, *una conoscenza delle cose per familiarità, diretta e concreta*, che arricchisce e talvolta sostituisce le conoscenze più tecniche »⁸³.

Fattore determinante nell'ambito della mistagogia, l'esperienza deriva la sua importanza dal fatto che si accosta più di qualsiasi altra mediazione alla realtà esistenziale del mondo, di se stessi e del divino misterico, e soprattutto perché coinvolge la persona umana in tutta la sua interezza. Difatti: « c'è l'esperienza quando la persona si coglie in relazione col mondo, con se stessa, con Dio. Più precisamente, ancora, *l'esperienza è l'atto con cui la persona si coglie in relazione col mondo, se stessa o Dio* »⁸⁴.

L'esperienza, quindi, implica il *vivere* nel suo ritmico e progressivo scorrere nel tempo, ed il *sapere*, come conoscenza reale e perciò esperienziale — in contrapposizione a quella noetico-teorica — a contatto con le realtà concrete o soprannaturali. Dopo aver distinto con il Mouroux tre piani in seno (*ab intra*) all'esperienza: un primo *empirico* (è l'esperienza non vagliata, quindi superficiale, parziale e frammentaria, designante soltanto degli elementi di esperienza); un secondo *sperimentale* (è l'esperienza cosciente e provocata);

⁸² AA.VV., *Il problema dell'esperienza religiosa. Atti del XV convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari*, Brescia 1961; AA.VV., *L'esperienza di Dio oggi*, Assisi 1975; T. ALVAREZ, *Experiencia cristiana y teologia espiritual*: « Seminarium » 26 (1974) 94-110; M. DE CERTEAU, *L'expérience spirituelle: Christus* » 17 (1970) 488-498; M. DUPUY, *Expérience spirituelle et théologie comme science*: « Nouv. Rev. Th. » 86 (1964) 1137-1162; I. GOBRY, *L'expérience mystique*, Paris 1964; J.-P. JOSSUA, *Expérience chrétienne et communication de la foi*: « Concilium » 85 (1973) 71-80; A. LEONARD, *Expérience spirituelle*: DS IV, 2005-2026; Id., *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*: « Vie Sp. Suppl. » 6 (1952) 430-494; J.B. LOTZ, *Esperienza religiosa*: « Enciclopedia filosofica » II, 1002-1007; LUCIEN MARIE DE S.J., *Structures de l'expérience mystique*: « Et. Carm. » (1958) 253-273; J. MOURoux, *L'esperienza cristiana*, Brescia 1956; A. ORTEGA, *Razón teológica y experiencia mística*, Madrid 1944; TEOFILO DE LA VIRGEN D. CARMEN, *Experiencia de Dios y vida mística*: « Eph. Carm. » 13 (1962) 136-232.

⁸³ A.-M. BESNARD, *Cristiani in un tempo di tensioni*, Assisi 1970, 99-100.

⁸⁴ J. MOURoux, *o.c.*, 20.

un terzo *esperienziale* (è l'esperienza che investe tutta la persona, cosciente di possedersi, di aprirsi generosamente e di donarsi con amore e passione), si può asserire che solo l'esperienza spirituale (interiore) autentica appartiene al piano esperienziale⁸⁵.

Una volta assodata questa distinzione *ab intra*, possiamo passare ad un'altra distinzione (*ab extra*) dell'esperienza spirituale. Difatti, quest'ultima si presenta sotto tre forme: come esperienza *religiosa*, nel senso di una relazione personale col naturale o soprannaturale; *cristiana*, quando tale relazione avviene con la Persona di Dio attraverso il Cristo nello Spirito; *mistica*, se tale relazione-conoscenza si traduce in partecipazione ontologica del mistero di Dio-Trinità.

Quest'ultima — in fondo quella che più interessa — consiste nel prendere coscienza della presenza del divino nell'intimo di ogni creatura umana e nell'avvicinarsi gradatamente a tale Presenza, per gustarne, una volta afferratala, le bellezze e perfezioni di cui essa è apportatrice. Lo Spirito Santo è stato inviato proprio per far conoscere « quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano » (1 Cor. 2, 9). Difatti, siccome « i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato » (1 Cor. 2, 11-12). Occorre, allora, lasciarsi possedere dal Cristo il quale parlerà nell'intimo dell'uomo disposto, per mezzo dello Spirito, delle realtà divine del Padre, non più in similitudini, ma in modo che la parola divenga vita dell'anima ormai resa partecipe del mistero di Dio-Amore (Gv. 16, 25).

Tutto questo non può avverarsi se non si è dotati d'una fede intensa, unica mediazione infusa atta a far penetrare l'uomo, sia pure a tastoni, perché tra le tenebre, nella contemplazione di Dio; nella speranza di raggiungerlo quanto prima per goderlo nell'amore da vicino e non più come in uno specchio (1 Cor. 13, 12). Tale speranza non può sussistere senza la fede e l'amore. Del resto, si crede e si ama Iddio proprio perché si spera d'incontrarlo un giorno faccia a faccia. Sicché, la speranza anima e dà forza sia alla fede che all'amore. Queste due ultime virtù, a loro volta, suscitano ed alimentano la speranza dell'incontro e quindi del possesso definitivo. Ma anche se questi dinamismi infusi permettono all'anima di accostarsi a Dio, nel passaggio da questa all'altra vita solo l'amore, perché connaturale a Dio e all'anima divinizzata, resterà (1 Cor. 13, 8), non già come *mezzo per* conoscere, ma come *identificazione* con l'anima or-

⁸⁵ *Ivi*, 23-24.

mai elevata dalla grazia per vedere Dio ed unirsi a lui in un eterno amplesso. In altri termini, si tratta di ritornare a Dio come il Cristo alla fine della sua missione terrena (cf. Gv. 17, 5), dal momento che nati da lui a lui si deve ritornare.

Se il cristiano ha fede, questa sua fiducia poggia sul « sentito dire » e non già su una conoscenza diretta di Dio. Chiamato a questa conoscenza-partecipazione, prima o poi, se e quando farà l'esperienza di Dio nella preghiera e nei sacramenti, crederà più fermamente, amerà più intensamente e spererà con tutte le sue forze. In fondo, non farà altro che prendere coscienza e sperimentare Dio che si autocomunica all'uomo e lo chiama a sé, e quindi rispondere col dono di sé, intrecciando così un rapporto interpersonale e esperienziale, col Dio d'amore.

Al culmine di questa esperienza, si verifica quella che viene denominata divinizzazione dell'uomo, consistente nell'essere elevato allo stato soprannaturale per mezzo delle virtù teologali sul piano dell'agire, e su quello dell'essere per mezzo della grazia cristificante e spiritualizzante. Tale elevazione provoca una comunione ontologica tra la natura divina e quella umana, anche se questa resta tale, sino all'inabitazione di Dio uno e trino nelle profondità dell'essere umano.

A questo punto risulta evidente ed insostituibile il ruolo dell'esperienza del divino nell'ambito della vita spirituale, in quanto che tale esperienza permette la personalizzazione e quindi la vivificazione — una volta avvenuto il passaggio dal piano della conoscenza intellettuale a quello dell'immedesimazione pratica, tale da raggiungere la sfera dell'io nel suo essere esistenziale — della divina e misteriosa realtà presente ed operante in ogni creatura umana.

Da questa partecipazione ontologica al mistero divino, si passa a quell'unione trasformante con l'oggetto-soggetto che è Dio, operata dalla grazia santificante. Ebbra ed indiata, l'anima che va sperimentando, negli alti vertici della perfezione cristiana, il mistero trinitario, a misura che viene introdotta nei penetranti reconditi di detto mistero, agogna di essere meno se stessa e sempre più Dio, onde favorire la *pericoresi* di cui parlano i Padri, cioè quella interpretazione di vita, che è simbiosi ed osmosi tra lo spirito umano che si apre in tutta la sua ampiezza e quello divino che l'arricchisce con le sue perfezioni.

Quest'ultimo stadio dell'esperienza mistica comporta delle trasformazioni sul piano morale dell'essere con delle manifestazioni esterne comportamentali che Paolo chiama i frutti dello Spirito: « amore, gioia, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé » (Gal. 5, 22). Gli è che il mistero intratrinitario, estenden-

dosi in tutte le sue parti nell'essere umano, lievita e culmina nella maturità della vita umano-cristiana.

In questo senso, l'esperienza mistica di Dio si differenzia da tutte le altre esperienze per il fatto che la presenza e l'azione salvifica di Dio si personalizza ed assume l'identità stessa dell'individuo umano investito dalla grazia divina, per mezzo dello Spirito di Cristo.

Questa esperienza mistica di Dio, culminante con l'unione e la visione beatificante della Trinità, è stata fino a qualche tempo appannaggio di pochi, prevalentemente monaci o chierici, Padri del deserto dell'oriente e dell'occidente cristiano.

Ora, per essere iniziati, accompagnati e guidati nel corso di tale esperienza, occorre la presenza di un altro, che si chiamerà mistagogo, padre, maestro, direttore o guida spirituale, rispetto all'iniziante discepolo, principiante inesperto, bisognoso d'aiuto. Questa guida illuminata non agisce o parla di sua iniziativa, ma quale fedele interprete della voce dello Spirito, dell'azione del Cristo, della Chiesa e della Tradizione.

Spesso, alla guida spirituale⁸⁶, si dà il titolo di padre⁸⁷, in quanto genera — non tanto introduce — alla vita spirituale, secondo quanto dice Paolo apostolo: « Figlioli miei, io di nuovo (vi) partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi » (Gal. 4, 19). Tale qualifica si fonda sulla partecipazione spirituale alla paternità divina. Difatti, è Dio a far nascere alla vita di grazia ed introdurre per mezzo dello Spirito sempre più l'anima nel suo mistero intratrinitario, servendosi del padre spirituale, come mediazione della sua volontà.

Per rimanere ligi a questa incombenza, l'iniziazione al mistero nei Padri del deserto avviene principalmente attraverso un'esperienza di vita vissuta da parte del mistagogo, che avendo « la possibilità di avere un'esperienza, « conosce in maniera personalmente assimilata, con una parte di intuizione, di invenzione, di riflessione intrasmisibile e preziosa »⁸⁸, ed è capace di comunicarla agli altri, o per lo meno utilizzarla come termine di confronto nei riguardi dell'espe-

⁸⁶ Cf. a tale proposito: AA.VV., *Le Maître spirituel*, Paris 1980; CH. A. BERNARD, *L'aiuto spirituale personale*, Roma 1978; J. BRUNO (in coll.), *Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*, Paris 1967; L. MORTARI, (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, 2 voll., Roma 1975; L. REGINAULT, *Les sentences des pères du désert*, Solesmes 1970; I. HAUSCHEER, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955; ID., *Direction spirituelle, II-Chez chrétiens orientaux*: DS, III, 1008-1060.

⁸⁷ Cf. J. GAGEY, *De la paternité spirituelle*: « Vie Spirituelle » 126 (1972) 205-219.

⁸⁸ A.-M. BESNARD, *o.c.*, 100.

rienza altrui. In tal modo, il suo rapporto col discepolo diviene atto generativo, anziché restare una pura e semplice pedagogia al mistero, pur rispettando la personalità e le iniziative del diretto. Anzi, a volte, si tratterà proprio di incanalare, rafforzare, ed alimentare carismi sconosciuti o rimasti inattivi, per poter far progredire più speditamente nella conoscenza del Mistero.

Consapevole di essere uno strumento nelle mani di Dio, il compito della guida spirituale è quello di introdurre onestamente il cristiano nella realtà misterica della Triade santissima attraverso il Cristo, rivelazione del Padre, in attenta e paziente ricerca dell'orientamento che lo Spirito ha assegnato all'iniziato. Per far percepire tutte le verità e per penetrare l'anima nel Mistero, occorre guidarla attraverso un'illuminazione superante ogni intendimento umano, che apra gli occhi della fede ed allarghi gli orizzonti delle categorie umane.

La guida, nel primo contatto istantaneo, o permanente nella maggior parte dei casi, deve indicare il cammino giusto nel ginapraio di tante vie che si presentano alla coscienza dell'individuo, permettendogli di fare i primi passi verso un'autentica maturazione spirituale che è piena realizzazione della persona. Gli deve trasmettere, inoltre il giusto equilibrio ed il tocco suggestivo ed incoraggiante nell'abbracciare senza tema il suo progetto di vita spirituale con tutte le sue difficoltà.

In altri termini, si tratta di educare l'iniziato al mistero di comunione con Dio, il quale in sulle prime opera una vera e propria rinascita nello Spirito nell'intimo dell'anima. S'intreccia così un rapporto sinergico di due volontà alla ricerca del mistero di Cristo nel suo atteggiamento di obbedienza alla volontà del Padre. Tale ricerca viene animata direttamente dallo Spirito nella fede, non nella costrizione, suggestione o giustapposizione alla natura umana dell'individuo diretto. Perché solo nella fede, intesa come piena disponibilità all'Altro, può nascere l'esperienza mistica di Dio, cioè quella risposta esistenziale provocata dallo Spirito nell'uomo spirituale.

Una volta stabilita una profonda comunione di vita tra la guida ed il discepolo, consistente non già in uno scambio di idee o esperienze, ma nel dare il meglio di sé da entrambi le parti, l'opera della guida si riduce a quella di predisporre l'anima del diretto all'avvento del Regno, come Giovanni Battista nei riguardi del Cristo. E' qui ove nasce la gioia nella guida nel vedere crescere l'anima diretta nella conoscenza di Dio, nel constatare che è sempre più posseduta dalla grazia, e nello stesso tempo accorgersi che la sua persona come il suo operato va scomparendo man mano che l'anima cresce nell'esperienza divina: « ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire » (Gv. 3, 30).

Archetipo⁸⁹ paradigmatico che incarna Cristo-modello di vita nella sfera psicologico-religiosa dell'iniziante, la guida non fa mai pesare come determinante la sua esperienza, né tantomeno influenza con la sua personalità il discepolo, ma adattandosi a lui, si sforza di iniziarlo al Mistero facendo leva sulle doti ed i suoi orientamenti⁹⁰.

Nella vita dei Padri del deserto si possono rilevare dei procedimenti tipici, non certamente prestabiliti in precedenza, per aiutare il discepolo nella scoperta del Mistero. Lo Schreiber ne enumera cinque più ricorrenti: drammatico, simbolico, maieutico, poetico e demitizzante⁹¹.

Perché tale rapporto esperienziale raggiunga lo scopo desiderato, si richiede da parte della guida spirituale la *diacrisis*, il discernimento degli spiriti da praticare con carità, pazienza, mansuetudine ed umiltà, sapendo di rendere un servizio. Soprattutto, dev'essere un uomo di preghiera che s'impegna a vivere la vita interiore, anche se non ha ricevuto grazie e favori mistici. Da parte del discepolo, prima d'ogni cosa, occorre, invece, un forte entusiasmo nel compiere la volontà di Dio e quindi dall'aprirsi in tutta la sua disponibilità (= *exagoreusis*) alla sua voce, parlante attraverso quella della guida. Dopo di ciò occorre vagliare con responsabilità tutto quanto gli viene detto, decidere in piena libertà, senza lasciarsi condizionare, ed ubbidire docilmente.

Lo scopo cui tende la mistagogia si ottiene progressivamente e dopo reiterati incontri tra la guida ed il discepolo, perché la virtù e la perfezione desiderata richiede allenamento, sperimentazione ed applicazione pratica quotidiana nella vita di ogni giorno.

Da quanto si può ricavare dalla vita e dagli scritti di Padri della Chiesa, risulta essenziale al contenuto di un'autentica mistagogia la mediazione di un maestro-guida nell'introduzione all'ascesi e contemplazione del Mistero. Tale mediazione comporta un intenso rapporto tra guida e diretto. Rapporto che richiede esperienza, pazienza, carità fattiva ed umiltà da parte della guida; mentre dall'altra parte si richiede disponibilità e docilità. Solo in questo clima di mutuo rispetto e collaborazione si attua nell'intimo dell'iniziante la realizzazione piena del Mistero.

⁸⁹ A.-M. BESNARD, *Avons-nous encore besoin de maîtres spirituels?*: « Vie Spirituelle » 126 (1972) 186.

⁹⁰ *Ivi*, 195.

⁹¹ M.-A. SCHREIBER, *Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale*: « Eph. Carm. » 28 (1977) 33-34.

IV. LA MISTAGOGIA NELLA SPIRITUALITÀ
DELL'OCCIDENTE MEDIOEVALE

Il termine ed il contenuto della mistagogia nel medioevo perde il suo sapore greco e quell'alone misterico che ne circondava le linee essenziali. Gli è che la spiritualità di quest'epoca è una spiritualità popolare, di laici pietosi, la quale, pur non essendo vissuta epidermicamente — anzi al contrario —, tuttavia non crea dei veri e propri mistagoghi, come nella prima tradizione della Chiesa. Il passaggio, impercettibile, lentissimo e parziale, del patrimonio spirituale dal mondo prettamente monastico a quello tipicamente laico, toglie alla mistagogia quell'aspetto di monastico e di chiesa, contenuto nelle linee della sua concezione, per divenire poco a poco iniziativa personale del laico cristiano impegnato nell'intraprendere da solo il cammino spirituale.

Tale itinerario dell'uomo verso Dio è corredato da alcuni aspetti programmatici che costituiscono le caratteristiche essenziali della spiritualità medioevale. Il voluto ritorno ai testi sacri soprattutto all'A.T. come fonte di vita spirituale, la formazione di una religiosità popolare individuale di tipo pietistico e devozionale, lenta ma progressiva nella misura in cui cessa di essere il sacro appannaggio dei monaci e dei chierici, il culto delle reliquie, l'istituzione del pellegrinaggio come atto penitenziale cui si ricorre sovente in questo periodo, tutti questi elementi caratterizzanti quest'epoca indicano al tempo stesso ciò che è divenuto un forte orientamento nel cristiano del medioevo: la devozione al Cristo umanato.

In questa scia nascono opere che trattano dell'efficacia della contemplazione per la vita del cristiano attraverso l'assimilazione al Cristo e la ricerca della carità come mezzo di perfezione. La *Nube dell'Ignoranza* (*The Cloud of Unknowing*), trattato sulla contemplazione, redatto verso la fine del tredicesimo secolo, si pone in questa linea. L'autore anonimo di tale trattato, ammesso che non sia una forma convenzionale letteraria, si rivolge ad un ipotetico discepolo che ha abbracciato la vita eremitica, per avviarlo al *lavoro* di asceti — in questo si assomiglia molto all'apofatismo di Dionigi —, preparatorio all'unione di contemplazione finale al quale deve tendere con tutte le sue forze.

Dunque, è attraverso il Verbo umanato che l'uomo spera di raggiungere il Padre celeste nello Spirito, imboccando il cammino spirituale, che a volte sarà chiamato *via*, altre volte *orologio*, e da ultimo *itinerario*. Sovente le opere degli autori spirituali medioevali recano appunto il titolo di *via*, *orologio*, *itinerario*. Titoli sintomatici del cammino spirituale che l'anima si propone d'intraprendere per fare l'esperienza di Dio.

E' in quest'ambiente culturale, religioso e spirituale che nasce il famoso opuscolo *Horologium Sapientiae* di Enrico Susone⁹² della scuola mistica renana, capeggiata da maestro Eckhart. L'*Horologium* di Susone, tipica composizione medioevale, vuole guidare al raccoglimento i fedeli lungo le ventiquattro ore della giornata — simbolo della vita — sull'esistenza del Verbo incarnato⁹³. A tale scopo, l'autore presenta la Sapienza eterna di Dio come maestra che guida ed insegna ai fedeli il modo di vivere, al seguito del Cristo, un'autentica vita spirituale.

Spostandoci dai Paesi bassi in Italia, s'incontra un'altra figura di rilievo che s'inserisce a proposito nell'ambito del nostro studio. E' San Bonaventura da Bagnoregio col suo più significativo trattato: *Itinerarium mentis in Deum*, nel quale intende guidare l'anima alla progressiva ricerca ed unione con Dio attraverso un triplice ordine: sensibile, psicologico e metafisico.

In questo trattato di vera e propria dottrina mistica il Santo indica all'uomo desideroso di raggiungere Dio « la via di quella pace, che trascende ogni nostra comprensione »⁹⁴. Tale via è quella tradizionale: descritta in termini poetici da Platone, tradotta e tramandata in termini filosofici da Plotino, battuta ed indicata come via maestra dai grandi mistici a lui precedenti, quali Clemente Alessandrino, Origene, Massimo il Confessore.

L'opuscolo consta di un *Prologo* e sette capitoli. Nel *Prologo* l'autore mette a fuoco lo scopo precipuo del suo scritto, ispirato da una visione avuta sul monte Verna: « Trentatré anni dopo la morte di Francesco mi ero... ritirato sul monte della Verna, luogo tranquillo, dove avrei potuto saziare l'amorosa ricerca della pace interiore... In quel ritiro... mi si fece innanzi... quel prodigio che proprio lassù era accaduto a Francesco: la visione in cui gli apparve un serafino alato, in forma di crocifisso. Meditando su tale prodigio, immediatamente intuii come quella visione ci mette davanti agli occhi lo stadio finale della contemplazione, il traguardo e la strada per la quale ci si arriva »⁹⁵.

Le sei ali del Serafino, a cui accenna il Santo, descritte già da Isaia (6, 1-4), rappresentano i sei stadi successivi attraverso i quali l'anima deve passare, a partire dalle creature sino al Creatore.

⁹² Cf. B. DE BLASIO, *Opere spirituali*, Alba 1971; GIOVANNA DELLA CROCE, *Enrico Suso, La sua vita, la sua fortuna in Italia*, Milano 1971.

⁹³ Cf. il breve trattato del domenicano BERTOLDO: *Horologium devotionis Christi*, redatto verso il 1300.

⁹⁴ *Prologo*, n. 1, in SAN BONAVENTURA, *L'ascesa a Dio*, Milano 1974. Nelle citazioni che seguiranno ci serviremo di questa edizione. Cf. pure S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1977.

⁹⁵ *Ivi*, n. 2.

Per raggiungere questa pace interiore, che è incontro estatico con Dio, l'anima deve emettere un profondo atto di fede nella mediazione del Cristo crocifisso, come disposizione previa ed ottimale all'ascensione scaglionata in tappe spirituali, equivalenti ai 7 capitoli della sua opera.

Nel capitolo primo vengono descritte le tappe dell'ascesa a Dio — simbolizzate da una scala — che rivelano le impronte e le immagini di Dio nel creato. Nell'universo creato si scopre, infatti, che la creazione è come una scala composta di sei scalini che ricordano i sei giorni impiegati da Dio nella creazione del mondo, come anche le sei facoltà dell'anima umana: il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza ed il vertice della mente, scintilla della sinderesi.

L'uomo, dunque, per volere divino, possiede la capacità naturale di tendere verso la contemplazione di Dio e delle cose. Pur indebolito dal peccato, viene riabilitato dal Verbo divino a percorrere l'itinerario spirituale che lo condurrà, di grado in grado, al monte Sion, cioè alla perfezione.

Questi i preamboli. Segue l'invito a salire il primo gradino: « Notiamo che, nella scala vista in sogno da Giacobbe, gli angeli prima salivano e poi scendevano (Gen. 28, 12). Per questo anche noi stabiliamo la prima tappa della contemplazione nel gradino più basso, cioè mettiamo davanti al nostro sguardo lo spettacolo del mondo sensibile »⁹⁶. In questo universo sensibile l'uomo rimane ammirato dinanzi alla Potenza, alla Sapienza ed alla Bontà del Creatore risplendenti nel creato.

Nel secondo capitolo, Bonaventura rivela il modo per scoprire Dio e le sue perfezioni attraverso le sue impronte, impresse nel mondo sensibile. E' proprio dalle perfezioni insite nel creato che l'attento osservatore risale alla prima Causa efficiente: Dio.

Nel capitolo terzo, dal mondo sensibile circostante l'uomo passa al suo mondo interiore, costituito da tre facoltà: memoria, intelligenza e volontà. Anche qui l'uomo può scoprire l'immagine divina stampata nel suo intimo.

Nel quarto gradino, dall'esperienza della vita di grazia nell'intimo di se stesso, l'uomo può intravedere come vive ed opera Dio nell'anima redenta, plasmata di nuovo secondo l'immagine divina primigenia, per mezzo delle virtù teologali.

Guidata e rinnovata dalla riflessione e dagli insegnamenti della Scrittura, l'anima riabilitata desidera divenire un perfetto imitatore di Cristo, onde poter accedere poi attraverso la sua unione amorosa

⁹⁶ *Ivi*, c. I, 9.

ai rapimenti estatici, luoghi d'incontro permanente con Dio Padre. Ma, le facoltà dell'anima, sia pure riplasmata dalla grazia, non possono attingere Dio se prima non vengono purificate, illuminate e rese perfette.

Nel capitolo quinto Bonaventura afferma che l'anima può raggiungere una conoscenza molto più esaustiva di Dio non solo nelle realtà fuori e dentro dell'uomo, ma anche in quelle al di sopra dell'uomo, ossia nella contemplazione del nome di Dio, che è l'Essere per eccellenza: « Fuori di noi, lo contempliamo nelle sue *orme*; dentro di noi, lo contempliamo nella sua *immagine*; al di sopra di noi, lo contempliamo, quando scopriamo quella Luce della Verità eterna, che è impressa come un sigillo nella nostra mente »⁹⁷.

Nel sesto gradino, l'anima passa dalla contemplazione del nome di Dio, quale sommo Essere, al nome di Dio-Trinità, considerato come Amore: « Nel considerare l'Unità dell'essenza divina, abbiamo preso l'idea dell'essere puro e semplice come principio, radice e nome, nella luce del quale si svelano a noi tutti gli altri attributi. Invece nel considerare le tre Persone, che emanano dall'essenza divina, principio e fondamento sarà l'idea del Bene in se stesso »⁹⁸. Poiché il mistero trinitario sfugge ad ogni concezione umana intellettuale limitata, l'anima ne può godere gli effetti quando e se viene investita da un'illuminazione perfetta, cioè quando viene posta sullo stesso piano di Dio. A questo punto: « non resta che il settimo giorno, il giorno del riposo: in esso il viaggio indagatore della mente cessa e lo spirito 'riposa da tutto il lavoro compiuto' (Gen. 2, 2): sopravviene il rapimento estatico »⁹⁹.

Nell'ultimo capitolo l'intento di Bonaventura è quello di mostrare come nell'estasi mistica l'intelletto umano gode d'uno stato di quiete, mentre l'affetto rapito interamente da Dio si abbandona totalmente in Lui. Il passaggio dall'esperienza umana, attraverso il Cristo, a quella divina, permette all'anima d'immergersi in una pace che supera ogni intendimento umano, traguardo dell'itinerario bonaventuriano. Figura di tale passaggio dalla meditazione alla contemplazione mistica è il passaggio dell'anima che brucia d'amore dall'Esodo alla risurrezione del Cristo attraverso un superamento-morte di se stessa.

La dottrina mistica di San Bonaventura, così come ci viene descritta nel suo *Itinerarium*, è mutuata in parte da S. Agostino, ma soprattutto dallo Pseudo-Dionigi, col quale il Santo ha molte cose in comune.

⁹⁷ *Ivi*, c. 5, 1.

⁹⁸ *Ivi*, c. 6, 1.

⁹⁹ *Ivi*, c. 6, 7.

La sua teologia mistica, scienza ed allo stesso tempo contemplazione delle realtà divine, si presenta come un genere di mistagogia *metafisico-spirituale* per l'anima che si pone seriamente alla ricerca di Dio, perché vuole essere un'introduzione dell'uomo al mistero trinitario dal punto di vista e filosofico e spirituale-mistico, laddove la ragione cessa di congetturare per il sopraggiungere dell'intervento misterioso e gratuito di Dio.

V. INTRODUZIONE ALL'ORAZIONE MENTALE

Alla fine del medioevo ed agli inizi dell'epoca moderna sembra che il termine « mistagogia » si sia andato perdendo nel filone fecondo del misticismo spagnolo e sia riemerso poi soprattutto come metodo spirituale riguardante la vita di orazione, il cui scopo precipuo è quello di guidare all'esperienza e quindi all'assimilazione personale del Mistero di Dio nella orazione di contemplazione.

Se ci poniamo da questo punto di vista, ci appare chiaramente come la vita spirituale si fondi su una presa di coscienza capace di percepire il Mistero che si autocomunica al cristiano negli alti vertici della preghiera. E' così che l'orazione mentale diviene mistagogia, intesa come introduzione e partecipazione gratuita al Mistero divino. Questa nuova svolta la si ha con l'avvento di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, le cui opere appunto s'incentrano sulla vita d'orazione quale mediazione per attingere le sommità della preghiera cristiana.

Per *Teresa d'Avila*¹⁰⁰ anche l'orazione mentale necessita d'una iniziazione e d'una direzione oculata da parte di uomini dotti e santi: « Non dobbiamo illuderci pensando che i dotti senza orazione non siano fatti per le anime di orazione... Benché alcuni non abbiano esperienza, pure non sono avversi all'orazione, e qualche cosa ne sanno, perché, dopo tutto, han sempre tra mano la Sacra Scrittura e trovano in essa i veri indizi dello spirito buono. Io ritengo, per certo che un'anima di orazione che tratti con uomini dotti, non verrà ingannata mai dal demonio, a meno che non lo voglia lei stessa. Il demonio ha gran paura della scienza umile e virtuosa, perché sa che verrebbe scoperto e ne avrebbe la peggio »¹⁰¹.

¹⁰⁰ AA.VV., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid 1978; AA.VV., *De contemplatione in schola teresiana*, Roma 1962. D. DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración*, Madrid 1976. Per quanto riguarda le *Opere* della santa ci serviremo della edizione a cura della Postulazione generale O.C.D., Roma 1969.

¹⁰¹ *Vita*, c. 13, 18.

La mistica d'Avila nello stendere le sue opere non si serve di esperienze mistiche di altre anime contemplative, bensì della sua esperienza, che articolata organicamente, rappresenta una vera e propria pedagogia circa l'orazione mentale, intesa come rapporto esistenziale, permanente, tra lei ed il suo Dio, e come unica via per penetrare nel suo mistero d'amore. Nella sua autobiografia la definisce così: « L'orazione mentale non è altro, per me, che un intimo rapporto di amicizia, un frequente trattenimento da solo a solo con Colui da cui sappiamo d'essere amati »¹⁰².

Sulla base di questo itinerario di preghiera che conduce a Dio si fonda la spiritualità teresiana che è essenzialmente mistica, nel senso che è esperienza del divino nella vita di orazione e non già in altre forme di mediazione o di pietà, quali ad esempio la liturgia.

A questa esperienza di preghiera pura ella non vi arriva immediatamente ma gradatamente. Tutto ha inizio quando le capita tra le mani il *Terzo Abecedario* di Francesco de Osuna, nel quale si parla dell'orazione di raccoglimento. Teresa, invogliata dall'autore del libro a fare l'esperienza di preghiera, non indugia, ma si dà da fare per cambiare rotta alla sua vita interiore. Vista tanta buona volontà e soprattutto decisione nell'intraprendere questo arduo cammino, Dio le concede delle grazie mistiche e non, anche se lei non sa di che si tratti. Soprattutto la inizia alla preghiera. Difatti, Teresa scrive: « Il mio metodo di orazione era nel far di tutto per tener presente dentro di me Gesù Cristo, nostro Bene e Signore. Se meditavo una scena della sua vita, cercavo di rappresentarmela nell'anima. Però mi piaceva di più leggere buoni libri, nei quali era tutto il mio sollievo »¹⁰³. Più avanti aggiunge: « Mi par di vedere che fu per un tratto di divina provvidenza non aver io trovato chi mi dirigesse, perché, incapace come sono di meditare, se mi avessero privata del libro, credo che fra tanti travagli e aridità non avrei potuto perseverare. Invece vi durai per diciotto anni »¹⁰⁴.

Quello che inizialmente forma l'oggetto delle sue meditazioni non sono le bellezze o l'essenza di Dio, bensì immagini antropomorfiche del Cristo nei suoi diversi stati, soprattutto in quello della sofferenza: « Fermarmi alquanto sull'orazione dell'orto era l'esercizio che praticavo, da vari anni, quasi tutte le sere prima di addormentarmi, quando mi raccomandavo a Dio... Sono contenta che con questo esercizio che la mia anima si sia molto avvantaggiata, perché cominciavo a fare orazione senza neppur sapere cosa fosse »¹⁰⁵.

¹⁰² *Ivi*, c. 8, 5.

¹⁰³ *Ivi*, c. 4, 7.

¹⁰⁴ *Ivi*, c. 4, 9.

¹⁰⁵ *Ivi*, c. 9, 4.

Sotto la direzione del padre Ibañez e guidata dallo Spirito di Dio, dopo una lunga esperienza a contatto con lo Sposo, descrive così l'itinerario della sua preghiera: « Ecco come faccio orazione. E' raro che nell'orazione possa discorrere con l'intelletto, perché l'anima comincia subito a raccogliersi e ad entrare nella quiete o nel rapimento, per cui non posso più servirmi delle potenze e dei sensi... Molte volte invece, non solo il mio spirito non si ferma su Dio, ma si porta pure su cose indifferenti, sino a parermi di non poter fare orazione neppure sforzandomi, causa qualche grande aridità, resa più grave dai miei dolori corporali. Ma poi d'improvviso il raccoglimento e l'elevazione di spirito s'impossessano irresistibilmente di me, inondandomi in un istante di tutti quei beni ed effetti che poi si vedono »¹⁰⁶.

Ma, l'orazione teresiana non è fine a se stessa. Difatti, essa è orazione mistica, in quanto che è esperienza, unione e partecipazione intima dell'essenza divina: « Tornando all'unione, intesi che consiste nello stato di uno spirito così puro, libero da ogni cosa terrena che non solo non abbia nulla di ripugnante alla volontà di Dio, ma che formi con Dio un solo spirito e una sola volontà, distaccato da tutto e così occupato di Lui da escludere ogni ombra d'amore di sé e di ogni altra creatura »¹⁰⁷.

Più precisamente, Teresa nell'orazione mistica raggiunge e si fonde in Dio-persona, come partner d'una relazione interpersonale, mediante il Verbo umanato. Difatti, quando nella visione del 18 novembre 1572 si compì il matrimonio spirituale, fu il Cristo ad apparirle per introdurla nel mistero della Trinità santissima: « Poi (il Signore) mi si rappresentò nel più intimo dell'anima per via di visione immaginaria, come già altre volte, mi porse la destra e mi disse ' Guarda questo chiodo è segno che da oggi in poi tu sarai mia sposa '. Finora questa grazia non l'avevi meritata; ma d'ora innanzi tu avrai cura del mio onore non solo perché sono tuo Dio, tuo Re e tuo Creatore, ma anche perché tu sei mia vera sposa. Il mio onore è tuo, e il tuo è mio »¹⁰⁸.

L'insegnamento teresiano sull'orazione è uno dei punti basilari della sua dottrina spirituale. L'orazione è la mediazione centrale sita sulla linea di demarcazione tra l'atteggiamento religioso e quello teologico della sua esistenza per poter attingere Dio-Amore, o per meglio dire, fargli scacco matto, come si evince dalla lettura del *Cammino di perfezione*. Tale orazione è animata dall'amore, unico mezzo per poter intrecciare una relazione d'amicizia interpersonale. Amore

¹⁰⁶ *Relazioni spirituali*, n. 1.

¹⁰⁷ *Ivi*, n. 29.

¹⁰⁸ *Ivi*, n. 35.

considerato non solo nella sfera dell'affettività, bensì anche della fattività, dell'operazione nel suo rapporto con Dio e con gli altri: « (la preghiera) non consiste nel molto pensare, ma nel molto amare »¹⁰⁹. Amore che raggiunge il suo culmine nel matrimonio spirituale.

Un'analisi accurata delle opere di Santa Teresa permette di constatare come questa mistica sia introdotta dallo Spirito nel mistero di Dio-Amore attraverso il Cristo, rivelazione del Padre ed a descrivere realisticamente, con un linguaggio simbolico, questa sua esperienza umano-divina, per invogliare gli altri a ricalcare le sue orme¹¹⁰.

Legato spiritualmente a Teresa di Gesù è *Giovanni della Croce*¹¹¹, da tutti riconosciuto come maestro che ha vissuto e saputo comunicare la propria esperienza di Dio, studiata teologicamente e quindi analizzata nei suoi contenuti essenziali, dopo averla sperimentata nel suo intimo. La meritata qualifica di maestro e guida spirituale gli deriva appunto dal fatto che ha vissuto nella sua carne le realtà divine da vero contemplativo, o *praticien de la contemplation*, come ama definirlo J. Maritain.

Mistico nelle radici più profonde del suo essere, Giovanni della Croce intende, nel costruire il suo sistema dottrinale, aiutare chi come lui si è posto alla ricerca dell'assoluto di Dio: « Mia intenzione principale non è quella di rivolgermi a tutti, ma ad alcune persone... che hanno avuto da Dio la grazia di essere stati posti sul sentiero che conduce alla cima del monte »¹¹².

Nel sistema sangiovannistico la sublimazione dell'anima alle altezze divine avviene attraverso la mediazione del Cristo: « l'anima innamorata del Verbo Figlio di Dio, suo Sposo, desiderando unirsi con lui mediante la visione chiara ed essenziale, espone le sue ansie d'amore »¹¹³. Il che vuol dire che l'ascensione dell'anima verso l'unione con Dio passa attraverso l'umanità del Verbo incarnato, sorgente d'amore e soprattutto realtà intermediaria divinizzante l'anima eletta per porla alla stregua della divina essenza, mediante la fede, la speranza, la carità. « Queste tre virtù operano il vuoto nelle potenze: la fede il vuoto e l'oscurità della conoscenza nell'intelletto, la speranza il vuoto di ogni forma di possesso nella memoria, e la

¹⁰⁹ *Mansioni* IV, 1, 7.

¹¹⁰ Cf. P. GABRIELE DI S.M.M., *Santa Teresa di Gesù maestra di vita spirituale*, Milano 1959.

¹¹¹ AA.VV., *De contemplatione in schola teresiana*, Roma 1962; F. RUIZ SALVADOR, *S. Giovanni della Croce. Il santo, gli scritti, il sistema*, Roma 1973. Per quanto riguarda le *Opere* del santo seguiremo l'edizione a cura della Postulazione Generale O.C.D., Roma 1975.

¹¹² *Salita*, Prologo, 9.

¹¹³ *Cantico* A, str. 1.

carità il vuoto e lo spogliamento nella volontà di ogni affetto e di ogni gaudio di ciò che non è Dio »¹¹⁴.

I protagonisti principali del sistema sangiovannistico, riducibile ad un dialogo d'amore tendente all'unione intima tra i due interlocutori, sono Dio che si manifesta all'uomo nel Cristo ed agisce in lui per mezzo delle virtù infuse.

Lungo questo itinerario dell'anima verso Dio, anche Giovanni della Croce distingue tre classi di persone, equivalenti a tre stadi o tappe: quella dei principianti, quella dei proficienti e quella dei perfetti. Momenti di crescita non sono il passaggio dall'uno all'altro stadio, bensì le crisi o profondi sconvolgimenti di natura spirituale, morale, religiosa e fisica. Questi periodi spirituali essenziali alla maturazione dell'anima, determinanti le famose notti, si dividono in notte del senso, notte dello spirito, ed unione d'amore¹¹⁵.

In questa tipica e graduale ascensione dell'anima verso l'unione mistica d'amore attraverso la dolorosa esperienza della notte, le virtù teologali continuano a giocare il loro ruolo con più incisività. Da attive iniziative, prese dall'anima all'inizio del cammino per avvicinarsi a Dio, divengono impercettibilmente, passive. In altri termini, è il momento del passaggio dalla meditazione alla contemplazione: « Questa notte oscura è un influsso di Dio nell'anima che la purifica dalle sue ignoranze e imperfezioni abituali, naturali e spirituali; i contemplativi la chiamano contemplazione infusa o teologia mistica, mediante la quale Dio ammaestra e istruisce l'anima in perfezione d'amore, senza che ella faccia niente e capisca come ciò avvenga. Questa contemplazione infusa, in quanto è sapienza amorosa di Dio, produce nell'anima due effetti principali: la purifica e la illumina disponendola all'unione d'amore con Dio »¹¹⁶.

L'anima dovrà abbandonare ogni attività discorsiva o concettuale — essenziale alla meditazione —, per poter penetrare il mistero di Dio nella contemplazione pura¹¹⁷, quando si avvereranno tre segni indicati dal santo¹¹⁸. Il primo segno consiste in una certa incapacità di meditare con l'aiuto dell'immaginazione e di concetti chiari e distinti. Il secondo lo si avverte quando non si prova alcun desiderio di applicare l'immaginazione ed il senso a nessun oggetto particolare. Il terzo, il più importante, si verifica quando: « l'anima trova soddisfazione a starsene con attenzione amorosa in Dio, senza considerazione particolare, e in pace interiore, quiete e riposo, senza

¹¹⁴ *Salita* II, 6, 2.

¹¹⁵ *Ivi*, I, 1, 1.

¹¹⁶ *Notte* II, 5, 1.

¹¹⁷ *Salita* II, 12, 3.

¹¹⁸ *Ivi*, 13.

atto né esercizio delle sue potenze — intelletto, memoria e volontà — per lo meno senza quello discorsivo, che consiste nel passare da una cosa ad un'altra; gode invece di rimanere nell'attenzione e conoscenza generale amorosa »¹¹⁹.

Una volta elevata alla contemplazione infusa, l'anima raggiunge la famosa unione d'amore a coronamento della sua vita spirituale sviluppatasi nell'amore. Anche Giovanni come Teresa, a questo punto, distingue tra sposalizio e matrimonio spirituale. Il primo consiste nell'unione di volontà, il secondo nell'unione totale trasformante, composta da due realtà inversamente proporzionate: progressivo spogliamento dell'anima e sua crescente trasformazione in Dio. La prima unione viene definita come un « sì » scambiato ed un'unica volontà da entrambe le parti¹²⁰; la seconda: « una trasformazione totale nell'Amato. In esso (matrimonio) l'una parte si dà all'altra in possesso totale con una certa consumazione d'unione amorosa in cui, per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione »¹²¹.

Fedele teologo della dottrina teresiana, Giovanni della Croce insieme alla santa d'Avila forma un binomio inscindibile, che tuttora fa testo nella storia della spiritualità. Egli si consegna alla storia più che come teologo come mistico, che ha sperimentato le alte vette dell'unione intima trasformante con Dio e da guida sapiente le ha saputo trasmettere ai posteri. E' così ch'egli diviene il « mistagogo » del seicento mistico spagnolo, e modello paradigmatico nei secoli per quanti desiderosi si apprestano a fare l'esperienza di Dio nella preghiera.

VI. LA MISTAGOGIA CONTEMPORANEA

Nonostante la piega errata — sul piano politico, religioso, culturale — che ha preso la società odierna, non bisogna ignorare che Dio continua ad autocomunicarsi all'uomo attraverso la persona del Cristo nello Spirito d'amore. Chi si pone in sintonia con questo Dio salvatore nella liturgia, nei sacramenti, e quindi nella Chiesa ed al di fuori di questa, avverte l'urgente bisogno di fare l'esperienza del divino non più alla vecchia maniera, ma cercando nuove vie che in un certo qual modo si rifanno al passato.

Tutto sommato, possiamo dire che oggi si riscontra nei segni dei tempi un tipo di mistagogia *biblico-liturgica*, nel senso di una

¹¹⁹ *Ivi*, II, 13, 4.

¹²⁰ *Fiamma* III, 24.

¹²¹ *Cantico* XXII, 3.

iniziazione all'esperienza di Dio così come viene presentata nei testi sacri ed offerta nei sacramenti soprattutto quelli d'iniziazione¹²² atti a far rivivere il mistero dialettico di morte-risurrezione del Cristo nell'ambito della liturgia.

Il ritorno alle fonti bibliche e patristiche ha fatto sì che venisse restituito ai sacramenti la loro pienezza di mistero ed alla liturgia il suo oggetto formale, cioè il *sacramentum* o *mysterium* di Cristo, mistero pasquale evidentemente. Ecco perché un'iniziazione sacramentale e liturgica è necessariamente un'introduzione al mistero di Cristo morto e risorto per la salvezza dell'uomo.

Questa introduzione al Mistero liturgico-sacramentale, basata sulla Scrittura e sulla Tradizione, vuole essere un'iniziazione a un fatto-azione che coinvolge tutta la persona, inducendola poi a vivere questa sua esperienza nei fatti ordinari della vita quotidiana.

Questo perché la celebrazione liturgica del Sacramento primordiale non è qualcosa di epidermico o puramente concettuale e discorsivo, bensì un fatto concreto d'ordine esistenziale, nel senso che investe la persona nella sua totalità e la impegna sul piano dell'essere e dell'agire.

Se si considera la liturgia in relazione al suo oggetto intrinseco: il *mysterium* di Cristo morto e risorto, risulta evidente come questa si ponga sul piano dell'esperienza cristiana e costituisca una vera e propria mistagogia all'esperienza non più del sacro ma di Dio uno e trino. Difatti, oggi non si può concepire l'esperienza del divino al di fuori della celebrazione liturgica, se è vero, com'è vero, che questa attualizza nel mistero Cristo, evento salvifico.

D'altra parte, l'esperienza cristiana assume per natura sua il mistero di Cristo, rivelazione del Padre trasmesso nello Spirito, estrinsecato e quindi offerto nella celebrazione liturgica che introduce ed avvicina il cristiano, attraverso i segni ed i riti sacramentali e non, alla Triade santissima.

Si potrebbe dire, senza tema di errare, che nella misura in cui la celebrazione liturgica o la liturgia s'identifica col mistero di Cristo diviene mistagogia e tessuto stesso dell'esperienza cristiana delle realtà divine.

Non per nulla la costituzione sulla Liturgia propone che « i fedeli si accostino alla sacra Liturgia con retta disposizione d'animo, conformino la loro mente alle parole che pronunziano e cooperino con la grazia divina per non riceverla invano » (SC. n. 11), dal momento che ciò che si celebra non è un rito qualsiasi bensì il mistero stesso

¹²² Cfr. AA.VV., *Iniziazione cristiana: problema della Chiesa di oggi*, Bologna 1976; AA.VV., *L'imitation chrétienne*, n. 4, 137 (1977); R. FALSINI, *Imitazione cristiana*, Milano 1975.

di Cristo morto e risorto. Data l'importanza della celebrazione del mistero pasquale, nella realtà sacramentale, « i pastori d'anima devono vigilare attentamente che nell'azione liturgica non solo siano osservate le leggi che ne assicurino la valida e lecita celebrazione, ma che i fedeli vi prendano parte consapevolmente, attivamente e fruttuosamente » (SC. n. 11), poiché in tale celebrazione viene coinvolta, tutto la persona.

« Per i contemporanei di Gesù l'incontro con lui era un invito all'incontro personale col Dio vivificante, poiché quell'uomo era personalmente il Figlio di Dio. L'incontro umano con Gesù è il sacramento dell'incontro con Dio, o della vita religiosa come rapporto esistenziale teologale con Dio »¹²³. Tale rapporto esperienziale viene ristabilito dal Verbo incarnato mediatore attraverso mediazioni che sono un prolungamento della sua umanità glorificata e che determinano nuovi modi di presenza del Cristo: i sacramenti. Segni efficaci perché sorgenti di grazia poggiano il loro significato simbolico nella S. Scrittura e conferiscono a chi li riceve la piena partecipazione al mistero pasquale di Cristo nell'ambito dell'evento liturgico¹²⁴. Essendo dunque in intima relazione col mistero pasquale di Cristo, i sacramenti introducono all'esperienza di Dio, dal momento in cui il Figlio è divenuto in virtù della sua risurrezione spirito vivificante (1 Cor. 15, 45). Difatti, « la risurrezione di Cristo è causa di vita nuova che ci viene per la grazia o giustizia »¹²⁵, ossia attraverso la grazia sacramentale *spiritualizzante*, derivante dall'umanità gloriosa del Cristo: « non c'è ancora stato lo Spirito dato, perché Gesù non era stato ancora glorificato » (Gv. 7, 39).

Di qui l'importanza dei sacramenti nella formazione alla vita spirituale perché sono memoria efficace attualizzante nell'oggi del cristiano il mistero pasquale di Cristo, come fase preparatoria all'incontro mistico col Padre nello Spirito vivificante: « Si chiama propriamente sacramento ciò che è ordinato a significare la nostra santificazione. Ora, nella nostra santificazione si possono distinguere tre aspetti: la causa propriamente detta, che è la Passione di Cristo; la forma, che consiste nella grazia e nelle virtù; il fine ultimo che è la vita eterna. I sacramenti significano tutto questo. Un sacramento dunque è un segno che manifesta l'effetto prodotto in noi dalla Passione, conferisce la grazia, e annuncia la gloria futura »¹²⁶.

¹²³ E. SCHILLEBEECKS, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma 1968, 31.

¹²⁴ Cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950; J. PASCHER, *Die Liturgie der Sakramente*, Münster 1951; M.-M. PHILIPON, *I sacramenti nella vita cristiana*, Brescia 1959; A.-M. ROGUET, *I sacramenti segni di vita*, Milano 1967.

¹²⁵ *Sum. Theol.*, III, 56, 2 ad 4.

¹²⁶ *Ivi* III, 60, 3.

La recezione come la celebrazione dei sacramenti avviene al di dentro della liturgia, intesa come culto supremo che il Cristo offre al Padre. Tale culto viene sostenuto dall'atteggiamento teologale del cristiano ed alimenta la preghiera-incontro con Dio; nella vita quotidiana del credente.

La forma fondamentale della vita cristiana viene data dai tre sacramenti d'iniziazione in particolar modo. Quindi, basta ricevere convenientemente questi tre sacramenti per essere iniziati alla vita cristiana tendente all'unione mistica con Dio. Tutto questo trova una conferma nella dottrina dei Padri e in S. Tommaso, il quale così si esprime a proposito: « La vita corporale raggiunge in maniera essenziale e diretta la propria perfezione in triplice modo: 1° per la *generazione* che inaugura l'esistenza e la vita dell'uomo: nella vita spirituale ha questa funzione il battesimo, rigenerazione spirituale secondo la lettera a Tito 3 'per il lavacro di rigenerazione, ecc....'; 2° per la *crescita* che fa raggiungere all'uomo la sua statura e forza perfetta; nella vita spirituale questo lo fa la confermazione in cui si riceve lo Spirito Santo per essere fortificati; 3° per la *nutrizione* che conserva la vita e la forza nell'uomo; nella vita spirituale ha questa funzione l'eucaristia... »¹²⁷.

Occorre aggiungere che, poiché i sacramenti realizzano fecondamente ciò che nascondono sotto i segni, non si può fare a meno di riceverli se si vuole attingere il mistero di Dio per il Cristo nello Spirito, nelle fasce concrete della vita quotidiana.

La mistagogia odierna ha, fortunatamente, superato gli elementi che astrattizzavano l'evento Cristo. Tante abitudini mentali della teologia, nella spiritualità, nella prassi ecclesiale, impedivano di percepire sino in fondo la centralità del mistero pasquale nella vita cristiana, pur così lampante nella S. Scrittura, nella Tradizione e nella liturgia soprattutto sacramentale.

Mentalità storicista e positivista, ove la risurrezione di Cristo viene distinta dalla sua passione e viceversa, ed entrambe sono separate dai sacramenti.

Mentalità prevalentemente giuridica secondo la quale la risurrezione del Cristo è riducibile ad argomento apologetico che avalla la sua missione divina.

Mentalità di spiritualismo astratto e disincarnato che inconsciamente tende ad identificare il corpo con l'anima.

Ma, in modo particolare, mentalità di certa teologia impregnata di concettualismo astratto che porta conseguentemente ad una cecità per quanto riguarda l'aspetto storico e concreto della realtà.

¹²⁷ *Ivi* III, 65, 1.

Fortunatamente sono in via di superamento questi « tipi » di mentalità, sconosciuti alla Chiesa primitiva, per fare spazio ad una nuova *mistagogia*, molto legata alla tradizione biblica e patristica, il cui compito precipuo è quello di educare al Mistero, sulla base della Scrittura e della Tradizione, nell'ambito della liturgia e dei sacramenti, sorgenti di grazia.

Ma, rimane ancora molta strada da fare per la mistagogia odierna che si rifà alla Bibbia ed alla liturgia, alla teologia della parola ed alla sacramentaria.

Prima d'ogni cosa occorrerebbe riscoprire nella parola l'aspetto fondamentale dell'evento Cristo per dare inizio a nuove forme di mistagogia del Mistero percepibili dalla comunità cristiana.

Rinnovare il termine « mistagogia » e riproporne il contenuto di sempre comporta un'attenzione particolare alle fonti biblico-patristiche ed ai segni dei tempi, perché non sia un'esperienza astorica e quindi anocronistica, bensì attuale, a passo con la storia corrente.

Per riuscire nell'intento, occorrerà rivolgersi al mondo culturale dei segni, poiché è nel segno che l'uomo incontra in ogni tempo il Sacramento originario: il Figlio di Dio fatto uomo, morto e risorto, continuamente intento a salvare l'umanità peccatrice¹²⁸. Una volta scoperto l'evento Cristo nel segno, si potrà costruire una nuova mistagogia, che sia un'introduzione all'esperienza di Dio per il Figlio nello Spirito, così come emerge dalla Scrittura e dai Padri della Chiesa, e dalla teologia contemporanea acculturata, attenta ai segni dei tempi.

Senza dubbio, la situazione dell'uomo d'oggi alla ricerca di una vita interiore autentica spoglia di continue artificiali schiavitù e soprattutto di un'esperienza vitale col divino costituiscono gli elementi portanti di questa nuova mistagogia e della sua funzione. Alla base di questo nuovo tipo di mistagogia c'è una crescente presa di coscienza, o per meglio dire, una perspicace autocoscienza nel proprio intimo dell'assoluto di Dio rivelantesi nel Cristo. Di qui nasce il bisogno dell'uomo di rientrare in se stesso e avventurarsi da solo o lasciarsi guidare nel cammino esperienziale che soddisfi la sua sete di divino¹²⁹. Questo è il significato e la funzione della mistagogia odierna!

¹²⁸ J. DEUSSEN, *La nuova comunità liturgica*, Assisi 1970.

¹²⁹ Cf. AA.VV., *L'esperienza di Dio oggi*, Assisi 1975.

VII. YOGA E ZEN COME INTRODUZIONE AL MISTERO DI DIO

Accanto alle antiche forme di mistagogia a carattere sacramentale-liturgico, si pone oggi, quasi come una moda, un altro genere di mistagogia, proveniente dall'oriente. Sono lo yoga e lo zen, tanto per citare due metodi molto in voga, assunti di sana pianta dal mondo occidentale con l'intento d'iniziare più facilmente l'uomo al mistero del Trascendente. Più precisamente, si va alla ricerca di qualcosa che metta l'uomo in pace con se stesso, di un'armonia con sé e col creato, realtà nelle quali l'uomo intravede le vestigia di un Assoluto trascendente. E' qui l'origine di tale ricerca: uomini che pur restando legati alla loro fede e tradizione religiosa s'immettono in nuovi sentieri di vita per meglio affrontare l'inquietudine interiore. Più che ricercare e praticare metodi spirituali e psichici, quali lo yoga e lo zen, in sé e per sé, per trionfare degli ostacoli della vita moderna, vogliono tentare nuove esperienze di vita per soddisfare il loro bisogno di comunicare con Dio o con un Essere trascendente. O per altri, per vivere in pienezza e nella fede la loro comunione con Dio. E' un nuovo modo per condurre la loro vita religiosa e di preghiera, se per preghiera s'intende un permanente dialogo con Dio, condotto nella fede, nella speranza e nell'amore. In tale ricerca l'uomo occidentale si volge all'oriente in cerca di aiuto e non di succedanei transitori, tentando di appropriarsi delle sue esperienze spirituali e trasporle nel proprio mondo religioso in consonanza con la fede che professa. Si tratta, in altri termini, di abbordare un'esperienza insieme terribile e gioiosa, perché si percepisce il proprio esser soli dinanzi a se stessi, al mondo e a Dio. Tutto questo perché è giunto il momento in cui, posto da parte lo studio, la cultura, gli amici consiglieri, il passato e la storia umana maestra di vita, saturo com'è di tutto e di tutti, l'uomo vuol rispondere in prima persona e non già demandando ad altri o rimandando al domani, alla domanda di sempre. « E tu chi dici che io sia? (Mc. 8, 27-30), che esige una risposta esistenziale. In questo atteggiamento così vitale per la sua sopravvivenza spirituale, pur ritornando al Dio di Gesù Cristo, s'ispira al modello di uomo indo-giapponese, pacificato con il sé e l'altro e quindi reso idoneo nella gestione di relazione con la sua interiorità e con il cosmo, mediante una sapienza e una disciplina di derivazione orientale che lo sottraggono ai condizionamenti di una storia spersonalizzante e reificante.

Il termine « yoga » deriva dalla radice « yug » che significa connettere, aggiungere, legare o unire insieme per conseguire un determinato risultato sia esso materiale che spirituale. Da qui si passa al senso più ampio che ci interessa da vicino: *yoga* può essere considerato qualsiasi metodo o processo psico-somatico e spirituale che

unisce insieme le facoltà sensibili ed intellettuali dell'uomo per attingere un'esperienza interiore estatica o instatica straordinaria; o più semplicemente, qualunque esercizio fisico-psico-spirituale che tende a unire l'io umano col Tu trascendente¹³⁰.

Il fine precipuo dello yoga è *citta vittri norodha*, cioè il tenere a freno i pensieri e le passioni che disturbano la tranquillità perfetta dello spirito, attraverso otto gradi: la preparazione etica (*yāma* e *niyāma*), la preparazione fisica consistente in una serie di posture e nel controllo del respiro per comporre il corpo (*asāna* e *prānāyāma*), la preparazione psichica onde ottenere il pieno distacco della mente (*pratyāhāra*); infine, l'ultimo stadio composto dall'attenzione, dalla meditazione e dall'astrazione sfociante nell'estasi (*dhāraṇa*, *dhyāna* e *samādhi*). Attraverso l'attenzione incentrata in un'unica cosa, senza nessuna distrazione e meditazione come continua riflessione su una verità da assimilare, l'esercitante discepolo perviene all'ultimo stadio dello yoga: la liberazione dal suo pensiero. Questo processo di liberazione graduale costituisce come fulcro e termine, un'esperienza psico-intellettuale paragonabile alla nostra estasi. Ma, essendo la mente all'interno di un mondo nuovo, quello del proprio io, tale esperienza potrebbe meglio definirsi *instasi*: una situazione generale di beatitudine ed armonia interiore, uno stato di pace e di tranquillità in sé e con l'universo.

I presupposti fondamentali dello yoga classico possono essere ridotti a quattro: una *fisiologia* faticosa, consistente nel dominio della vita stessa nelle sue energie vitali; una *metafisica* ferrea come soppressione di ogni attività legata alla materia, inclusa l'attività mentale; una *morale*, che essendo conseguenza logica della concezione metafisica delle cose si concretizza in un atteggiamento di diffidente distanza, per non dire di ripulsa, dal mondo fonte di dolore; infine, un'*ascesi*, in quanto abbandono e distacco e morte a ogni attività umana ed alla stessa natura.

Volendo riassumere, possiamo dire che lo yoga non è una dottrina propriamente detta, anche se ne presuppone diverse come si è notato, bensì un *metodo* volto a controllare le energie fisiche, quelle intellettuali e morali, perché l'uomo possa attingere una situazione

¹³⁰ Cf. D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo. Vita e pensiero*, Roma 1976. H. CAFFAREL (a cura di), *Il corpo e la preghiera*, Assisi 1977; J.-M. DESCHANET, *Yoga per i cristiani*, Roma 1967; J.-M. DUMORTIER S. AMALDAS, *Yoga, Contemplation, Amour*, Paris 1980; M. ELIADE, *Poga: essai sur les origenes de la mystique indienne*. Paris 1936; Id., *Techniques du Yoga*, Paris 1948; F. GARCIA SALVE, *Yego: para vivir en plenitud*, Bilbao 1966; MICHAELE, *Yoga et prière*, Paris 1977; Id. *Hatha yoga et croissance de l'homme en occident*, Paris 1979; G. MORONI, *Il corpo e la preghiera*, Bologna 1977; SWAMI VIVIKANANDA, *Bhakti yoga*, Roma 1974; R. REGAMEY, *Un yoga chrétien?*: « Vie Spirituelle » ag.-sett. 1955, 135-51.

di isolamento e di separazione da tutto ciò che è limitato, circoscrivibile entro i limiti umani e naturali. E' al dire di Kerneitz. « un sistema di educazione umana completa, fisica, morale e di preghiera insieme »¹³¹. Le tappe di questo lungo itinerario spirituale e psicofisico conducono al *Nirvāna*, realtà di natura misteriosa: stato di quiete interiore dovuto alla cessazione di ogni percezione cosciente, più o meno somigliante all'apàtheia di cui parlano i Padri. E' una situazione indescrivibile, esistente in sé, ma non in quanto incarnata in una persona. Un celebre testo di meditazione buddista, il *Visuddhi-Magga*, dice a tale proposito: « Esiste solo la sofferenza; non esistono sofferenti. Esiste solo l'azione; non esistono agenti. Esiste il nobile ottuplice sentiero; ma non vi esiste alcun viandante su di esso. Esiste il Nirvāna; ma non esiste persona che vi entri ».

Questo metodo che non è una panacea, né tantomeno una ricetta magica, solo perché è un autentico cammino impegnante interamente l'individuo, nel suo tentativo d'incontrarsi col trascendente nel superamento di sé e del cosmo può essere di grande giovamento per l'occidentale che si appresta a fare l'esperienza di Dio. Questo è quanto è capitato a Michaëlle. Profonda conoscitrice di detto metodo, si è convertita alla fede ed alla vita di preghiera come incontro con Dio proprio praticando lo yoga¹³². Un'esperienza più o meno simile capitata a un benedettino, il quale pur praticando lo yoga, aveva compreso che « era necessario che le mie pratiche, e soprattutto la concentrazione, la fissazione del mio pensiero, mi orientassero non verso il « sé », il « Lui », l'« Assoluto », l'« Inafferrabile », nebuloso dei mistici dell'induismo, ma verso il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; il Dio vivente, Uno e trino, il Principio di tutte le cose, mio Creatore e mio Padre, Colui dal quale mi veniva la vita, naturale e soprannaturale. Era assolutamente necessario — lo sentivo — che la mia esperienza o la mia avventura... si compisse sotto il suggello della Grazia. Non fare violenza al cielo, ma procedere all'estirpazione dentro di me di quegli ostacoli che impedivano l'azione del soprannaturale. Non ripiegarmi su me stesso; ma al contrario slanciarli verso l'Altro, perdermi in lui, fermare il pensiero e soprattutto il cuore in Dio, nel Dio d'amore e nel suo Cristo; mantenere un certo silenzio, ma che significasse un linguaggio, un dialogo con l'Eterno »¹³³.

Non si tratta nel caso del benedettino Déchanet di trapiantare il metodo yoga con le sue pratiche e la sua ascesi nel cristianesimo.

¹³¹ C. KERNEITZ, *Postures et respirations du Hata-yoga, son enseignement, ses principes*, Paris 1951, 7.

¹³² MICHAËLLE, *Yoga et prière*, Paris 1977.

¹³³ J.-M. DECHANET, *o.c.*, 10-11.

Per lui, come per tutti coloro che guardano all'oriente come a una esperienza nuova dell'Assoluto trascendente, si tratta piuttosto di assumere lo *spirito* che soggiace alle pratiche, il radicalismo o l'impegno costante e fermo nel superare difficoltà d'ogni genere, un atteggiamento che il vangelo chiama conversione (*metánoia*), continua e permanente, senza il quale non si potrà giammai procedere nell'esperienza del Nirvāna o di Dio-Amore. In questo movimento ascensionale verso Dio, preceduto e sostenuto dalla *metánoia*, gioca un ruolo molto importante il corpo, non più oggetto di passioni anche se corrottile, bensì come carne redenta a prezzo di sangue e per tale motivo elevantesi *una simul* con lo spirito, che la informa, al piano trascendente di un Dio personale e dialogante. In questo modo il corpo è l'espressione visibile e tangibile di uno spirito che vive permanentemente in dialogo con Dio.

Altro metodo cui si ricorre oggi per fare direttamente l'esperienza di Dio è lo Zen¹³⁴, novità introdotta da Buddha in seguito alla formazione del mondo dello yoga¹³⁵. Il termine « zen » è la pronuncia dell'ideogramma cinese « chan » derivato a sua volta dalla parola sanscrita « dhiāna », cioè meditazione, contemplazione. Difatti, nel suo contenuto il termine vuole indicare uno stato o stati meditativi al di sopra della coscienza discorsiva e normale.

Anche lo zen come lo yoga ha dei presupposti di base necessari alla sua esatta comprensione. In primo luogo c'è il presupposto filosofico con due idee complementari tra di loro: la vacuità (*sunyatā*) e la taleità (*tathatā*). La prima idea inqualificabile in se stessa non vuol essere labile inesistenza, né puro nichilismo, ma *negativismo* assoluto di tutto ciò che esprime quella « taleità », ossia di « quello là », che è il Nirvāna come vuoto eterno e verità assoluta. Segue di conseguenza il presupposto epistemologico. La vacuità-taleità di cui sopra, termine ultimo di ogni ricerca spirituale, non è oggetto di comprensione intellettuale, ma è intuizione-assorbimento nell'oggetto della propria ricerca. Solo chi possiede l'intuizione (*prajāna*) può

¹³⁴ H.M. ENOMYA-LASALLE, *Zen: Weg zur erleuchtung* Wien 1960. Id., *Zen-Meditation für Christlichen*, München-Brno, 1973; I. GERTA, *Meditationen aus dem Geist des Zen*, Olter 1977; W. JOHNSTON, *The christian zen*, New York 1973; Id., *Silent music. The science of meditation*, New York 1974; KATSUKI SEKIDA, *La pratica allo zen*, Roma 1976; J. MAMIC, *Giovanni della Croce e lo Zen-Buddhismo. Un confronto nella problematica dello svuotamento interiore*: « Eph. Carm. » 30 (1979) 223-291; Id., *Lo svuotamento interiore secondo Giovanni della Croce*: Ivi 31 (1980) 91-160; J. MASSON, *Le chrétien devant le Yoga et lo Zen*: « Nouv. Rev. Th. » 104 (1972) 384-399; T. MERTON, *Mistics and Zen masters*, New York 1947; Id., *Zen and the birds of appetite*, New York 1968; C.M. STAEHLIN, *Mystische Tauschungen*: « Geist und Leben » 4 (1954) 276 ss.; D.T. SUZUKI, *Misticismo cristiano e buddista*, Roma 1967; Id., *La dottrina Zen del vuoto*, Roma 1968; K. TILMANN, *Vivere nel profondo*, Brescia 1978; Id., *Temi ed esercizi di meditazione*, Brescia 1978.

¹³⁵ E. SENART, *Bouddhisme et Yoga*: « Rev. Hist. Rel. » 8 (1900) 348.

avanzare nella sua ricerca. Di qui il motto-adagio: « Chi pensa di conoscerlo l'oggetto in realtà non lo conosce; chi non lo conosce, lo conosce », molto simile nel contenuto e nella locuzione alla dottrina apofatica di cui si è parlato in precedenza.

Sulla base filosofica ed epistemologica del ricercatore si fonda il motivo ed il fine ultimo dello zen che è l'illuminazione (*Satori*) « immediata visione della realtà che in nessun modo può essere espressa in termini intellettuali, un salto dal conoscere al vedere. Siccome nessun processo intellettuale può arrivare a tale visione, la meditazione zen consiste nell'eliminare dalla mente tutti i concetti intellettuali e tenerla assolutamente libera affinché l'illuminazione si verifichi. Secondo alcuni l'illuminazione esiste già in ogni mente fin dalla nascita. La mente umana è come un diamante crudo: contiene tutto il suo splendore dentro; ha bisogno solo di essere tagliato e lucidato. Altri, invece, credono che l'illuminazione sia un nuovo fenomeno che sorge nella mente quando essa è completamente vuota di ogni cosa »¹³⁶. Abbandonato l'abitudine alla riflessione, il meditante si sottopone a delle lunghe ed estenuanti sedute (*za-zen* = meditare seduto), in luoghi ideali di solitudine e di luce flebile, ove apprende a far silenzio, ad acquisire pose immobili, ed infine a rimuovere qualsiasi pensiero normale. Tutto ciò per pervenire ad una rinuncia di fondo, essenziale, alle occupazioni assorbenti, alle agitazioni preoccupanti, alle attività inutili, allo stesso pensiero impregnante la mente. In seguito a tale rinuncia, il meditante crea nel suo intimo una vacuità di fatto che è rinuncia radicale, teorica e pratica, all'intelligere corrente. Tale rinuncia si accompagna ad una ferrea volontà tesa a cogliere attraverso l'assurdità ed il parossismo del koan, l'assurdità dello stesso pensiero. Solo a queste condizioni egli può pervenire, in un tempo minimo se privilegiato o massimo (contando anche le rinascite), all'illuminazione che è uno stato di disponibilità a questo « non pensare », « non pensato » e « non pensante ». L'illuminazione, molto breve nella sua durata, permette di intuire l'universo trasformato. Il massimo esponente dello zen, Hui-neng così descrive questo stato: « Imperturbabile e sereno, l'uomo ideale non pratica alcuna virtù; in pieno possesso di sé, spassionato, egli non commette peccati; calmo e taciturno, egli si astiene da ogni vedere e sentire; equanime e retto, egli tiene la mente aliena da ogni cosa ».

Chi ha dimistichezza con la mistica cristiana rimane sconcerato dalle numerose analogie che si incontrano nello studio dello zen. L'illuminazione, ad esempio, può essere considerata un'esperienza mistica, pur rimanendo all'interno dell'ordine naturale. E lo

¹³⁶ C.B. PAPALI, *Zen*, in DES, coll. 2053.

Staeclin¹³⁷ e il Merton sembrano di questo parere. Quest'ultimo afferma: « (L'illuminazione) è una specie di estasi naturale, in cui la nostra propria vita scopre in se stessa una trascendentale affinità con l'altro essere esistente, e perciò esce fuori di sé, per prendere possesso di tutto l'essere, e poi ritorna nuovamente in sé, per trovare in se stessa tutto l'essere. In un istante di piena illuminazione metafisica ci solleviamo al di sopra delle accidentalità e delle differenze specifiche, per trovare tutte le cose in un indifferenziata realtà trascendentale, che è l'essere stesso. Il fondamento di questa esperienza è senza dubbio un'improvvisa penetrazione nel valore del nostro proprio essere spirituale. Si tratta di un profondo metafisico 'interiorizzarsi della nostra propria realtà'... In quest'istante di 'illuminazione' l'anima gusta qualcosa dell'innata libertà... essa può perfino giungere all'intuizione dell'essere assoluto... In questa metafisica intuizione dell'essere di cui qui si tratta, l'intelletto non raggiunge un'immediata visione dell'essere infinito. Dio viene raggiunto ancora sempre attraverso la mediazione dell'essere creato: Egli viene conosciuto come immagine riflessa nello specchio nella vivente profondità del nostro spirito, di cui Egli è il Creatore, e che è lo specchio che contiene la sua immagine »¹³⁸.

Se il metodo zen e l'illuminazione come suo momento culminante va assunto dal cristiano per liberarsi con le sue forze naturali dal peccato e dalle cattive inclinazioni per divenire gradualmente più libero (secondo lo zen), ossia per attingere la salvezza-comunione con Dio, può essere equiparato all'ascesi cristiana. Lo stesso svuotamento di cui parla lo zen può essere accostato al dinamismo del *nada* di Giovanni della Croce¹³⁹, pur tenendo ferme le distinzioni tra i due processi ascetici. L. Gardet a proposito di questa distinzione si è espresso così: « Lo svuotamento dell'io nello Yoga (o nello zen) si sperimenta in una pienezza che è sempre nel profondo dell'essere. Il 'nulla' di Giovanni della Croce non si trova sul piano dell'essere naturale. Si tratta qui non di raggiungere l'atto primordiale dell'esistenza, ma di rispondere alla grazia, che purifica ed eleva gli atti della facoltà mentale e della volontà, affinché penetri in essi una pienezza che non viene dall'uomo ma dal trascendente Dio e Salvatore »¹⁴⁰. Secondo il Gardet il vuoto dello yoga e dello zen equivale ad una possibile disposizione mentale alla ricezione della grazia divina.

Concludendo, possiamo dire che se per un verso la pratica dello

¹³⁷ C.M. STAEHLIN, *a. c.*, 276 ss.

¹³⁸ T. MERTON, *Ascesa alla verità*, Milano 1962, 29-30.

¹³⁹ Cf. i due eccellenti articoli di J. MAMIC, citati sopra.

¹⁴⁰ L. GARDET, *Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, Alba 1960, 85.

yoga e dello zen può essere un buon aiuto ed un valido avviamento all'esperienza dell'Assoluto trascendente presente in sé e nel cosmo, per un altro verso, non bisogna cadere in « feticismi » assolutizzanti, accettati e praticati supinamente¹⁴¹. Né, del resto, per « cristianizzarli » o giustificarli per il loro uso, basta intingerli di acqua benedetta. Occorre ben altro... « Nell'ipotesi che qualcuno si decida a ricorrere ai metodi dello Yoga e dello Zen, egli dovrà essere debitamente informato circa le esigenze interiori preliminari di tali vie e circa il carattere subordinato (anche agli occhi degli indù e buddhisti seri) delle pratiche esteriori. Non c'è Zen né Yoga senza frugalità di vita, senza padronanza delle passioni, senza non-violenza, senza la custodia dei sensi, senza il silenzio interiore e anche esteriore; non c'è Zen o Yoga senza rinuncia a se stessi e senza lo sforzo virilmente perseverante. Chi promettesse l'esperienza interiore 'immediata o senza fatica' sarebbe un ciarlatano che abusa della credulità degli ingenui generosi »¹⁴². Non solo, ma c'è di più! E' inutile ricorrere a questi metodi nati in un altro ambiente vitale e con manifestazioni diverse dal mondo occidentale, per risolvere il problema personale dell'esperienza di Dio. Come si è visto non sono né una ginnastica, né un toccasana: anch'essi presentano un duro — e come! — itinerario spirituale a chi intende imbarcarsi nel processo di rinnovamento spirituale. E' vero che è attraente il fascino dell'oriente oggi, ma è ancora più attraente il programma evangelico per pervenire a Dio per chi ha orecchi da intendere. Questo non vuol dire chiudersi nel proprio ghetto chiesastico. Anzi, al contrario: mentre, da un lato occorre ribadire le linee essenziali e chiarire a se stessi i contenuti e i concetti della nostra fede, dall'altra, occorre imparare ad essere Chiesa che sa accogliere nella sua cattolicità tradizioni religiose, culturali, etniche, cristiane e non cristiane, e quindi dare cittadinanza al diverso che aiuta a porsi in comunicazione con l'Assoluto trascendente, personale o impersonale che sia. Occorre, in altri termini, saper attuare quanto afferma il Vaticano II^o: « La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunziare, il Cristo che è 'via, verità e vita' (Gv. 14, 6), in cui gli uomini devono trovare la

¹⁴¹ Cf. H. COX, *Turning East. The promise and peril of the new orientalism*, New York 1977.

¹⁴² J. MASSON, *Yoga/Zen*, in *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Alba 1979, 1735.

pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose » (NAE. n. 2).

CONCLUSIONE

Se si vuole dare un nuovo impulso ed uno spazio legittimo alla mistagogia nell'ambito delle realtà vitali e feconde del passato da rivivere nella Chiesa di oggi, sia pure cambiando la forma esterna, occorre rinnovare la predicazione al punto tale da farla divenire una testimonianza di vita. Tutto questo vuol dire che la predicazione del cristiano dev'essere congiunta intimamente alla celebrazione dell'evento Cristo. Testimonianza e celebrazione liturgico-sacramentale nonché esistenziale, rinnovate nella loro essenza, condurranno senz'altro al Mistero nascosto, ma pur sempre esperibile per la mediazione del Cristo nell'amore dello Spirito. Testimonianza convinta e trasparente del cristiano, liturgia e sacramenti non possono, in questo modo, non trasformarsi in attuazione concreta, accessibile sia a livello intellettuale che pratico, del Mistero pasquale.

A motivo dell'odierna situazione della fede, della storia secolarizzata e delle crisi delle strutture d'iniziazione¹⁴³, sarà difficile mostrare all'uomo il contenuto della mistagogia e convincerlo che al di là del mistero nascosto sotto i segni sacramentali e culturali o dietro la testimonianza di un cristianesimo autenticamente vissuto v'è il Cristo come via che conduce al Padre. Anche se risulta difficoltosa la comprensione della celebrazione liturgico-sacramentale, tuttavia, facendo leva sulla sete di Assoluto dell'uomo d'oggi, lo si può condurre alla scoperta dell'evento salvifico, che è il Cristo morto e risorto. Di qui la necessità di una rinnovata mistagogia e soprattutto di autentici mistagoghi che sappiano introdurre chi ne sente la necessità all'esperienza di Dio.

La mistagogia riceverà un'impronta nuova, decisamente efficace, dal valore della testimonianza del mistagogo, considerato non più come un semplice direttore o guida spirituale, ma un uomo che ha fatto e continua a fare l'esperienza di Dio, e per questo capace d'indirizzare chi si accinge a farla; in secondo luogo, la riceverà dalla convinzione che l'itinerario al Mistero e quindi all'esperienza di Dio non è appannaggio di pochi eletti, monaci e clero, ma è una vocazione universale insita nel cuore di ogni uomo.

A tale scopo, occorrerebbe istituire delle vere e proprie scuole o case di preghiera sul tipo della *Maison de prière* del p. Caffarel a

¹⁴³ Cf. AA.VV., *Crisi delle strutture d'iniziazione*: « Concilium » 2 (1979) tutto il numero.

Troussure¹⁴⁴ o dell'École de la foi del p. J. Loew a Friburgo in Francia, ove sottoporre ad un apprendistato propedeutico all'incontro con Dio — non teoricamente ma praticamente — chi desidera per davvero essere iniziato all'esperienza del divino trascendente. Noviziato o apprendistato temporale, durante il quale l'iniziato dovrebbe smettere ogni attività umana per vivere, nel silenzio ed in attento ascolto della Parola, la trasparenza di tutte le cose e celebrare nel suo intimo il Cristo pasquale evento salvifico di tutto il creato. Tutto questo per soddisfare la pretesa, come dice il Rahner¹⁴⁵, legittima e valida, di una teoria e prassi della mistagogia nell'evoluzione dell'esperienza religiosa dell'uomo: una incalzante pretesa della teologia pastorale che, avendo fatto una giusta diagnosi della situazione religiosa odierna, propone alla Chiesa del XX° secolo questa efficace terapia chiamata mistagogia.

Il motivo fondante questa proposta è quello già accennato sopra: l'uomo d'oggi, stufo di sentir parlare di Dio o di leggere libri intorno a Dio e le sue perfezioni, vuol fare l'esperienza diretta di questo Dio di Gesù Cristo di cui sente tanto parlare, ma che non è mai riuscito ad avvicinare, o perché impedito o perché non è capace di farlo da solo, o perché il mondo d'oggi manca di veri e propri mistagoghi. Solo dopo la morte di tutte le immagini false di Dio dietro le quali egli crede di trovare il mistero insondabile ed ineffabile di Dio uno e trino, potrà recuperare l'esperienza di un Dio-Padre vivo e vero, trascendente nella sua divinità e vicino nella sua umanità. Ma, tale esperienza egli non potrà mai provocarla. Potrà solo prepararsi all'avvento di Dio attraverso la mediazione del Verbo incarnato dopo un radicale esodo da se stesso. In compenso, si accorgerà che Dio sta in lui prima ancora ch'egli lo cerchi. E' la terra promessa che permette di esperire il mistero del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, solo a condizione ch'egli accetti in sé il deserto prima e durante codesta esperienza di Dio.

LUIGI BORRIELLO o.c.d.

¹⁴⁴ L'abbé Caffarel nel suo centro di preghiera cerca d'iniziare alla preghiera laici poco avvezzi all'orazione, si sforza d'insegnar loro cos'è il raccoglimento, come fare spazio nell'intimo di sé per prepararsi ad accogliere la Parola di Dio... e tutto questo nella più estrema semplicità e naturalezza. Egli parte dall'esteriore per dirigere verso l'interiore: la cappella è silenziosa ed accogliente, spoglia e ricca solo della presenza dell'Eucaristia. Dato per scontato il quadro esteriore, egli punta verso l'interiorizzazione della presenza esperienziale di Dio, ossia una fusione armonica di tutto l'uomo con il divino Trascendente nella sua espressione di Padre, di Figlio e di Spirito d'amore.

¹⁴⁵ K. RAHNER, *Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, Freiburg 1966, 271.