

MYSTERION

Rivista di Spiritualità e Mistica

ANNO 1 NUMERO 1 (2008)

FRANCESCO ASTI
La questione mistica
agli inizi del Novecento

SECONDO BONGIOVANNI S.I.
Per un senso simbolico
del mistero

GIUSEPPE GUGLIELMI C.S.J.
Mediata immediatezza
La mistica secondo Bernard Lonergan

WILLIAM R. STOEGER S.J.
Discerning God's Creative Action
in Cosmic and Biological Evolution



Presentazione

L'Istituto di Spiritualità e Mistica della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Sezione San Luigi di Napoli si fa presente sullo scenario della riflessione teologica italiana con la rivista *Mysterion*. Si tratta di uno strumento con il quale si vuole contribuire all'approfondimento delle tematiche che sono proprie dello sviluppo della vita cristiana. In questo senso, tale sviluppo si concepisce come una progressiva interiorizzazione del Mistero Santo rivelatosi in Gesù Cristo, perciò considera oggetto della sua ricerca non soltanto quelle manifestazioni religiose esplicitamente cristiane, ma tutte quelle in cui si esprime il vissuto del Mistero Santo.

In questo quadro di riferimento, il primo numero viene alla luce con una ricerca storica di Francesco Asti incentrata sulla *question mystique* sviluppatasi agli inizi del Novecento. La teologia spirituale, come disciplina curricolare, nasce quando la mistica assume un ruolo accademico dopo la crisi del secolo XVIII. Tale crisi portò alla separazione tra ascetica e mistica e soltanto nei primi anni 30 del secolo scorso si tentò di ricucire lo strappo con un'innovazione: la *teologia spirituale*. Il prendere atto dell'ambiente immediato in cui la suddetta disciplina nacque può aiutare a considerare in modo più profondo il momento che la disciplina attraversa attualmente, specialmente se si vuole contribuire al suo sviluppo futuro. Il Prof. Asti insegna teologia spirituale nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

Pensando a questo sviluppo futuro, il secondo articolo è una breve presentazione di un argomento che Secondo Bongiovanni si è sviluppato recentemente nel suo libro *Lasciar-essere: Riconoscere Dio nel pensare* (Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007): il senso simbolico del mistero. L'autore riprende la tematica del *mistero* che, come egli riconosce, è caduta in disuso nell'ambito della filosofia. Esso diventa il mezzo necessario per comprendere l'attività simbolica della coscienza umana. Partendo da tale intuizione, l'autore intende riflettere sulla rivelazione del mistero nella religione ebraico-cristiana. Il Prof. Bongiovanni è direttore dell'Istituto Filosofico *Alosianum* (Padova), nonché docente di teologia filosofica nel medesimo Istituto.

Il terzo articolo è un contributo volto ad allargare gli orizzonti della teologia spirituale. Si tratta di una proposta di lettura *mistica* dell'approccio teologico-filosofico di Bernard Lonergan realizzato da Giuseppe Guglielmi con il titolo: *Mediata immediatezza. La mistica secondo Bernard Lonergan*. Negli ultimi anni il pensiero di questo filosofo gesuita si sta diffondendo di più in Italia e le sue ricadute nel campo della riflessione spirituale sono da approfondire ancora. In effetti, la sua impostazione teorica, in cui l'*innamorarsi* gioca un ruolo principale, aiuta non poco a recuperare la dimensione affettiva nella dinamica del *pensare* l'esperienza di Dio. Il Prof. Guglielmi è assistente della cattedra di antropologia teologica nella Sezione San Luigi della PFTIM.

Chiude il numero un contributo di William R. Stoeger in cui si discerne l'azione creativa di Dio a partire dall'evoluzione cosmica e biologica. Il rapporto tra scienza e vita spirituale ha avuto, specialmente nel mondo anglosassone, un grande sviluppo. Il dialogo fra teologia e scienze naturali si costruisce attorno all'esperienza umana che



sostiene la ricerca scientifica dell'umano e del divino. Il desiderio che porta a impegnarsi per scoprire gli enigmi della natura e quello che conduce a scoprire il mistero di Dio sono slanci che sostengono le ricerche tra loro non affatto escludenti, come una certa tendenza culturale sostiene da secoli. Il Dott. Stoeger è membro del gruppo di ricerca della Specola Vaticana.

Con questa breve presentazione del primo numero della rivista, si è voluto aprire il dialogo tra i cultori della teologia spirituale, un dialogo nel quale è importante riformulare le questioni fondamentali di sempre, accogliendo lo spirito del tempo, e mantenere vivo il tesoro ricevuto.



La questione mistica agli inizi del Novecento

di Francesco Asti

L'espressione attuale di *teologia spirituale* è quanto mai strana; sembra essere «ri-dondante per quella qualifica di spirituale data ad un discorso che non solo ha per oggetto Dio o, se vogliamo, l'uomo nel suo rapporto con Dio, ma si svolge essenzialmente nella luce trascendente della Rivelazione e della parola di Dio»¹.

In realtà tale espressione racchiude nel suo interno tutti quei problemi particolari detti di 'spiritualità cristiana' che nessuna disciplina teologica ha preso in considerazione (le questioni della mistica e dell'ascetica in quanto tali). La volontà dei teologi spirituali di accreditare questo campo di ricerca nel mondo teologico ha sollevato numerosi interrogativi che hanno aperto una nuova strada nello studio della sua fondazione. È giusto distinguere la teologia spirituale nel complesso panorama teologico e parlare quindi di una specifica disciplina? Risulta evidente che l'autonomia disciplinare è legata al rapporto che si instaura con la dogmatica e con la morale; è un rapporto di interazione poiché i teologi intendono guardare simultaneamente all'ontologia della vita cristiana ed alla sua fenomenologia.

La questione metodologica, se la teologia spirituale sia disciplina o meno e quale strumento debba usare per essere considerata tale, non riguarda solo l'assetto disciplinare di una facoltà ecclesiastica, bensì è il fulcro della vita teologica. La teologia spirituale è da considerare solo e semplicemente come un nuovo capitolo della *Summa Theologica*? O, in realtà, è la ragione di essere degli altri trattati -oserebbero dire- è lo spirito vivificante della lettera? Se è così, la teologia spirituale ha la capacità di essere, più delle altre discipline, interazione tra il dato rivelato e la struttura della vita dell'uomo colta nell'*hic et nunc* della storia.

La rinascita della teologia spirituale nella nostra epoca è dovuta ad una *querelle* nata in Francia sulla continuità e unità della vita cristiana, sulla relazione fra la perfezione e gli stadi mistici, cioè sulla natura della mistica. Il movimento mistico sorto dalla disputa polarizzerà l'attenzione di tutti con una abbondante produzione scientifica. La discussione apre una nuova riflessione: sarebbe opportuno ritornare all'originale denominazione: non più *teologia spirituale* quanto piuttosto *teologia della vita mistica*.

Artefici del dialogo sulla mistica furono A. Soudreau e A. Poulain che spostarono l'asse della discussione dalla divisione dei trattati di ascetica e di mistica alla loro unità.

¹ S. MURATORE, *Teologia e teologia spirituale*, in M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi*, Ave, Roma 1991, 103. Cf. M. BELDA - J. SESÉ, *La cuestión mística. Estudio teológico de una controversia*, Eunsa, Pamplona 1998. F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica*, LEV, Città del Vaticano 2005.



La distinzione in due fasi aveva condotto molti a considerare la via ascetica come itinerario *normale* in vista della santità e la via mistica come *straordinaria*. Grazie ai loro interventi si favorì l'idea che «la mistica, in riferimento alla vita cristiana, corrispondeva alla natura stessa delle realtà spirituali conferite dal battesimo: grazia santificante, virtù teologali e morali, doni dello Spirito Santo»².

Due orientamenti, due scuole di spiritualità, in particolare, determinarono la questione mistica e si identificarono con altrettante riviste di notevole prestigio scientifico: *La Vie Spirituelle* (1919) di fondazione domenicana con chiaro intento speculativo e la rivista dei gesuiti, la *Revue d'Ascétique et Mystique* (1920). Quest'ultima dà la precedenza all'investigazione storica, utilizzando il metodo descrittivo, quindi sperimentale. La nuova impostazione a carattere induttivo parte da un presupposto logico: tra le discipline positive e i dogmi non c'è frattura, bensì si possono illuminare a vicenda. Tale presupposto non voleva solo essere periferico nel discorso teologico ma porsi al centro della questione del metodo, per una migliore comprensione dell'esperienza cristiana.

Invece la pubblicazione domenicana seguiva la linea deduttiva. In base ai principi teologici si desumeva la natura della perfezione cristiana, soffermandosi soprattutto sui doni dello Spirito Santo. Di conseguenza i problemi relativi all'esperienza erano compresi alla luce del metodo speculativo, ponendo in secondo piano le caratteristiche storiche ed antropologiche della stessa esperienza cristiana.

La questione aperta sull'oggetto dell'ascetica e della mistica e i corrispettivi metodi da applicare furono presi a cuore dal magistero pontificio. Infatti si istituì la cattedra di ascetica e mistica. Essa ha di mira non solo la solida formazione spirituale dei chierici, ma la fondazione della *scientia pietatis et officiorum*; cioè l'insegnamento dell'ascetica e della mistica deve vestirsi anche di un rigoroso metodo di ricerca per il suo oggetto interno. L'istituzionalizzazione della cattedra portò con sé numerosi vantaggi. A livello scientifico la riflessione metodologica divenne il centro e cardine della nuova disciplina; a livello formativo la cattedra inglobava tutto il movimento mistico che aveva bisogno di legittimazione nel vasto complesso teologico.

1. La tradizione tomista in teologia della mistica.

Nella visione teologica di Tommaso d'Aquino si inserisce a pieno titolo la dottrina spirituale nella sua duplice componente ascetica e mistica, facente parte, però, della teologia morale. «La teologia ascetica e mistica è una applicazione della teologia alla direzione dell'anima verso una unione a Dio sempre più intima. Essa deve far uso, aggiungiamo noi, del doppio metodo induttivo e deduttivo: studiare i fatti della vita spirituale alla luce dei principi rivelati e delle dottrine teologiche dedotte dai principi. Ciò comporta ora di vedere in che cosa si distinguono l'ascetica e la mistica»³

² J. STRUS, *Teologia spirituale*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. III, Città Nuova, Roma 1990, 2470-2471.

³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'ascétique et la mystique», in *Vie Spirituelle* (VS) 1 (1919-1920) 144-165. I. COLOSIO, «Il P. Maestro R. Garrigou-Lagrange», in *Rivista di Ascetica e Mistica* 9 (1964) 139-150;



La disciplina in questione è una forma pratica di teologia nella sua funzione di direzione delle anime.

L'unità della scienza sacra era presente nei trattati dei secoli XII-XIII che, sotto l'unica dicitura generica di contemplazione, si interessavano dell'unione mistica, della contemplazione infusa, dei suoi gradi, delle grazie mistiche straordinarie, ma in particolare si soffermavano sulla perfezione cristiana e sui primi passi che compiono coloro che si incamminano sulla via della vita spirituale. Il progresso normale della vita spirituale appariva ordinato all'unione mistica come punto culminante dell'ascetica⁴. In tal modo si può affermare con rigor di logica la stretta unità fra la vita ascetica e quella mistica; la prima si apre naturalmente verso la seconda, e la seconda è lo sbocciare inevitabile e necessario della prima. Questa riflessione spirituale viene sostenuta da numerosi teologi mistici: Tommaso D'Aquino, Bonaventura, Alberto Magno, Tommaso di Gesù, Filippo della Trinità, Giovanni della Croce, Teresa D'Avila.

Su tutti primeggia l'opera ed il pensiero del Dottore Angelico che più di tutti mostra nella *Summa* la mutua relazione fra l'ascetica e la mistica: la vita attiva delle virtù morali conduce e dispone alla vita contemplativa. L'esercizio delle virtù non viene meno nella vita contemplativa, anzi esso diviene ancora più alto, proprio per quella unione che avviene fra l'uomo e Dio.

È normale, quindi, che la vita mistica sia il coronamento e lo sviluppo naturale della vita di grazia.

Tale riflessione viene ridimensionata e poco seguita nei secoli XVII e XVIII, poiché compaiono trattati che tentano di distinguere l'ascetica dalla mistica. È l'epoca delle grandi discussioni sull'esperienza mistica e degli abusi che alcuni autori hanno fatto della mistica. Infatti per sistematizzare e correggere gli errori prodotti da alcuni, a volte senza una vera e profonda conoscenza della materia, si è affermato che l'ascetica tratta della via ordinaria per la perfezione cristiana secondo la classica divisione in purgativa, illuminativa e unitiva, mentre la mistica tratta della contemplazione soprannaturale, le purificazioni passive, l'unione mistica e le grazie straordinarie quali le visioni. Gli ambiti così delineati scindono non solo l'unità dell'origine, ma minano anche lo sviluppo normale della grazia santificante e di conseguenza dell'azione dei doni dello Spirito Santo. Non vi è più continuità, così che anche l'unione mistica fa parte delle *gratiae gratis datae*. In tal modo avremo una via unitiva detta ordinaria che è necessaria alla perfezione ed una via unitiva straordinaria che non è finalizzata alla perfezione. Non c'è, quindi, bisogno dell'unione mistica come coronamento, essendo un dono che Dio concede non a tutti.

Il ritorno alla tesi tradizionale dell'unità della dottrina spirituale significa riproporre la continuità fra ascetica e mistica data dal fatto che la perfezione cristiana va crescendo

TOMMASO DELLA CROCE, «Il P. Garrigou-Lagrange teologo spirituale», in *Angelicum* 42 (1965) 38-52; B. LAUDAUD, «R. Garrigou-Lagrange», in *Dictionnaire de Spiritualité* VI (1967) coll. 128-134. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La Théologie ascétique et mystique ou la Doctrine Spirituelle», in *VS* 1 (1919-1920) 7-19; ID., «La mystique et les doctrines fondamentales de Saint Thomas», in *VS* 1 (1919-1920) 217-228. ID., «Un plan de théologie ascétique et mystique», in *VS suppl.*, 40 (1934) 105-112 e il testo che riassume tutta la posizione dell'autore: ID., *Le tre età della vita interiore. Preludio di quella del cielo*, voll. IV, L.I.C.E., Torino 1949.

⁴ Cf R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'ascétique et la mystique», cit., 146.



grazie alla presenza dei doni dello Spirito Santo e fra questi il dono della Saggezza e dell'Intelligenza che operano soprannaturalmente nella vita mistica⁵. Per facilitare la comprensione delle tesi tradizionali, Garrigou-Lagrange ripropone la distinzione fra soprannaturalità di fatto e di diritto. Di conseguenza pone l'accento più sulla soprannaturalità essenziale della vita di grazia, della fede, della carità e dei doni (*quoad substantiam*), anziché sulla soprannaturalità di diritto (*quoad modum*) rappresentata dai miracoli, dalle visioni e dalle profezie.

In tal modo si evitano praticamente due eccessi nella direzione delle anime: «lasciare la vita ascetica o troppo presto o troppo tardi. Troppo presto le si espone a cadere nell'ozio di un quietismo o semiquietismo pratico. Troppo tardi le si espone sia ad abbandonare l'orazione, perché esse non trovano più profitto nella meditazione discorsiva in cui le si vuole mantenere, sia a non comprendere la via oscura, ma molto più spirituale, per la quale il Signore incomincia a condurle»⁶. Seguendo la tradizione si può concludere che l'ascetica e la mistica non sono due branche distinte della teologia, ma sono un unico trattato che si interessa dello sviluppo della vita spirituale. In tal senso è meglio usare l'espressione "dottrina spirituale" che possa comprendere la lotta contro il peccato, l'esercizio della virtù, la docilità all'azione dello Spirito Santo, proponendo di seguire l'insegnamento di Cristo. L'ascetica dispone l'anima a ricevere quei doni, ad essere feconda nella vita contemplativa.

1.1. La fede come fondamento della dottrina spirituale di S. Tommaso.

Per parlare di contemplazione mistica la scuola dei domenicani, guidata da Garrigou-Lagrange⁷, parte dalla soprannaturalità della fede che si specifica nelle virtù infuse e nei doni dello Spirito Santo.

Le virtù morali cristiane che, per S. Tommaso, sono infuse e essenzialmente distinte dalle virtù acquisite per il loro oggetto formale, arrivano alla completezza grazie ad una continua purificazione dell'anima. Infatti le virtù infuse agiscono in maniera eccellente, qualora l'anima abbia fatto o faccia un cammino di purificazione.

Facendo una lettura materialistica della Somma teologica si può giungere ad affermare che l'atto di fede è sostanzialmente naturale rivestito di una modalità soprannaturale, in quanto formalmente parte da una conoscenza storica, naturale della vita di Cristo e poi diviene utile alla salvezza nella sua sfera soprannaturale. Ciò non è presente nella visione teologica di Tommaso che, anzi, sostiene la sostanziale soprannaturalità

⁵ Alcuni manuali di teologia ascetica e mistica sulla linea tomistica di impostazione: ADOLPHUS DE DENDERWINDEKE., *Compendium theologiae asceticae ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam tironum franciscanum usui*, voll. II, Hérenthals, Belgique 1921; A. MEYNARD, *Traité de la vie intérieure*, Lethielleux, Paris 1925 (tr. it. di S. Nivoli, Marietti, Torino-Roma 1937); Y. MASSON, *Vie chrétienne et vie spirituelle. Introduction à l'étude de la théologie ascétique et mystique*, Bloud et Gay, Paris 1929; F. CHIESA, *Introduzione all'ascetica*, Pia Società San Paolo, Alba 1929; H. PETITOT, *La doctrine ascétique et mystique intégrale*, 2 voll., Labergerie, Paris 1930.

⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'ascétique et la mystique», cit., 162.

⁷ Cf R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi», in VS 1 (1919-1920) 361-382; Cf A. GARDEIL, «Idée fondamentale de la vie chrétienne», in VS 1(1919) 20-29.



della fede anche nel suo motivo formale e che di conseguenza è assolutamente infallibile, non basandosi su di una conoscenza inferiore, se pur moralmente certa.

La fede, essenzialmente soprannaturale, si fonda formalmente sulla Verità Prima, su Dio che si rivela e a cui aderiamo grazie alla vita soprannaturale che ci ha donato e a quegli atti soprannaturali che Egli suscita in noi. Il nostro aderire a Lui è vera partecipazione alla sua natura intima, anche se siamo ancora viatori, quindi con una conoscenza limitata. Ciò significa che senza la luce infusa della fede non potremmo scendere nelle profondità di Dio, resteremmo semplici ascoltatori di una sinfonia, ma incapaci di arrivare alla bellezza del brano ascoltato. Solo con la soprannaturalità delle fede possiamo ricevere Dio e così vivere in unione con Lui autore della grazia.

Tale dottrina teologica è il fondamento della mistica. Senza questa previa riflessione non si possono comprendere certe pagine di S. Giovanni della Croce che punta lo sguardo sulla soprannaturalità delle virtù teologali proprio nel loro motivo formale, aprendo così la strada alle purificazioni passive per le quali concorrono in maniera decisiva i doni dello Spirito Santo.

La contemplazione mistica non sarebbe altro che la pienezza della vita di fede, in quanto, per disporsi all'unione con Dio, come afferma S. Giovanni della Croce, c'è bisogno, una volta purificata l'anima, di abbandonarsi nella fede. Essa è il solo mezzo prossimo che può unire l'anima a Dio e che permette la manifestazione di Dio all'anima stessa grazie a quella luce divina che supera di molto le nostre intelligenze.

Perciò nell'esperienza mistica di S. Giovanni della Croce, come in altri mistici, si trova l'espressione vera del pensiero di S. Tommaso. «Tale è manifestamente il pieno sviluppo della fede infusa, di cui S. Tommaso ha così ben determinata la soprannaturalità essenziale, fondata su un motivo formale, inaccessibile alla ragione e alla conoscenza naturale degli angeli. Anime contemplative hanno trovato una grande luce, apprendendo qual è il vero pensiero del santo dottore su questo punto fondamentale». Poi continua «di fatto se si è ben convinti della soprannaturalità della fede, si comprenderà che la contemplazione mistica è lo sbocciare normale di questa virtù teologale, unita alla carità e ai doni dello Spirito santo. Solo il contemplativo va fino alla cima della sua fede. La certezza della sua fede si fonda formalmente su una segreta illuminazione dello Spirito santo, mentre i fenomeni concomitanti della legatura e dell'estasi non sono che degli effetti, dei segni di uno stato, dove la soprannaturalità è troppo elevata per cadere sotto le prese dell'osservazione»⁸

Lo sviluppo della contemplazione è legata ad una anima purificata che si incammina verso la santità di vita. Ciò non viene accolto da coloro che sostengono l'eccezionalità della contemplazione mistica rispetto al concetto di normalità così definito dalla scuola domenicana e dal suo maestro Garrigou. Infatti per essi, invece, l'eccezionalità sta negli effetti, nei fenomeni straordinari che non intaccano lo sbocciare normale della vita mistica. A ciò bisogna aggiungere i doni dello Spirito Santo⁹ che non sono inferiori alle

⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi», cit., 378-379.

⁹ Cf F.-D. JORET, «Les dons du Saint-Esprit», in *VS* 1 (1919-1920) 229-237; 289-295; 383-393. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce», in *VS* 2 (1920) 1-16.



virtù morali infuse, bensì concorrono molto al progresso delle virtù teologali. Essi, in una anima in stato di grazia, fanno accogliere in maniera soprannaturale la stessa fede: è il soffio dello Spirito Santo che fa accrescere nell'anima la carità fino a raggiungere le alte vette della mistica.

1.2. La grazia che efficacemente guida alla contemplazione mistica.

Dalle dottrine fondamentali di S. Tommaso la scuola domenicana¹⁰ intende esporre chiaramente il nucleo su cui discutere: l'efficacia della grazia. Tale dottrina, ben compresa dai teologi speculativi che sono abituati a considerare Dio autore della salvezza, causa prima universale di tutte le cose, è vissuta da quelle anime che sono già entrate nelle vie passive e che hanno fatto esperienza della salvezza di Dio: "tutto è di Dio fino alla nostra cooperazione".

Per Garrigou-Lagrange «non è inutile conoscere qual è l'efficacia della grazia attuale di cui noi abbiamo bisogno per convertirci, e poi per resistere alla tentazione a volte violenta, per meritare, crescere nell'amore di Dio, passare per il crogiolo delle purificazioni e perseverare nel bene fino alla morte»¹¹.

La sua discussione parte da una difficoltà che alcuni teologi, già al tempo di S. Tommaso, fanno sull'efficacia della grazia.

Per gli altri teologi la grazia ci è donata all'istante in cui Dio ha previsto che noi da soli acconsentiamo piuttosto che resistiamo. A tal punto avremo che questa efficacia non viene dalla volontà divina, ma dall'uomo; di conseguenza non perché Dio lo vuole, ma perché l'uomo acconsente. L'esempio che questi teologi portano è quanto mai famoso: due peccatori che hanno ricevuto nelle stesse e identiche circostanze le medesime grazie attuali uno si converte e l'altro no. Ciò è dovuto dall'acconsentire della volontà umana che nel primo caso ha reso efficace la grazia dentro di sé. Le implicanze teologiche e di prassi sono notevoli. Infatti l'accento si sposta sulla volontà dell'uomo, sulla capacità dei suoi atti meritori. Si pone, quindi, in discussione non la volontà dell'uomo che è invece innalzata, ma la capacità del dono da parte di Dio che sta ad aspettare l'acconsentire dell'uomo.

Per correggere questa posizione nelle sue punte più estreme, alcuni teologi moderati hanno asserito che «la grazia, coerente al buon acconsentimento, è detta efficace, perché essa, meglio che la grazia sufficiente, è adatta al temperamento del soggetto che la riceve e alle circostanze di luogo e tempo in cui l'uomo si trova»¹². La sfumatura è lieve, perché si punta sulle circostanze come prima sulla volontà umana. Volendo salvaguardare la libertà dell'uomo, non si riesce a comprendere come anche Dio possa causare nella nostra volontà movimenti tali ad agire senza manomettere la sovrana dignità della libertà umana. Infatti S. Tommaso, seguendo la linea di S. Agostino e del Concilio d'Orange, sostiene che la grazia è efficace per se stessa, non per le circostanze esteriori o per

¹⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE., «La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce», in VS 2 (1920) 1-16.

¹¹ Ib., 2.

¹² Ib., 5.



carattere e temperamento umano. La grazia di Dio non limita la libertà dell'uomo, anzi opera in noi e con noi grazie alla nostra cooperazione. Essa ci muove, come dice S. Tommaso, sicuramente con soavità e con forza nel determinarci verso il bene anziché verso il male¹³. La volontà si determina liberamente, perché viene spinta da Dio con la sua grazia come si conviene alla natura dell'uomo. L'oggetto della volontà è il bene universale, ma il suo conseguimento avviene attraverso gli atti che sono di per se liberi e orientati al bene sotto il nostro limitato giudizio. Ciò significa che la mozione divina non violenta la nostra libertà, anzi essa si esercita interiormente secondo l'inclinazione naturale della volontà verso il bene. La soavità e la forza non sono in contraddizione nella grazia efficace, bensì rappresentano la paternità di Dio rispetto all'agire dell'uomo.

L'esperienza dei mistici è una conferma della riflessione di S. Tommaso. Il Padre domenicano, per sostenere questa tesi, si fa forte della bella riflessione del teologo mistico Bossuet che nel suo trattato su *Libero arbitrio* ripropone la dottrina del Dottore Angelico dal punto di vista del mistico: tutto viene da Dio eccetto il peccato che, come S. Agostino è privazione e disordine. L'uomo non si sente limitato nelle sue azioni, anzi loda Dio che collabora con lui, per restaurare la sua libertà.

1.3. *L'Ospite divino.*

L'Ospite divino è esperienza continua del cristiano che si apre alla dimensione dell'interiorità¹⁴. Nessuno può ignorare che l'esistenza di Dio è in tutte le cose, ma in particolare nelle anime santificate. Dio è il creatore e colui che ci conserva nell'essere, in quanto è Lui solo che possiede l'essere in proprio, noi siamo solo partecipazioni del suo essere. Dio è la sorgente immediata del nostro essere.

Dio infinitamente semplice e operante universalmente, si trova tutt'intero nel fondo della nostra anima. Questa ricevendo gratuitamente la grazia santificante è rinnovata nel suo essere, come se fosse stata ricreata ad un secondo grado, una nuova costituzione, tale che entra in una partecipazione reale e fisica dell'essere stesso di Dio. La grazia è della natura divina, nessuna creatura può causare questo effetto. Con essa sono date da Dio le virtù che sopraelevano ad un nuovo livello le potenze della natura. Per mezzo della Grazia tutto viene trasformato ed elevato. Le stesse virtù teologali tra le quali la carità sbocciano e si rafforzano con la grazia: la carità informa tutte le azioni del cristiano, si innesta sull'appetito al bene naturale per orientare e condurre al fine soprannaturale l'uomo.

Joret introduce l'argomento dei doni dello Spirito Santo e sulla presenza della Persona divina nella contemplazione mistica, citando l'espressione di Pietro Lombardo sulla carità che è lo stesso Spirito Santo, in quanto aziona direttamente la nostra volontà senza l'intervento degli *habitus*: lo Spirito Santo è la carità per mezzo della quale amiamo Dio e il prossimo. La risposta alla posizione di Pietro Lombardo viene offerta da S. Tommaso. L'anima umana, nel movimento della carità impressa dallo Spirito Santo, non può rimanere puramente passiva, cioè essere estranea al movimento, perché l'amore è essenzialmente un atto della volontà. Di conseguenza Lo Spirito Santo muove la volontà

¹³ *Summa Theologia*, I, q. 105, a. 4; I II, q. 10, a. 4 ad 3; *De Malo* q. 6, a. 1, ad 3.

¹⁴ Cf F.-D. JORET, «L'Hôte divin», in *VS* 1 (1919) 30-43.



al fine, perché ha messo in ciascuna anima delle forme per inclinarle verso lo stesso fine a loro assegnato. Si parla, quindi, di disposizioni, di forme abituali che facilitano e rendono più consoni gli atti della volontà verso la meta designata.

2. La scuola di spiritualità dei gesuiti: J. de Guibert.

In forma entusiastica de Guibert afferma che si sta assistendo, per la ricchezza di lavori e di pubblicazioni sulla contemplazione mistica, ad una nuova *invasion mystique* (Bremond) così come caratterizzò la metà del secolo diciassettesimo¹⁵. La fecondità, l'accuratezza delle discussioni hanno portato nuova linfa e un rinnovato interessamento per quella parte della teologia da troppo tempo negletta. Però attualmente «molti degli scrittori, io lo so,»- sostiene l'autore- «ammettono difficilmente che la controversia esiste, o per lo meno ammettono il diritto d'esistere: tutti perfettamente ortodossi, essi intendono non essere che l'eco della tradizione la più autentica dei Maestri cattolici della vita spirituale che hanno studiato con amore e di cui sono ugualmente convinti di seguire fedelmente la dottrina»¹⁶.

De Guibert spinge alla riflessione sul problema presente, invitando tutti a prendere atto delle differenze esistenti per quanto riguarda la mistica senza cadere in una nuova *déroute mystique*.. Dall'*invasion mystique* alla sua conseguenza la *déroute mystique*, il passo è breve. Bisogna con grande spirito critico ammettere le divergenze per la crescita comune in questo campo teologico.

De Guibert apre la strada al grande dibattito sulla contemplazione mistica. Attraverso questa parte della teologia spirituale si confronteranno le grandi intelligenze del momento sul problema di base: quale metodo usare per la mistica e poi per l'ascetica e successivamente per l'unica disciplina la teologia spirituale?

De Guibert cerca il confronto critico, entrando in dialogo con R. Garrigou-Lagrange che in questi anni si interessa dello stesso problema. Per il Padre Domenicano la ripercussione di questa *querelle mystique*, nata dalle divergenze delle scuole teologiche attuali, produce confusione nel considerare il soprannaturale, la fede e l'efficacia della grazia. Invece secondo de Guibert i sostenitori delle varie scuole teologiche partono da malintesi che si perpetuano su questo terreno, fino a creare delle fratture insanabili. I partigiani dell'una e l'altra sponda, del metodo descrittivo o di quello deduttivista si contendono fra loro, ma in realtà più che grandi controversie si deve di diritto parlare di confusione a vari livelli.

La prima fonte di confusione è data dalle imprecisioni e dalle differenze che persistono nel vocabolario e nella descrizione dei fatti ai quali sono applicati i diversi termini¹⁷. La stessa parola mistica è inflazionata da diverse correnti di pensiero fino a renderla

¹⁵ J. DE GUIBERT, «A propos de la contemplation mystique; Problèmes actuels et questions de méthode», in *Revue d'Ascétique et Mystique* 1 (1920) 327-351. È una nota del direttore, una prima riflessione su questo argomento. Si lascia spazio, perciò, alla discussione e all'approfondimento.

¹⁶ Ib., cit., 330.

¹⁷ Cf ib., cit., 339.



incomprensibile, così come la vita mistica sinonimo di vita interiore quasi opposta alla vita ascetica. Ancora di più se prendiamo il termine di contemplazione.

La confusione diventa più grande, quando si fa ricorso alla tradizione mistica cattolica: come bisogna interpretare il bagaglio spirituale che i grandi maestri hanno lasciato a noi in eredità? de Guibert, formato alla scuola del metodo storico-critico, propone in forma di domanda la necessità di leggere il testo dei mistici con le caratteristiche della sua epoca senza edulcorarlo o imponendo al testo ciò che è tipico della mentalità del XX secolo.

La terza più importante confusione, sfociata in vera scissione di opinioni opposte fra loro, è sugli stati mistici: «alcuni ricercano caratteri ed elementi essenziali, e, questi una volta determinati, se ne servono come *criterium* per decidere dove comincia la sfera della mistica propriamente detta. Gli altri partono dall'uso che stimano "tradizionale" delle parole mistica e contemplazione, marcando innanzitutto, più o meno esplicitamente, l'intesa di questa sfera e, una volta tracciate le frontiere, ricercano quali sono le caratteristiche comuni e distintive degli stati che esse inglobano»¹⁸. Alla base della distinzione c'è un diverso metodo di lavoro, una duplicità di visione caratterizzata dall'induzione e dalla deduzione teologica: gli uni e gli altri partigiani non intendono sacrificare le proprie posizioni. «Essi intendono poggiarsi alla fede e sui principi della verità rivelata insegnata dalla Chiesa e sui fatti che permettono di constatare gli scritti dei mistici. Ma i primi [i gesuiti] (metodo induttivo) s'attaccano innanzitutto allo studio dei fatti, constatacono l'esistenza e le caratteristiche di forme elevate e semplificate dell'orazione, nettamente distinte dalle forme più discorsive, più attive, più comuni. S'attaccano specialmente a questi alti gradi che descrittivamente sono più facili da isolare e individuare che dei gradi intermedi; è soltanto quando si sono resi conto nel miglior modo di queste realtà più straordinarie che essi vogliono domandare alla teologia deduttiva dei principi per giudicare, spiegare, dirigere le anime a loro riguardo. I secondi [i domenicani], al contrario, partono dal principio rivelato che la perfezione dell'anima è nella sua unione con Dio per mezzo della carità: scrutano la dottrina dei teologi, di S. Tommaso in particolare, sulle condizioni di questa unione, sulle operazioni della grazia nell'anima, sulle virtù e i doni infusi, sulla maniera di agire dell'anima che ne è ornata, sulla preghiera e l'unione per mezzo della contemplazione. Questo lavoro di deduzione sarà chiaro e sostenuto dallo studio degli scritti mistici, ma a titolo di semplice ricorso; la sua base e il suo punto di partenza restano nei principi teologici...Si potrà dire così che l'oggetto della teologia mistica sarà per gli uni lo studio degli stati di orazione passiva e straordinari, per gli altri le forme più elevate (o meglio tutte le forme) d'unione a Dio per mezzo della carità affettiva»¹⁹.

L'estrema chiarezza in questa pagina lascia intendere la presenza di una reale divergenza di metodo e di conseguenza di contenuto delle due scuole teologiche più ascoltate del momento: i gesuiti e i domenicani. La confusione dei termini e le divergenze sostanziali spingeranno successivamente ad un serio confronto. Lo stesso De Guibert lo auspica, innanzitutto, con un lavoro previo di ricerca linguistica sulle varie terminolo-

¹⁸ Ib., cit., 342.

¹⁹ Ib., cit., 343-344.



gie, fissando un vocabolario accettato da tutti, in seguito, con un lavoro metodologico che possa con criticità assumere i dati della tradizione mistica della Chiesa cattolica. Ancora maggiormente bisogna eliminare le esagerazioni e l'esclusivismo delle due tendenze teologiche che limitano il lavoro degli studiosi. Invece la diversità aiuta il lavoro di ricerca, quando questo è fatto per il bene comune. Anche se l'intento di de Guibert è di dare una mano alla ricerca in corso sulla terminologia e sul metodo, non risparmia le sue critiche al metodo deduttivo, affermando che la colpa dei domenicani è di mantenere nello stato di confusione tutti con la pretesa di essere fedeli alla tradizione²⁰. In tal modo apre una accesa polemica che porterà come frutto una chiarificazione su molti punti ancora oscuri della teologia ascetica e mistica.

2.1. *Alla ricerca di una definizione di mistica.*

De Guibert non si sente estraneo alla questione e nel corso degli anni offre l'opportunità di scendere in profondità negli argomenti di mistica, rivolgendosi anche e soprattutto ai suoi amici e ai suoi colleghi che stanno lavorando per sistematizzare il grande bagaglio della teologia mistica e ascetica²¹.

Il Padre gesuita propone tre definizioni di teologia mistica, premettendo che si sente la necessità di fissare un vocabolario comune come aveva affermato giustamente anche P. Garrigou-Lagrange. Infatti seguendo la riflessione del domenicano, de Guibert vuole soffermarsi e definire i termini delle questioni inerenti la contemplazione infusa e acquisita, l'ordinarietà e straordinarietà nella via della santità e la chiamata prossima e remota alla vita mistica²². Sorge spontanea la domanda: che tipo di definizione può essere possibile? Una definizione reale dei termini che abbia presente il fondo delle cose o una nominale che faciliti la comprensione dei problemi esistenti in mistica?

La distinzione che aveva fatto Garrigou sulle specie di definizioni può realmente essere utile, se per de Guibert prendiamo tutte le implicanze esistenti in quella nominale che può servire al progresso effettivo nel porre la questione mistica. Così risponde anche ad una seconda obiezione del Garrigou data dal fatto di ricercare nuove definizioni rispetto a quelle consegnateci dalla tradizione cristiana in materia di spiritualità. Secondo il Padre gesuita le definizioni dei maestri sono più reali che nominali, più fluenti e imprecise che chiare e determinanti, perché per la maggior parte riguardavano aspetti particolari della dottrina mistica, non la sua globalità. Ciò non significa non tener conto di tale bagaglio storico che anzi sarà utile nel formare un vero vocabolario chiaro, preciso, tecnico.

A tal proposito il problema si pone per la parola "acquisita" per quanto riguarda la contemplazione. Il de Guibert propone uno stralcio consistente dell'articolo di Garri-

²⁰ Cf ib., cit., 350.

²¹ J. DE GUIBERT, «Trois définitions de théologie mystique», in *Revue d'Ascétique et Mystique (RAM)* 3 (1922) 162-179; ID., «Dons du Saint-Esprit et vie mystique», in *RAM* 4 (1923) 321-344; ID., «L'emploi de méthodes dans la vie spirituelle. Comment se pose la question?», in *RAM* 6 (1925) 159-179; ID., «Mystique», in *RAM* 7 (1926) 3-16; ID., «Mystique: contemplation acquise» (chronique), in *RAM* 7 (1926) 203-211; ID., «L'appel à la contemplation infuse: tradition et opinions», in *RAM* 8 (1927) 225-248; 337-360.

²² Cf J. DE GUIBERT, «Trois définitions», cit., 162-163 e R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appel à la vie mystique», cit., 81-84.



gou che riguardava il fissare la questione terminologica. Il domenicano afferma che la contemplazione acquisita viene definita come *una conoscenza affettuosa di Dio e delle sue opere che è il frutto della nostra attività personale aiutata dalla grazia*²³. Per de Guibert bisognerebbe precisare di più: è un'orazione mentale, una meditazione, una elevazione ed una applicazione del nostro spirito e del nostro cuore a Dio come affermava la scuola sulpiciana? L'orazione mentale implica, di conseguenza, una serie di ragionamenti, una molteplicità di atti dell'intelligenza e della volontà che non sono presenti nella contemplazione infusa? Quest'ultima, invece, viene caratterizzata dalla unificazione dei molteplici stati psicologici, una semplicità di fondo che tutto raccoglie e pone in unità? La nozione generale di contemplazione o di orazione contemplativa sta nel considerare questa come una *orazione mentale nella quale la nostra anima è elevata e unita a Dio sia da un punto di vista intellettuale che da una adesione della volontà, tutte semplici, escludendo, dunque, il ragionamento e la molteplicità di pensiero e di affezioni*.²⁴ Così la contemplazione acquisita è sì frutto della nostra attività, ma ha in sé la semplificazione e unificazione degli atti in due modi diversi per un semplice gioco di leggi psicologiche (acquisita) o per l'intervento diretto dell'azione di Dio (infusa). In quest'ultimo caso vi è «teoricamente, in sé, un'irruzione dell'azione divina nella successione dei nostri stati psicologici»²⁵.

Quali possono essere, quindi, le definizioni, dopo aver osservato alcuni elementi comuni?

Per de Guibert *la contemplazione acquisita è una orazione contemplativa nella quale la semplificazione degli atti intellettuali e affettivi, per il semplice gioco delle leggi psicologiche, risulta dalla nostra attività personale aiutata dalla grazia*.

Invece *la contemplazione infusa è una orazione contemplativa nella quale la semplificazione degli atti intellettuali e affettivi risulta da un'azione divina nell'anima, superando, o anche contraddicendo, ciò che avrebbe prodotto le semplici cause d'ordine psicologiche attualmente in gioco*.²⁶

Il secondo punto da definire è il senso da dare alla parola ordinarietà e straordinarietà nella via della santità. Per Garrigou la straordinarietà sta, per sua natura, in tutto ciò che è fuori alla vita normale di santità e che non è necessaria ad essa come le grazie straordinarie (il dono della profezia). Invece è ordinario, per sua natura, ciò che è necessario per accrescere la vita di santità²⁷. Che cosa significa via normale della santità: ciò su cui l'anima progredisce conformemente alle leggi della sua attività soprannaturale e di conseguenza l'anormalità dello straordinario è data dalla deroga a queste leggi? Inoltre la necessità si deve intendere nel senso lato del termine o in quello stretto? Necessità significa che Dio accorda di fatto la grazia all'anima che Egli stesso conduce?

La definizione di senso nominale secondo de Guibert: *è ordinario, che sia frequente o non, tutta la grazia che è infatti assolutamente necessaria nell'ordine attuale della Provvi-*

²³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appel à la vie mystique», cit., 84.

²⁴ J. DE GUIBERT, «Trois définitions», cit., 168.

²⁵ Ib., cit., 171.

²⁶ Ib., cit., 172.

²⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, «L'appel à la vie mystique», cit., 88-91.



*denza soprannaturale per pervenire ad un grado qualunque di santità. Invece è straordinario, al contrario, tutta la grazia senza la quale delle anime (rare o numerose, poco importa) non possono infatti arrivare alla più alta santità*²⁸

Con questa definizione il Padre gesuita gioca sul fatto dei gradi di santità e sul senso di necessità collegandola con il dono della grazia in noi.

Infine egli si sofferma sulla chiamata alla vita mistica in maniera prossima o lontana e ricorre alla teologia dogmatica per specificare questo punto. Si può parlare di appello esteriore se viene esternamente formulato da coloro che sono inviati a nome di Dio; interiore se riguarda l'interiorità della chiamata di Dio. Per il teologo gesuita si può riservare l'appello interiore remoto ai primi passi di quell'anima sospinta dalla grazia mentre l'appello interiore prossimo a ciò che riguarda la contemplazione infusa. Infatti la chiamata prossima interiore sarà sufficiente quando Dio avrà accordato all'anima la grazia di rispondere, ma non in forma infallibile ed efficace, nel senso che essa è la sola riguardante gli stati mistici.

Interessante risulta ancora una volta la posizione del de Guibert che tenta di dare una visione chiara e corretta dell'attuale problema della mistica: dalla definizione dei termini alla specificità della parola "mistica" usata in ambito liturgico ed esegetico²⁹.

2.2. La soglia dell'ascetismo di O. Marchetti.

Tra i sostenitori della posizione di de Guibert vi è il Padre Ottavio Marchetti³⁰ che offre la sua penna per difendere le posizioni della scuola gesuitica circa il rapporto ascetica e mistica e il definire precisamente il confine fra ascetismo e fenomeni mistici. Come imposta l'argomento il primo professore di teologia ascetica e mistica a Roma? Quale metodo segue?

Secondo l'autore bisogna incentrare l'attenzione della ricerca sul grado in cui l'anima penetra nella sfera dell'ascetica, per poi comprendere la differenza che vi è tra essa e la mistica. Il cammino da intraprendere è segnato dalla distinzione dei tre gradi della carità: incipienti, progredienti e perfetti. Questi tre richiamano le classiche vie purgativa, illuminativa e unitiva.

La domanda di fondo resta se e quando l'anima diventa incipiente nel primo grado. La risposta è data dal fatto che l'ascetica è la scienza della perfezione cristiana. Quindi l'anima deve essere in stato di grazia come affermano numerosi teologi fra cui l'autorevole San Tommaso d'Aquino. In tal modo nell'anima è già presente o è nata la carità con la conseguenza che si libera dal peccato, nel senso che ha da evitare il peccato. Si comprende così l'espressione classica usata per questo grado 'via purgante', cioè la conversione dell'anima: infatti l'uomo si libera dal peccato poco alla volta purificandosi e combatten-

²⁸ J. DE GUIBERT, «Trois définitions», cit., 176-177.

²⁹ Cf J. DE GUIBERT, «Mystique», cit., 4-8 e ID., «L'emploi de méthodes dans la vie spirituelle», cit., 159-179: si interessa del metodo e del suo significato nella vita spirituale. Parte da una definizione di metodo, per poi arrivare a quei metodi di preghiera che non sono espressioni di negatività dello spirito, ma un aiuto necessario per la crescita umana.

³⁰ O. MARCHETTI, «Le seuil de l'ascétique», in RAM 1 (1920) 36-47.



do contro le sue passioni, contro la sua inclinazione al peccato. Lo stesso S. Ignazio adotta l'interpretazione più ampia della via purgativa, affermando che per trovare la volontà di Dio bisogna disporsi nei suoi riguardi. Ma la condizione essenziale, l'inizio di questo cammino è l'eliminazione degli affetti disordinati nel continua conversione del cuore. Siamo di fronte ad una visione diversa dell'inizio per la vita ascetica. Non è solo questione di evitare il peccato, ma della conversione della vita. Infatti ci sono persone che cominciano la loro ascensione, partendo dalla *charitas inchoata* e di grado in grado arrivano fino alle alte vette della perfezione ed altre che partono da luoghi ancora più lontani e prima di arrivare alla carità inchoata devono trovare la fede e pentirsi dei molteplici peccati.

Secondo Marchetti bisogna estendere il campo dell'ascetica a tutti quegli studi che si interessano anche della conversione del cuore. E pone una domanda che ancora oggi pungola la nostra sensibilità ascetica: «Se le questioni interessanti relative alla conversione non appartengono all'ascetica, a quale scienza appartengono? La scienza dogmatica, è vero, analizza l'atto di fede, studia la giustificazione dell'empio, come del resto essa studia la natura della perfezione cristiana e delle virtù; ma è uno studio teorico, non pratico. La teologia pastorale se ne potrà occuparsene, perché è "doctrina de cura animarum", e che è dovere di un buon pastore di ricondurre le pecorelle all'ovile della Chiesa e di là a quello del Cielo. Ma, come si vede, il suo campo è così vasto e così indeterminato che si potrà attribuirgli non solo la questione della conversione, ma tutta la morale e l'ascetica e la mistica fino a tutto ciò che riguarda la cura delle anime. In questi ultimi anni l'apologetica si è interessata della conversione, ma da un punto di vista molto speciale conforme al suo specifico inizio»³¹.

La questione dell'inizio della vita ascetica diviene insieme al suo contenuto, la conversione del cuore la soglia per la comprensione dell'intera teologia e delle sue necessarie discipline al suo interno. Se è da attribuire quest'inizio all'ascetica significa porre nuove domande di senso sulla metodologia usata fino allora, significa aprire la finestra a nuovi orizzonti, dialogare con coloro che partono alla lontana nel cammino di fede. Siamo proprio nelle condizioni richieste dal direttore per avere una rivista aperta alle problematiche del momento e a tutti coloro che ricercano un cammino di conversione o solo di confronto. Di conseguenza anche il metodo, è di carattere squisitamente 'pastorale': l'autore, da buon direttore spirituale, ha posto la domanda sulla necessità di avvicinare anche persone desiderose di incontrare Cristo. Ha spostato l'ambito di ricerca dal dato della riflessione teologica a quello pastorale non senza darne una base solida e coerente come il ricorso e lo sviluppo approfondito ai maestri e ai Padri della Chiesa.

Il punto di partenza è la pratica del confessare e di conseguenza l'esperienza significativa che si acquista nella direzione delle anime³². Non si può prescindere da queste due espressioni della vita di fede, per comprendere e scendere in profondità nella mistica.

L'orazione mistica è di tipo straordinaria che Dio non offre a tutti. La notte dei sensi segna l'inizio normale di questa orazione che sperimenta l'esperienza diretta della presenza di Dio. Infatti Dio gratuitamente dona questa speciale vocazione. Anche se i mistici non sono uguali per carattere o per vocazione personale essi hanno in comune ciò

³¹ Ib., cit., 46.

³² Cf «Notes sur la Vie mystique», in RAM 1 (1920) 273-279.



che si chiama 'mentalità mistica', hanno in comune 'le ali', mentre altri camminano sulla nuda terra: ci sono anime generose che Dio ha fornito di grazie ordinarie, e che si sforzano sulla strada della perfezione con grandi slanci. Però essi ricadono negli errori precedenti. In realtà i mistici, invece, naturalmente planano sulle difficoltà con molto sacrificio: vivono l'eroismo come connaturale, così come la limpidezza dello spirito e l'obbedienza al proprio direttore spirituale. Il compito di colui che dirige queste anime è di essere chiaro e fermo nelle proprie decisioni, in quanto un direttore inquieto ed esitante diventa un supplizio per i mistici.

3. Varie voci sulla questione mistica:

J.V. Baivel - M. de la Taille - A. Saudreau.

Nella decima edizione del famoso libro di A. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, J.V. Baivel, sintetizza organicamente la situazione attuale degli studi sulla mistica, entrando in dialogo sia con M. de la Taille che con A. Saudreau³³.

L'autore vuole offrire una panoramica generale dell'argomento, suddividendo in gruppi i sostenitori delle diverse teorie. Tutti vogliono far parte del movimento mistico; tutti vi partecipano con vigore e determinazione, apportando a volte notevoli contributi, ma, in altri casi, alimentando la confusione su alcuni temi della mistica.

Il primo gruppo è tipicamente teresiano. Il caposcuola è individuato nella persona di A. Poulain che ha tentato di "volgarizzare" la mistica, rendendola accessibile a tutti coloro che ne volevano conoscere il contenuto e la metodologia. Ha realizzato nel suo libro un facile approccio alle esperienze mistiche di S. Giovanni della Croce e specialmente di Teresa d'Avila. Il Poulain ha così dato vita ad una vera scuola di pensiero mistico: vi partecipano alcuni allievi che lo hanno seguito in tutto quali M. Caudron e M. Lejeune oppure maestri che si sono ritrovati con Poulain nelle conclusioni come V. Lehodey, Farges. Infine fanno parte di questa scuola anche ricercatori della portata di P. Maréchal, P. de la Taille, M. Tanquerey e P. de Grandmaison che in diverso modo hanno sviluppato le esperienze teresiane, sottolineando il sentimento di presenza, la sfera affettiva negli stati mistici, la distinzione fra questi e quelli non veri.

Il secondo gruppo di ricerca è quello ascetico-mistico. A. Saudreau è il caposcuola. Per il cappellano di Angers, vi è un solo cammino spirituale che è destinato a sbocciare normalmente grazie ad un continuo progresso fatto di sforzi e di preghiera fino a raggiungere il matrimonio spirituale. I fenomeni straordinari che accadono nel corso del cammino sono da ritenere accidentali rispetto allo sviluppo normale della vita mistica. Ancora di più Saudreau non ammette che si possa parlare di conoscenza angelica nello stato più alto della mistica, che, cioè, avvenga questo tipo di conoscenza senza immagini

³³ Cf. A. POULAIN, *Les Grâces d'oraison*, Beauchesne, Paris 1901; J.V. BAINVEL, «Etat actuel des études mystiques», in *Revue Apologétique* 33 (1921-1922) 280-290; 343-355; M. DE LA TAILLE, «L'oraison contemplative», in *Recherches de sciences religieuses* 9 (1919) 273-292. Circa le lettere J.V. BAINVEL- M. DE LA TAILLE- A. SAUDREAU, «Quelques explications à propos de la contemplation mystique», in *Revue Apologétique* 34 (1922) 23-30; 334-349.



sensibili, ma grazie a delle specie intellettuali infuse. Quando i mistici parlano di ciò, Saudreau ritiene che sia solo un modo metaforico di parlare, un linguaggio simbolico senza un vero contenuto. Perciò seguendo questa considerazione, Saudreau accusa Poullain di aver inventato la contemplazione acquisita, confondendo così conoscenza mistica con quella sensibile³⁴. Sulla sua scia si sono posti L. de Besse Cappuccino e consigliere della rivista di Studi Francescani e il P. Eudista Lamballe con un nutrito gruppo di Benedettini. Inoltre secondo Bainvel si possono avvicinare alla linea di Saudreau alcuni teologi della Germania Dimmler, Krebs, l'inglese Louismet, lo spagnolo Nicente de Peralta e l'austriaco Lercher.

Il terzo gruppo viene rappresentato dai domenicani P. Arinterro, P. Garigou-Lagrange. Questi, pur essendo d'accordo con Saudreau su alcuni punti fondamentali, si distaccano dal suo pensiero per quanto riguarda la conoscenza mistica. Essi affermano, sulla linea tommasiana, la reale esistenza di una conoscenza di ordine intellettuale. Per i Domenicani non vi è discontinuità fra gli stati ordinari e quelli mistici: si parla di un normale sviluppo della vita di grazia che sfocia nella vita mistica dopo che l'anima ha lavorato lungamente sospinta dalla carità e dalla presenza dei doni dello Spirito santo. Secondo la linea domenicana la vita mistica è caratterizzata da una speciale passività, in cui vi è la predominanza dei doni dello Spirito Santo che agiscono in modo sovrumano rispetto alle virtù cristiane che sono orientate in modo umano. In tal modo la vita mistica incomincia nella vita spirituale normalmente con le purificazioni passive dei sensi e l'orazione di raccoglimento passivo. Vi è, quindi, una necessità della contemplazione mistica dovuta alla normalità della vita spirituale a cui tutti sono chiamati. Tutto ciò pone nuovi interrogativi e apre nuove discussioni sulla necessità della contemplazione mistica, sul ruolo di quella acquisita e, di conseguenza, su come impostare un nuovo trattato di teologia ascetico-mistica.

Il punto nevralgico, per Bainvel, sta nell'osservare i fatti mistici in se stessi e per se stessi senza inquadrarli in idee preconcepite, stiracchiandoli secondo le posizioni delle scuole di spiritualità. Il procedimento, quindi, risulta essere tipicamente di osservazione: la mistica come scienza speciale, ha bisogno di essere chiarita e guidata dalla luce dei principi teologici e dei dati acquisiti.

Infatti in questo lavoro di ricostruzione del problema mistico si inserisce l'opera di J. de Guibert. Questi vede nelle questioni epistemologiche il vero nodo da sciogliere per la comprensione dell'ascetica, della mistica e dei loro rapporti. I problemi metodologici si intrecciano con quelli di contenuto: basti ricordare il rapporto che si può instaurare con la morale e la dogmatica. Gli errori di metodo conducono alle estremizzazioni delle scuole, provocando una diversa lettura dei testi a cui si fa riferimento per la comprensione della mistica. La confusione ingenera diffidenza per le varie teorie proposte e di conseguenza si naviga nella imprecisione terminologica. A fondamento di tale difficoltà vi è, infatti, l'incomprensione dovuta alla mancanza di chiarezza sulla contemplazione cosiddetta mistica. Lo stesso Bainvel chiede spiegazioni sia a de la Taille che a Saudreau.

³⁴ Cf J.V. BAINVEL, «Etat actuel», cit., 281.



de la Taille, già professore alla Gregoriana, in una lettera inviata a Bainvel, chiarisce la sua posizione per quanto riguarda le sue asserzioni sulla contemplazione mistica: «Perché, ad un certo momento, l'uomo non può più normalmente progredire, con la sola grazia ordinaria, nella vita spirituale?»³⁵. Non possiamo determinare con assoluta certezza il limite fra grazia comune e quella mistica in ogni uomo, in quanto interagiscono fra loro il temperamento, il carattere e le circostanze esteriori che influenzano il comportamento di ciascun uomo. Per de la Taille la grazia comune eleva e fortifica sempre gli elementi della natura umana; suscita e rinvigorisce gli sforzi dell'uomo verso la santificazione, mentre le grazie mistiche sono straordinarie di per sé³⁶.

Saudreau (lettera dello stesso datata 8 dicembre 1921) fa notare delle inesattezze che riguardano la sua dottrina. Vi è una grande differenza fra ciò che Bainvel afferma del suo pensiero e ciò che egli stesso ha scritto: infatti i lettori possono trovare tali differenze. Le tesi del gruppo "teresiano" sono comuni e presenti anche in quegli autori che Bainvel classifica diversamente. Tutti o quasi ammettono la distinzione fra gli stati mistici e gli stati non mistici o ascetici e la conoscenza di Dio ottenuta diversamente da come la si ha nel cammino ascetico.

Il punto centrale della discussione è proprio la conoscenza dei mistici. Se per Poulain è conoscenza angelica quella che si ha nei contemplativi (i sensi spirituali percepiscono Dio come gli angeli si percepiscono mutuamente), per Saudreau, seguendo Arintero e i grandi Maestri spirituali quali Alberto Magno, Bonaventura, la conoscenza dei mistici è «intermediaria tra la conoscenza ordinaria di fede e quella della visione intuitiva»³⁷. E' una intuizione oscura di Dio che, pur essendo reale, è sempre oscura. Anche de la Taille nel suo articolo sostiene che Dio è conosciuto come sconosciuto e che la contemplazione si apra a questa trascendenza tenebrosa. Tale conoscenza è mediata da specie infuse di tipo intellettuale, non da buoni ragionamenti che il fedele può fare su Dio.

Esiste, quindi, per Saudreau una vera conoscenza sperimentale di Dio che è, poi, la linea seguita dai Padri Domenicani. Infatti questa conoscenza non può essere ottenuta grazie agli sforzi e ai ragionamenti dell'uomo, bensì dall'intervento diretto dello Spirito Santo che infonde nell'anima delle luci per entrare nello stato mistico. Al contrario di Poulain, Saudreau ammette che l'amore passivo ricevuto direttamente da Dio caratterizza lo stato mistico.

Normalmente ad un'anima, che fa un cammino ascetico, ben disposta e purificata, Dio concede attraverso i doni dello Spirito la sua conoscenza e il suo amore: c'è, pertanto, una sola via unitiva e non due, una ordinaria e l'altra straordinaria. Infine Saudreau non ha mai detto che Poulain sia stato l'inventore della contemplazione acquisita.

Le osservazioni di Bainvel non tardano a venire. Secondo il Padre gesuita la polemica fra Saudreau e Poulain ha prodotto delle inesattezze circa la mistica. Nel suo articolo, in questione, le varie differenze fra gruppi non devono essere prese in assoluto, in quanto è difficile fare una vera e propria classificazione. Bisognerebbe parlare più di tendenze che

³⁵ Cf J.V. BAINVEL - M. DE LA TAILLE - A. SAUDREAU, «Quelques explications à propos de la contemplation mystique», cit., 23.

³⁶ Ib., cit., 24.

³⁷ J.V. BAINVEL, «Etat actuel», cit., 336.



di gruppi di pensiero omogenei. Inoltre lo stesso articolo non è altro che una parte, estrapolata, di un contesto di pensiero più ampio e complesso. La posizione di Bainvel diventa molto chiara e segue punti determinati dalla lettera dello stesso Saudreau.

Innanzitutto per il Padre gesuita non vi è continuità fra la vita ascetica e lo stato mistico, di conseguenza fra la conoscenza ascetica e quella mistica³⁸. Bainvel difende la posizione di Poulain, affermando che i sensi spirituali, come toccare Dio, non sono semplici modi di dire, metafore, ma vere analogie che lasciano intravedere tutto il mondo spirituale dei mistici, fatto di gesti e linguaggi spirituali. Di conseguenza non sono delle esagerazioni come afferma Arinterro o lo stesso Saudreau. Ritorna la questione originaria: il problema è solo linguistico o metodologico? Quale possibile accordo fra le due posizioni?³⁹

R. Garrigou-Lagrange propone la distinzione fra l'ordinarietà e i fatti straordinari⁴⁰. La posizione chiara del tomismo spirituale dell'autore consente di giungere alla domanda principale: il fondo dello stato mistico è per sua stessa natura ordinario o straordinario? Per l'autore, la domanda è ancora aperta e gli studi attuali di mistica hanno solo iniziato a dare degli apporti positivi. Contro la tendenza di considerare negativo il passato, il ricorso ai Maestri spirituali e a San Tommaso in particolare consente di avere chiara delle idee sulla tradizione spirituale del cristianesimo. Il nodo da sciogliere è rappresentato dai rapporti che si stanno instaurando tra la teologia e la mistica⁴¹. Il metodo da seguire è quello teologico, in quanto la mistica fa parte dell'unica scienza che è la teologia⁴². Invece la meccanicità che viene da un metodo solo sperimentale fa perdere di vista lo spirito della lettera, si può smarrire quella capacità penetrante e intelligente dello spirito umano.

3.1. *L'inchiesta del 1929-1931 sulla terminologia in mistica.*

Il monito di de Guibert, diventa reale: non bisogna giungere ad una nuova sconfitta della mistica (*déroute mystique*), bensì bisogna specificare e chiarire i termini usati nella teologia mistica. La conseguenza è inevitabile, cioè definire la continuità o meno fra l'ascetica e la mistica. L'ampiezza delle problematiche, dopo vari anni, è diventata veramente straordinaria.

³⁸ Ib., Infatti nello stato mistico «la conoscenza è sperimentale e quasi diretto, non astrattivo e deduttivo; da contatto sentito, sensazioni spirituali o specie infuse, non da specie astratte di realtà sensibili; da cui differenza essenziale tra la contemplazione acquisita (che io ritengo per un fatto rivelato psicologicamente) e la contemplazione mistica. Saudreau non ammette la contemplazione acquisita; spiega altrimenti questa conoscenza sperimentale, riconducendola a ciò che noi chiamiamo consolazione sensibile; riserva la conoscenza per specie infuse a ciò che egli chiama stato angelico, stato che, per lui, si distingue fondamentalmente dallo stato mistico», 341.

³⁹ Cf J.V. BAINVEL, «Les grâces mystiques. Questions et remarques pratiques», in *RAM* 3 (1922) 59-71. In quest'articolo l'autore propone distinzione fra ascetica e mistica con metodi diversi a secondo del materiale in questione. A. SAUDREAU - J.V. BAINVEL, «Grâces d'ordre proprement mystique et grâces d'ordre angélique», in *RAM* 4 (1923) 63-76.

⁴⁰ R. GARRIGOU LAGRANGE, «Le problème mystique actuel et les questions de méthode», in *VS* 5 (1922) 459-480.

⁴¹ Ib., cit., 472-473.

⁴² Ib., cit., 479.



A. Saudreau fa sua la richiesta di de Guibert, intendendo fissare la terminologia e giungere, quindi, ad una comune intesa fra i partigiani delle diverse scuole di spiritualità. Nella rivista *Supplément à la "Vie spirituelle"* fra il 1929 e il 1931 si dà inizio a questa importante discussione⁴³.

Il Canonico Saudreau, già in passato, aveva fatto pressione per dare vita ad una vera e propria inchiesta sulla mistica e solo ora poteva essere attuata, in quanto ormai i tempi erano maturi per una serena discussione. Quali sono le parole hanno bisogno di una opportuna chiarificazione?

Saudreau individua la parola contemplazione, la prima ad essere analizzata e determinata nel suo contenuto, poi segue la contemplazione acquisita se esiste o meno, le grazie mistiche e la concezione più larga delle grazie mistiche.

La contemplazione è «una conoscenza superiore di Dio, messa nell'anima per mezzo dei doni dello Spirito Santo, conoscenza che è semplice, libera, penetrante, che procede dall'amore e che tende all'amore»⁴⁴. Che cosa è, quindi, la contemplazione acquisita? «Se una persona senza altra grazia che le grazie comuni arriva a semplificare la sua orazione e a tenere lo sguardo fisso in Dio, questa orazione dovrà essere chiamata una contemplazione acquisita». Ciò, per alcuni teologi, significa parlare di una forma dell'orazione affettiva, fatta di considerazioni, di ammirazioni e di raccoglimenti.

Per Saudreau si può giungere ad un certo accordo, affermando che «coloro che ammettono una contemplazione acquisita intendono per quella una varietà dell'orazione affettiva, nella quale l'anima che non ha ricevuto la grazia della conoscenza amorosa infusa può tuttavia arrestarsi, per brevi istanti, a delle viste molto semplici, a degli atti di ammirazione concernenti le perfezioni o la bontà di Dio e ritornanti dopo a considerazioni e ad affezioni»⁴⁵.

Per le grazie mistiche, Saudreau afferma che bisogna scavare nella parola mistica ed interrogare la tradizione spirituale della Chiesa in particolare S. Tommaso. Quest'ultimo parla di conoscenza quasi sperimentale di Dio (II II, q. 94, a. 2, ad 2). Attualmente c'è una grande confusione circa che cosa consiste lo stato mistico o circa questa stessa conoscenza sperimentale. Si va dal "coscienza del soprannaturale in noi" (Bainvel), dal "sentimento della presenza di Dio" (Maréchal), alla "intuizione immediata di Dio" (de la Taille), ma tutto ciò è vero ed è possibile, perché vi sono questi dolci ragionamenti che ci mostrano che Dio è presente, che ci ama e che lo stesso ragionamento si riveste di semplice intuibilità. E' proprio il dono dell'intelligenza e della saggezza che fa sbocciare tali ragionamenti.

Infine la concezione più larga delle grazie mistiche. Secondo Saudreau, quando un'anima è fedele alle diverse pratiche dell'ascetica, quando si è generosamente applicata in

⁴³ A. SAUDREAU, «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *VS suppl.* 20 (1929) 129-146; cf. JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU - J. SCHRYVERS (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *ib.*, cit., 280-289; L. PAULOT (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *ib.*, cit., 30-37; F.-D. JORET. (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente», in *ib.*, cit., 90-101; THEOTIME DE SAINT-JUST (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *ib.*, cit., 152-156: con nota di A. Saudreau.

⁴⁴ A. SAUDREAU, «Pour fixer la terminologie», cit., 131.

⁴⁵ *Ib.*, cit., 134.



essa ed ha costantemente rinunciato a tutto per il Signore, liberandosi con la sua grazia ai peccati e alle passioni, cioè a ciò che la lega alla mondanità, il Signore stesso accorda grazie preziose, rendendo l'anima capace di praticare le virtù.

Gli stessi doni dello Spirito Santo apriranno il cuore di una anima fedele e diverranno più operativi e predominanti. E per rendere quest'anima più capace di ricevere i suoi doni, il Signore la purifica con prove intime, in tal modo che l'anima ne approfitta delle prove, accrescendo il proprio amore a Cristo. Così gli effetti prodotti dai doni ricevuti da Dio non saranno altro che una illuminazione sulle proprie miserie e sulla grandezza di Dio. Ciò non significa che tale illuminazione produce solo ed esclusivamente soavità e dolcezza, ma anche dolore e la coscienza dell'assenza di Dio.

La prima risposta è del carmelitano Jèrôme della Madre di Dio⁴⁶ che non solo plaude all'iniziativa, ma ricorda che sono ormai 23 anni di discussioni sulle questioni mistiche.

Per il carmelitano la contemplazione è «una attenzione amorosa (o affettuosa) in Dio, prodotta nell'anima dal dono della Sapienza». Tale definizione risente fortemente dell'insegnamento di S. Giovanni della Croce. Invece per la contemplazione acquisita, il nome stesso non è presente nei grandi autori di spiritualità, come in Teresa d'Avila e in Giovanni. Inoltre le nuove denominazione di tale orazione quale «meditazione contemplativa imperfetta» non fanno altro che ingarbugliare maggiormente il problema. Forse si dovrebbe ritornare a ciò che Teresa chiamava «orazione di raccoglimento». La conoscenza sperimentale di Dio come la coscienza della presenza di Dio si possono definire come *proprium*, ma non sono l'essenzialità dello stato mistico. Si dovrebbe parlare, quindi, di sentimento della Realtà di Dio nella vita del mistico, là dove la grazia dell'amore infuso e il dono della Sapienza fanno avanzare l'anima chiamata alla vita mistica. L'autore si dichiara d'accordo in linea di massima con la sintesi che Saudreau ha fatto della concezione più larga delle grazie mistiche, specialmente della conclusione, cioè che la conoscenza superiore di Dio generale e confusa non va distinta dall'amore, perché sono date entrambe da Dio stesso direttamente.

Nel giugno del 1929 giunge anche la lettera del professore J. Schryvers, della Congregazione del Redentore. «La contemplazione è essenzialmente una conoscenza e un amore prodotti direttamente da Dio grazie ai doni dello Spirito Santo, nelle facoltà dell'intelligenza e della volontà»⁴⁷. La contemplazione è sempre e necessariamente infusa, l'altra è una espressione impropria. Infatti si può parlare di sforzi personali aiutati dalla grazia ordinaria per pervenire ad uno sguardo semplice su Dio, mentre la contemplazione infusa è comunicazione dall'alto di Dio. Anche S. Tommaso (I-II, q. 68., a. 1) afferma che ci sono nell'uomo due principi: l'uno interiore, la ragione e l'altro esteriore che è Dio. La distinzione è, infatti, fra le virtù infuse e i doni dello Spirito Santo, fra vita ascetica e la vita mistica. Le prime sono state date per facilitare la docilità al primo motore che è la ragione, i secondi per facilitare l'obbedienza alla mozione diretta di Dio.

Quali sono i segni di quest'amore infuso e di questa conoscenza diretta di Dio? Per Schryvers bisogna parlare di un sentimento di estrema indigenza che prova l'anima nei

⁴⁶ JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU- J. SCHRYVERS (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 280.

⁴⁷ Ib., cit., 284.



riguardi di Dio e che poi corrisponde ad una totale confidenza in Lui. Bisogna a ciò aggiungere un certo languore, la soavità sperimentata al contatto con il Signore. Alla più alta contemplazione non sono necessarie e non si devono desiderare quelle grazie speciali quali le visioni o parole soprannaturali.

Inoltre Schryvers afferma che la conoscenza infusa nella contemplazione non è una percezione diretta e immediata di Dio: non può essere analoga a quella che i sensi esteriori hanno degli oggetti. «Dio si fa conoscere all'anima mistica per mezzo dell'azione che egli produce in essa, ad esempio, per mezzo della soavità interiore che lui stesso fa provare»⁴⁸. Tale conoscenza è generalmente confusa, non immediata ed è sotto l'azione penetrante e amorevole di Dio. Grazie alla presenza dei doni dello Spirito Santo, l'anima riceve la presenza di Dio. In tal modo non c'è bisogno di moltiplicare le facoltà psicologiche e le specie impresse per accogliere Dio nella propria anima, in quanto Egli viene ad abitare direttamente.

Quale ruolo assume la contemplazione nella vita spirituale? Seguendo la linea tomista, la contemplazione è il completamento normale, il coronamento naturale dell'ascesi. Esso è l'esercizio abituale dei doni dello Spirito Santo che vanno sempre più crescendo con l'azione della carità.

Per Mons. L. Paulot c'è bisogno di un vero e proprio dizionario che si interessi e specifichi la terminologia per quanto riguarda la teologia spirituale. La sua risposta si articola su tre punti fondamentali: nozione dottrinale fondamentale, nozioni direttrici, nozioni pratiche e regole di prudenza.

La nozione di contemplazione deve contenere nella sua brevità una notevole capacità di riunire molti elementi; ciò risulta sempre difficile. Infatti l'autore definisce la contemplazione come «conoscenza d'amore oscura, infusa, semplice, dovuto sia ad una connaturalità dell'anima a Dio, frutto dell'esercizio predominante del dono di Saggezza, sia alla grazia attuale operante, corrispondente a questo dono»⁴⁹. Tale definizione è in piena sintonia con il programma tomista e di comune accordo con i domenicani. Posta tale definizione, l'autore specifica il secondo punto del suo intervento, cioè le nozioni direttrici.

Il fine e i mezzi rappresentano delle nozioni fondamentali che sono state perse di vista nella discussione sulla mistica. Il fine è assoluto, mentre i mezzi sono relativi. Ciò significa che la meditazione, l'ascesi, le virtù morali non sono da sottostimare, ma rientrano nel relativo. Non è possibile che i mezzi prendono il sopravvento sul fine. Per l'autore l'orazione è un mezzo, la contemplazione è un mezzo normale che si deve proporre di attendere, non solo con le proprie forze, ma con l'aiuto della grazia di Dio.

Per l'autore bisogna chiarire i termini di ordinarietà e di straordinarietà. La contemplazione è straordinaria, in quanto eleva lo spirito al di sopra della maniera umana di agire e diventa ordinaria quando non è accompagnata dai fenomeni mistici.

P. Saudreau nella questione terminologica fa scendere in campo anche il domenicano P. Joret che intende soffermarsi solo su due argomenti la contemplazione acquisita e l'elemento costitutivo dello stato mistico.

⁴⁸ Ib., cit., 287.

⁴⁹ L. PAULOT (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 30-31.



Per il primo punto questi sottolinea l'importanza di un passo significativo della riflessione teologica di S. Tommaso d'Aquino (II-II, q., 83). Secondo il Dottore angelico ogni buona meditazione cristiana ha il suo punto di arrivo nella contemplazione. Tale tipo di contemplazione è molto diversa da quella passiva opera dei doni dello Spirito Santo: di conseguenza non si può dire che la meditazione possa prendere come nome quello di contemplazione. S. Tommaso afferma che le virtù morali appartengono in un certo senso alla vita contemplativa, in quanto preparano l'anima a dominare le passioni interiori e a stabilire un clima di pace e di purezza interiore, ma non ne sono elementi costitutivi. Perciò tali virtù insieme alla meditazione sono proprie della vita ascetica, di quella preparazione al ricevere i doni più grandi di Dio⁵⁰.

Qual è la meditazione che appartiene alla vita contemplativa? Tommaso risponde dicendo che la differenza fra gli angeli e l'uomo sta nel fatto che l'uomo perviene all'intuizione della semplice verità (contemplazione) per mezzo di operazioni e a partire dalla molteplicità dei dati che ha a disposizione: questi dati quali una buona lettura, l'ascolto della parola di Dio sono di preparazione, per cogliere, in un sol colpo, l'unicità della vita contemplativa. La meditazione, di cui si parla, è tipicamente teologica, si incentra su Dio, sulle sue perfezioni e su Cristo in noi. Differente è la meditazione di tipo morale che prepara l'uomo a fissare con occhi limpidi la Bontà di Dio⁵¹.

La contemplazione pura è la naturale fioritura della carità e dei doni dello spirito che vivificano quelle anime che si sono fedelmente preparate all'incontro con Cristo.

Lo stato mistico è caratterizzato dall'amore infuso, così come i grandi maestri spirituali hanno sostenuto. L'amore infuso è frutto della carità che si è sviluppata e ha preso dimora nelle anime giuste e del dono della saggezza che ha reso la conoscenza quasi sperimentale del mistico apertura al mistero appagante di Dio.

Non ultimo intervento del 1929 è la lettera del P. Théotime de Saint-Just⁵². In piena comunione con Soudreau, adotta totalmente i punti della presentazione del canonico. Lo stato mistico è costituito essenzialmente da una conoscenza amorosa infusa. Tale conoscenza non è sempre caratterizzata dal sentimento dolce della presenza di Dio, ma che dalla sua assenza. L'autore riprende in gran parte la definizione che ne aveva data P. Jérôme de la Mère de Dieu sulla contemplazione, coronamento normale dell'ascesi.

P. Théotime, in realtà, si vuole soffermare sulle cause ultime del conflitto che da un quarto di secolo divide i teologi in schieramenti. Due sono i motivi. Il primo è che il rinnovamento degli studi mistici ha sollevato dei problemi riguardanti la non esatta conoscenza della teologia mistica e degli autori spirituali che di essa in passato si interessarono. La conseguenza è una notevole imprecisione nei termini usati e nella direzione spirituale di coloro che sentono di essere chiamati alla vita contemplativa.

La seconda causa è che «tra gli autori che difendono la tesi che noi sosteniamo sulla vita mistica, sviluppo normale della vita soprannaturale, qualcuno ha avanzato delle affermazioni storiche insufficientemente provate, per esempio, allorquando essi hanno

⁵⁰ Cf F.-D. JORET. (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit. 92-93.

⁵¹ Ib., cit., 96-97.

⁵² THEOTIME DE SAINT-JUST (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 152-156: con nota di A. Soudreau.



segnalato un abbandono della dottrina tradizionale mistica...»⁵³. Secondo l'autore non vi è mai stato un tale abbandono e che anzi gli studi storici che si fanno mostreranno che nel corso dei secoli c'è sempre stata una attenzione particolare alla mistica.

Infine ciò che conta è ritrovarsi nella piena comunione con la tradizione della Chiesa e che queste diatribe mistiche abbiano una conclusione per il bene di tutti senza giungere a due scuole di spiritualità, dividendo il patrimonio spirituale della Chiesa.

3.2. *Altre voci nella discussione.*

La discussione continua con nuove voci⁵⁴. La prima è dell'abate Maquart che è pienamente d'accordo sulla definizione più larga da dare al termine contemplazione. La questione su cui l'autore intende soffermarsi è circa le grazie mistiche.

Secondo Maquart un vero accordo su questo punto risulta realmente impossibile, in quanto la questione non è di tipo dogmatico, ma puramente teologico. In questo senso l'ortodossia degli autori non viene messa in discussione, bensì le divergenze nascono da una diversa posizione teologica. Alcuni affermano come il Padre gesuita Cavallera che vi sono dogmi ed opinioni teologiche, le quali importano poco rispetto ai primi, mentre altri sostengono che la teologia ha un oggetto formale differente dai dogmi con conclusioni tipicamente teologiche.

Così anche le verità metafisiche da certi sono considerate intrusioni nella teologia. Ma queste, pur essendo minori rispetto alle verità rivelate, possono essere d'aiuto ad una maggiore comprensione del dato rivelato.

Dopo questa opportuna premessa, l'autore si domanda, se la teologia spirituale speculativa non è altro che la vita della grazia nelle anime. Evidentemente se uno adopera un certo tipo di teologia sfocerà naturalmente nell'accogliere o meno la dottrina dell'efficacia della grazia. Se non si tiene come punto fermo l'importanza dei dati rivelati e dell'esperienza mistica, mettendo quasi da parte che la questione della grazia ha radici tipicamente metafisiche, si può cadere nell'interpretare la rivelazione e la stessa mistica alla luce dei principi molinisti. Al contrario i teologi tomisti, sottolineando che la scienza si specifica per il suo oggetto formale e che le dottrine metafisiche servono alla comprensione del dato rivelato, insistono direttamente sulla efficacia della grazia.

Vi sono, quindi, sulla grazia efficace tre interpretazioni teologiche. Nella visione tomista essa non è altro che il concorso soprannaturale, predeterminando tutte le azioni soprannaturale delle creature che passano dall'atto primo a quello secondo, cioè tale grazia dona un'agire soprannaturale. Mentre la teoria molinista dice che la volontà nell'ordine soprannaturale deve dare il suo consenso alla grazia offerta: si passa a confon-

⁵³ Ib., cit., 154.

⁵⁴ F.X. MAQUART (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in *VS suppl.* 22 (1930) 34-41; J. MARÉCHAL (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in ib., cit., 90-91; A. VALENSIN (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in ib., cit., 136-142; R. GEREST (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in ib., cit., 36-41; F. VULLIEZ-SERMET (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in ib., cit., 76-78; F. CAYRÉ - M. DE LA TAILLE (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», in ib., cit., 130-143.



dere la grazia sufficiente con quella efficace. La conseguenza del molinismo produce notevoli errori che saranno in un certo modo corretti dal neo-molinismo. Tale dottrina afferma la *premozione indifferente*, cioè alla sola volontà è concessa una parte dell'azione nella causa seconda. In questo modo si cerca di evitare che ci siano due principi di operazioni e due cause parziali.

Seguendo la dottrina tomista si può comprendere facilmente la natura della vita mistica. La passività vitale di cui tanto si parla come una fra le caratteristiche di tale vita la si trova concretamente nello sviluppo interiore della grazia. Infatti se la grazia santificante e le virtù con i doni dello Spirito danno il potere di agire soprannaturalmente, la grazia efficace attuale muove la volontà nell'atto secondo. Così avremo una fase in cui agiscono le virtù e un'altra i doni sotto l'influenza della stessa grazia efficace. Per i molinisti in cui la grazia efficace è estrinseca, la stessa vita mistica sta fuori della via normale della grazia, in quanto è sempre presente l'intervento diretto della volontà.

Maquart, inoltre, afferma che, per i neo molinisti come de Guibert, «l'atto fatto sotto l'influenza dei doni non può essere né libero, né meritorio, poiché l'anima è mossa vitalmente da quelli senza che essa abbia a deliberare (poiché i doni la determinano). L'atto dei doni non può dunque che preparare gli atti delle virtù, i soli liberi e meritori, essendo i soli deliberati. Allora i neo molinisti che non ammettono l'efficacia intrinseca della grazia non potranno né insegnare che la vita mistica appartiene all'ordine normale della vita di grazia, né che essa è caratterizzata dall'azione preponderante e sovrumana dei doni»⁵⁵.

Per l'autore ne viene di conseguenza che la contemplazione sia stata poi divisa in acquisita e infusa dai molinisti e neo molinisti, in quanto bisognava che quella acquisita fosse termine normale della vita interiore dato che la stessa vita mistica diventava totalmente straordinaria.

Per motivi di lavoro P. gesuita Maréchal, con una breve lettera, domanda: «I. la definizione della vita mistica fino agli stati che voi chiamate giustamente "straordinari"; II. fare qualche riserva sulla possibilità di trovare un criterium psicologico definitivo della "passività mistica" o del modo sopra-umano "dei doni dello Spirito Santo" nei gradi inferiori della contemplazione»⁵⁶.

Per Valensin, fissare una terminologia significa, comunque, essere sintetici, ricorrere alla storia delle parole e alla logica dei sistemi. Una di quelle più ricorrenti è proprio l'orazione soprannaturale⁵⁷. Essa è chiamata così, perché non può essere acquisita per sforzo personale né per varie nostre industrie, ma bisogna solo disporsi a riceverla. Tale orazione è passiva nel senso che è legata all'operazione, nella quale lo Spirito Santo la muove secondo il modo proprio dei doni. L'autore, poi, si domanda: può chiamarsi un'orazione soprannaturale, passiva e straordinaria? Si deve intendere per straordinaria ciò che non è comune. Però non significa che tale orazione è anormale, anzi essa appartiene allo sviluppo della grazia santificante e all'effusione dei doni, di conseguenza non rientra nelle grazie carismatiche e né tale grazia implica sempre un intervento miracoloso di Dio.

⁵⁵ F.X. MAQUART (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 38.

⁵⁶ J. MARÉCHAL (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 91-92.

⁵⁷ A. VALENSIN (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 136.



L'orazione soprannaturale, passiva e straordinaria viene anche comunemente denominata mistica. Già tale aggettivo implica una serie di problemi dati dal fatto che bisogna spiegare storicamente e linguisticamente la parola mistica. Con essa l'autore non vuole intendere i fenomeni straordinari che eventualmente accompagnano l'orazione o ne fanno da conseguenza, ma egli vuole chiarire il nucleo e la costituzione di tale preghiera. Dal punto di vista psicologico essa comporta il sentimento della presenza di Dio, un raccoglimento interiore tale da produrre un profondo senso di pace. Teologicamente l'anima penetra nella profondità di se stessa per inabissarsi nel mistero adorabile della Santissima Trinità: con l'aiuto dello Spirito Santo l'anima si lega a Cristo per raggiungere il Padre.

Resta come conclusione precisare il termine contemplazione che, per l'autore, è sempre più o meno infusa, in quanto sono gli influssi delle iniziative dello Spirito Santo che fanno sentire all'anima la consolazione o l'aridità. L'anima ha esperienza della presenza di Dio non con ragionamenti ed astrazioni ma per mezzo di un atto molto semplice di adesione amorosa a Dio. Tale è il contenuto della scienza mistica, una conoscenza amorosa di Dio.

Anche il Domenicano Gerest offre la sua penna per precisare i termini della questione mistica. L'accordo deve esserci almeno su i tre punti fondamentali: I. la vita mistica è la pienezza della vita soprannaturale; II. è lo sviluppo normale del periodo degli sforzi e delle lotte incessanti che caratterizzano la vita ascetica; III. questo sviluppo è la suprema evoluzione soprannaturale della grazia in noi⁵⁸.

Se questi tre punti sembrano essere raggiunti dalla maggior parte di coloro che hanno partecipato all'inchiesta, per Gerest non resta che precisare questi con altri dieci punti.

La vita mistica può essere paragonata al frutto di una pianta: esso è lo sviluppo magnifico di un germe che cresce e che nella sua piena maturità dà avvio ad una nuova vita. Così la vita ascetica attraverso gli sforzi sostenuti dalla grazia matura quel frutto che è la stessa vita mistica. L'anima attraversa più o meno lunghe tappe per aprirsi, purificata, a Dio. Questi a sua volta dona le capacità per corrispondere al suo amore. La sua azione diretta in un misterioso incontro con l'anima fa sì che la tiene nelle sue mani, la seduce e la accarezza con la sua presenza. Tale incontro diventa sempre più forte tanto da avere una sorta di identificazione dell'anima con Dio, evocando l'unione sponsale. L'operazione dell'anima consiste in una collaborazione particolare data dal rendersi il più possibile passiva per accogliere Dio dentro di sé. L'anima che Dio possiede, continuamente si renderà disponibile a farlo abitare in essa. Ciò è possibile se interagiscono la fede, la carità e la preghiera.

Mentre l'esposizione del Padre domenicano è descrittiva della vita mistica, il gesuita Vulliez-Sermet propone agli studiosi di mistica il maestro e dottore della Chiesa Alfonso Maria de Liguori che nel suo libro *Homo Apostolicus* parla della direzione delle anime⁵⁹.

La base di questa opera è costruita sull'autorevolezza spirituale di Teresa d'Avila, di Giovanni della Croce, nonché di Francesco di Sales. A ciò si lega la sua forte esperienza di pastore e di direttore di anime. In questa opera egli dona delle definizioni di preghiera brevi, concrete e vissute.

⁵⁸ R. GEREST (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», cit., 36.

⁵⁹ F. VULLIEZ-SERMET (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», cit., 76.



Circa il problema della contemplazione acquisita Alfonso afferma che é una orazione a cui si perviene quando l'anima si sofferma a gustare con un solo pensiero le realtà di Dio. Essa non deve essere confusa con l'orazione di quiete dove vi é la sospensione della volontà. Tale aspetto distingue radicalmente i due tipi di orazioni: passiva ed attiva.

Ultima e importante risposta dell'annata è affidata a P. F. Cayré agostiniano che parte dal fondo dello stato mistico⁶⁰. Per tutti lo stato mistico implica un *sentire Deum* come dice Agostino, un certo senso di Dio, vero e proprio sentimento di Dio presente nell'anima. Tale sentimento presuppone la presenza di Colui che si manifesta non solo nei suoi attributi, ma anche ospite dolce dell'anima. Il senso mistico è di natura soprannaturale e si distingue da un sentire semplicemente naturale, così come si differenzia dalle consolazioni sensibile che sono effetto dell'attività umana. Il punto di discussione è precisare la natura di questo senso di Dio. Si parla, quindi, di contemplazione per designare una percezione intellettuale e affettiva di Dio prodotta nell'anima dal dono di intelligenza e saggezza. La conoscenza di cui si discute tanto non è per astrazioni e ragionamenti, ma è un intuire, un semplice sguardo dell'intelligenza coronata dall'amore che unisce l'anima a Dio.

Il carattere spirituale del sentimento mistico di Dio che va al di là della volgarizzazione a cui è andato soggetto il termine mistico. Tale senso è profondamente cristiano, perché fondato su un'alta idea di Dio, sulla fede radiosa e pura. La contemplazione, questo sguardo semplice di una conoscenza amorosa, indica proprio, grazie al metodo descrittivo di Teresa d'Avila, questa percezione soprannaturale di Dio, a cui bisogna unire l'aspetto passivo e infuso dell'amore.

Il secondo tema che il Padre agostiniano affronta é la vita cristiana perfetta che presuppone una preparazione ascetica ordinaria e lunga. Tutti, secondo l'autore, ammettono l'identità fra la vita perfetta e la via unitiva. In realtà la perfezione sarà realizzabile normalmente da tutti senza ricorrere alle grazie mistiche. Alcuni autori moderni fanno distinzione fra la via mistica e una via non mistica, ponendo le grazie mistiche sullo stesso piano dei doni dello Spirito santo. Bisogna saper insistere sulla preparazione morale, sulla capacità di conformarci a Cristo, di vivere il suo messaggio. La formazione ascetica così intensa dà all'anima generosa la possibilità di una vita perfetta a cui il Signore fa dono di sé.

Infine l'orazione attiva è diversa da quella mistica. Infatti abbiamo tre classi di orazione: meditazione semplice o morale, la meditazione contemplativa o teologale e la contemplazione. Se si nota bene, tale suddivisione mette insieme i tre aspetti della vita spirituale: le virtù morali, quelle teologali e i doni dello Spirito Santo. La prima, di tipo morale, ha in sé la forma discorsiva ed affettiva insieme. Essa é per i principianti che si applicano alle grandi verità di fede. Ancora appartiene all'orazione attiva, quella affettiva fatta da coloro che sono in cammino spirituale. Essi si applicano e sono attirati dall'umanità di Cristo, modello di tutte le virtù.

⁶⁰ F. CAYRÉ - M. DE LA TAILLE (réponse du), «Pour fixer la terminologie mystique», cit., 130-143; F. CAYRÉ, «La contemplation augustinienne ou les principes de la spiritualité de S. Augustin: l'ascétique et la mystique», in *VS* 15 (1926-1927) 49-64; ID., «Maitres anciens et problèmes modernes en spiritualité», in *VS suppl.* 22 (1929-30), 12-24.



L'orazione attiva superiore é chiamata dall'autore meditazione contemplativa. Essa è superiore, in quanto è caratterizzata dalla predominanza delle tre virtù teologali e dall'attenzione alle divine perfezioni di Cristo.

3.3. *Ultime lettere sulla questione terminologica.*

A conclusione del dibattito Saudreau fa pubblicare la lettera di de Guibert. Il Padre gesuita già nel 1930 aveva raccolto tutto ciò che aveva scritto e pensato sulla mistica.

Le definizioni usate da Saudreau per quanto riguarda la contemplazione infusa e quella acquisita sono sostanzialmente identiche a quelle proposte da Garrigou-Lagrange e da Gabriele di Santa Maria Maddalena⁶¹. Ciò sembra che l'accordo ci sia stato fra le varie parti in discussione.

La contemplazione infusa, per Saudreau e i suoi seguaci, è una conoscenza. Secondo essi il costitutivo di tale contemplazione é sempre un atto intellettuale, ma per molti l'atto essenziale e primario può essere un atto d'amore infuso rischiarato dalla fede e produttore nel suo interno una nuova luce.

Altro punto di discussione é la contemplazione acquisita. de Guibert non si sente il solo a sostenere l'esistenza di tale orazione, anzi accetta la definizione che Saudreau ha data di essa e vuole passo per passo definire il suo costitutivo. Se l'orazione é una elevazione e una applicazione del nostro spirito e del nostro cuore a Dio, tale definizione va bene ai gradi inferiori che a quelli superiori della stessa contemplazione. La semplicità e il riposo entrano come caratteristiche essenziali della orazione infusa, in quanto tutto il nostro essere si applica a Dio con un unico atto semplice relativamente prolungato. Da qui la domanda: come si può distinguere nettamente l'orazione infusa da quella acquisita? Anche la meditazione più discorsiva é sotto l'effetto della grazia. L'elemento della passività deve essere ben spiegato, in quanto l'orazione soprannaturale é a volte attiva e passiva: si incorrerebbe in errori teologici, se ammettessimo una pura passività.

Per de Guibert, anche nell'ordine soprannaturale vi é dell'acquisito: «gli accrescimenti della grazia santificante e delle virtù teologali o morali possono essere meritati e dunque acquisiti, per i nostri atti precedenti soprannaturali operati sotto l'azione della grazia»⁶². Di conseguenza non c'è contraddizione nell'affermare il passaggio dall'orazione mentale discorsiva molteplice a quella contemplativa e semplice, poiché in parte essa é frutto degli atti precedenti soprannaturali acquisiti. Però bisogna dire che ci sono dei doni soprannaturali in cui non vi é nulla di acquisito, ma solo oggetto di favore celeste. L'autore arriva ad una prima conclusione: «mi sembra, dunque, che si potrebbe chiamare acquisita tutta la contemplazione nella quale questo passaggio dalla forma discorsiva alla forma contemplativa dell'orazione é prodotta, al meno o in parte, dall'azione positiva dei nostri atti precedenti, e riservare la qualificazione infusa alla contemplazione nella quale questa concentrazione semplice e riposata dell'anima in Dio risulta unicamente dall'azione della grazia in essa senza influenza positiva e diretta degli atti precedenti»⁶³.

⁶¹ J. DE Guibert (réponse du), «Pour fixer la terminologie», cit., 48.

⁶² Ib., cit., 51.

⁶³ Ib., cit., 51.



Per completare la definizione de Guibert afferma che vi é una contemplazione infusa *per se* ed una infusa per *accidens*: questa divisione conduce ad una maggiore comprensione dei gradi e dei modi della stessa contemplazione. La prima é la risultante dell'azione divina nell'anima, la seconda dall'aiuto che si può avere dagli atti precedenti. Secondo de Guibert si può vedere l'utilità di questa divisione rispetto alla santità. Infatti la contemplazione infusa per se é accordata ai santi canonizzati, mentre quella infusa per *accidens* o acquisita é nella linea normale dello sviluppo della vita spirituale. Il Padre Gesuita con questa specificazione intende chiarire il ruolo ed il significato della contemplazione acquisita nei vari gradi dell'orazione.

Saudreau chiude l'inchiesta, lasciando al Padre domenicano Garrigou-Lagrange di fare la conclusione dei lavori. Il materiale pervenuto in redazione, di ottima qualità, poteva essere ancora di più migliorato con alcune firme quali quelle di P. Lehodey, P. Bainvel che per la loro età e la fatica non hanno scritto o quelle di D. Buttler, di Tanqueray che sono stati presi da impegni urgenti⁶⁴.

Prima di passare alla visione sintetica e conseguentemente ad una chiarezza sulla terminologia, espone brevemente i tratti delle varie questioni che Saudreau ha messo in campo⁶⁵.

Quale accordo possibile?

«Essi riconoscono che la contemplazione infusa dei misteri rivelati, che procede dalla fede viva, rischiarata dai doni, soprattutto dai doni dell'intelligenza e della saggezza connesse con la carità, é nella via normale della santità»⁶⁶. Tutti i convenuti nella discussione sono d'accordo per questa tesi, espressione autentica della tradizione spirituale. Si esprimono in tal senso anche i Padri gesuiti Maréchal, P. de la Taille e Valensin.

Altro punto: "contemplazione, conoscenza infusa amorosa di Dio" (*Notte Oscura*, I, II, cap 18): Garrigou entra in dialogo con de Guibert sulla definizione di contemplazione. Garrigou afferma che non c'è santità senza vita mistica, cioè sotto impulso dello Spirito santo, sotto la docilità abituale dei doni. Il richiamo alla problematica dei doni é molto forte e si conclude dicendo che gli atti dei doni dello Spirito Santo, prodotti sotto l'ispirazione speciale e superiore alla grazia attuale comune, sono liberi e meritori⁶⁷.

Seguendo la definizione che ne dà Giovanni della Croce, possiamo riassumere tutte le posizioni: contemplazione oscura, segreta, in quanto la comunicazione avviene grazie allo Spirito Santo che versa nell'anima l'amore e la gratifica. Di conseguenza «la contemplazione vissuta come "conoscenza infusa amorosa di Dio" appare, così espressa, come il preludio normale della visione beatifica; come il cielo, essa é accessibile per mezzo della docilità allo Spirito santo, la preghiera e la croce a tutte le anime interiori»⁶⁸. Così si

⁶⁴ A. SAUDREAU (réponse du), «Pour fixer la terminologie», in *ib.*, cit., 163.

⁶⁵ Cf GARRIGOU-LAGRANGE, «L'enquête pour fixer la terminologie», in *ib.*, cit., 65-68.

⁶⁶ *Ib.*, cit., 68.

⁶⁷ *Ib.*, cit., 71: «La contemplazione che procede normalmente dei doni della saggezza e dell'intelligenza, é non solo "infusa per *accidens*" come dice P. de Guibert, ma "infusa per se", perché essa é inaccessibile alla nostra propria attività aiutata dalla grazia attuale comune, benché questa ci dispone come il lavoro della *norja*. Ciò é ammesso, noi l'abbiamo visto, dai Padri de la Taille, Valensin e Maréchal».

⁶⁸ *Ib.*



esprimeva anche S. Tommaso che non può essere negletto o minimizzato, con l'affermare che i suoi principi non sono verità dogmatiche. Infatti quando parla di una conoscenza quasi sperimentale, possiamo rapportarlo a ciò che viene definita come "la coscienza diretta del carattere soprannaturale dei nostri atti" (de Guibert con la contemplazione infusa per se). Invece il vero elemento nuovo é quello della crisi espresso da S. Giovanni della Croce con i tre segni che dimostrano il passaggio alla contemplazione infusa.

Critiche su come è stata condotta l'inchiesta vengono dallo studioso francescano F. M. Remy⁶⁹. Per quanto riguarda il metodo di conduzione, Remy afferma che il canonico Saudreau ha lasciato troppo spazio ai corrispondenti, senza aver dato delle indicazioni chiare sulla valutazione teologica, storica, contenutistica dei termini in questione⁷⁰. Pochi sono stati gli interventi di tendenza opposta: la maggior parte sono di linea domenicana che interpretano o sollevano ipotesi di scuola senza un reale confronto.

⁶⁹ F.-M. REMY, «A propos d'une enquête pour fixer la terminologie mystique» (chronique de spiritualité), in *Etudes franciscaines* 43 (1931) 496-515; «Mystique-état mystique-Grâces mystiques» (chronique de spiritualité), in ib., cit., 615-629; «Les réponses» (chronique de spiritualité), in ib., cit., 738-753. Cf J. DE GUIBERT, «Mystique: contemplation acquise» (chronique), in *RAM* 7 (1926) 203-211.

⁷⁰ F.-M. REMY, «A propos d'une enquête», cit., 497.



Per un senso simbolico del mistero

di Secondo Bongiovanni S.I.

Rendere ragione del mistero

Pur essendo caduta ampiamente in disuso nella filosofia contemporanea la nozione di mistero non è assente, anche se assume denominazioni diverse e non compromesse con versioni più o meno spiritualistiche del suo senso.

Storicamente la nozione di mistero è servita ad indicare tre significati fondamentali¹:

- una verità di fede indimostrabile e in un certo senso incomprensibile (per es. il Mistero della Trinità);
- un problema che si ritiene insolubile o la cui soluzione si attribuisce al dominio religioso e/o mistico (per es. il Mistero dell'essere);
- più prosaicamente, un qualsiasi problema di difficile e non immediata soluzione.

Nella teologia cristiana è comunemente assunto come mistero in senso ampio ciò di cui l'intelletto finito non può dimostrare l'esistenza o penetrare l'essenza. In senso proprio, il mistero è ciò che simbolicamente riunisce ed esprime i due aspetti, esistenza ed essenza. Di esso si può avere qualche conoscenza (per analogia) soltanto grazie alla Rivelazione. Da questo orientamento interpretativo i misteri cristiani sono considerati meta-razionali ma non irrazionali o assurdi: in quanto la ragione può arrivare a mostrare la loro non-assurdità razionale.

In ambito filosofico la definizione del mistero è molto più ardua ed esigente e non si legittima con lo stesso procedimento della teologia, escludendo il ricorso autoritativo ad una Rivelazione esterna. L'affermazione filosofica si giustifica soltanto sulla base del rigore dell'argomentazione razionale. In particolare, occorre evitare termini il cui significato appare difficilmente argomentabile dal punto di vista razionale, o risulta comunque sfuggente o oscuro nel suo impiego. In ogni caso, il ricorso alla nozione di mistero non può dispensare da un'attività cognitiva che con pazienza ne chiarifichi l'evidenza, rendendo ragione del suo utilizzo. Evitando il ricorso a polemiche antirazionali o irrazionali, si può tentare di evidenziarne le potenzialità simboliche che, sia pure eccedendola, non vanificano e non squalificano l'impegno della ragione umana ma – in qualche modo – la conducono davanti alla sua stessa origine: 'ciò a cui la ragione stessa s'inchina' (Schelling).

L'indagine che segue si propone di sondare la possibilità di un significato razionale possibile del mistero, pur senza pervenire in alcun modo ad una razionalizzazione di ciò che per la sua stessa essenza supera ogni potere della ragione. In questo senso, si parlerà di una simbologia del mistero.

¹ Cf N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1961.



Concretamente, si partirà da un'analisi etimologica del termine 'mistero' che permette di stabilire una prima differenza con l'enigma (parr. 1 e 2); una breve analisi fenomenologica (3) introdurrà ad alcune osservazioni sul carattere simbolico del mistero (4). Concluderemo riprendendo gli elementi fondamentali di ciò che può considerarsi come l'evidenza simbolica del Mistero².

1. Riferimenti etimologici introduttivi

Il termine *μυστήριον* comprende una radicale che rimane incerta, anche se secondo alcuni studiosi deriverebbe dalla radice sanscrita *mush*, 'rapire'. La più comunemente accreditata sembra comunque essere la radice *μν-* che significa mettere il dito sulla bocca per fare silenzio, da cui *μύω*, chiudo gli occhi e la bocca, 'chiudere', 'tacere', 'custodire il silenzio'. Studi recenti tuttavia, contestano che *μυστήριον* derivi dalla base *μν-* nel senso del 'chiudersi'. Alla base del termine vi sarebbe la radice *μυσ-*, che ha antichissime risonanze, «come gli elementi del mondo religioso, e significa 'notte'. *Μύστης*- ritrova il suo antecedente in accadico 'mušu', 'notte'». *Μύστης* indicherebbe così 'chi veglia nella notte arcana di attesa' e il termine *μυστήριον* denoterebbe la 'veglia notturna' (*παννυχίς*) che richiama le *παννυχίδες* dei religiosi del Monte Athos, le veglie rituali che durano 'tutta la notte', come una veglia natalizia.

In entrambe le lezioni, sia che si accetti la radice *μν-* o che si preferisca *μυσ-*, resta evidente che una stessa 'aria di famiglia' avvolge misteriosamente (è proprio il caso di dirlo!) il termine *μυστήριον*. La notte e il vegliare notturno evocati dalla radice *μύσ-*, non sono lontani dall'evocare la custodia arcana del silenzio a cui rinvia *μν-*. La simbolica mistica sa quanto le due immagini fondamentali (la notte e il silenzio-segreto) non solo non si contraddicono, ma si confermano e si compenetrano reciprocamente nell'esperienza mistica del divino. Sembra, dunque, possibile affermare che ognuna delle due radici del *μυστήριον*, lungi dal contraddire l'altra, ne amplifica e arricchisce il senso.

Ciò potrebbe trovare conferma nella constatazione in base alla quale entrambe le etimologie menzionate renderebbero possibile situare l'origine del termine nelle cosiddette religioni dei misteri: un complesso di culti antichi di varia origine, tra i quali quelli di Demetrio, di Eleusis, Sênaphis, Mithra o Adonis. Più che una vera religione, in questi culti veniva offerta la possibilità di fare un'esperienza personale della divinità attraverso la partecipazione ad un rito iniziatico (*mysteria*, *teletai*) diverso nei vari culti. I culti misterici scompariranno nel V sec. d.C., non senza aver fortemente influenzato la filosofia antica che talvolta ne interpretò i miti in chiave metafisica. In ogni caso, la parola *mustērion* iniziò ad essere usata dagli scrittori ermetici dell'antichità, in cui avrebbe designato anzitutto il luogo di iniziazione e in seguito i riti ed i segreti celebrati. Il termine *μυστήριον* comprende, infatti, anche la desinenza (*-térion*) che indica un senso locale o anche strumentale (es. *thusiastèrion*, ciò su cui si sacrifica; ecc.).

² Per un più ampio approfondimento di quanto viene qui proposto, rinvio al testo *Lasciar-essere: riconoscere Dio nel pensare*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, in part. 85-120.



2. Enigma e mistero

Mistero ed enigma sono due termini che spesso, nel linguaggio comune, vengono impropriamente usati come sinonimi. Differenziarne il significato aiuta a chiarificare il senso proprio del mistero.

‘Enigma’ viene dal lat. *aenigma*, greco αἰνίγμα, che si stacca dal tema αἰνέω: quest’ultimo, oltre ad avere il significato di ‘approvo, acconsento, lodo’, significa anche ‘parlo, dico’, denominativo di αἶνος, ‘discorso, racconto, proverbio’, da cui derivò αἰνίσσομαι, e il perfetto αἰνίγμαι, che significa ‘parlo oscuramente’³. Viene considerato enigmatico un indovinello, una questione o un tema affidato all’altrui capacità di interpretare o indovinare. Si pensi per es. all’enigma della Sfinge che Edipo è chiamato a risolvere, in cui è chiaro il carattere di detto oscuro che racchiude un senso allegorico da indovinare. L’enigma è, dunque, una forma letteraria primitiva che mette alla prova l’intelligenza del soggetto a cui viene proposta.

Nel consultare diversi dizionari, si può notare come l’accordo di senso facilmente rinvenibile nel caso dell’enigma risulti molto meno evidente allorché ci si rivolge al mistero. Tra le tante definizioni ne riprendiamo una tra le più chiare che considera mistero «tutto ciò che è segreto, nascosto, inspiegabile con la ragione e con i dati dell’esperienza [...] Anche con riferimento al significato recondito, impenetrabile di una musica, di un’opera d’arte, di qualunque cosa affascinino o turbi senza che se ne conosca esattamente la ragione»⁴. In altri termini, «mistero è ciò che non ci possiamo spiegare o ciò che è assolutamente incomprensibile all’intelligenza umana».

Proviamo a riassumere quanto detto.

- L’enigma prende generalmente la forma di un’espressione letteraria oscura che è tuttavia possibile, anche se (più o meno) difficile, indovinare. Il suo contenuto riguarda generalmente un fatto storico preciso o una circostanza delimitata che qualcuno invita a risolvere nel suo carattere oscuro e/o paradossale.

- Nel suo richiamo fascinoso e inquietante il *mistero* non è limitato a singoli dati fattuali: anche se può manifestarsi in una specifica circostanza, il mistero rinvia comunque all’ambito più globale dell’esistenza e del suo senso. Per definizione, non è risolvibile o vaticinabile, anche se è possibile pervenire a singole luci sul suo evento. Il mistero non chiude in un godimento conoscitivo, intellettuale, estetico o emotivo fine a se stesso, ma apre una dinamica (sim-bolica) e un processo di senso per il quale soltanto nel coinvolgimento esistenziale è possibile appartenervi, pur senza mai poterlo ridurre a sé o alla propria (personale o collettiva) esperienza. Il mistero esige un’implicazione esistenziale, all’interno del quale soltanto è possibile – non penetrarne ma – percorrerne le infinite *proposte* di senso.

Mentre l’enigma è risolvibile e superabile perché nasconde un significato che si schiude e si conclude all’interno del gioco letterario che propone; il *mistero* non si risolve e propriamente non domanda alcuna soluzione, né è mai possibile superarlo come se si trattasse di qualcosa limitato ad un tempo determinato. Inoltre, la sua verità non è di

³ Cf O. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico della Lingua Italiana*, Melita, Genova 1988.

⁴ G. D’ANNA (dir.), *Dizionario italiano ragionato*, G.D’Anna, Firenze 1988.



carattere auto-referenziale ma consiste piuttosto nel gettare la luce di un senso ultimativo su di un evento o su un'intera esistenza.

3. Una fenomenologia del mistero

Nell'indagine volta alla chiarificazione del senso del mistero è utile riprendere la distinzione che G. Marcel propone tra il problema e il mistero⁵.

Il problema sta oggettivamente di fronte a noi, ne conosciamo i termini con precisione e di esso è possibile trovare una soluzione valida oggettivamente per tutti (si pensi ai problemi scientifici o tecnici). Il carattere fondamentale del mistero è invece dato dalla sua inoggettività. Il mistero è meta-problematico in quanto non può essere dimostrato ma soltanto riconosciuto. In breve, il mistero si riferisce ad una presenza che si può accettare o rifiutare, invocare o evocare; non si tratta, quindi, di un oggetto da comprendere, afferrare o abbandonare.

Il carattere meta-problematico del mistero può essere facilmente evidenziato attraverso numerosi esempi che attraversano da sempre il pensiero filosofico. Si pensi a questioni quali il tempo, il male e la sofferenza, la libertà, l'amore o, ancora, il problema metafisico per eccellenza che fa capo all'essere stesso. È possibile citare, tuttavia, anche diversi altri esempi offerti dalla ricerca filosofica più vicina a noi, quali la fenomenologia del volto (E. Levinas) o quella del corpo proprio (Leib, M. Henry, Merleau-Ponty) o infine l'idea dell'infinito (elaborata da Cartesio ma ripresa anch'essa da Levinas). Come si può notare, di fatto tutti gli esempi possibili del mistero rinviano – anche indirettamente – ad una dimensione religiosa dell'esistenza e a una qualche, più o meno implicita, comprensione di Dio o del divino. Dio è anzi considerato il Mistero per eccellenza.

Una delle indagini più recenti e più significative a riguardo del tema filosofico del mistero, affrontato nella sua stretta connessione con la questione di Dio, è stata condotta da W. Weischedel (1905-1975). Ne riprendiamo alcuni aspetti.

Il filosofo tedesco riconosce in Dio un mistero profondo, un segreto che si mantiene tale, anche quando si offre. La vocazione dell'uomo non è quella di svelarlo, bensì di preservarlo con un atteggiamento di spogliazione e di distanza, lontano da sicurezze ontologiche e prendendo congedo definitivo da sicurezze troppo mondane. Nella sua analisi Weischedel propone una vera e propria fenomenologia del mistero (*Geheimnis*). Precisando che «il mistero è ciò che precede ogni pensiero, ciò che non può essere pre-pensato, ciò che dunque è prima di ogni pensiero», Weischedel individua otto aspetti della sua essenza⁶.

Il Mistero è anzitutto l'incomprensibile (1) in quanto sfugge alla presa dell'intelletto. Esso si caratterizza per una profondità insondabile (2), e suscita una particolare inquietudine (3) in colui che lo esperisce:

⁵ Cf. «Position et approches concrètes du Mystère ontologique» in *Le monde cassé*, Paris 1933. Cf anche dello stesso autore, *Il Mistero dell'essere*, (1951) Borla, Torino 187ss.

⁶ *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, hrsg. W. Muller-Lauter 1976, 28; tr.it. *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, Il Melangolo, Genova 1979.



inquietudine che può crescere fino all'angoscia, ma non esclude affatto la fascinazione (4), l'attrazione e la seduzione che invitano a seguirlo a qualunque costo.

Il Mistero, inoltre, è caratterizzato dalla compresenza di evidenza e di segretezza (5): se fosse del tutto evidente, cesserebbe di essere un Mistero; ma se fosse del tutto segreto, non sarebbe affatto riconoscibile in quanto tale. C'è, dunque, un lato di evidenza, in cui esso si rivolge verso colui che lo incontra.

Inoltre, il confine tra evidenza e segretezza non è fisso ma mobile (6) e conosce gradi differenti di manifestazione e di nascondimento, diversi a seconda del nostro modo di avvicinarci ad esso.

Il Mistero, infine, non può mai essere totalmente sviscerato (7):

sua caratteristica essenziale è il costante oscillare (8) tra l'attrazione che suscita e il sottrarsi ad ogni presa, inafferrabilità che invita al tempo stesso alla comprensione.

La ricerca di Weischedel identifica il Mistero (che considera l'unica verità possibile di Dio oggi) con il Vonwoher (il 'da dove'), la direzione da cui avviene ciò che accade e che suscita la problematicità radicale del tutto. Il Vonwoher non è alcun ente separato, ma un processo (Processus) che lascia scaturire la problematicità del mondo. In tal modo, il filosofo tedesco si propone di andare alle radici del tutto raggiungendo le condizioni di possibilità della problematicità radicale stessa, riconosciuta quale unico punto stabile di partenza – se si evita di ricorrere ai concetti e alle dimostrazioni della 'metafisica cosale'.

Nei suoi ultimi studi prima della morte Weischedel farà un passo ulteriore nell'analisi identificando l'estremo orizzonte del Mistero con la stessa realtà nella sua radicale problematicità, pur costituendone la dimensione originaria e fondante. Il Mistero non sarà più considerato alla luce trascendentale della condizione di possibilità della problematicità: Weischedel, infatti, si renderà conto che una tale posizione rischia ancora di situare la sua ricerca all'interno di un'ottica soggettiva di piani separati del reale. Rimane tuttavia da chiarire la modalità del darsi stesso della problematicità radicale individuata in quanto 'Mistero'.

Quanto fin qui è stato detto è da considerarsi come preparatorio all'analisi del carattere simbolico del mistero.

4. Il carattere simbolico del mistero

Per chiarificare il senso dell'attribuzione simbolica del mistero occorre anzitutto analizzare il senso generale del simbolo⁷. Uno degli autori recenti che maggiormente si sono impegnati in un'ermeneutica del simbolo è stato il filosofo francese P. Ricoeur. Quanto segue riprende liberamente alcune sue argomentazioni⁸.

⁷ Si può ricordare che nel mondo greco, il termine *symbolon* designava i due frammenti di un coccio che fungevano da mezzi di riconoscimento di una unità originaria. Si trattava una specie di tessera (*tessera hospitalis*) impiegata per indicare il legame di ospitalità esistente tra due persone, due famiglie, due città. La tessera veniva spezzata in due parti, ognuna delle quali era consegnata ai due contraenti quale garanzia e contrassegno del legame stabilito.

⁸ I testi più importanti in merito sono: *La Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960 (*Symbolique*); *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969 (*Conflit*); *De l'interprétation*, Seuil, Paris 1965; *La métaphore*



4.1. Per un'ermeneutica del simbolo

Per iniziare, è utile fare emergere per contrasto il senso di un'ermeneutica del simbolo rispetto al modo di procedere di tipo concettuale.

- Il concetto è la definizione dell'essenza di una cosa che corrisponde alla domanda sul 'che cos'è (una certa cosa)?': esso esprime ciò che era stata la conoscenza dell'Idea da parte della mente umana in Platone, e ciò che sarà la conoscenza dell'universale in Kant. In generale, la conoscenza concettuale appare come una modalità epistemologica volta all'oggettivazione della cosa in questione, secondo il modello della separazione distanziante che permette di osservare, oggettivare, definire, determinare. La conoscenza concettuale è positiva e necessaria, ma non è l'unica possibile e neppure la più adeguata per ogni genere di esperienza. Inoltre, il concetto presuppone una capacità di apprensione diretta e immediata del reale e può implicare (sia pure non necessariamente) una concezione di tipo possessivo e manipolativo del reale.

- Il simbolo inaugura un'altra strutturazione del nostro rapporto al mondo che possiamo individuare nel paradigma della appartenenza. Secondo Ricoeur il simbolico è l'universale mediazione dello spirito tra noi e il reale: prima di essere una funzione del linguaggio il simbolo è una struttura profonda della nostra relazione al reale, e si radica nel legame profondo e originario tra la nostra vita personale e la vita e l'esistenza del reale nella sua totalità. In tal senso, il simbolo manifesta il fatto che non tutto nel linguaggio è di ordine concettuale. Con il simbolo accediamo alla dimensione ermeneutica del nostro rapporto al reale, dove il carattere immediato nell'apprensione delle cose non viene più presupposto.

In questo senso il simbolo dice la non immediata trasparenza del nostro rapporto al reale. Il suo linguaggio non si riferisce alla realtà come a qualcosa di già dato e disponibile: la conoscenza simbolica del reale non si articola secondo un modello riproduttivo di semplice copia di esso. Il simbolico si riferisce al reale in modo produttivo, e non semplicemente rappresentativo o oggettivo. Nell'evocazione instaurata dal simbolo si assiste ad una presentazione del reale che si costituisce e si dona attraverso le funzioni simboliche del linguaggio e del pensiero. Se nel concetto prevale il metodo dell'oggettivazione, il simbolo si struttura nella dimensione dell'appartenenza. Ciò significa che il simbolo non rappresenta la realtà ma coinvolge l'uomo nello stesso movimento del prodursi del suo senso. In questo senso, il simbolo non ha un referente già dato o oggettivato in una rappresentazione rispetto alla quale posso pormi davanti come ad un oggetto: ma intenziona la realtà in modo produttivo e creativo.

A partire da queste indicazioni è possibile riassumere sinteticamente almeno tre aspetti della rilevanza ontologica ed epistemologica del simbolo. Essi dispiegano la struttura fondamentale della conoscenza simbolica, da intendere quale capacità di tenere-insieme (*sym-ballein*) aspetti diversi e non assimilabili del pensiero e dell'esistenza umani, quali la relazione originaria e fondamentale tra la riflessione e la vita, il passato e il futuro, la presenza e l'assenza.

vive, Seuil, Paris 1975 (*Métaphore*). Ci riferiamo anche a C. LAVAUD, «Symbole», in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II Les notions philosophiques, S. Aurox (dir.), PUF, Paris 1990.



4.1.1. *Tra riflessione e vita*

Nella sua potenza evocativa e unitiva (tenere-insieme) il simbolo rinvia il pensiero al suo vincolo originario di appartenenza alla vita, infrangendo i circoli chiusi del mentale e dell'auto-riflessione: in tal modo, il simbolo manifesta come nel linguaggio non tutto sia ordine concettuale ma tutto è subordinato alla vita. L'alterità (della vita e del mondo) non è afferrata dal simbolo, ma soltanto indicata come esteriorità irriducibile (dal punto di vista oggettivo) all'identità/interiorità della riflessione.

* Questo primo aspetto mette in luce la capacità della conoscenza simbolica di tenere-insieme – senza mai dissolvere o assimilare l'uno all'altro – l'identità della riflessione/interiorità e l'alterità della vita/mondo (esteriorità).

4.1.2. *Tra passato e futuro*

Strutturando originariamente il rapporto dell'uomo al mondo secondo l'ordine della appartenenza (e non dell'oggettivazione), il simbolo getta un ponte tra la manifestazione dell'arcaico e della profondità oscura della vita (archè), e il télos o l'eschaton di compimento capace di orientare e di mobilitare le energie positive del desiderio. La funzione simbolica della nostra esistenza tiene insieme una necessità – il nostro esser dati, 'gettati', in un certo tempo, modo, luogo –, con la libertà personale (sia pure non assoluta) di progettarci in un avvenire. Anzitutto, dunque, il simbolo non è un'espressione linguistica, né può essere ridotto ad essa: ma costituisce la struttura profonda della nostra relazione al reale. Esso si radica nel legame profondo e originario esistente tra la nostra vita personale e il mondo nella sua totalità.

** Questo secondo aspetto evidenzia la potenza unitiva del simbolo che non separa mai la necessità dalla libertà, il passato dall'avvenire, l'origine (archè) dal compimento (télos).

4.1.3. *Tra presenza e assenza: la traccia*

Infine, si è detto che il simbolo inaugura un altro rapporto alle cose e permette di sperimentare altrimenti la realtà abituale, in modo diverso dall'appiattimento oggettivo/oggettivante a cui spesso la costringiamo. Strappando dalla monotonia di un linguaggio troppo regolato e dalle sue convenzioni, il simbolo lascia intravedere uno scarto e una profondità non percepita del reale. Essendo un misto di linguaggio e di vita, il simbolo può qualificarsi come traccia, indicazione di un percorso di senso non esauribile nella riflessione ma aperto da questa: in quanto rende presente ciò di cui parla, lo indica, ma nella dimensione dell'assenza e del non possesso. Per questa ragione Ricoeur ritiene che la vocazione fondamentale del simbolo sia la manifestazione dell'Altro (Dio).

*** Quest'ultimo aspetto denota il carattere di traccia della conoscenza simbolica (rispetto alla conoscenza oggettiva concettuale) nella sua capacità di tenere-insieme presenza e assenza. Il simbolo non possiede come un oggetto ciò che rimane inevitabilmente assente dalla riflessione, ma lo rende presente indicandone le tracce di un senso possibile.



4.2. Il rilievo simbolico del mistero

Da quanto detto il simbolo risulta coestensivo di una comprensione della finitudine non chiusa su se stessa: né nella presunzione di una piena (auto)trasparenza o di un sapere assoluto sul reale, né nel pessimismo paralizzante di una coscienza infelice compiaciuta propri limiti. Forse in questo senso il simbolo esprime al meglio la nostra fedeltà al frammezzo (*Zwischen*) che ci costituisce, in cui anche il divino non può darsi che nel *furtim et raptim* di un'esperienza (forse anche folgorante ma pur sempre) frammentata ed esposta all'universo delle opposte valenze che ci abitano.

È in questo senso che si può giustificare il carattere essenzialmente simbolico del mistero. Le cui 'ragioni' si condensano nella funzione del tenere-insieme (*sym-ballein*), senza confonderle né separarle (né negarle), le due esperienze fondamentali della nostra esistenza: sempre tesa tra il silenzio e la parola, la visione e l'ascolto, la luce e l'ombra, la presenza e l'assenza, il passato e l'avvenire, la riflessione e la vita, il fondamento e l'abisso, l'archè e il tèlos, il timore e l'affidamento... Invece delle contrapposizioni teoriche, la valenza simbolica del mistero disegna la strutturale essenza tensionale della nostra esistenza umana. Invece della semplice opposizione antitetica (*aut...aut*), nel movimento simbolico prevale una messa in relazione originaria (*et...et*) che impedisce la fissazione (teorica, mentale) e articola dinamicamente la comprensione (*Verstehen*) che siamo. Il fatto stesso dell'esserci significa che in essa siamo, già da sempre, e che la cifra essenziale della nostra esistenza è costitutivamente simbolica nella tensione che si esprime tra il rinvio ad un passato da cui proveniamo e un av-venire che possiamo liberare. Ogni comprensione è l'apertura e, in un certo senso, il compimento di questa messa in relazione del nostro esserci. Nella sua rilevanza simbolica il mistero non è dunque un aldilà o un altrove, ma è l'esperienza originaria del nostro essere in un mondo in quanto possibilità di senso.

Se guardiamo alla storia del pensiero occidentale possiamo intercettare molteplici figure del Mistero, più o meno direttamente connesse al suo senso teologico fondamentale inteso nel riferimento alla comprensione e all'esperienza umana del divino. Sia pure in modo molto approssimativo, le diverse figure del Mistero potrebbero riassumersi in due modelli principali: nell'uno tende a prevalere una comprensione negativamente orientata, mentre nell'altro si esprime una concezione positiva del Mistero.

In questa seconda posizione, il pensiero e il linguaggio umani sono ritenuti (almeno parzialmente) adeguati all'accoglienza e alla comprensione del Mistero di Dio. Nella prima figura, invece, prevale la sfiducia nelle capacità razionali dell'uomo. Ognuno dei due modelli è fondato su di una precisa presa di posizione di fondo nei confronti del pensiero e del linguaggio umani: e più in generale sul ruolo della ragione. La comprensione negativamente orientata è dominante nella tradizione della teologia apofatica il cui esito è una sorta di abolizione del linguaggio umano, ritenuto incapace di cogliere e di esprimere il Dio irraggiungibile. Si pensi alla tesi della inesprimibilità di Dio di fronte a cui l'unico gesto umano adeguato e rispettoso è ritenuto essere il silenzio adorante.

In realtà, le posizioni dei due modelli cui si è accennato non sempre giungono ad una contrapposizione netta, ma, al di là delle polemiche contingenti, spesso permettono di evidenziare intenti ed elementi comuni e complementari. Si può notare, per esempio,



che in alcuni dei suoi più alti esponenti la teologia negativa non culmina nella pura e semplice negazione del linguaggio umano: essa sembra disporsi, invece, ad un'apertura di pensiero e di discorso che, pur implicando una radicale trasformazione della parola umana, non coincide tuttavia con l'annullamento di ogni possibilità di dire.

In questo senso la bella espressione dionisiana (commentata dall'Aquinate) per la quale: 'Noi siamo uniti a Dio come a uno sconosciuto', può essere emblematicamente ripresa in quanto sintetizza il legame profondo tra la teologia negativa e l'esperienza umana del mistero divino. Una tale formulazione infatti risulta capace di mantenere uniti i due poli fondamentali della dinamica simbolica instaurata dal mistero: l'impossibilità di ridurre Dio (l'ignoto) ad una conoscenza umana e ai suoi concetti (la celebre agnosia), e ciononostante il permanere di un'attrazione profonda verso di Lui che si realizza nell'esperienza progressiva dell'unione con Dio. Il carattere nascosto che emana dall'esperienza del mistero divino 'rivolge' l'uomo verso il riconoscimento di un'unione di cui non è il protagonista (di qui l'assenza di una conoscenza determinata: l'unione oltre l'intelletto) e che tuttavia accade, ma non senza di lui. In tal modo, il mistero attrae profondamente pur nell'oscurità di una conoscenza non dominabile dai concetti umani.

Il mistero presenta, dunque, un aspetto positivo nell'attrazione fiduciale, affettivamente connotata, che supera la paura dell'ignoto di cui si fa esperienza. Si potrebbe forse dire che nel mistero autentico la luce della conoscenza passa essenzialmente attraverso l'attrazione e l'amore che ci coinvolge, pur nell'esperienza simultanea – ed è questo il secondo inscindibile aspetto, questa volta 'negativo' – dell'assenza di ogni conoscenza intellettuale determinata. Il mistero ci sor-prende nell'aspetto patico della nostra esistenza, rendendo possibile una sorta di epochè delle abituali attese cognitive.

Come si può rilevare, pensato in questo modo il Mistero non è mai il puro oscuro negativo e negatore: ma è un Ignoto ricercato, uno Sconosciuto che attrae suscitando nell'uomo un atteggiamento fiduciale che sfocia nell'affidamento. Il Mistero è esperienza di espansione della Vita nell'uomo che si lascia coinvolgere: in questo caso, non è negata la possibilità di una certa comunicazione, condivisione, di una parola fiduciale e testimoniale che si espone all'assenza di difese e di certezze calcolabili. Il fine dell'esperienza del Mistero allora non è l'annullamento distruttore della parola umana, ma l'avvio di una parola vulnerabile e indifesa.

Conclusione: l'evidenza sim-bolica del Mistero

Per arricchire il percorso fin qui compiuto occorrerebbe riferirci ad altre figure del Mistero che nella storia hanno attraversato il pensiero occidentale (e non soltanto questo). Tuttavia, rimanendo su quanto detto possiamo già presentare alcune osservazioni conclusive da intendere quali momenti provvisori di una comprensione da approfondire e che si considera comunque aperta.

a. La dimensione sim-bolica del Mistero lo riconosce come metaproblematico e inoggettivabile. Un tale statuto del Mistero (nel suo riferimento al divino) presenta almeno due aspetti con risvolti antropologici ed epistemologici:



- l'uomo è esistenzialmente coinvolto nel suo accadere e una tale appartenenza esclude ogni possibilità di ridurre o di oggettivare il Mistero come un 'davanti a sé';

- il Mistero si colloca nel frammezzo (Zwischen) tra l'impossibilità di una conoscenza intellettuale determinata e compiuta, e l'attrazione fiduciale che spinge l'uomo al desiderio dell'unione e dell'affidamento ad esso (teologia negativa). O, ancora, nell'oscillazione fenomenologica irrisolvibile che lo situa tra il movimento del donarsi e quello del ritrarsi: un ritrarsi donatore che si eclissa in ciò che dona.

Nel movimento del tenere-insieme agnosia e unione, appartenenza e affidamento, donarsi e ritrarsi, fondamento e abisso si compone la dimensione simbolica del Mistero.

b. Nella sua rilevanza filosofica il Mistero non può essere pensato come qualcosa di oscuro chiuso in se stesso e geloso di sé. In modo più radicale, occorre superare la comprensione implicita del Mistero come di un 'qualcosa', un 'in sé' oggetto di una rivelazione particolare. Propriamente, il Mistero è il 'nulla' (del mondo) delle cose. Ciò che non coincide con il loro annullamento, ma dispone ed apre alla più profonda verità del modo del loro apparire ed offrirsi: il loro gratuito donarsi.

In questo senso, il Mistero può essere pensato come la dimensione stessa dell'apparire di ogni cosa, inseparabile da ciò che appare. La dimensione essenziale del Mistero non si compie nell'autoreferenzialità della rivelazione di un 'se stesso'. Il Mistero è propriamente irrivelabile, invisibile in quanto tale: non v'è nulla di esso che possa essere 'oggetto' di una visione particolare, in quanto ciò che di esso si manifesta si s-vela nell'aprirsi e nell'apparizione di un mondo in quanto tale⁹. Il Mistero si rivela in ciò che si manifesta e si dona, in ciò che appare, inconfuse et indivise.

c. Il Mistero non si dà nella rivelazione di sé, come di un'entità più o meno separata, ma nell'essere essenziale rivelazione, manifestazione dell'altro: qui si evidenzia il senso etico originario del Mistero che coincide con la sua differenza ontologica rispetto a tutto ciò che 'è', la sua radicale alterità. Il Mistero non 'è', ma dona ciò che è ed appare. È il mondo stesso nell'evento del suo apparire (e non in quanto cosa) a custodire e rivelare il mistero. Il darsi di un mondo in quanto tale: il Mistero non esiste 'accanto' ad un mondo che appare, ma si diffonde e si ritrae nello stesso movimento dell'apparire. Il Mistero non può essere cosificato come se si trattasse di qualcosa di presente e disponibile nell'orizzonte del mondo. Il Mistero non è una 'cosa' del mondo, ma è il fatto stesso che ci sia un mondo¹⁰. In tal senso, non è localizzabile nello spazio o fissabile in un

⁹ Anche la rivelazione biblica, propriamente, è intesa nella sua verità quando viene compresa *non* nei termini ambigui dell'autoreferenzialità di un 'Dio' che fissa l'uomo su di Sé e sulla propria Gloria. Piuttosto, la rivelazione del Dio vivente coincide con l'apertura di una storia umana e di un senso fino allora non percepiti. Il mistero del Dio biblico non induce alcuna fissazione su di un idolo, ma è il dono inatteso di una luce nuova sull'esperienza e sulla storia umana. Anche in questo caso, dunque, il Mistero non illumina se stesso, ma la sua rivelazione è luce per colui a cui si rivolge senza poter mai divenire oggetto di una qualsiasi manipolazione da parte della volontà umana.

¹⁰ È qui ripresa la formulazione del 'mistico' di L. WITTGENSTEIN del *Tractatus* 6.44: «Ciò che è mistico, non è *come* sia il mondo, ma *il fatto che* esso sia».



tempo e non è mai possibile confonderlo con il mondo in quanto tale. Dio, evento in cui si riassume il senso originario di ogni 'mistero', può dunque essere pensato quale Mistero del mondo: è in tutto senza essere incluso, è fuori senza esserne escluso. Intra cuncta nec inclusus, extra cuncta nec exclusus.

d. Il discorso sul Mistero non concerne in primo luogo l'inadeguatezza del linguaggio umano ad esprimerlo. Il linguaggio umano si fa anzi mistagogico quando liberamente abbandona l'orizzonte dell'autoreferenzialità possessiva e abita la dimensione essenziale del lasciar-essere del Mistero stesso. Il paradosso del Mistero si mostra in un linguaggio umano che può custodirlo e rivelarlo obliquamente in ciò che viene detto: in quell' 'inesprimibile inesprimibilmente contenuto in ciò che viene espresso'¹¹.

e. Per Mistero possiamo intendere, infine, il carattere originariamente donato di ogni cosa e di ogni senso, in cui riveste una particolare rilevanza il fenomeno del nostro essere donati a noi stessi. Tale aspetto dispiega ogni orizzonte della comprensione e ne è in qualche modo la sorgente inattingibile eppure sempre presente come ciò-senza-cui non si dà comprensione. Il mistero è l'inquietante segreto custodito nella confortevole presenza delle cose più familiari (T. de Chardin).

¹¹ Cf L. WITTGENSTEIN, Lettera a Engelmann del 9.4.1917, a proposito di un poema di Uhland. Si legga anche la prop. 4.115 del *Tractatus Logico-Philosophicus*.



Mediata immediatezza

La mistica secondo Bernard Lonergan

di Giuseppe Guglielmi C.S.J.

«C'è un Lonergan filosofo, che appare nel – diciamo – ottanta per cento della sua opera come un filosofo della centralità dell'uomo e del suo conoscere, come un esperto di antropologia e di epistemologia, ma c'è più in profondità un Lonergan che io chiamerei "mistico", che riconosce il primato dell'amore di Dio riversato su di noi e dell'esperienza dello Spirito». Con queste parole C. M. Martini ha recentemente ricordato, in occasione di un convegno, la figura del filosofo e teologo gesuita Bernard Lonergan¹. Prendendo in considerazione questo rilievo, intendo riflettere sull'importanza che il tema dell'esperienza religiosa ha rivestito nell'opera filosofica e teologica di Lonergan, e in particolare di quell'esperienza religiosa che prende il nome di mistica. Prima però di entrare direttamente nell'argomento sarà necessario richiamare brevemente alcune nozioni chiave dell'«antropologia fondazionale» di Lonergan, in particolare l'analisi della differenziazione della coscienza. Analizzando il flusso della coscienza e il passaggio del soggetto in diversi schemi di esperienza Lonergan fa alcune affermazioni sull'esperienza mistica che egli descrive con espressioni come «sottrarsi all'oggettivazione» e «ritorno mediato all'immediatezza» della coscienza.

Da quanto esposto in queste prime battute, il lettore avrà già compreso che non è mio intento rilevare e approfondire le vene sotterranee o i temi espliciti della spiritualità ignaziana presenti nella produzione di Lonergan². Tuttavia ritengo che anche uno studio e una valutazione di quegli aspetti del pensiero filosofico e teologico di Lonergan che riflettono la sua appartenenza alla scuola spirituale di Ignazio di Loyola, non possa prescindere dall'analisi previa delle caratteristiche fondanti della coscienza umana che rendono intelligibile, almeno in parte, il dato dell'esperienza mistica. Comincerò dunque col presentare la struttura formalmente dinamica della coscienza, la sua differenziazione in ambiti di significato, dando particolare rilievo all'immediatezza della coscienza e all'ambito della trascendenza (esperienza religiosa). A partire da questi due ambiti

¹ C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan al servizio della Chiesa», in P. GILBERT – N. SPACCAPELO (edd.), *Il Teologo e la Storia. Lonergan's Centenary (1904-2004)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 3.

² In questi ultimi anni sono apparsi numerosi studi su tale argomento. Si veda: J.L. CONNOR, *The Dynamism of Desire: Bernard J.F. Lonergan, s.j., on the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, Institute of Jesuit Sources, Saint Louis 2006; R.M. DORAN, «Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan: revisiting a Topic that deserves further Reflection», in F. LAWRENCE (ed.), *Lonergan Workshop* 33, Boston College, Boston 2006, 83-106; C. J. MALONEY, «Ignatian Discernment from Lonergan's Perspective», in F. LAWRENCE (ed.), *cit.*, 149-196; G. RIXON, «Transforming Mysticism: adorning Pathways to Self-transcendence», in P. GILBERT – N. SPACCAPELO (edd.), *cit.*, 35-51.



tenterò una lettura dell'esperienza mistica. Nella conclusione segnalerò alcune idee che mi sembrano utili per la ricerca e lo studio dell'esperienza spirituale.

1. Che cos'è antropologia *fondazionale*?

Il termine *fondazionale* non è certo consueto nella nostra lingua. Normalmente siamo più abituati a parlare di teologia «fondamentale», morale «fondamentale» e via di seguito. Di solito 'fondamentale' fa riferimento a 'fondamenti'. I fondamenti sono quegli elementi base che sottostanno ad una disciplina, la quale a sua volta può essere ulteriormente differenziata ed elaborata a seconda dei diversi interessi e metodi di ricerca. Ad esempio, per rimanere all'interno della teologia, la teologia fondamentale, almeno in una delle sue accezioni³, non si occupa dell'intero campo della teologia nelle sue differenziazioni, ma dei 'fondamenti' della teologia: la rivelazione e la sua credibilità, la scrittura e la tradizione. Quando dunque diciamo fondamentale, ci muoviamo nel campo tematico-materiale di una disciplina, illustrando, con metodo e rigore, i suoi aspetti sostanziali.

Più difficile è invece stabilire cosa s'intende per 'fondazionale'. Questo termine richiama subito il sostantivo 'fondazione'. La fondazione è qualcosa che non ha a che fare con l'oggetto o con il campo tematico di uno studio, bensì con il soggetto o, ancora più precisamente, con le operazioni del soggetto. Per avere un'idea di quanto stiamo dicendo possiamo rifarci all'esempio che Lonergan utilizza per spiegare ai suoi studenti la differenza tra le specializzazioni teologiche che fanno riferimento ai contenuti della teologia e le specializzazioni funzionali o operative *in* teologia (cioè il punto di vista metodologico).

«S. Tommaso, nella *Summa Theologiae*, 1, q.1, a.7, scrive: *Theologia tractat de Deo et de aliis quae ad Deum ordinantur*. Questo è l'oggetto della teologia. Il metodo non considera direttamente l'oggetto: Dio, la scrittura, i concili, i padri, la liturgia, la scolastica, ma me stesso e le mie operazioni. Il metodo si occupa dei teologi e di ciò che i teologi fanno. Ciò non implica un totale disinteressamento dell'oggetto – il che è impossibile. Se eliminate l'oggetto voi eliminate l'operazione, e se eliminate l'operazione il soggetto ritorna allo stato del sonno, e qui non ci sono affatto operazioni. Ma il metodo non si occupa direttamente degli oggetti, e pur considerando gli oggetti li considera attraverso le operazioni. Allo stesso modo, il metodo considera il soggetto non semplicemente come soggetto senza operazioni, ma in quanto operante. Per questo motivo, anche se è necessario iniziare dagli oggetti, tuttavia gli oggetti sono considerati come significati che sottostanno alle operazioni che sono implicate»⁴.

Parlare di fondazione significa perciò parlare di metodo e, più dettagliatamente, di quella scienza fondamentale e totale che Lonergan denomina «metodo trascendentale». Con questa espressione si vuole indicare che al di là dei metodi speciali delle singole scienze vi è un modello normativo di operazioni correlate e ricorrenti che portano a

³ Cf M. SECKLER, «Teologia fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*. IV. Trattato di gnoseologia teologica, Queriniana, Brescia 1990, 576-588.

⁴ B. LONERGAN, «The Method of Theology», in R.M. DORAN, *What is Systematic Theology?*, University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 2005, 154.



risultati progressivi e cumulativi⁵. Questa «scienza fondamentale e totale»⁶ è estremamente rilevante per la riflessione antropologica poiché mette a tema la realtà *fondazionale* che è alla base del soggetto umano concreto capace di libertà e di responsabilità, ma anche implicato in problemi di sviluppo autentico o inautentico, e dunque di un agire irrazionale. Questa realtà è la «coscienza» umana quale intelligibile operativo e dinamicamente aperto su tutto il campo dell'essere. È importante comprendere correttamente cosa Lonergan intende con il termine coscienza, poiché questa nozione di coscienza ci sarà estremamente utile per comprendere l'affermazione di Lonergan, già accennata all'inizio, che la mistica rappresenta un ritorno mediato all'immediatezza.

2. La coscienza

Lonergan definisce la coscienza come *presenza* del soggetto a se stesso. Questa definizione di coscienza quale presenza del soggetto a se stesso è da intendersi nel senso psicologico di colui che opera consciamente, di colui cioè che è presente a se stesso in quanto operante. Tale presenza del soggetto a se stesso non si attua tramite un atto specifico suo proprio, poiché il soggetto diventa conscio tutte le volte che esercita un atto di conoscenza⁷. Pertanto, nel mentre le nostre operazioni si rivolgono verso gli oggetti (vediamo, indaghiamo, giudichiamo, prendiamo una decisione) noi siamo presenti a noi stessi, siamo consci senza riflettere su noi stessi⁸. Da qui poi possiamo passare

⁵ B. LONERGAN, «The Ongoing Genesis of Methods», in F.E. CROWE (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.* (da ora 3C), ed. by Paulist Press/G. Chapman, New York/Mahwah - London 1985, 150: «In breve, sostenendo metodi speciali troviamo quello che io chiamo metodo empirico generalizzato. Le sue operazioni sono le operazioni che ognuno può verificare nella propria coscienza. E lo schema normativo che mette in relazione queste operazioni è il dinamismo cosciente della spontaneità sensitiva, dell'intelligenza che solleva domande e si aspetta risposte soddisfacenti, della ragionevolezza che insiste sull'evidenza sufficiente prima che possa dire sì ed è ancora di più obbligata ad assentire quando l'evidenza sufficiente è raggiunta, della coscienza che presiede dappertutto e che rivela al soggetto la sua autenticità o non autenticità mentre segue o viola le norme immanenti della sua sensitività, della sua intelligenza, della sua ragionevolezza, della sua libertà e responsabilità».

⁶ Con questa espressione Lonergan vuole indicare che la sua proposta si concretizza in una scienza che non si limita ad essere soltanto una metafisica, bensì è un composto di «teoria della conoscenza», «epistemologia», «metafisica dell'essere proporzionato» ed «etica esistenziale». Cf B. LONERGAN, «Questionnaire on Philosophy: Response», in R.C. CROKEN – R.M. DORAN (edd.), *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, Collected Works of Bernard Lonergan 17 (da ora CWL 17), University of Toronto Press, Toronto 2004, 357.

⁷ A sua volta bisogna osservare che senza questa presenza a se stessi non sarebbe possibile nessun atto conoscitivo. Come infatti fa notare G. B. SALA, «Coscienza e intenzionalità in Bernard Lonergan», in V. MELCHIORRE (ed.), *Studi di filosofia trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, 59: «un atto di vedere senza coscienza (sensitiva) sarebbe un atto di vedere senza nessuno (soggetto) che vede; l'oggetto visto non verrebbe fatto presente a nessuno – cioè non sarebbe affatto visto, così come una macchina fotografica ha materialmente presente l'oggetto fotografato, senza che esso lo veda, non essendo essa presente a se stessa».

⁸ B. LONERGAN, «La struttura della conoscenza», in ID., *Ragione e fede di fronte a Dio*. Il rapporto tra la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale «sistemica», Queriniana, Brescia 1977, 86: «Gli



a riflettere su noi stessi, ovvero possiamo prendere noi stessi come oggetto della nostra riflessione, e così passiamo dalla semplice presenza a noi stessi come soggetti (coscienza) alla conoscenza di noi stessi (autocoscienza). Ma anche questa conoscenza di noi stessi o processo conoscitivo introspettivo non ha una struttura diversa, né si raggiunge con un processo diverso dalla conoscenza di qualsiasi oggetto. Infatti come noi a partire dai dati del senso attraverso l'indagine, la riflessione, e il giudizio, arriviamo a formulare affermazioni intorno alle cose sensibili, allo stesso modo partendo dai dati di coscienza attraverso l'indagine, l'intelligenza, la riflessione, e il giudizio, giungiamo a formulare delle affermazioni intorno ai soggetti consci e alle loro operazioni⁹.

La coscienza si manifesta dunque attraverso l'insieme strutturato di operazioni. Le operazioni che il soggetto compie nel processo conoscitivo e deliberativo variano secondo quattro livelli successivi connessi tra loro anche se qualitativamente diversi. Abbiamo un primo livello detto *empirico* che è il livello esperienziale: sentiamo, immaginiamo, ci muoviamo. C'è poi il livello *intellettuale* attraverso il quale indaghiamo, comprendiamo, esprimiamo ciò che abbiamo capito, elaboriamo i presupposti e le implicazioni di ciò che esprimiamo. Segue il livello *razionale* fatto di riflessione, formulazione di giudizi sulla verità o falsità, certezza o probabilità, di un'asserzione. Infine abbiamo il livello *responsabile* sul quale ci occupiamo di noi stessi, delle nostre operazioni, per cui deliberiamo su possibili azioni, le valutiamo, decidiamo, ed eseguiamo ciò che abbiamo deciso.

Le operazioni della coscienza ai quattro livelli sono consce e intenzionali. In quanto *consce*, esse indicano e rivelano il «soggetto»: i diversi livelli della sua coscienza, come anche i diversi e concomitanti gradi del suo dinamismo intenzionale; in quanto *intenzionali*, esse indicano, con il loro orientato dinamismo, gli «obiettivi» (mete, termini, oggetti) verso cui tendono.

L'intenzionalità e la coscienza variano da livello a livello. Infatti il soggetto, presente a se stesso, attua ed esperimenta la propria soggettività in maniera sempre maggiore quando dal semplice operare con i sensi (coscienza empirica) passa all'operare intellettuale (coscienza intelligente), al giudizio sui dati dei sensi e dell'intelletto (coscienza razionale) per giungere infine all'esercizio della propria libertà (coscienza morale). In altri termini, «a tutti e quattro i livelli noi siamo consapevoli di noi stessi ma, man mano che saliamo da un livello all'altro, è un io più pieno quello di cui siamo più consapevoli e la consapevolezza stessa è diversa»¹⁰.

Confrontando i quattro livelli di operazioni consce e intenzionali, troviamo che esse si intrecciano, per cui parliamo di *unità* della coscienza¹¹. L'esperienza è presupposta e

oggetti sono presenti per il fatto che ci si presta attenzione; mentre i soggetti sono presenti come soggetti, non per il fatto che ci si fa attenzione, bensì piuttosto per il fatto che fanno attenzione. Quando una sfilata di oggetti passa davanti a loro, gli spettatori non hanno bisogno di scivolare tra gli oggetti che stanno sfilando allo scopo di rendersi presenti a se stessi; gli spettatori devono essere presenti a se stessi perché qualcosa possa essere loro presente; e sono presenti a se stessi attraverso quello stesso atto di guardare che, per così dire, all'altro polo rende loro presente la sfilata».

⁹ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 39.

¹⁰ *Ibidem*, 40.

¹¹ Lonergan chiama questo flusso di operazioni spontanee che si organizzano da sé e dirigono i contenuti, la struttura dinamica normativa e invariante della coscienza intenzionale, o metodo trascen-



completata dall'indagine e dalla comprensione. Esperienza e comprensione sono presupposti e completati dalla riflessione e dal giudizio. Esperienza, comprensione, riflessione e giudizio sono presupposti e completati dalla scelta e dalla decisione.

Le operazioni ai quattro livelli sono inoltre *interdipendenti*. Ciascun livello supera il precedente nel senso che gli va oltre, introducendo qualcosa di completamente nuovo, formando una nuova base di operazioni. Tuttavia il livello successivo non soppianta o interferisce con i precedenti, ma li preserva, li perfeziona, e ne estende la loro importanza e il loro significato¹².

A partire da quanto abbiamo succintamente descritto, possiamo definire la coscienza come «struttura formalmente dinamica». Parliamo di *struttura* in quanto risulta dal comporsi ordinato di più parti, in una totalità organizzata. È una struttura *dinamica* poiché le parti che compongono tale struttura sono propriamente delle operazioni. Tali operazioni possono paragonarsi a un movimento di innalzamento e di espansione della coscienza «in alto» in forza del suo dinamismo che la fa passare da un livello ad un altro della coscienza, e «in avanti» in forza della sua intenzionalità, con le sue domande o dinamismi intenzionali, con le operazioni del soggetto conscio, con i contenuti o oggetti a cui giunge. Infine si tratta di una struttura *formalmente* dinamica, perché la coscienza umana nel suo processo di auto-sviluppo, forma se stessa collegando e integrando all'interno della sua unità i molteplici dati e le loro correlazioni: i livelli della coscienza, le operazioni consce e intenzionali, i loro oggetti. In questo modo la coscienza «si mette insieme da sé in quanto un'operazione richiama la successiva, e così di seguito, fino a che il tutto non sia raggiunto»¹³. Il dinamismo che pone in relazione le varie componenti della coscienza, agisce dunque secondo leggi immanenti alla struttura stessa. È l'unico e medesimo dinamismo che si auto-struttura e auto-costituisce formando i propri elementi e le loro relazioni dinamiche.

dentale; e questa normatività dinamica è il cuore della vita umana conscia. Lo schema normativo delle nostre operazioni consce e intenzionali costituisce quella «roccia» che è il soggetto stesso «nella sua attenzione, intelligenza, ragionevolezza, responsabilità consce, ma non ancora oggettivate» (*Ibidem*, 51). Con ciò Lonergan non intende presentare una struttura chiusa a ulteriori chiarificazioni e specificazioni, anzi riconosce che si può capire più adeguatamente tale struttura. Tuttavia ciò che è normativo e che non può mutare è la struttura dinamica della coscienza umana, quale base invariante su cui si possono costruire i vari saperi, le diverse scienze con i propri metodi, ma da cui non si può prescindere, e che, in definitiva, non ammette revisioni.

¹² In definitiva, con l'analisi dell'intenzionalità della coscienza Lonergan supera il modello antropologico neoscolastico incentrato sulla psicologia delle facoltà (intelletto e volontà quali facoltà dell'anima). Questo modello risulta insufficiente per dare ragione del dinamismo della coscienza. È necessario dunque porsi dal «punto di vista mobile». Con questa espressione Lonergan intende configurare la coscienza come un processo di superamento (*sublation*), nel senso di un innalzamento e trasformazione della coscienza da un livello inferiore verso uno superiore, ma senza dimenticare che lo stesso livello inferiore non è annullato da quello superiore, bensì è preservato e arricchito in un contesto più ampio rappresentato appunto dal livello superiore.

¹³ B. LONERGAN, «La struttura della conoscenza», *cit.*, 82.



3. Il soggetto esistenziale

Passando da un livello di coscienza all'altro il soggetto realizza autotrascendenze parziali. L'autotrascendenza si rivela e opera attraverso il fenomeno del domandare, e più specificatamente attraverso le nostre domande per intelligenza, per riflessione e per deliberazione. A fondamento della nostra capacità di domandare vi sono le nozioni trascendentali di intelligibilità, di vero, di reale e di bene. Le nozioni trascendentali sono contenute nelle domande anteriori alle risposte, e quindi possiamo considerarle come una forma di «preconoscenza» dell'oggetto a cui mira l'intenzionalità ai differenti livelli della sua operatività. Sono esse a costituire la nostra capacità di autotrascendenza¹⁴.

Quando le nostre attività sensoriali percepiscono qualcosa, automaticamente cominciamo a porre domande per intelligenza: che cosa? come? a che scopo?, al fine di comprendere il fenomeno. Rispondendo a queste domande noi unifichiamo e mettiamo in relazione, classifichiamo e generalizziamo. In quanto soggetti intellettualmente consci trascendiamo noi stessi in quanto empiricamente consci, passando dall'esperienza immediata spazio-temporale, a un mondo mediato di significati. Ci costruiamo una nostra visione del mondo, e cominciamo a interrogarci su ciò possiamo o non possiamo fare.

Alle domande per l'intelligenza seguono le domande per la riflessione. Generalmente l'uomo non si accontenta di fermarsi alle idee, alle congetture e alle ipotesi, ma si chiede: è veramente così? A questo punto raggiungiamo l'«autotrascendenza conoscitiva», poiché siamo alla ricerca non soltanto di ciò che appare, non soltanto di ciò che pensiamo, immaginiamo o desideriamo sia così, ma di ciò che realmente è così, di ciò che è indipendente da noi.

Ma al di là dell'esperienza (coscienza empirica), al di là delle domande per l'intelligenza e delle loro risposte (coscienza intellettuale), al di là delle domande per la riflessione che riguardano l'evidenza, la verità, la certezza, la realtà (coscienza razionale), gli esseri umani si pongono anche domande che riguardano concretamente il loro modo di vivere e di agire. Noi tutti, nel trambusto delle nostre attività spesso ci chiediamo: ne vale la pena? Siamo come presi da un disincanto per tutte le conquiste che abbiamo raggiunto. «Questo disincanto mette in luce il limite di ogni conquista finita, la macchia in ogni perfezione che ha in sé magagne, l'ironia dell'ambizione che mira in alto e dell'esecuzione deficiente»¹⁵. Con l'interrogativo sul proprio vivere e agire, la coscienza umana si espande a livello morale. Ci soffermiamo un po' più dettagliatamente su questo livello perché, a differenza dei livelli precedenti che danno una configurazione intellettuale al soggetto, la coscienza morale o esistenziale rappresenta il punto di aggancio con l'esperienza religiosa.

Il livello morale si struttura fundamentalmente attraverso le operazioni della deliberazione, valutazione e decisione.

¹⁴ Le nozioni trascendentali «costituiscono il dinamismo stesso del nostro intendere conscio, che ci fa avanzare dal puro sperimentare al capire, dal puro capire alla verità e alla realtà, dalla conoscenza dei fatti all'azione responsabile. Questo dinamismo, lungi dall'essere il prodotto del progresso culturale, ne costituisce la condizione di possibilità; ogni ignoranza o errore, ogni negligenza o malizia, che travisi o blocchi tale dinamismo è la forma più radicale di oscurantismo»: B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 42.

¹⁵ *Ibidem*, 66.



La deliberazione è quella operazione che propone, confronta e discerne i vari e alternativi corsi di azione, ne soppesa i pro e i contro, si domanda del diverso grado di bontà, importanza e obbligatorietà di un possibile corso di azioni. Attraverso le domande per la deliberazione il soggetto raggiunge l'autotrascendenza morale. Se, infatti, nei livelli precedenti il soggetto raggiunge l'autotrascendenza conoscitiva, con le domande per la deliberazione l'autotrascendenza del soggetto diventa esistenziale in quanto egli ha direttamente a che fare con le sue scelte concrete: «La deliberazione ci presenta *la sfida di dirigere noi stessi*, di realizzare noi stessi, di essere padroni delle nostre azioni e persino del sacrificio di noi stessi»¹⁶. L'autotrascendenza morale o esistenziale crea un altro sé, in quanto muove il soggetto non solo a fare delle scelte ma anche ad essere consapevole delle azioni che sta compiendo; non solo a provare dei sentimenti ma anche ad essere responsabile nei confronti dei sentimenti morali che prova; non semplicemente ad avere paura o a provare attrazione per i desideri, ma anche ad essere capace di compiere decisioni libere. In questo senso il sé che io sono è trasceso nelle operazioni del quarto livello e io divento un soggetto più pieno in tutte le mie componenti.

Una volta che abbiamo operato un discernimento e un confronto su ciò che dobbiamo fare ecco che s'insinua l'interrogativo: è veramente bene? È la valutazione che ci permette di affermare o negare la bontà dei corsi di azione proposti nella deliberazione. Rispondendo a questa domanda noi formuliamo un giudizio di valore con il quale affermiamo o neghiamo che una cosa è veramente bene o solo apparentemente. I giudizi di valore non sono il risultato di un procedimento distaccato che il soggetto raggiunge al termine di un processo intellettuale. In questo senso i giudizi di valore si differenziano dai semplici giudizi di fatto, non già per la strutturazione interna al giudizio, quanto per il contenuto. Nei giudizi di fatto il soggetto afferma, nega o dichiara probabile la realtà di una cosa. Nei giudizi di valore invece il soggetto approva qualcosa che è bene che esista, o disapprova qualcosa che è bene che non esista; afferma o nega un possibile corso di azioni. Nei giudizi di valore il soggetto va al di là della pura conoscenza e si scopre come soggetto esistenziale. Determinando ciò che è realmente e autenticamente bene il soggetto non si limita a giudicare asetticamente i diversi corsi di azione, ma è alle prese fondamentalmente con se stesso, ne va di se stesso, «per cui uno si rende conto non soltanto di scegliere tra i diversi corsi di azione, ma anche di fare con ciò di se stesso un essere umano autentico o uno non autentico»¹⁷. La determinazione del bene è dunque il compito proprio del soggetto esistenziale¹⁸. Per determinare il bene e agire di conseguenza il soggetto deve riuscire a cogliere in una determinata situazione concreta (perché il bene è sempre concreto) ciò che è veramente bene e non solo apparentemente bene. A sua volta, questa determinazione del bene espressa nel giudizio di valore si dà solo nell'apprensione dei valori operata dai sentimenti.

Per Lonergan i sentimenti indicano la dimensione affettiva della vita del soggetto in cui prevale una certa passività. Ecco perché distingue i sentimenti dalle operazioni. Ri-

¹⁶ B. LONERGAN, «Religious Knowledge», 3C, 132.

¹⁷ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 69.

¹⁸ *Ibidem*, 67.



facendosi a von Hildebrand¹⁹, distingue i sentimenti in «stati e tendenze non intenzionali» e «risposte intenzionali»²⁰. Gli stati possono essere quei sentimenti che hanno delle cause come la fatica, il cattivo umore, l'ansietà; mentre le tendenze sono quegli impulsi che hanno delle mete come la fame, la sete, il desiderio sessuale. La seconda classe di sentimenti invece risponde a ciò che è inteso, appreso, rappresentato. In questo secondo caso i sentimenti sono detti appunto «risposte intenzionali», cioè sono un «provare qualcosa» da parte del soggetto di fronte a due classi di oggetti: a ciò che è gradevole o sgradevole, che reca soddisfazione o insoddisfazione; oppure nei confronti dei valori. La dimensione affettiva del soggetto è dunque fondamentale perché attraversa e struttura la coscienza intenzionale. I sentimenti

«danno alla coscienza intenzionale la sua massa, il suo momento, la sua energia, la sua forza. Senza questi sentimenti il nostro conoscere e il nostro decidere sarebbero esili come carta. È dai nostri sentimenti, dai nostri desideri [...] che il nostro orientamento entro un mondo mediato dal significato deriva il suo peso e il suo dinamismo»²¹.

L'apprensione dei valori mediante i sentimenti si produce secondo una scala di preferenze in cui si possono distinguere valori vitali, sociali, culturali, personali, religiosi. Il soggetto diventa sempre più autentico nella misura in cui non solo riconosce i valori ma preferisce quelli che lo guidano all'autotrascendenza esistenziale. In questo modo egli porterà avanti quelle scelte guidate dai valori che ha personalmente rafforzato e approvato, modificando la scala di preferenze, e mettendo in secondo ordine quei valori inferiori che sono in contrasto con quelli superiori.

4. Il significato

Lo sviluppo umano è determinato sia dal dinamismo della coscienza con le sue operazioni e i suoi livelli differenziati e sempre più integrati, sia dalla vita affettiva che è, per così dire, la massa energetica di tutta la vita conscia. Per rendere però ragione dello sviluppo umano completo, bisogna aggiungere che l'uomo opera in un mondo costituito da significati che l'umanità stessa è andata progressivamente creando. Noi tutti infatti nasciamo in una comunità e in un contesto storico gravido di significati. Le operazioni della nostra coscienza non avvengono dunque in un vuoto, né tanto meno inventiamo completamente la nostra storia, anzi dobbiamo riconoscere che noi siamo prima di tutto il prodotto di un processo di acculturazione, socializzazione ed educazione ricevuto sin dalla tenera età. Crescendo impariamo a sviluppare maggiormente e a differenziare più efficacemente le nostre attività, assecondando quegli interessi della coscienza che operano una selezione del vasto materiale che giunge a noi attraverso il nostro apparato sensitivo²².

¹⁹ D. VON HILDEBRAND, *Christian Ethics*, David McKay Company, New York 1953.

²⁰ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 60-61.

²¹ *Ibidem*, 61.

²² B. LONERGAN, *Sull'Educazione*. Le lezioni di Cincinnati del 1959 sulla «Filosofia dell'Educazione», Città Nuova, Roma 1999, 131.



I nostri interessi stabiliscono così l'orizzonte del nostro mondo. Il nostro orizzonte è il limite di quella sfera in cui sono racchiusi i nostri interessi, la nostra conoscenza, in una parola: ciò che ci sta veramente a cuore. Questo orizzonte, anche se rappresenta il confine che limita le nostre capacità di assimilare più di quanto già abbiamo raggiunto, ciononostante può espandersi, e in tal caso diventa la fonte fertile di ulteriore conoscenza²³.

Gli ambiti di significato in cui la coscienza è venuta sempre più a differenziarsi si sviluppano secondo una sequenza che sinteticamente possiamo delineare con questa successione: il «soggetto» con le sue «operazioni» cosce e intenzionali, la «condotta affettiva» che conferisce massa ed energia all'attività coscienziale e che permette l'apprensione dei valori, gli «interessi» che guidano le operazioni e che determinano modi di operare differenti da soggetto a soggetto, gli «ambiti» di significato differenti in cui la coscienza viene progressivamente a stabilirsi, i «mondi» di significato che insieme costituiscono l'universo dell'«essere».

Prima ancora che il soggetto cominci a entrare nel mondo mediato dal significato e a riconoscere i vari ambiti di significato, abbiamo la coscienza indifferenziata con il relativo mondo dell'immediatezza. Lonergan ascrive a questo stadio della coscienza il mondo immediato del bambino che non sa ancora parlare e che dunque non distingue se stesso da ciò che lo circonda. Il bambino vive un'esperienza immediata con la realtà del tutto scevra da domande per l'intelligenza (che cos'è?), per la riflessione (è veramente così?) e da decisioni motivate dal valore (ne vale veramente la pena?). Egli è guidato dagli impulsi vitali: fame, sete, sonno, collera, soddisfazione. Il soggetto che corrisponde al mondo dell'immediatezza è il soggetto irretito nella sua esperienza immediata della conoscenza dei dati dei sensi e dei dati della coscienza. Le sue operazioni scaturiscono direttamente dai desideri e dagli stimoli e la sua capacità di comunicare non è plasmata dall'intelligenza, non è guidata dalla ragione, non è controllata dal senso di responsabilità. Questo mondo però non è solo quello del bambino che ancora non sa parlare, ma è anche il mondo nel quale torna il soggetto adulto quando vuole ritirarsi dagli impegni giornalieri, quando desidera dimenticare il mondo mediato dal significato, quando si rilassa o gioca. Infine questo è anche il mondo in cui si ritira il mistico lasciando «da parte le costruzioni della cultura e tutta la massa complicata delle operazioni che mediano per ritornare a una nuova e mediata immediatezza della sua soggettività tesa verso Dio»²⁴. Ritorneremo su questo punto poco più avanti per spiegare il senso dell'espressione «mediata immediatezza». Per ora ci interessa constatare che il mondo dell'immediatezza non riguarda solo il bambino che non sa ancora parlare, né tanto meno l'adulto che si concede un momento di spensieratezza, ma abbraccia anche un'altra tipologia di vita, quale appunto l'esperienza mistica.

Una prima differenziazione della coscienza si attua quando il bambino comincia a porre domande incessanti e dunque a parlare²⁵. A partire da questo momento il significato comincia ad assumere un ruolo importante perché, incorporandosi nel linguaggio,

²³ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 267.

²⁴ *Ibidem*, 59

²⁵ Cf B. LONERGAN, *Insight*. Uno studio del comprendere umano, Città Nuova, Roma 2007, 243-244.



porterà il soggetto a superare il mondo dell'immediatezza spazio-temporale, per aprirsi ai ricordi ormai passati come anche a ciò che potrà accadere. Col passare del tempo noi tutti cominciamo ad appropriarci del linguaggio che usiamo trasformandolo in senso più specifico e differenziato. Le parole non designano più solo quelle cose che abbiamo appreso da noi stessi, ma anche tutto quello che ci sforziamo di apprendere dagli altri, dallo studio e dalla scienza in generale²⁶.

La coscienza infantile progredisce operativamente passando dall'indifferenziazione del primo anno di vita a successive e crescenti differenziazioni. Lo sviluppo genetico delle operazioni e il suo progressivo differenziarsi permettono al soggetto di entrare in un mondo costituito da ambiti di significato differenti e tra loro integrati. Lonergan distingue principalmente alcuni ambiti di significato: senso comune, teoria, interiorità, trascendenza, arte e *scholarship*.

Il senso comune è l'ambito di significato che accomuna tutti gli esseri umani perché attraverso la significazione di senso comune tutti noi riusciamo a gestire la vita pratica di tutti i giorni. È una forma di conoscenza che si basa fondamentalmente su un nucleo di intellezioni sufficienti per risolvere i problemi ordinari.

Una differenziazione più significativa della coscienza si ha con l'ambito della teoria. Si tratta di un ambito che subentra grazie all'esigenza sistematica dello spirito umano che non si accontenta semplicemente di una conoscenza generica, ma che vuole comprendere gli oggetti, e lo fa ricercando nessi, elaborando schemi, formulando definizioni e linguaggi specializzati che individuano e spiegano le relazioni che gli oggetti hanno tra di loro²⁷.

Ma l'uomo non si accontenta di sapere come funziona la natura, bensì vuole anche conoscere che cosa è la natura. A questa domanda la scienza e la tecnica non possono rispondere, poiché tale domanda rimanda più in profondità alla questione della conoscenza umana in generale e del suo funzionamento. L'esigenza critica spinge il soggetto i seguenti interrogativi: «Che cosa faccio quando conosco? Perché fare questo è conoscere? Che cosa conosco quando faccio questo? In forza di queste tre domande si passa dagli esteriori del senso comune e della teoria all'appropriazione della propria interiorità, della soggettività, delle operazioni, della loro struttura, delle loro norme, delle loro potenzialità»²⁸. L'ambito dell'interiorità permette di auto-appropriarci della nostra vita con-

²⁶ In questo modo il nostro linguaggio può orientarsi principalmente secondo tre tipi: il linguaggio ordinario, tecnico e simbolico. Cf B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 103-104.

²⁷ Per aiutare il nostro lettore e orientarlo mi permetto qui di citare un lungo passo in cui Lonergan spiega la differenza tra esigenza pratica dell'ambito del comune ed esigenza sistematica dell'ambito della teoria: «La massa, la temperatura, il campo elettromagnetico non sono oggetti che si trovano nel mondo del senso comune. La massa non è il peso, né il movimento. Un oggetto di metallo risulta tanto più freddo che non uno di legno che gli è accanto, sebbene tutti e due siano della stessa temperatura [...] Se un biologo porta il suo giovane figlio allo zoo e tutti e due si fermano a guardare una giraffa, il ragazzo si domanderà se essa morsica o tira calci, mentre il papà scorgerà un altro modo in cui un sistema scheletrico, locomotorio, digestivo, vascolare e nervoso si combinano insieme e sono tra di loro interconnessi. Esiste quindi un ambito del senso comune e un ambito della teoria. Noi facciamo uso di lingue diverse per parlare di essi. La differenza nella lingua implica differenze sociali: gli specialisti possono parlare con le loro mogli di molte cose, ma non della loro specializzazione». *Ibidem*, 114-115.

²⁸ *Ibidem*, 115.



scia e ci fornisce gli strumenti per l'analisi dei diversi ambiti di significato. Questo ambito ci consente inoltre di riconoscere gli altri ambiti di significato, di collegarli l'uno con l'altro e di correggere gli errori in cui può incorrere una coscienza poco differenziata.

Vi è, infine, l'esigenza trascendente che risiede nelle domande che l'uomo pone in vista dell'autotrascendenza. L'uomo è attraversato da un *eros*, un dinamismo che aspira all'autotrascendenza. Si tratta di un'autotrascendenza che è raggiunta «intenzionalmente» nella conoscenza (con la sua esigenza illimitata di intelligibilità e incondizionatezza) attraverso la domanda per l'intelligenza (può l'universo essere intelligibile senza un fondamento intelligente?) e per la riflessione (esiste un essere necessario a fondamento dell'universo contingente?), «effettivamente» nella moralità (esigenza di un bene assoluto) con la domanda esistenziale: c'è qualcuno che conferisce senso alla mia esistenza? e, «totalmente» nella religione (esigenza di amore incondizionato) quando mi chiedo se conduco la mia esistenza e la impegno in risposta all'amore di Dio²⁹. Perciò il livello esistenziale da solo non rappresenta l'apice dell'autotrascendenza umana, bensì è il contesto in cui s'inserisce l'esperienza religiosa, la quale a sua volta trasforma e da definitivo «compimento» all'autenticità esistenziale³⁰. Se il dinamismo della coscienza non si arresta al livello esistenziale ma si apre all'ambito religioso ciò significa che è impossibile considerare l'uomo da un punto di vista naturale e di conseguenza avulso dalla sfera religiosa. Non si tratta qui di fare un salto rispetto a ciò che l'uomo è naturalmente. Nello studio dell'uomo bisogna considerare l'intellettuale, il morale e il religioso come tre fasi distinte ma non separate nel soggetto umano.

5. Esperienza religiosa

Lonergan qualifica l'esperienza religiosa come un'«innamorarsi di Dio». Nel dinamismo della coscienza l'innamoramento rappresenta il «risucchio della coscienza esistenziale» e la sua trasformazione da «soggetto esistenziale» a «soggetto innamorato»³¹. Per cui «oltre il soggetto esperienziale, intelligente, razionale nei suoi giudizi, libero e responsabile nelle sue decisioni, c'è il soggetto innamorato. A quest'ultimo livello possiamo imparare e dire con Agostino: *amor meus pondus meus*, il mio essere innamorato è il centro gravitazionale che mi sostiene»³².

Prima ancora che per Dio, è l'innamoramento stesso a rappresentare il vertice dell'autotrascendenza umana. Già infatti l'amore umano, quello di intimità tra uomo e donna, tra genitori e figli, o quello di amicizia, rivela la portata illimitata dell'intenzionalità del soggetto e la realizzazione dell'autotrascendenza. Ed è proprio quando ci si inna-

²⁹ B. LONERGAN, «La conoscenza naturale di Dio», in ID., *Ragione e fede di fronte a Dio*, cit., 139-140. Qui il movimento autotrascendente della coscienza raggiunge il suo fine in quanto con l'autotrascendenza religiosa tutta la vita umana, compresa la soggettività esistenziale, è superata e trasformata: cf B. LONERGAN, «Questionnaire on Philosophy», cit., CWL 17, 358-359.

³⁰ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 156.

³¹ *Ibidem*, 271-272.

³² B. LONERGAN, «Variations in Fundamental Theology», CWL 17, 248.



mora che la scoperta esistenziale, la decisione e il programma di autorealizzazione della vita di un uomo «diventa effettivo e irrevocabile»³³.

Ma se ogni amore è superare se stessi, uscire da sé, aprirsi completamente all'altro, il soggetto sperimenta il massimo grado di autotrascendenza della sua intenzionalità in quella particolare esperienza di amore che è l'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa è l'essere-in-amore-con o l'essere-innamorati-di Dio (*being/fall in love with God*). Si tratta di un amore che non conosce limiti, restrizioni o riserve e che porta a compimento la nostra capacità di autotrascendenza.

«Ogni innamoramento autentico implica un abbandono totale di sé. Ma l'amore di Dio non si limita a degli aspetti particolari della vita umana [...] È il compimento fondamentale dell'essere umano. Poiché costituisce questo compimento, diventa la sorgente di una grande pace, di quella pace che il mondo non può donare. È una fonte di gioia che può rimanere nel profondo delle pene provenienti dai fallimenti, dalle umiliazioni, dalle privazioni, dai dolori o dall'abbandono»³⁴.

Con la trasformazione del soggetto esistenziale in soggetto innamorato abbiamo la realizzazione finale del primo vettore che muove lo sviluppo del soggetto dal basso verso l'alto (*from below upward*), e che lo studioso e discepolo di Lonergan, F. Crowe, denomina «via della realizzazione»³⁵. Mediante questa via il soggetto avanza dall'esperienza verso la comprensione, il giudizio, fino alla realizzazione del dinamismo intenzionale che avviene nell'esercizio responsabile della libertà personale e nell'amore verso gli altri. A questo punto comincia il movimento discensivo dall'alto verso il basso (*from above downwards*), cioè il secondo vettore o «via del retaggio»³⁶, che dall'amore e dalla socializzazione, attraverso l'apprensione di quei valori ricevuti dall'educazione e dalla tradizione culturale, procede verso la conoscenza dei significati stabiliti dai vari ambiti di significato e da qui si è stimolati a ottenere una comprensione vera di ciò che si è appreso e infine un più maturo e ricettivo sperimentare³⁷.

³³ B. LONERGAN, «Religious Experience», 3C, 123.

³⁴ B. LONERGAN, «Theology and Man's Future», in W.F.J. RYAN - B.J. TYRREL (a cura), *A Second Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J.* (da ora 2C), Darton, Longman & Todd, London 1974, 145.

³⁵ F.E. CROWE, «La vocazione di Lonergan quale pensatore cristiano», *Rassegna di Teologia* 37 (1996) 325 n. 24.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ «C'è uno sviluppo dal basso verso l'alto: dall'esperienza alla comprensione crescente, dalla comprensione crescente a un giudizio equilibrato, dal giudizio equilibrato a fecondi corsi di azione e da fecondi corsi di azione alle nuove situazioni, che richiedono ulteriore comprensione, giudizio più approfondito e corsi di azione più ricchi. Ma c'è anche uno sviluppo dall'alto verso il basso. C'è la trasformazione dello sprofondare nell'amore: quello domestico della famiglia; quello umano della tribù, della propria città, della propria nazione, dell'umanità; l'amore divino che orienta l'uomo nel suo cosmo e che si esprime nella lode»: B. LONERGAN, «Guarigione e creatività nella storia», *La Civiltà Cattolica* 3 (2001) 501-502. Lonergan designa come «processo creativo» lo sviluppo che va dal basso verso l'alto e come «guarigione» lo sviluppo inverso dall'alto verso il basso. Entrambi i vettori di sviluppo sono necessari, «poiché, come il processo creativo, se non fosse accompagnato dalla guarigione, sarebbe distorto e corrotto dalla deformazione, così anche il processo di guarigione non accompagnato dalla creatività sarebbe un'anima senza un corpo»: *Ib.*, 503. Si vedano gli altri scritti dopo *Il Metodo in Teologia*, in cui si menzionano i due vettori di sviluppo: «Missione e Spirito», in Y. CONGAR ET AL., *L'esperienza dello*



Questo secondo vettore *discensivo* dello sviluppo ci svela una duplice articolazione e un duplice significato dell'esperienza religiosa. Essa è al tempo stesso «compimento» della nostra intenzionalità conscia e «dono» di Dio. L'esperienza religiosa non è frutto della sola ricerca umana (vettore ascensivo) ma ha come suo punto di partenza l'iniziativa gratuita e ineducibile di Dio (vettore discensivo).

«Si noti che questo essere innamorati non presuppone né dipende da nessuna apprensione di Dio. È libero dono di Dio. Dio lo dà non perché noi abbiamo cercato e abbiamo trovato Dio, ma ce lo dà proprio per condurci a cercare e trovare Dio. Secondo quanto Pascal diceva: noi non cercheremmo Dio se non lo avessimo già trovato [...] L'amore di Dio non è qualcosa che noi produciamo; è qualcosa che riceviamo; è qualcosa che proviene dall'alto, e riempie e completa il nostro essere»³⁸.

Questa iniziativa di Dio, oltre a portare a compimento il dinamismo intenzionale dell'uomo che si dispiega nell'esperienza religiosa, mette in luce la radicale recettività dell'uomo nella sua dimensione affettiva. In altri termini nell'innamoramento non solo è implicato l'elemento intenzionale della coscienza ma anche l'aspetto recettivo. È importante rilevare questa caratteristica «recettiva» della coscienza affettiva che permette al soggetto di fare quella particolarissima esperienza d'amore detta appunto «esperienza religiosa». Questa dimensione è presente nella descrizione che Lonergan fa della coscienza affettiva, ma il nostro autore non ha distinto chiaramente questi due aspetti e ha dato più risalto all'aspetto intenzionale dell'innamoramento.

Un altro autorevole studioso di Lonergan, N. Spaccapelo, in un denso studio sui rapporti tra affettività ed esperienza religiosa³⁹, ha voluto approfondire più dettagliatamente questo tema così importante per comprendere il significato dell'esperienza religiosa all'interno dell'antropologia lonerganiana. Egli traccia cinque «aspetti» fondamentali del «processo di coscientizzazione» della persona adulta e matura: affettivo, cognitivo, normativo, associativo e creativo. Investigando ulteriormente l'aspetto affettivo, giunge a delineare due dimensioni dell'affettività umana. Da una parte, nell'aspetto affettivo della coscienza umana è presente un'«infinita» capacità «recettiva», ossia un'infinita capacità di ricevere energia affettiva da parte del soggetto. Essa, in quanto affettività

Spirito. In onore di Eduard Schillebeeckx, Queriniana, Brescia 1974, 181; «Christology Today: Methodological Reflection», 3C, 76-77; «Religious Experience», *cit.*, 3C, 123-124; «The Ongoing Genesis of Method», *cit.*, 3C, 156; «The Human God», CWL 17, 340; «Questionnaire on Philosophy», *cit.*, CWL 17, 361; «Natural Right and Historical Mindedness», 3C, 181; «Theology and Praxis», 3C, 197; «Questions with Regard to Method: History and Economics», in C. GOING (ed.), *Dialogues in Celebration*, Thomas More Institute, Montreal 1980, 306; M. F. RUSEMBUKA, *The Two Ways of Human Development according to B. Lonergan. Anticipation in Insight*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 94, colloca lo sviluppo dall'alto prima dello sviluppo dal basso. Di fatto, negli scritti dopo *Il Metodo in Teologia*, Lonergan riconosce che il processo di socializzazione, acculturazione ed educazione trasmette un insieme di valori e credenze all'individuo ancora prima che egli sia capace di assicurare il suo sviluppo dal basso. Propriamente parlando, è lo sviluppo dall'alto che, promuovendo valori e credenze, fornisce la base all'interno di cui lo sviluppo dal basso può intraprendere il suo cammino ascensivo.

³⁸ B. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, *cit.*, 38.

³⁹ N. SPACCAPELO, «Coscienza affettiva ed esperienza religiosa», in Id., *Fondamento e orizzonte*. Scritti di antropologia e filosofia, Armando, Roma 2000, 51-89.



recettiva infinita, non può essere attuata completamente da nessuna realtà umana, ma solo da quel *Tu* che entra nel proprio spazio coscienziale recettivo e che gli permette di fare quell'incomparabile esperienza d'amore detta «esperienza religiosa».

A questa recettività della coscienza si accompagna l'altra dimensione della coscienza affettiva, che come abbiamo detto Lonergan ha maggiormente sottolineato, e cioè la dimensione intenzionale dell'affettività che si manifesta nell'innamoramento e che Spaccapelo qualifica come dimensione «*procettiva*». Questa dimensione «attiva» della coscienza affettiva è «illimitata» nella sua intenzionalità, nel suo orientamento, ma allo stesso tempo è «limitata» dalle condotte sensoriali, intellettuali, razionali e morali, come anche dai risultati operativi della coscienza, per cui meglio si caratterizza come «*indefinita*» piuttosto che come «infinita». Il riconoscimento del carattere indefinito della coscienza umana nel suo vettore di sviluppo dal basso verso l'alto ci rivela che l'essere umano non è una realtà statica ma è una tendenza dinamica che non ha mai raggiunto lo stato della perfezione definitiva⁴⁰. Nell'uomo religioso questa tendenza consiste nel donarsi a Dio nel miglior modo possibile come Dio stesso si è donato a noi, e anche se questo slancio rimane sempre incompiuto, tuttavia non può ritenersi un'inutile fatica di Sisifo. Il carattere indefinito della coscienza procettiva corrisponde infatti alla struttura dinamica dell'essere umano che avverte in sé una sana inquietudine fin quando non trova in Dio il suo riposo⁴¹. Allo stesso tempo però, questa tensione e desiderio di amare non rimane frustrato proprio perché l'innamoramento non rappresenta solo una tensione verso, un essere innamorati *di* (carattere indefinito della coscienza), ma prima di tutto è un essere svegliati alla realtà dell'amore *da* qualcuno, è un essere-posti-in-amore-*da* (capacità infinita di ricevere).

«Il dono che Dio ci fa del suo amore porta a compimento la nostra autotrascendenza. S. Agostino scrive: "Ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te". Questo riposo in Dio non è tuttavia qualcosa che noi realizziamo, ma una cosa che riceviamo, accettiamo, ratifichiamo. Essa ci raggiunge tranquillamente, nel segreto, senza imporsi»⁴².

Questo amore trasforma l'uomo sia nelle sue componenti cognitive, sia dal punto di vista esistenziale.

Dal punto di vista cognitivo l'esperienza religiosa rappresenta un vero rovesciamento di quelle precomprensioni convenzionali sulla natura della conoscenza, soprattutto sul primato della conoscenza rispetto all'amore (*nihil amatum nisi precognitum*). Lonergan ricorda, invece, che vi sono delle eccezioni a questa regola

«in quanto gli uomini si innamorano e tale innamorarsi è qualcosa di sproporzionato rispetto alle sue cause, alle sue condizioni, alle sue occasioni, ai suoi antecedenti. Il motivo è che

⁴⁰ Il radicale *eros* dello spirito umano trova nell'innamoramento la sua espressione massima «e così alla domanda per l'intelligenza (può l'universo essere intelligibile senza un fondamento intelligente?) e per la riflessione (esiste un essere necessario a fondamento dell'universo contingente?), subentra ora quella esistenziale: c'è qualcuno che conferisce senso alla mia esistenza? e, ancora più radicalmente, quella religiosa: conduco la mia esistenza e la impegno in risposta all'amore di Dio?»: G. GUGLIELMI, «La questione di Dio in Bernard Lonergan», *Rassegna di Teologia* 48 (2007) 37.

⁴¹ B. LONERGAN, «Theology and Man's Future», *cit.*, 2C, 146.

⁴² B. LONERGAN, «The Future of Christianity», 2C, 153.



l'innamoramento rappresenta un inizio nuovo, un esercizio della libertà verticale nella quale il proprio mondo viene sottoposto a una nuova organizzazione. Ma l'eccezione più importante al detto latino viene dal dono che Dio ci fa del suo amore, il quale amore inonda il nostro cuore. Allora siamo nello stato dinamico dell'essere innamorati»⁴³.

E conclude:

«È così che nelle cose della religione l'amore precede la conoscenza e, poiché questo amore è dono di Dio, il vero inizio della fede è dovuto alla grazia di Dio»⁴⁴.

Non possiamo commentare qui questa affermazione davvero impressionante. Ci limitiamo a segnalare il fatto che l'esperienza religiosa rivela un potenziale epistemologico che per molto tempo è stato trascurato non solo nell'ambito filosofico ma persino in quello teologico⁴⁵. Questo potenziale risiede proprio negli elementi di ordine deliberativo, affettivo e simbolico che il più delle volte precedono, sottostanno e guidano il procedimento argomentativo e descrittivo della ragione⁴⁶. Il recupero di tali elementi può servire ad un approccio più completo, nonché più umile, nei confronti della verità, come anche a riconoscere che molti difetti della conoscenza non risiedono unicamente negli oggetti su cui si sta indagando, quanto piuttosto sui soggetti che indagano.

Un altro cambiamento che deriva dall'esperienza religiosa, cambiamento difficile da attuare ma certamente più facile da riconoscere, è quello che si situa a livello esistenziale e che porta l'uomo ad amare Dio e il prossimo. La trasformazione operata dalla conversione religiosa rivela che «esiste nell'uomo una capacità di diventare santi, una capacità di amare che, nella sua immediatezza, orienta l'uomo non verso la figura del mondo passeggero ma verso questa realtà misteriosa, immanente e trascendente, che noi denominiamo Dio»⁴⁷.

⁴³ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 155.

⁴⁴ *Ibidem*, 156.

⁴⁵ Utili a questo riguardo sono le indicazioni che Lonergan rivolge alla teologia fondamentale: *Ivi*. Credo che Lonergan, assieme ad altri filosofi e teologi come Blondel, Newman, Guardini, possa essere riconosciuto come un vero innovatore della teologia fondamentale, soprattutto se si tiene conto delle sue indicazioni sul valore epistemologico della fede/credenza come anche sulla natura affettiva dell'atto di fede. Per questi argomenti rimando alla mia prossima pubblicazione: G. GUGLIELMI, *La sfida di dirigere se stessi*. La nozione di soggetto esistenziale e la sua valenza fondazionale in teologia secondo Bernard Lonergan, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008 (Cf cap. IX: «L'esperienza religiosa e la teologia fondamentale»). Sempre a questo proposito scrive C.M. MARTINI, «Bernard Lonergan al servizio della Chiesa», cit., 2-3: «Alcune cose mi colpivano in lui, e mi colpirono sempre più a mano a mano che leggevo gli altri suoi libri e articoli. Anzitutto una visione in qualche modo "mistica" dell'esistenza umana, che mette al primo posto l'amore di Dio riversato nei nostri cuori dallo Spirito Santo (Rm 5,5). Trovavo finalmente un teologo che dava il primato all'esperienza di Dio o, come lui stesso si esprime, all'"innamorarsi di Dio" e che tutto faceva derivare da questa fondamentale esperienza. Mi colpiva ugualmente il posto centrale dato, nella sua sistemazione organica della Teologia, alla "conversione" e quindi all'aspetto pratico ed esperienziale della vita cristiana, su cui la Teologia riflette [...] Trovavo per la prima volta un teologo che aveva anche il coraggio di dire che l'amore in qualche occasione privilegiata precede la conoscenza».

⁴⁶ Quando uno si interroga, conosce, si occupa di problemi filosofici ed epistemologici, questi non fa astrazione da ciò che egli è: «Una vita dell'intelletto puro o della ragione pura senza il controllo della deliberazione, della valutazione, della scelta responsabile è qualcosa di meno della vita di uno psicopatico»: B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 155.

⁴⁷ B. LONERGAN, «Theology and Man's Future», cit., 2C, 146.



Questa capacità di amare, se è autentica, rappresenta il compimento dell'auto-trascendenza, dell'autenticità umana e si esprime nell'amore del prossimo come se stessi.

«Come Dio stesso è amore (1Gv 4,8.16), è straripamento di amore che crea, sostiene e anima questo universo effervescente di massa ed energia, di operazioni chimiche, di vita vegetale e animale a variazioni illimitate, d'intelligenza umana e di amore umano, così l'amore che Dio ci dona trabocca in amore di tutto ciò che Dio ha fatto, e specialmente di tutte le persone che Dio spera di vedere amare. È un amore che porta l'uomo ad amare la donna con tutta la tenerezza che egli ha per il suo corpo (Ef 5,28). È un amore che spinge il buon samaritano a fermarsi e occuparsi del viandante assalito dai ladri. È un amore che non ha frontiere, che cerca il regno di Dio, il regno di Dio sulla terra, e questo regno è universale»⁴⁸.

6. Esperienza mistica

Lonergan descrive l'esperienza religiosa concomitantemente con il polimorfismo della coscienza umana, e ne trae tre riflessioni. Per prima cosa come la coscienza umana è una realtà dinamicamente integrata che può paragonarsi ad una «polifonia» di voci, così l'esperienza religiosa, dentro la coscienza, può essere la voce principale oppure la voce più bassa che a mala pena si ode. Secondo, poiché si tratta di un'«esperienza» la dimensione religiosa può essere in armonia con le altre esperienze della vita del soggetto oppure scontrarsi violentemente con esse. Infine come il soggetto si sviluppa per cui è in divenire così l'esperienza religiosa varia con il progressivo variare dello sviluppo del soggetto⁴⁹.

Se l'esperienza religiosa può assumere molteplici gradazioni all'interno della coscienza, possiamo allora considerare l'esperienza mistica come un'intensificazione⁵⁰ dell'esperienza religiosa (la voce principale della coscienza), che si manifesta nell'«essere presi da ciò che ci tocca assolutamente», nell'«innamorarsi in maniera ultramondana» e nel «consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni, riserve» alcune⁵¹.

L'immagine della polifonia della coscienza è utile per mostrare il contributo che Lonergan può offrire per interpretare e valutare l'esperienza mistica. Questa si dispiega proprio a partire dallo sviluppo della coscienza e dalla sua differenziazione in diversi ambiti di significato. Infatti, parlando del passaggio del soggetto in diversi schemi di esperienza Lonergan menziona anche il mistico che si ritira nell'*ultima solitudo*, e vive una mediata immediatezza della sua soggettività tesa verso Dio⁵².

⁴⁸ B. LONERGAN, «The Future of Christianity», *cit.*, 2C, 154.

⁴⁹ B. LONERGAN, «Religious Experience», *cit.*, 3C, 125.

⁵⁰ Va da sé che la mistica ha la sua radice nell'esperienza religiosa. Anche Lonergan, se da un lato descrive l'esperienza religiosa partendo da Rm 5,5, dall'altro riconosce lo stesso procedimento per l'esperienza mistica: «Tanto l'ascetica quanto la mistica hanno, se genuine, un medesimo fondamento descritto da Paolo là dove esclama: "l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato" (Rm 5,5)»: B. LONERGAN, «Unità e pluralità: la coerenza della verità cristiana», in K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 123.

⁵¹ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, *cit.*, 271.

⁵² *Ibidem*, 59.



Per Lonergan l'esperienza mistica indica un'unione talmente profonda del soggetto con Dio da rappresentare *quasi* un ritorno del soggetto al mondo dell'immediatezza del bambino. Come infatti il bambino, prima di sviluppare il linguaggio, non percepisce la distinzione tra sé e il mondo, per cui vive dentro un'unità che tutto avvolge, così il mistico vive totalmente in Dio, in uno stato di apertura e di abbandono in cui le differenze diventano impercettibili. Ho appena detto che si tratta «quasi» di un ritorno al mondo dell'immediatezza, il senso di questo «quasi» sta nel fatto che il mistico ha una coscienza differenziata principalmente, anche se non esclusivamente⁵³, secondo l'ambito del senso comune e della trascendenza⁵⁴. Per cui egli è presente a se stesso (conscio) come soggetto consapevolmente relazionato a Dio nell'amore, sebbene non è necessario che ponga attenzione ai dati della sua coscienza (conoscenza della sua consapevolezza).

In questo senso penso si possa interpretare l'espressione di Lonergan secondo cui il mistico vive una «mediata immediatezza»⁵⁵. *Mediata* in quanto è un'esperienza che presuppone una presenza a sé come soggetto innamorato di Dio (il quarto livello della coscienza portato a compimento dall'esperienza religiosa), *immediata* in quanto tale esperienza avviene senza ulteriori mediazioni simboliche, linguistiche e concettuali, anzi consiste proprio in un «sottrarsi all'oggettivazione»⁵⁶.

Nella speranza di chiarire ulteriormente il significato dell'esperienza mistica quale ritorno mediato all'immediatezza, voglio riportare ancora un altro passaggio della speculazione lonerganiana. Si tratta della spiegazione del termine *esperienza* come «infra-

⁵³ B. LONERGAN, «Unità e pluralità», *cit.*, 124: «Di solito la differenziazione scientifica della coscienza e quella religiosa si verificano in individui diversi. Ma possono anche trovarsi nella medesima persona come era il caso di Tommaso d'Aquino. Verso la fine della sua vita la sua preghiera era diventata così intensa da interferire con il suo lavoro teologico. Prima poteva esserci un'alternanza tra differenziazione religiosa e differenziazione teologica, mentre più avanti ancora forse un'ulteriore differenziazione gli avrebbe permesso di accordare preghiera e teologia, così come Teresa d'Avila riusciva a mettere d'accordo la preghiera esterna».

⁵⁴ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, *cit.*, 305: «La coscienza secondo la differenziazione religiosa è quella alla quale si avvicinano gli asceti e arrivano i mistici. In questi ultimi ci sono due modi affatto diversi di apprendere, di essere in relazione, di esistere consciamente, e cioè il modo del senso comune che opera nel mondo mediato dal significato, e il mondo mistico che si ritrae dal mondo mediato dal significato per consegnarsi nel silenzio e secondo tutto il proprio essere a Dio, in risposta al dono che egli ci fa del suo amore».

⁵⁵ Espressione che con tutta probabilità Lonergan prende in prestito da K. Rahner. Il gesuita tedesco si chiede se esistono delle esperienze che possano definirsi mistiche anche se non rappresentano delle vere e proprie esperienze della trascendenza rese possibili e sorrette esplicitamente dalla grazia. A questa domanda Rahner risponde sostenendo che quando l'uomo arriva a disporre di se stesso definitivamente, cioè a realizzarsi radicalmente come spirito e libertà, là si può presumere che ci sia di fatto quello che la teologia cristiana chiama Spirito Santo, il quale sorregge e radicalizza tale autorealizzazione. Queste esperienze «possono essere d'aiuto nel mediare l'immediatezza, ma non costituiscono in linea di principio alcuna "mistica soprannaturale"»: K. RAHNER, «Il problema dell'esperienza della trascendenza dal punto di vista della dogmatica cattolica», in *Id.*, *Visioni e profezie*, Milano 1995, 146.

⁵⁶ Sottrarsi all'oggettivazione significa ritirarsi dal mondo mediato dal significato per vivere una immediatezza con Dio. «In tal caso uno vive per Dio, gli appartiene, si dona a lui, non facendo uso di parole, immagini e concetti bensì piuttosto consegnandosi alla sua iniziativa nel silenzio, nella gioia e nella pace»: B. LONERGAN, «Unità e pluralità», *cit.*, 123-124.



struttura» che si contrappone alla «sovrastuttura» del linguaggio tecnico e del processo introspettivo.

Il termine esperienza abitualmente è usato come sinonimo di conoscenza, soprattutto nel senso di una conoscenza minuziosa e pratica. Il termine esperienza è impiegato diversamente quando si vogliono analizzare le varie componenti che insieme costituiscono il conoscere umano. In questo caso il termine sta ad indicare una infrastruttura all'interno del conoscere. Ad esempio, lo scienziato elabora le sue ipotesi a partire dai dati che ha a disposizione. In tal caso l'ipotesi aggiunge ai dati una sovrastuttura che i dati di per sé non hanno. Gli atti di distinguere, nominare, collegare, formulare con un linguaggio tecnico, rappresentano una sovra-strutturazione di una struttura di base più elementare. Inoltre questa sovrastuttura presuppone il linguaggio ordinario e un'insieme di nozioni base mediante cui si perviene al sapere scientifico. Al di là di questa sovrastuttura e distinta da essa abbiamo il regno dell'esperienza pura e delle sensazioni sorgive frammiste entro il contesto più ampio delle sovrastutture. Questa infrastruttura o esperienza pura è sia esterna che interna. Come esperienza esterna è pura sensazione distinta dalla percezione. Come esperienza interna è pura coscienza distinta dalla conoscenza di sé e da qualsiasi processo introspettivo tendente ad analizzare, capire ed esprimere ciò che avviene quando uno conosce⁵⁷.

Il rapporto di immediatezza del soggetto religioso, e particolarmente del mistico, con Dio pone l'uomo nello «stato dinamico» di essere innamorato di Dio⁵⁸. Si tratta di

⁵⁷ Oltre a questa distinzione, a livello di teoria della conoscenza, tra infrastruttura (coscienza) e sovrastruttura (autocoscienza), Lonergan riporta sia gli esempi della psicologia clinica (Rogers, Jung, Hostie, Horney, Stekel) sia quelli presi dalla storia personale di ciascuno di noi. Il nostro autore considera la nostra storia personale come la strada più sicura per scorgere questo mondo sommerso e frammisto entro il contesto più ampio delle sovrastutture. «Naturalmente - precisa il nostro autore - non vi dovete aspettare che io vi dica quale è stata la vostra esperienza personale, piuttosto posso suggerirvi delle modalità di interrogarsi. Per esempio, siete consapevoli di aver fatto delle scelte libere? Che cosa stava succedendo quando è sorto il problema di scegliere? C'era all'interno di voi una polifonia di voci più alte, medie e più basse, che non erano in armonia, anzi erano in discordanti, tanto che per la vostra pace interiore vi siete dovuti concentrare e decidere una volta per tutte per l'una o per l'altra alternativa? O ancora, per fare un altro esempio che qualcuno può trovare più familiare, vi siete mai trovati a leggere, a seguire attentamente la lettura per un momento, e poi a scoprire che il vostro pensiero sta vagando su qualche altro argomento? [...] Oppure, per essere un po' più teologici, vi siete mai scoperti distratti mentre stavate pregando in chiesa?»: B. LONERGAN, «Religious Experience», 3C, *cit.*, 118-119. Cf ID., «Religious Knowledge», 3C, *cit.*, 143; ID., «Tra particolarismo e universalismo: dimensioni della coscienza religiosa del nostro tempo», in R. CAPOREALE (ed.), *Vecchi e nuovi dei*, Editoriale Valentino, Torino 1976, », 38-41.

⁵⁸ Lonergan considera lo stato dinamico di essere innamorati di Dio come la traduzione di ciò che la teologia scolastica chiama «grazia santificante» o *gratia gratum faciens*. Non si tratta di un semplice cambiamento di parole, poiché questo cambiamento corrisponde ad un nuovo modo di elaborare le categorie teologiche. Nel passato le categorie teologiche erano elaborate all'interno del senso comune e della teoria. La teoria dava un'intelligibilità al senso comune e si distingueva dunque da esso. Di conseguenza le categorie teologiche erano teoriche e davano vita ad una teologia teorica. Con la rivoluzione scientifica, storica e antropologica, la filosofia e la teologia sono entrate ormai nell'ambito dell'interiorità che non si fonda più sull'analisi teorica dell'uomo (psicologia metafisica) ma sull'analisi dell'intenzionalità (dinamismo autotrascendente della coscienza). Di conseguenza la teologia è diventata metodica poiché le sue categorie derivano direttamente dalle operazioni della coscienza che opera in un mondo mediato dal significato e motivato dal valore.



uno stato, cioè di una disposizione abituale che va al di là degli atti particolari d'amore. Loneran spiega questa situazione a partire dal legame duraturo che si stabilisce tra due innamorati:

«Un uomo o una donna che s'innamora è impegnato nell'amore non soltanto quando si occupa dell'amato, ma sempre. Al di là degli atti particolari di amore c'è lo stato anteriore di essere innamorati; e tale stato anteriore è, per così dire, la fonte di tutte le proprie azioni. Per cui l'amore reciproco è l'intrecciarsi di due vite. Esso trasforma l'«io» e il «tu» in un «noi» così intimo, così sicuro, così duraturo che ognuno fa attenzione, immagina, pensa, fa progetti, sente, parla, agisce tenendo presenti tutti e due»⁵⁹.

Questo stato dinamico, specifica Loneran, è uno stato conscio di amore, di gioia, di pace, che si manifesta in atti di benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza (Gal 5,22ss)⁶⁰. Dire però che è conscio non è lo stesso che dire che è conosciuto. Ricordiamo, infatti, che la coscienza è solo la presenza del soggetto a se stesso. È una presenza immediata che il soggetto esperisce non fuori dai suoi atti ma nel mentre opera. Lo stato dinamico di essere innamorati di Dio è dunque uno stato conscio che però non accompagna le attività del livello esperienziale (vedere, toccare, udire, odorare, gustare), né le operazioni intellettuali (indagare, capire, formulare), e nemmeno quelle razionali (riflettere, ordinare, soppesare l'evidenza, emettere giudizi razionali). Se così fosse questa coscienza diventerebbe consapevolezza, poiché in tal caso i dati coscienziali passerebbero al vaglio dell'intelligenza e del giudizio critico e non si tratterebbe più di una immediatezza. Al contrario è una coscienza che rifugge mediazioni concettuali poiché consiste in un sottrarsi all'oggettivazione e un ritorno mediato all'immediatezza che si può riscontrare «nell'accoppiarsi degli amanti e nella nube della non conoscenza del mistico in preghiera»⁶¹. Lo stato dinamico di essere innamorati di Dio riguarda perciò un altro tipo di coscienza (presenza a se stessi), di quella cioè che accompagna solo le operazioni del quarto livello della coscienza: deliberazione, valutazione, decisione, azione libera e responsabile. Lo stato dinamico è frutto del movimento discensivo dall'alto verso il basso che raggiunge l'uomo nella sua soggettività esistenziale, cioè al quarto livello della coscienza. Questa coscienza unita a Dio fornisce al soggetto esistenziale la capacità di deliberare, giudicare, decidere e agire con quella tranquillità e libertà di colui che opera ogni cosa perché è innamorato⁶².

Lo stato dinamico presenta alcuni caratteri essenziali. Poiché si tratta di uno stato dinamico conscio ma non per questo conosciuto, «è esperienza di un mistero»⁶³. Poiché è uno stato di innamoramento, questo «mistero non soltanto attrae ma affascina; ad esso

⁵⁹ B. LONERAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 63.

⁶⁰ *Ibidem*, 138.

⁶¹ *Ibidem*, 109. Nella nota (21a) de *Il Metodo in Teologia*, il traduttore aggiunge: «Questa espressione usata più volte da Loneran è presa da un libro di mistica di un anonimo inglese anteriore alla riforma: *The Cloud of Unknowing* [tr. it., *La nube della non conoscenza*, Adelphi, Milano 1998]. La stessa espressione ricorre nel titolo del libro di W. JOHNSTON, *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*, Desclée, New York-Rome-Paris-Tournai, 1967», autore più volte citato da Loneran nei suoi scritti.

⁶² B. LONERAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 139. «Per cui il dono dell'amore di Dio occupa il fondo e la radice del quarto e supremo livello della coscienza intenzionale dell'uomo. Si inserisce alla sommità dell'anima, all'*apex animae*»: *Ivi*.

⁶³ *Ivi*.



si appartiene; da esso si è posseduti». Poiché infine è amore sconfinato, «il mistero suscita timore»⁶⁴. L'esperienza religiosa rimane dunque un'esperienza di mistero e riceve il suo valore veritativo e fondativo non da altri ambiti di significato ma in se stessa e secondo il suo ambito proprio. Nel capitolo sulla «fondazione» de *Il Metodo in Teologia* Lonergan scrive:

«Consideriamo la coscienza secondo la differenziazione religiosa. Questa può accontentarsi delle negazioni di una teologia apofatica. È infatti una coscienza innamorata, di un amore che non conosce riserve, o condizionamenti, o qualificazioni. Per questo amore essa è orientata positivamente verso ciò che è trascendente nell'amabilità. Tale orientamento positivo, assieme alla donazione di sé che ne consegue, fino a che sono operativi fanno sì che uno non abbia bisogno di un oggetto appreso intellettualmente. E quando non sono più operativi, la memoria di essi fa sì che il medesimo si accontenti di enunciare ciò che Dio non è»⁶⁵.

Conclusione

Nel concludere questo mio articolo desidero indicare tre contributi che, a partire dalla riflessione sull'esperienza mistica secondo Lonergan, il pensiero filosofico e teologico possono prendere in considerazione.

Per prima cosa indicherei nel vettore di sviluppo dall'alto verso il basso un primo elemento su cui ogni pensiero intorno a Dio è chiamato a riflettere. Sia la teologia filosofica che la teologia della rivelazione trovano qui il loro punto di partenza. La celebre frase di Pascal: «tu non cercheresti Dio se non lo avessi già trovato»⁶⁶, e prima ancora dell'evangelista Giovanni: «non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi» (1Gv 4,10), trovano rispondenza nel pensiero di Lonergan, che riconosce come ogni pensiero su Dio, sia che si muova sul versante filosofico, sia che si muova sul terreno specificatamente teologico, è istituito e si articola a partire dall'esperienza religiosa, cioè dal dono preveniente, gratuito e indeducibile dell'amore di Dio⁶⁷. La teologia e la filosofia sono dunque riflessioni seconde che fanno seguito al dato primario dell'amore di Dio, vero motore che sostiene la ricerca dell'uomo.

⁶⁴ *Ivi*. Questo stato dinamico allo stesso tempo conscio ma non conosciuto, questa mediata immediatezza, Lonergan la rintraccia nell'elaborazione dell'«esperienza del sacro», del «*mysterium fascinans et tremendum*» di R. OTTO, *Il sacro*. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale, Feltrinelli, Milano 1987; nella definizione di esperienza religiosa come «sollecitudine ultimale» o «essere presi da ciò che tocca in modo assoluto» di P. TILlich, *Teologia sistematica*. I. Religione e rivelazione. L'essere di Dio, Claudiana, Torino 1996, 23; e, infine, nella «consolazione che non ha causa» di Ignazio di Loyola, così come l'interpreta K. Rahner, nel senso di un'esperienza senza oggetto ma non senza contenuto: K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, 121ss. Su quest'ultimo confronto si veda G. RIXON, «Bernard Lonergan and the Mysticism», *Theological Studies* 62 (2001) 492-495.

⁶⁵ B. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, cit., 310.

⁶⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1987, n. 553.

⁶⁷ B. LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, cit., 74: «la filosofia di Dio e la specializzazione funzionale della sistematica hanno un'origine comune e un obiettivo comune: la loro origine è l'esperienza religiosa, e il loro obiettivo è di scoprire il significato e arrivare a una valutazione della stessa esperienza religiosa».



Questa ricerca, seconda suggestione, poiché è suscitata da Dio stesso, muoverà i suoi passi all'interno di una *Weltanschauung*, di un contesto totale in cui il nostro ordine simbolico ed affettivo, lungi dall'essere relegato a semplice elemento di conferma di una verità che la ragione ha già previamente ricercato e raggiunto, riveste al contrario un carattere decisivo. È attraverso la vita affettiva che il sapere della verità si sgancia dalle maglie di una conoscenza puramente speculativa per essere restituito al mondo della vita, degli affetti e della libertà.

Infine, terza suggestione, l'analisi dell'intenzionalità della coscienza, la differenziazione della medesima in molteplici ambiti di significato, lo sviluppo dialettico del soggetto, la centralità dell'esperienza religiosa, sono tutti elementi che, se adeguatamente riconosciuti, approfonditi e articolati, possono essere proficuamente utilizzati per l'elaborazione di una antropologia fondatale che serva alla teologia spirituale per riflettere sui presupposti che sottostanno alla chiamata del cristiano a diventare santo come Dio è santo.



Discerning God's Creative Action in Cosmic and Biological Evolution

di William R. Stoeger, S.J.

God is not above and beyond us, but right in the midst of our universe, our world, our being. God is present, active and struggling in the heart of all that is – in the evolving processes, regularities and relationships – to create, fashion, and complete, while reverencing and rejoicing in the autonomy, beauty and emerging possibilities of the material world. “From the beginning until now the entire creation, as we know, has been groaning in one great act of giving birth, and not only creation, but all of us who possess the first-fruits of the Spirit, we too groan inwardly as we wait for our bodies to be set free” (Romans 8:22-23). The Big Bang, the formation of the first stars, and the formation of our own galaxy, the Milky Way, or even the birth of our Sun and our Earth may seem of very remote interest to us and far from our concerns today. However, without them, and without the many other processes and transitions linking us to those events and times, we simply would not be here, or be what we are. All that exists utterly depends upon God. But God has endowed Nature with potentialities, dynamisms, and relationships which develop and evolve. And thus we also depend utterly and completely on the cosmic, terrestrial and local environments which envelop us and nourish us – for keeping us alive at the present moment, but even more for the eons of careful, patient fashioning we have undergone as entities, organisms, human beings. In fact, God continues to create and draw all things to completion in and through these intrinsic dynamisms, processes and relationships – those we understand and those we do not understand – as well as through the personal relationships God has established with us through life-giving and saving persons, through Jesus Christ and through His Spirit.

The depth and extent of God's creative and dynamic love and gift is only partially revealed in the Universe and in Nature. But it is often forgotten or missed there, too. So, here I shall reflect first on the wonders of God's presence and action – of God's struggle to create – in the cosmos, creatively enabling the gradual emergence through regularities, chance and serendipity of the conditions for life and consciousness – and then on the earth, drawing life into being through the laws of nature, and encouraging it to evolve towards greater complexity and organization, to the point of the emergence of self-reflecting and freely willing persons. We need to sense and relish our profound connectedness to all of our ancestors, to all of the events and processes on which our life and being depend, stretching back from the present moment to our parents, to the animals and more primitive organisms from which we have evolved, to the stars whose life



and death produced all the heavy elements (heavier than helium) which make up our bodies, to the Big Bang in which our possibility was first initiated and expressed.

1. Cosmic Evolution and the Mystery of the Beginning

Before life could originate in our Universe, its building blocks and suitable environments for its emergence had to be fashioned. In particular, the 92 natural chemical elements had to be manufactured, and cool, stable, chemically rich places like our earth near – but not too near – a reliable sources of energy like our Sun needed to be put in place. This took of the order of 9 billion years after the Big Bang.

As we peer out into the far reaches of our universe, what do we see? We see hundreds of billions of stars, of great variety – some like our Sun but others very different – aggregated to clusters, some having as many as 100,000 stars (like in the beautiful, spherically symmetric arrays we call globular clusters). These clusters of stars are further organized into spiral, elliptical and irregular galaxies. Our own galaxy, the Milky Way, for instance, is probably a barred spiral consisting of about 100 billion stars, and stretching about 100,000 light years in diameter. The galaxies themselves, in turn, are often grouped into clusters – some having as many as 2,000 galaxies swarming together through intergalactic space – gravitationally interacting, sometimes colliding and merging, thus triggering spectacular bursts of star formation. Our Milky Way is part of a very small cluster of galaxies called the Local Group, which consists of several large galaxies like the Milky Way itself, Andromeda, the Large and Small Magellanic clouds, which can be seen clearly in the southern hemisphere with the naked eye, and about 40 or 50 dwarf spiral and elliptical galaxies. The clusters of galaxies in turn are grouped into long filamentary superclusters which span hundreds of millions of light years.

At the other extreme, as we look at the microscopic organization of Nature, we see similar hierarchical clustering. We see fundamental particles, like quarks, grouped into the basic baryons like protons and neutrons under the action of the strong nuclear force, and the leptons, the most famous of which is the electron. These together constitute atoms through the strong nuclear and the electromagnetic forces. And with these are particles of light, photons, which provide some of the energy and communication among the atoms. The atoms in turn can be clustered into molecules, with millions of different properties, and supermolecules which are the important basic constituents of living organisms. These molecules can be organized in highly intricate ways into systems like cells, which contain all the information needed for their reproduction and metabolic functioning. At higher levels the cells are organized into richly differentiated multicellular organisms and animals, some of which possess highly sophisticated neural systems and brains. In some of these the brains are so advanced that they manifest intelligence, creative, free will, and the capacity for abstract communication, personal relationship and culture.

Was the earth and the universe always this way? It is very obvious to us now that it was not! The earth and Sun are about 4.6 billion years old, and it is clear that human beings have only been present for maybe a five hundred thousand years at most, and our



immediate ancestral primates for about four million years. Multi-cellular organisms have been around for only about a billion years. Before that there was only primitive plants, plankton and one-celled organisms. Earlier than about 3.9 billion years there was no life at all on Earth. Earlier than 5 billion years ago the Sun and the Earth did not exist.

But there were other stars before our Sun which manufactured all the heavy elements (elements heavier than hydrogen and helium) of which our earth, all life and we ourselves are composed. So there was an time when there were no elements besides hydrogen, helium and a very little bit of lithium, the lightest metal. In fact, we know for sure that there was a time – the first several hundred million years after the Big Bang, when there were no stars or galaxies at all. Things were very different, and life was not yet possible. In fact for the first 300,000 years after the Big Bang, the universe was just an expanding, gradually cooling ball of hot ionized gas – very smooth and with practically no lumps in it. Fortunately for us, there were very slight over-densities and under-densities – we call them perturbations – in the hot ionized gas. Once the temperature of the universe fell below about 4,000 K, the electrons and protons and neutrons in the hot gas combined to form neutron hydrogen and helium atoms, the gas decoupled from the radiation in the universe, and for the first time the slight over-densities in the gas (overdensities of about 1 part in 100,000) began to grow. Only after hundreds of millions of years would they eventually collapse and fragment to form the first galaxies and stars. Only then were the carbon, oxygen, copper, phosphorous, iron, nitrogen and all the other heavier elements produced. Gradually – very gradually – the necessary components for the rich molecular mediums essential for the emergence of life were being generated.

The picture which emerges from observational cosmology and astronomy is very simple and straightforward. At the Big Bang, about 13.7 billion years ago, the universe was very, very hot – $T > 10^3 \text{ K}$ – so hot that not even space and time as we know them could exist, much less particles or any structure. In fact we do not have anything even approaching an adequate physical description of this extreme state. A quantum theory of gravity is needed. But immediately after the Big Bang, the universe – as just a homogeneous spherically symmetric ball of super-hot mass-energy – began to expand and cool quite rapidly. And as it cooled new things became possible. The lower the temperature, the more laws of nature themselves and the matter and energy they describe could differentiate and complexity. As an example, much later, as we have already seen, the cosmic plasma was cool enough to clump into stars, galaxies and clusters of galaxies, and to organize itself into particles, atoms and primitive molecules. Thus, at the beginning the universe is very hot, very dense, very smooth, very simple and very undifferentiated. As it expands, it cools, become more lumpy, more complex, and more differentiated. The very fact that it fragments and condenses into hundreds of billions of galaxies and trillions of stars essentially means that trillions of separate evolutionary experiments are being carried out at the same time – each star and each planet in the universe is a separate, relatively isolated location where physical, chemical, and in some cases possibly biological evolution occurs.

How do we know that this scenario of cosmic evolution is correct? What is the evidence for it? There are three major independent indications. The first is the systematic redshifts of distant galaxies, first discovered by Edwin Hubble and his colleague M.



L. Humason. The farther out a galaxy is, the larger is its redshift. This means that the more distant a galaxy is from us the faster it is travelling away from us. The universe is systematically expanding in all directions – and very close to the same amount in every direction. There is really very little doubt about this.

So the universe is expanding? But what evidence is there that it has been cooling – that as we go back into the past we encounter a succession of ever hotter stages? First of all, there is the large abundance of helium in the universe, and the trace abundance of deuterium (the isotope of hydrogen with a proton and a neutron in the nucleus, instead of just one proton). 24 % by weight of all matter in the universe is helium. That's a lot! If we calculate the amount of helium all the stars in cosmic history have produced, it amounts to only 5 to 7 % at most. So where did all the helium come from? It turns out that it was very easy to form lots of helium between 1 and 3 minutes after the Big Bang – the temperature and density of the universe would have been just right for that. And it's easy also to produce a certain amount of deuterium at the same time. In some ways the abundance of deuterium was just as much of a problem as the large amount of helium – deuterium is a very fragile isotope, and stars are incapable of producing a net amount of it – rather they destroy it. Thus, the helium and deuterium abundances we observe throughout the universe strongly indicate that the temperature of the universe was once above a billion degrees Kelvin.

Secondly, in 1965 Arno Penzias and Robert Wilson discovered the cosmic microwave background radiation (CMWBR), which is like the “afterglow” of the Big Bang. They detected a low level of microwave noise coming from all directions and having exactly the same amplitude in all directions. They also discovered that it was radiation with an exact blackbody, or equilibrium, spectrum. Thus, with the same amplitude in every direction, it has almost the same temperature in every direction, too. The CMWBR is a bath of microwave radiation that pervades the entire universe which originates not from discrete sources like stars or galaxies but from the hot gas before the formation of galaxies, when the temperature of the universe fell to about 4000 K, and the matter decoupled from the radiation due recombination of electrons with protons and neutrons to form neutral atoms. This is the first moment at which the universe became transparent to light. Thus, as we look out farther and farther – between all the galaxies and stars – and thus back farther and farther in time [Since the velocity of light is finite, the farther out in space we peer, the farther back in time we are seeing.] we eventually see a “fog bank” in microwaves where the universe becomes opaque – where our line of sight encounters the primeval ionized plasma. Fog banks always emit a lot of diffuse light – we see clearly see the white light coming from it. The CMWBR fog bank is no different, except that we see microwaves coming from it and not optical light. This is due to the fact that the original light from the moderately hot plasma has been cosmologically redshifted into the microwave region of the spectrum by a factor of about 1300, due to the expansion of the universe since that time. Thus, the microwave background radiation assures us that the universe was once at least 4000 K, and more importantly that there was a time when there were no stars or galaxies. This is clear from the almost perfect smoothness of the CMWBR.



However, there are very small perturbations or fluctuations in the CMWBR – of the order of 1 part in 100,000. These temperature fluctuations mean that the density of the plasma at that time (300,000 years after the Big Bang) had slight overdensities and underdensities (perturbations) in it of the same magnitude. As I have already mentioned, these overdensities are the seeds of clusters of galaxies and of galaxies. After decoupling they gradually grew in strength, under the influence of their local gravitational fields, and then collapsed and fragmented to form the structures we now see throughout the cosmos.

But where did these perturbations, or seeds, in the cosmic plasma come from? Without them we would not be here! We are not completely sure. But it is very likely that they were generated in the first split second after the Big Bang by what cosmologists refer to as “inflation.” Inflation is extremely rapid expansion of the universe – exponentially rapid expansion – during which the universe expanded by at least 30 orders of magnitude in an extremely short time. Inflation, if it occurred, began and ended well before the universe was 1 second old. Super-rapid expansion also means supercooling, of course. Thus, when inflation slowed down and stopped, much of the energy from the inflationary field was transformed into reheating the universe back to the temperature it had just before inflation. Unfortunately, we do not have definitive evidence for an inflationary epoch; we don’t have any evidence against it, either. It turns out that it is very difficult – if not impossible – to explain a number of facts about the universe without it. In particular, inflation can easily and quickly generate and preserve these perturbation seeds we need for later galaxy formation. Also, without inflation it is almost impossible to account for why the CMWBR in every direction should be of almost the same temperature and the same amplitude. Without inflation the different regions of the cosmic fog bank in slightly different directions would have been causally disconnected – not enough time would have elapsed from the Big Bang for them to communicate information to one another – and there would therefore be no explanation why they should then be of the same temperature, as they indeed are.

We already indicated that one of the first transitions that occurred immediately after the Big Bang was the emergence of gravity and space-time as we know them. It is very interesting to go back for a minute to this period right after the time of the Big Bang itself and consider the many important transitions that occurred in the first second. Before doing this it is important to remember that all of physics can be summarized in four forces or interactions: gravity, electro-magnetism, the strong nuclear force, which holds nuclei together, and the weak nuclear force, which explains certain types of nuclear transitions and decays. The key idea is that these four interactions were almost certainly not always separate – that at very, very high temperatures they were unified, or indistinguishable from one another. Thus, at the very beginning – at the Big Bang itself – there was probably just one superforce, which included gravity, electromagnetism, and the strong and weak nuclear forces. But when the temperature fell in the first split second to below 10³² K, gravity – and classical space and time with it – separated from the combination of the other three (which is called the Grand Unified Theory (GUT) interaction). A short time later, when the temperature had fallen to 10²⁷ K, the strong nuclear force became distinct from the remaining electroweak interaction, and at a much lower temperature, 10¹⁵ K – which still corresponds to only a millionth of a second



after the Big Bang – the electromagnetic interaction separated from the weak nuclear interaction, and the differentiation of the laws of physics as we know them was completed. You see that physics was indeed much simpler at the point of the Big Bang – only one interaction instead of four! And then quite quickly physics became more complicated! But not as complicated as biology.

Even with the completed separation of all the physical interactions, the universe will still too hot for the formation of protons and neutrons, the basic components of atoms. There was only a “sea” of quarks and leptons. At about 10¹³ K, for the first time the quarks begin to condense in protons and neutrons – 3 quarks to each such nucleon. And then the universe continued to cool, and other transitions we have already considered became possible – the nucleosynthesis of helium and deuterium and a little bit of lithium at a temperature of about a billion degrees (10⁹ K) – 3 minutes after the Big Bang – and much later the decoupling of radiation from matter and the beginning of structure formation at 4000 K (300,000 years after the Big Bang). Much later, of course, we have actually formation of stars and the manufacture of the heavier elements, as I have already indicated above.

This gives us a very brief summary of the principal epochs of cosmic evolution, which prepare the universe for complexity, for hundreds of millions of different chemical possibilities and for enumerable types of living organisms. Before continuing on, it is worth pointing out that the Big Bang itself, from which all this issues, is not at all well understood or modelled by physics. It may become better described and explained with advances in quantum gravity (superstring theory, for instance) and in quantum cosmology. However, it is very clear that it should not be considered the creation event itself, and that, despite some scientists referring to physical mechanisms which purport to explain it from “nothing”, physics will always need something – fields, manifolds, some regularities or laws, and some energy or space – from which to begin the explanation. Physics will never be able to explain why there is something, rather than nothing, or why that something is ordered in this way, rather in some other way. Much less will physics or any of the natural sciences ever be able to explain ultimately why the universe has been “fine tuned” for life (“the anthropic principle”).

This is where philosophy and theology begin to complement the sciences – this is where God is essential, not only to provide existence and order, but also to sustain all that is in existence and in activity. And thus in beholding the wonders and vast reaches in time and space of cosmological evolution and to where it has brought the universe, we are seeing God at work in the transitions, in the novelty, in the interactions, struggling to bring about a cosmos from which life and consciousness, person and community, love and self-giving can emerge – created images of God’s own life and being.

2. The Emergence of Life and Biological Evolution

We are surrounded and embraced by an amazingly fertile world and by an incredibly vast and delicately structured universe which gave birth to that world. It is within this womb that we have come into being – through a long a very intricate series of



events, each relying essentially on those before it. The organs which make up our bodies are composed of cells, which in turn are constituted by billions of large complex molecules. As we have seen earlier, the atoms which make up those molecules were manufactured in generations of stars before the birth of the Sun from the hydrogen and helium, which in turn originated in the immediate aftermath of the Big Bang 13.7 billion years ago. A hierarchy of extremely fine-tuned regularities, processes, relationships and fundamental features of material reality has orchestrated these innumerable interlocking events from the very beginning. Within this overall framework of order, chance and uncertainty have also played essential roles. God works through these freedoms as well, at both the quantum and the classical levels. Without such cosmic and biological evolution, our Sun, our Earth and we are ourselves would not exist. Nor anything even vaguely resembling them. The universe would be dominated by chaos – and by sterility. Indeed, it is likely that there are many other universes associated ours, most of which are devoid of complexity and life – just as there are trillions of trillions of stellar systems, most of which are also probably devoid of life.

As generations of researchers have probed the intricacies of material reality, important general patterns have become very clear. First of all, as we have already seen on the physical and cosmological level and is also obvious on the biological, psychological and sociological levels as well, there is an overall evolution towards more complex and diversified structures and systems. Elementary complexification and diversification set the stage for higher and more advanced levels. We saw earlier, for example, how elements heavier and more complex than hydrogen and helium were necessary before nature could evolve complex molecules. And stars are essential for synthesizing those heavier elements. At a later stage of evolution, certain complex molecules and relatively cool, stable and molecularly rich environments were necessary before nature could synthesize nucleic acids and amino acids, which in turn are essential for replicating molecules like DNA and RNA, and proteins – and thus for all living things. Obviously, too, complex multi-cellular organisms with neural systems and brains were necessary before the emergence of conscious, thinking beings was possible.

This evolutionary process in pre-biotic chemical and in biological systems would have been impossible without the continual operation of the processes of natural selection and replication – replication of naturally selected structures and organisms. This is exemplified in very impressive ways in the evolution of the cell and of its hundreds of thousands of genetically managed functions. The intricate biochemical controls which are so essential for living things are the result of billions of years of development. During that incredibly long time increasingly sophisticated and refined physical and especially chemical processes fashioned innumerable successions of closely related but very diverse entities and organisms under the guidance of both definite regularities and relationships and chance events (mutations) – selecting some intermediate combinations, discarding many others and preferentially replicating those which were better adapted to the given environments and contexts. Gradually even greater diversification and complexification occurred, along with more specialized and more flexible behavior.

At each level of organization and evolution, structures and processes relate to other structures and processes to provide the basis for entirely new entities with completely



new properties and potentialities – just as at a basic chemical level salt is formed from sodium and chlorine, and at a much more advanced level groups of single cells begin to collaborate and eventually diversify their respective functions to provide the first primitive multi-cellular organisms. These relationships among entities and organisms help constitute some of the individual characteristics which each of them possesses and provide the environmental network in which they and their descendants develop, maintain themselves and evolve. Thus, profound and pervasive interrelationships and hierarchical organization on all levels is a second important feature which the sciences have revealed about the reality of which we are part.

A corollary of this is that individual entities and organisms are transient and limited. There are no ‘eternal’ or unchangeable objects or material beings. All eventually die, disappear, become extinct. Many, many species – 99.9 % of them – have gone the way of the dinosaurs. All will eventually follow that path. Our own species will change and eventually die out. Our Sun will die in another few billion years. And eventually our galaxy, the Milky Way, will dissipate. The universe itself may very well succumb to “heat death” in the very distant future. In their passing away organisms and objects of whatever sort sow the seeds of new possibilities and new life, Just as billions of stars, through supernova explosions, have in their disappearance seeded their localities with heavier elements thus making new, more complex the exciting things possible, so have innumerable past generations of more primitive organisms established the environments for more advanced descendants – the oxygen atmosphere of the Earth, for instance – and then suffered extinction, leaving niches open for new species.

Another more profound way of considering this complex interrelatedness and fertile transience is in terms of the unity of nature as manifested in its forces and laws, and in the hierarchies of components which make it up. We have already discussed this. But is important to emphasize that manifest unity. Nothing falls outside it.

Everything we clearly recognize as living (whether viruses are a form of life is controversial – specialists still have not found definition of life upon which all agree) is composed of cells. Though these cells can be very different in their functions and in the proteins they produce, they all share fundamental characteristics and underlying basic structures. The genetic material of every cell, which controls the production of all structural and functional proteins, consists of the same double-stranded DNA, composed of a sugar-phosphate backbone along which are arrayed combinations of the same four nucleic-acid bases. These combinations of nucleic-acid bases which code for a given protein and thus for a given function constitute what we call genes. And the proteins themselves – in all their amazing variety and specificity – are formed of the same 20 amino acids and are related to the information carrying nucleic-acid bases by the same genetic code for all biological organisms – from the most primitive to the most advanced. Furthermore, our human genome is the result of the gradual accumulation of intricately interrelated information over the entire history of life on Earth. Thus, all living things are united in common chemical and biological structures and processes and in a common underlying code. We are in deep solidarity with all living things on this earth! And, as we have already seen, at a much more basic chemical level, the same 92 natural chemical elements provide the basis for all material reality.



But how did life arise on Earth? And what were some of the key processes within an environment rich in heavy elements necessary for further chemical evolution towards life? We shall probably never know exactly how life first originated on Earth – most experts realize that that historical event is probably forever inaccessible to our investigations. However, it has been possible – and is become more and more so – to give an account of how life may have originated, given what we are discovering about chemistry and biochemistry and geology. There are various scenarios which have been suggested – with slightly different details. But some of the overall ideas are fairly clear. It is easy to see that once we have abundances of oxygen, carbon, iron, copper, phosphorous, sulphur, and all the rest scattered throughout the galaxies by the explosions of dying stars (supernovae), the interstellar material is now much different than it was before. There are now new conditions, a much richer type of material, upon which the laws of physics and chemistry can work. New and different macroscopic objects and microscopic objects become not only possible, but inevitable – new types of stars, Jupiter-like planets, rocky planets, asteroids and comets, crystals and dust of various sorts, and a wondrous variety of molecules. And with these new objects pervading the universe, the conditions and environment in many different localities again evolves in something different, leading in turn to further new and exciting possibilities.

Once we have planets, asteroids, comets and cool gas clouds surrounding stars or near stars, these become the laboratories within which new and more complex molecules are synthesized – water, ammonia, oxides, nitrides, and even more complex organic molecules such as formaldehyde, methane, and the more immediate building blocks for replicating molecules essential for life, sugars, amino acids, nucleic acids. The key idea is simple to understand – given certain conditions of temperature (cool but not too cool!), radiation, concentrations of certain chemical compounds, equilibrium or non-equilibrium, the processes yielding new molecules will occur in these cool dark clouds, and on asteroids, comets and planets. And in each case, these new molecules in turn radically alter the existing environment and conditions, and in effect constitute completely new environments which may in some cases provide the conditions for even further advances in chemical evolution. And so on.

In fact, these planets, asteroids and gas clouds begin to evolve in their own very peculiar ways, depending on the ever-changing conditions which characterize them – or characterize regions on them. As planets cool, contract, shift in their structure, develop atmospheres, undergo episodes of volcanism, are subjected to storms, electrical discharges, and showers of meteorites and cometary debris, they will change in certain – sometimes radical – ways, as will also the conditions of temperature, chemical composition, atmosphere, etc. on their surfaces. As certain types of conditions develop, what were only remote possibilities before now become near certainties, and what were possibilities before are by-passed and excluded from realization. New regularities and relationships emerge among the new more complex and more highly organized entities and systems – regularities and relationships which are thoroughly consistent with the four fundamental physical forces we talked about in the last talk – but which directly characterize the relationships and inherent behavior of the new entities and systems themselves. None of what happens to any particular system or object is absolutely inevitable.



Unforeseen events and occurrences from outside the immediate environment can intrude – very violently. A large meteoroid can collide with the planet, a nearby star can become a supernova bathing everything in lethal radiation, the whole system can collide with another system suddenly altering all the conditions. But these, too, can eventually lead to new and promising evolutionary tracks.

Thus, there is a range of directionalities coded into physical reality as it is constituted by the systems and entities, by the conditions, and by the processes, regularities and relationships which obtain at any given time. There is more to this than merely a pattern of regularities that we observe. That pattern must have some sufficient cause in the structure of nature itself. With Paul Davies¹ I locate this cause in the laws of nature themselves. The directedness and propensities we discover in nature and in the evolutionary process is due to the laws of nature, the inherent regularities and inter-relationships within reality.

At his point we need to consider the appearance of those molecules capable of reproducing themselves which are the immediate precursors of life on Earth. We are, of course, interested in the fabrication of amino acids and nuclei acids, the basic constituents of proteins and DNA/RNA, respectively. How did the rich variety of proteins and the replicating DNA sequences coding for them arise? Could this have happened just as a result of the chemical and physical regularities and relationships operating under certain constraints and conditions?

The answer to this question is, “Yes!” Though we cannot say for sure how in fact it did happen, we now know that it could have happened, for instance, by the operation of autocatalytic hypercycles consisting of mutating DNA or RNA sequences coevolving with the proteins for which they code. The diversifying DNA/RNA sequences lead to new proteins, and the proteins in turn enable the maintenance and faithful replication and evolution of the DNA/RNA sequences. Those nucleic acid sequences and proteins which are best suited to the environmental conditions will be preferentially replicated and will eventually dominate. Natural selection is already important at this level, and is absolutely crucial for the gradual emergence of life. Mutations in the genetic templates, which enable the systems to seek for even better or more advantageously adapted configurations, and the metabolism of these replicating molecules are also essential for evolution.

Many researchers have investigated the ways in which the formation of necessary prebiotic molecular components for self-replicators could have been accomplished on the primitive Earth. They have suggested possible mechanisms for the synthesis of most amino acids, sugars and nucleic acids. A few of the required components are more difficult to account for, particularly ribose and the pyrimidines, and some necessary processes are difficult to fit into the overall scenarios. But it seems likely that further work

¹ Cf. PAUL DAVIES, “Teleology without Teleology: Purpose Through Emergent Complexity,” and WILLIAM R. STOEGER, S. J., “The Immanent Directionality of the Evolutionary Process, and Its Relationship to Teleology,” both in *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by ROBERT JOHN RUSSELL, WILLIAM R. STOEGER, S. J., and FRANCISCO AYALA, Vatican Observatory Publications, Vatican City State and the Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, CA, 1998, pp. 151-162, and pp. 163-190, respectively.



will eventually solve these problems. There is no indication whatsoever that something more than the regularities and processes of physics and chemistry are needed to account for the emergence of life, given the basic building blocks and ordered regularities and relationships of nature. This does not mean that higher-level organization is predictable from lower-level entities and their behavior, given what we know of physics and biochemistry. Often it is not. But it does mean that, at the level of the sciences, it is explainable in terms of them.

Turning to biological evolution itself, once again the role of natural selection and one of its preconditions, genetic variation (by random mutations, lateral gene transfer, symbiosis, etc.), is central. It is one of the key processes – if not the key process – which drives evolution – the emergence of new organisms and the gradual modification of old ones as a result of their differential fitness, or ability to survive and propagate as populations, relative to the changing environmental conditions. A couple of things are important to note.

Most importantly, natural selection is always related to the environment and to the systems or organisms upon which it works. It is severely constrained by both of these factors. Obviously it can only select among the types of organisms or systems which already exist. In itself it is not a process for producing new entities or systems – that is accomplished by a whole range of other processes determined by the laws of nature affecting the behavior and interaction of the chemical species which are available. Natural selection simply sifts out the less successful or less fit (in terms of their reproductive capabilities) species and enhances those in the population which are more fit – relative to the environment – among those types which already exist. Thus, it is a mechanism for preserving and propagating those species of molecules and organisms which are best adapted to the environmental conditions at a given time and in a given place. As new organisms or molecules form, more complex ones, natural selection continues to operate on those. What is worth noting here is that the results of natural selection at one stage determine the range of new organisms via other natural processes at the next stage. In this sense evolution is always building on the types of organisms which were successful at earlier times. Thus, the characteristics of organisms present at any given stage will always strongly depend on the characteristics of those at earlier stages. We have four limbs because all of our ancestral species going way back have four appendages. Natural selection is strongly constrained by what it has to work with!

How about the environment? Natural selection is strongly constrained and conditioned by environment simply because it chooses those organisms for population enhancement which are optimally adapted to a range of particular environmental conditions. In fact, the organisms, or species of molecules, present in any given environment can only exist if a very narrow range of environmental conditions are maintained. Raising or lowering the temperature, changing the chemical composition of the medium, however slightly, increasing the surrounding radiation, will severely affect them. If conditions are different at any stage of evolutionary development, the range of organisms natural selection preferentially chooses will be different, since it is selecting them precisely on the basis of their viability and suitability in these different conditions. Furthermore, it is also obvious that natural selection can strongly alter environmental conditions at subse-



quent stages. Selecting an organism for enhancement now will change both the range of organisms in subsequent stages and their ambience. The newly selected organisms will impact the environment differently than the old ones.

3. Evolution, Divine Action, Spirituality

As we have seen in the previous two sections, contemporary astronomy, physics and cosmology make an overwhelmingly compelling case for the evolution of the universe and of all the astronomical objects we find in it, clusters of galaxies, galaxies like our own Milky Way, stars like our Sun, and the planets and moons which inhabit stellar systems. And the biological sciences make a similarly compelling case for biological evolution.

But, though cosmic and biological evolution have occurred and are occurring, how should we understand its connection to God and to Christ? It is a pervasive aspect of reality which the natural sciences – first biology and then astronomy and the physical sciences – have revealed to us. But, at the same time, it is not a part of traditional Christian revelation or teaching. In fact, until recently it was considered by many to be dangerous, if not inimical, to Christian faith. And within some Christian denominations it still is.

So, what is the warrant for considering evolution as supportive of Christian perspectives, spirituality and teachings?

Fundamentally, the warrant is the dawning realization that evolution as discovered and described by the natural sciences – whether cosmological or biological – significantly enriches Christian reflection on God and on creation, stimulating the further development of spirituality and theology in a number of very crucial ways. More specifically, characteristics manifested by our evolving universe reinforce and highlight essential Christian and incarnational themes which are key to our beliefs. Let me speak briefly about some of these.

First, and perhaps foremost, theological reflection on the details and intricacies of cosmic and biological evolution drives us to a much more profound appreciation for what Howard Van Till² refers to as the functional and formational integrity of creation, and for God's reverent, pervasive but subtle relationship with God's creatures and with the universe itself. God has gifted Nature and the universe with inner dynamisms and capacities which enable it not only to function with relative autonomy but also to develop and give birth to new or more complex entities and organisms as time passes, and as the universe cools and expands. There is evidently no need for God to step in and effect key transitions directly. Nature itself has been given the capabilities of doing that! This, of course, does not mean that God is uninvolved, or distant from what happens. God is present and active through all the regularities, processes and relationships which func-

² HOWARD J. VAN TILL, *The Fourth Day: What the Bible and the Heavens Are Telling Us About Creation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), and his unpublished Templeton Lecture, "Evolutionary Science and the Forgotten Doctrine of Creation's Functional Integrity," Yale University, November 12, 1992. The essence of the concept of functional integrity, however, goes back to Basil of Caesarea (*Hexameron*) and Augustine (*De Genesi ad Litteram*), as Van Till emphasizes.



tion. God is their source and origin and holds them in existence, continuing to create through them. God did not create the universe with deficiencies, or with impairments, which would necessitate God's special direct intervention in the evolutionary process.

Secondly, evolution forces us, therefore, to take the immanence of God in Nature, in creation, in our lives very seriously. God is present and active – in many different and wonderful ways – in all that is going on. Sometimes we tend to think of God's creative action only in special events of intervention – miracles. But this is a very distorted and constricted view of God's action. St. Ignatius Loyola, in his "Contemplation for Obtaining Divine Love," at the end of his Spiritual Exercises, asks us to consider how all the wonderful things around us – including ourselves – the gifts of creation and the gifts of redemption – are expressions of God's great love for us. After asking us to express our love for God in return in complete commitment, Ignatius goes on to ask us to consider that God is present in all his gifts – not only does God give us gifts as signs of God's care and love, but God give us God's self in the gifts. Next, Ignatius goes even further, asking us to reflect on the fact that God is not only present in all that God has created and bestowed but that God is working and struggling for us out of love in all things. It is clear that the first stage of the "Contemplatio" refers to creation, the second stage reflects the profound impact of the Incarnation on all reality, and the third stage sees the immanence of God in terms of vulnerability, struggle and suffering of Christ – of God – in creation. This is the deeply Christian perspective the natural sciences and all the processes they reveal to us reinforce.

But, we must also take the transcendence of God very seriously. God is not just another cause, similar to the forces and causes within nature we can isolate and describe. God's action is radically different, and cannot be isolated or objectified. Nor can God God's self be grasped or comprehended. What the sciences have revealed to us – particularly through what we know about cosmic and biological evolution – forces us to consider God the way the best of Christian tradition has always insisted upon – not as another cause that complements deficient natural causes but as the source of all that is, beyond all our conceptions and understandings, and at the same time as that in which we live, and move, and have our being – very close, very respectful and supportive of us, acting and working with us and through us, and in and through the laws of nature – the regularities, processes, relationships which characterize reality, those we understand and those we do not understand.

Fourthly, in Scripture and in Tradition, God's relationship with humanity is always developing, growing deepening. God's choice of Abraham is reaffirmed again and again, always in a deeper more intimate way. God comes closer and closer to God's people, to us, dwelling with us, and finally establishing God's definitive presence with us in Jesus Christ and in all that flows from His death and resurrection – the sending of the Spirit. What we discover concerning cosmic and biological evolution is a deeply consonant development within creation itself which prepares for the development of God's relationship with us. It involves the gradual unfolding of possibilities – of complexification and diversification – which leads to intelligent and free persons, and societies (communities) in the image and likeness of God, who can respond to God initiatives for deeper relationship. This occurs, very fittingly, within an intricately, hierarchically ordered, dy-



namic environment which possesses its own autonomous character, grounding the autonomous character of the persons and communities with which God establishes relationships. And furthermore it establishes our solidarity with the rest of creation – we are very much part of it, and radically dependent upon it, not isolated from it, as we sometimes think.

Fifthly, there is the anthropic principle – there is some indication that the universe has been fine-tuned for life and consciousness. This can be explained in an intermediate scientific way by considering our own fine-tuned universe as one of a collection of billions or even trillions of other universes generated by the same or a connected series of quantum processes. However, this fine-tuning, just a existence and order, requires an ultimate explanation which transcends the natural sciences. On a closely related issue, though cosmic purposefulness cannot be unambiguously discerned within the framework of the natural sciences, the data provided by them is consistent with such purposefulness. We cannot conclude to that scientifically, but we certainly cannot rule it out, either!

Sixthly, from the point of view of Christianity, we can say, with George Ellis³, that the universe has been constructed precisely so that self-sacrificing love of persons and generous self-emptying leading to reconciliation and union with God and with one another are of primary concern and importance. If that is the priority, then the universe should be constructed the way it has, even with pain and suffering, and death.

Seventh, the harmony between the crucial interplay of death and life in Nature, with the pain and suffering that entails, and the mystery of death and life given meaning and significance in the Death and Resurrection of Jesus Christ. The “signum crucis” is writ large throughout nature and finds its ultimate significance and meaning in Christ.

The Incarnational appreciation of Christianity finds God and God’s presence and action in things and situations and processes as they are – in all that happens on simple levels and on more complex levels. And the sciences help reveal things as they are, in their inter-relationships and dynamisms. Christianity strongly resists placing God’s action beyond matter, transience and time. God’s action is precisely in what is concretely manifested to us in Nature and in Community. But its full significance and meaning is only revealed in Christ and in what has been promised and what is being fulfilled in his Death and Resurrection.

³ GEORGE F. R. ELLIS, “The Theology of the Anthropic Principle,” in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by ROBERT JOHN RUSSELL, NANCEY MURPHY and C. J. ISHAM, Vatican Observatory Publications, Vatican City State, and Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley, CA, 1993, pp. 367-405.



Indice

Presentazione	2
----------------------------	----------

La questione mistica agli inizi del Novecento

di <i>Francesco Asti</i>	4
1. La tradizione tomista in teologia della mistica.	5
1.1. <i>La fede come fondamento della dottrina spirituale di S. Tommaso.</i>	7
1.2. <i>La grazia che efficacemente guida alla contemplazione mistica.</i>	9
1.3. <i>L'Ospite divino.</i>	10
2. La scuola di spiritualità dei gesuiti: J. de Guibert.	11
2.1. <i>Alla ricerca di una definizione di mistica.</i>	13
2.2. <i>La soglia dell'ascetismo di O. Marchetti.</i>	15
3. Varie voci sulla questione mistica:	
J.V. Baivel - M. de la Taille - A. Saudreau.	17
3.1. <i>L'inchiesta del 1929-1931 sulla terminologia in mistica.</i>	20
3.2. <i>Altre voci nella discussione.</i>	25
3.3. <i>Ultime lettere sulla questione terminologica.</i>	29

Per un senso simbolico del mistero

di <i>Secondo Bongiovanni S.I.</i>	32
Rendere ragione del mistero	32
1. Riferimenti etimologici introduttivi	33
2. Enigma e mistero	34
3. Una fenomenologia del mistero	35
4. Il carattere simbolico del mistero	36
4.1. <i>Per un'ermeneutica del simbolo</i>	37
4.1.1. Tra riflessione e vita	38
4.1.2. Tra passato e futuro	38
4.1.3. Tra presenza e assenza: la traccia	38
4.2. <i>Il rilievo simbolico del mistero</i>	39
Conclusione: l'evidenza sim-bolica del Mistero	40



Mediata immediatezza

La mistica secondo Bernard Lonergan

di Giuseppe Guglielmi C.S.J.	43
1. Che cos'è antropologia fondazionale?	44
2. La coscienza	45
3. Il soggetto esistenziale	48
4. Il significato	50
5. Esperienza religiosa	53
6. Esperienza mistica	58
Conclusione	62

Discerning God's Creative Action in Cosmic and Biological Evolution

di William R. Stoeger S.J.	64
1. Cosmic Evolution and the Mystery of the Beginning	65
2. The Emergence of Life and Biological Evolution	69
3. Evolution, Divine Action, Spirituality	75

www.mysterion.it

ANNO 1 NUMERO 1 (2008)

Rivista web semestrale di spiritualità e mistica
edita dall'Istituto di Spiritualità e Mistica
della Pontificia Facoltà Teologica
dell'Italia Meridionale - Sez. San Luigi

Direttore responsabile:
Rossano Zas Friz De Col S.I.

Caporedattore:
Francesco Asti

Via Petrarca, 115 - 80122 Napoli
tel.: 081-24.60.111
e-mail: info@mysterion.it

