

www.mysterion.it

MYSTERION

Rivista di Spiritualità e Mistica

ANNO 2 NUMERO 1 (2009)

FRANCESCO ASTI
Teologia spirituale
e/o teologia della vita mistica

ROSSANO ZAS FRIZ S.I.
Dallo sguardo estetico
allo sguardo mistico
*Approccio teologico
alla luce di San Bonaventura*



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

Presentazione

In questo terzo numero si propongono due articoli. Il primo di Francesco Asti, docente di teologia spirituale nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, in cui si segue una linea di ricerca iniziata con il primo numero della rivista e riguardante la riflessione sulla mistica. In questa opportunità il Prof. Asti presenta uno studio sul rapporto tra teologia spirituale, o spiritualità *tour court*, e mistica, indicando come sia necessario ripensare questa relazione per una maggiore chiarezza concettuale, nonché per l'arricchimento della teologia. Si avverte particolarmente l'imperativo di assimilare il vissuto dei santi alla riflessione teologica. In questo senso, il Prof. Asti sviluppa i lineamenti fondamentali di una *teologia della vita mistica*, proprio per contribuire alla sviluppo della ricerca teologica considerando il vissuto dei santi.

Il secondo articolo del Prof. Rossano Zas Friz, anche egli docente di teologia spirituale nella Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale –sezione San Luigi, vuole ricavare dall'impianto teologico di San Bonaventura una proposta teologica già avanzata da Hans Urs von Balthasar nei termini di *sensibilità trascendentale*. L'autore mostra come dalla contemplazione e dalla gioia che la bellezza produce si articola il passaggio alla contemplazione e alla gioia della bellezza divina: è un'esperienza mistica in quanto la bellezza trasporta a gustare il mistero nascosto di Dio. Tale articolazione ha il suo punto di partenza nei primi due capitoli dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove il Santo chiarisce come avviene il passaggio dalle realtà sensibili di questo mondo alla realtà divina invisibile. Questo approccio si presenta come una via di accesso esperienziale molto concreta e diffusa al sacro, facilmente identificabile nella vita quotidiana dove sembra che l'approccio scientifico e ideologico alla realtà abbiano il predominio.

La vita dei santi e il gustare gioiosamente della bellezza si offrono come autentici *loci theologici* a partire dei quali la Presenza di Dio si concede nella storia umana. Con questi argomenti si spera di contribuire efficacemente all'approfondimento della riflessione del rapporto tra esperienza e teologia.



Teologia spirituale e/o teologia della vita mistica

di Francesco Asti*

Gli studiosi della spiritualità sono concordi nell'affermare la necessità di un rinnovamento dell'intera teologia a partire dal vissuto dei santi e dei contemplativi¹. Ad esempio il teologo carmelitano C. García osserva che vi è una convergenza fra la teologia e la mistica, perché si possa procedere ad un rinnovamento anche nel campo della teologia spirituale. La mistica «considerata in tutta la sua ricchezza, è il nucleo centrale della *fede cristiana*, della *spiritualità* e della *teologia*»². Ciò è dovuto al fatto che essa rimanda alla vita battesimale, all'unità fondamentale della fede con la prassi. La divisione, purtroppo, fra ascetica e mistica, oggi fra spiritualità e mistica, è frutto più di correnti spirituali che di una vera convinzione di fondo.

La nostra riflessione sull'opportunità del rinnovamento non parte dalle riflessioni di A. Stolz, presenti nel suo saggio *Teologia della mistica*, perché si vuole superare le discussioni del '900 sulle questioni inerenti l'orazione contemplativa per approdare al nucleo della vita mistica battesimale che caratterizza l'esistenza di ogni credente³.

Il nostro intento è quello di proporre una *teologia della vita mistica* che mostri gli elementi fondamentali della vita cristiana in pienezza. Non si vuole sostituire la titolazione di teologia spirituale, ma indicare come quest'ultima, per quanto abbia una sua dignità, è troppo recente rispetto all'antica tradizione di mistica e di vita mistica. Rimandiamo per una visione completa del problema al mio libro di prossima uscita *Teologia della vita mistica. Fondamenti, dinamiche, mezzi* che sarà edito dalla Libreria Editrice Vaticana.

* FRANCESCO ASTI, docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. San Tommaso, Viale Colli Aminei 3, 80141 Napoli, asti.f@imwind.it.

¹ Cf A. G. MATANIC, *La spiritualità come scienza*, Cinisello Balsamo (MI) 1990. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo (MI) 2002⁶. R. ZAS FRIZ DE COL, *Verso una nuova teologia mistica? L'emergere di una tendenza attuale nella teologia spirituale*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005), pp. 587-607. F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano 2005. L. TOUZE (cur.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Città del Vaticano 2007.

² C. GARCÍA, *Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística*, Lección inaugural del curso académico, Facultad de teología del Norte de España, Burgos 2004, p. 32; p. 46. L. J. GONZÁLEZ, *La mística: pienezza dei cristiani del futuro*, in *Rivista di vita spirituale* 55 (2001), pp. 463-484.

³ Cf A. STOLZ, *Teologia della mistica*, Morcelliana, Brescia 1940.



1. L'attuale situazione scientifica e la teologia di oggi

Il modello di scienza proposto affonda le sue radici nella metodologia baconiana e cartesiana. I principi della sperimentazione galileiana si sono trasformati in una gabbia scienziata fine solo a se stessa. Il principio reggente è la sola visibilità dell'esperimento per cui ciò che si verifica in laboratorio diventa vero contenuto della scienza (verificazionismo). La metafisica e la teologia non sono oggetti controllabili e, di conseguenza, non hanno diritto di essere scienza così come viene definita dai nuovi protocolli epistemologici. La scienza è il verificabile per cui l'esperienza del divino non è che frutto sociale o esperienza archetipale della psiche umana. La riduzione allo sperimentalismo e ai criteri dell'oggettività della scienza mostra la poca considerazione per altri fattori che entrano in gioco nel campo della stessa sperimentazione: il valore del soggetto osservante; le situazioni ambientali e le varianti incalcolabili che possono determinare un esperimento o meno. La forza della scienza sperimentalista viene messa in crisi dalle osservazioni di K. Popper che propone la forza falsificatrice della scienza. Essa non si pone a verificare le proprie ipotesi quanto piuttosto a evidenziare un processo di falsificazione frutto di compromessi non scientifici con la realtà del ricercatore o con l'ambiente⁴. L'asetticità della scienza non esiste e la vera oggettività è il risultato di componenti considerate importanti da un gruppo di studiosi rispetto ad un altro⁵. Si può ben dire che Popper riapre le porte a dimensioni considerate dal positivismo non oggettive e non verificabili. L'ideale della scienza dell'Ottocento non può reggere senza prendere sul serio il lato umano della costruzione del pensiero.

Il soggettivismo scientifico è la parte da integrare nel contesto oggettivo di una idea di scienza. Un umanesimo integrale è l'orizzonte entro cui si devono sviluppare le scienze moderne e in particolar modo, riproporre discipline messe a bando da certi circoli culturali: la metafisica, la teologia e la mistica sono necessarie come la sociologia, la psicologia, lo studio della comunicazione o la ricerca sulla struttura celebrale dell'uomo. La complessità della scienza pone anche la teologia attualmente in un orizzonte più vasto e in un rapporto più articolato con le discipline umane. Il processo cumulativo della mente di Lonergan evidenzia il percorso di crescita della mente umana e lo sviluppo che essa ha avuto nel tempo fino a determinare nuove teorie che evidenziano la discontinuità e la fragilità della scienza stessa. Se nei primi decenni del nostro secolo gli studiosi parlavano ancora di leggi necessarie ed universali che reggevano anche l'economia, con la scoperta dei quanti e con la struttura keynesiana abbiamo una visione dell'uomo, del mondo e delle relazioni sociali ed economiche fondate sulle variabili che incisero ad esempio nel crollo economico di Wall-Street⁶.

La riflessione cade sulla frammentarietà della vita e sulla necessità di costruire progetti a medio termine per intravedere un orizzonte possibile per l'uomo. Lo schema sillogistico cede il passo a processi induttivi che mostrano una rete di relazioni capace di

⁴ Cf K. R. POPPER, *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino 1969; ID., *Epistemologia, razionalità e libertà*, Armando, Roma 1972.

⁵ Cf E. BONCINELLI, *Il posto della scienza*, Mondadori, Milano 2004, pp. 13-19.

⁶ B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 332-333ss.



sostenere la nuova scienza. Geometricamente la scienza non si presenta nel suo aspetto piramidale, ma nella sua realtà reticolare che mostra la parzialità del progetto e della conoscenza⁷. Non vi è una conoscenza assoluta quanto una relativa che in comunicazione con altri saperi si mostra nella sua complessità. L'oggetto di ricerca è immerso in una rete di relazioni. La parzialità della visione oggettiva spinge i ricercatori a determinare le connessioni fra le parti fino a giungere all'essenza dell'oggetto stesso. Il modello di scienza basato sulla discontinuità e sulla precarietà delle relazioni corrisponde al vero processo scientifico fatto di salti ed intuizioni. Lo scienziato filosofo Kuhn osserva che il criterio meccanicistico della scienza è vero solo per un certo periodo della storia. Lo sviluppo delle ricerche è avvenuto a volte in maniera casuale o in forma intuitiva legata più alla genialità del singolo che ad una pianificazione di laboratorio. Le grandi scoperte sono nate dall'osservazione della complessità dell'oggetto di studio, in quanto le componenti di una ricerca spaziano in ogni campo della conoscenza umana. Il principio da considerare è di conseguenza la complessità dell'oggetto e la necessaria complessità dello studio che è frutto sempre di un lavoro comune di ricercatori⁸.

L'umanesimo scientifico si oppone allo scientismo e al meccanicismo della scienza ottocentesca per mostrare la pluralità di interpretazione del dato da studiare e il cammino solidale che renda sostenibile la vita dell'uomo. Infatti sia le scienze umane che quelle sociali seguendo tale orizzonte hanno evidenziato le interconnessioni fra il fattore umano fragile e frammentario e le strutture oggettive. Quest'ultime sono il frutto di processi in cui l'elemento umano non è sostituibile. Perciò la precarietà rientra in un pensare la scienza non più necessaria ed universale quanto visione parziale della realtà. Popper, Kuhn restituiscono la scienza alla realtà fattuale in cui la sperimentazione non è negata ma piuttosto è ridimensionata dalle circostanze in cui la ricerca si compie.

In un clima di ritrovato umanesimo anche la teologia si muove nell'intraprendere un cammino di approfondimento del suo statuto epistemologico, avendo come riferimento un nuovo ideale di scienza⁹. Tale riflessione non può non muoversi su tre livelli che hanno caratterizzato l'impianto scientifico del Novecento. Il piano metodologico espresso da Lonergan deve necessariamente avere nuovi sviluppi. Il metodo consentirà di determinare i contenuti e la struttura della teologia e i legami con le altre scienze umane. Esso determinerà i rapporti fra le diverse discipline teologiche, mostrando limiti e positività del lavorare comune dei teologi. Il confronto fra le diverse metodologie di ricerca diventa motivo di confronto e di ricerca di un orizzonte comune capace di rendere il rapporto fra l'oggettività e il soggettivismo della scienza.

Il passo successivo è caratterizzato dal livello epistemologico in cui i teologi si interrogano sul contenuto: i dati della rivelazione e l'esperienza dell'uomo. I fondamenti del rapporto Dio-Uomo nella rivelazione cristiana e nelle diverse religioni, i linguaggi di comunicazione, gli sviluppi analitici delle diverse discipline teologiche e i raccordi sinte-

⁷ Cf H. WALACH, *Reconciling Spirituality and Science in the Twenty-first Century - Elements for a World View Incorporating Spiritual and Scientific Insights*, in *Studies in Spirituality* 15 (2005), pp. 283-308.

⁸ T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Ed. Einaudi, Torino 1999.

⁹ G. GISMONDI, *Metodologia delle scienze e teologia*, in *Rassegna di teologia* (Milano) 20 (1979), pp. 26-37.



tici per una unità di pensiero e di azione sono tra le iniziative richieste dall'attuale situazione culturale in cui si sviluppa il pensiero teologico.

Infine il livello umanistico è una conseguenza dei precedenti piani, in quanto la ricerca metodologica e quella epistemologica hanno come fine una continua comprensione dell'uomo e del suo rapporto con Dio. Il frutto del comune lavoro con le scienze è a vantaggio di un futuro sostenibile per l'uomo che entra sempre più nel mistero di Dio creatore e fine dell'universo. Tali livelli presenti nella costituzione delle scienze offrono uno sguardo realistico sull'oggetto di studio per cui solo il dialogo e il confronto con i risultati della ricerca offrono la possibilità di una crescita nell'armonia della conoscenza e della sensibilità dell'uomo.

In questo modo gli scienziati chiedono alla teologia di interrogarsi sui nuovi contributi delle loro indagini: *Intellectus quaerens fidem*. L'umanesimo nella scienza, la complessità della ricerca, l'apporto di discipline filosofiche e sociali si aprono agli studi della filosofia della mente¹⁰. Il modo di conoscere con le sue strutture neurali richiama il grado di coscienza. Un tema tipico della filosofia e della teologia viene esaminato ed approfondito dalla cibernetica. La meccanizzazione del lavoro si spinge fino all'umanizzazione delle macchine, studiando le emozioni e il grado di apprendimento umano. Il sentire dell'uomo nella sua complessità è riproducibile? Qual è l'originalità del sentimento per cui non è frutto solo di scambi chimici-fisici, ma presenza di coscienza e dell'Altro? Le nuove sfide sono quelle della comunicazione in ogni direzione da quella robotica a quella medica. Maturana e Varela offrono uno schema biologico della comunicazione fra organismo e ambiente, fra individuo e società¹¹. L'osmosi fra le due realtà si realizza con una apertura verso l'esterno e un chiusura su se stesso. Il problema è procedere nella conoscenza acquisendo dalla realtà quegli elementi che rendono possibile la vita dell'individuo. In questa prospettiva la teologia sembrerebbe esclusa, ma ci accorgiamo che il contenuto di questa disciplina rientra per il suo rapporto esistenziale e sociale: determina il gruppo nel suo ambiente.

La pluralità delle conoscenze è alla base della teoria sui sistemi. Un approccio sistemico è utile alla comprensione della struttura lavorativa in cui la capacità di conoscenza e le acquisizioni sono il frutto di impegno personale e di lavoro collettivo¹². La conoscenza del singolo è una realtà complessa fatta di esperienze intersoggettive come può essere la religione. Quest'aspetto non può essere disconosciuto in una dinamica lavorativa o ancora di più in un conteso sociale in cui l'uomo vive ed opera. La teologia viene interrogata per le sue competenze in ambienti che nel passato erano segnate solo da certe ideologie. La produzione lavorativa dipende dal benessere del singolo, dalle sue

¹⁰ Cf K. STERELNY, *The Representational Theory of Mind*, Blackwell, Oxford 1990. W. BECHTEL, *Filosofia della mente*, Il Mulino, Bologna 1992. D. CHALMERS, *La mente cosciente*, McGraw-Hill, Milano 1999. M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, NIS/Carocci, Roma 2001.

¹¹ Cf H. MATURANA - F. VARELA, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1992. A. PIROMALLO GAMBARDELLA, *Le sfide della comunicazione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001. H. GARDNER, *Forma mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli Milano 1996⁸.

¹² Cf L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, ISEDI, Milano 1968. G. M. GOLINELLI, *L'approccio sistemico al governo dell'impresa*, vol. I, CEDAM, Padova 2000, pp. 3-29. A. SIANO, *Competenze e comunicazione del sistema d'impresa*, Giuffrè editore, Milano 2001.



conoscenze e da processi sociali. Solo con una indagine complessa si può operare sui sistemi. Infatti un esempio di pressante richiesta della scienza alla teologia di offrire suoi contributi viene nel campo della spiritualità. Osservando il fenomeno sportivo del *coaching*, la scienza ha prodotto un modello simile per l'organizzazione del lavoro, ma non basta, in quanto bisogna integrarlo con l'aspetto spirituale dell'uomo: *Spiritual Coaching*¹³. Ancora l'intelletto interroga la teologia sulle nuove ricerche della comunicazione: Internet. La nuova frontiera globale non può restare una realtà oscura per la ricerca teologica. Il messaggio religioso corre trasformato in bit¹⁴.

Da parte dei teologi vi sono richieste agli scienziati che riguardano il suo statuto e il suo essere accreditata come scienza: *Fides quaerens intellectum*¹⁵. Il cambiamento sta nel non considerarsi vertice di una piramide, ma inserita in una complessità di ricerca in cui bisogna avere chiaro l'identità per essere in collegamento con le diverse realtà scientifiche. Infatti la teologia non può trasformarsi in storia e filosofia delle religioni, in quanto perderebbe il suo specifico che consiste in un rapporto fra Dio e l'uomo avvenuto in Gesù di Nazareth: l'iniziativa di Dio è prima di ogni domanda dell'uomo. La teologia come riflessione critica necessita di una serie di linguaggi che manifestino l'oggettività del dato rivelato. L'argomentazione, la poesia o la pittura sono tratti di una comunicazione che investe l'uomo nella sua totalità. L'esperienza spirituale dell'uomo congiunta a quella conoscitiva apre le porte ad una visione del rapporto con Dio che determina anche il vissuto esistenziale; in un certo modo si oggettiva non solo nel rapporto interpersonale, ma anche nella realtà sociale. La dimensione antropologica non può essere dissociata da quella prettamente teologica e verticale. La Trascendenza supera il progresso scientifico; è sempre un passo oltre, perché apre la storia alla dimensione escatologica. È proprio quest'ultima che rende ogni conoscenza frammentaria e incompleta e che trasforma la teologia in una forma sapienziale. La discontinuità risulta per il teologo come per lo scienziato vero punto di forza della scienza moderna. È il vero elemento che supera l'impero sperimentalista e tecnicista per recuperare le ragioni della fede ed il sentimento religioso¹⁶. Tutto ciò non può essere in contrasto con lo statuto della scienza, ma è l'altra parte della medaglia.

Infatti la conoscenza teologica «ha in comune con le altre scienze la necessità di riferirsi all'esperienza elementare di incontro tra l'uomo, nella sua capacità razionale e affettiva, e la realtà»¹⁷. La sapienza sta proprio nel valore sintesi della teologia, in una richiesta di unificazione di tutte le dimensioni dell'uomo¹⁸. La comunicazione fra le dimensioni

¹³ Cf R. W. LUCAS, *Coaching. Le qualità del "manager allenatore"*, McGraw-Hill, Milano 1998. L. J. GONZÁLEZ, *Stimolazione spirituale*, Edizioni OCD, Roma 2004.

¹⁴ Cf U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000. A. AKMAJIAN - R. A. DEMERS - A. K. FARMER - R. M. HARNISH, *Linguistica*, Il Mulino, Bologna 1996. F. CIOTTI - G. RONCAGLIA, *Il mondo digitale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000.

¹⁵ G. LORIZIO - S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi.) 1998. G. LORIZIO - N. GALANTINO (edd.), *Metodologia teologica*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 5, Editrice Osservatore Romano, Città del Vaticano 1998

¹⁷ Cf A. SCOLA, *Frammentazione del sapere teologico ed unità dell'io. Note di metodo*, in G. LORIZIO - S. MURATORE (edd.), *La frammentazione del sapere teologico*, o. c., p. 255.

¹⁸ Cf J. MOLTMANN, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 7-33.



giunge fino a trovare un punto di unione che permette di osservare la totalità dell'uomo nel suo rapporto con l'Altro e gli Altri. Nella complessità della realtà teologica avanza il ruolo del teologo osservatore di un'esperienza che ne evidenzia i partners: Dio e l'uomo. L'osservazione partecipante mostra che il teologo è sempre dinanzi al mistero dell'incontro che si fa problema e ricerca. Il ricercatore avrà sempre coscienza di essere parte di una ricerca e non il tutto della ricerca stessa. Un aiuto in tal senso ci viene dalla spiritualità ponte ideale che unisce le scienze umane e la teologia¹⁹. L'idea analogica di scienza può essere ancora utile alla teologia per instaurare legami di trasmissione di contenuti²⁰. Però le acquisizioni disciplinari non sono da considerare in forma subordinata, ma realtà reticolare il cui centro è la rivelazione di Dio. La capacità recettiva di ogni disciplina consente un fluire di conoscenze che spinge verso il principio dell'interdisciplinarietà.

2. Cosa indichiamo per teologia della vita mistica?

Le richieste della teologia e della scienza attuale possono incontrarsi su di un campo comune: l'esperienza concreta della fede. La comunicazione dei saperi e lo specifico cristiano saranno le basi metodologiche e interdisciplinari necessari per costruire una teologia della vita mistica.

L'oggettività di Dio entra nel quotidiano dell'uomo. Il Dio rivelato è l'origine e il fine del credente che nel suo relazionarsi scopre sempre più la sua natura.

Che cosa indichiamo per vita mistica? *Lo sviluppo della vita battesimale fino alla pienezza della comunione trinitaria raggiunta nella vita eterna* potrebbe essere una possibile indicazione di massima. Innanzitutto il teologo si occupa di delineare il rapporto che Dio vuole iniziare con il credente: Dio gli offre nella rivelazione il mistero della sua persona che si esprime nella Pasqua del Figlio Unigenito e nella Pentecoste dello Spirito Santo. In questo modo l'uomo scopre la sua identità di *essere-aperto-al mistero di Dio*. Anzi solo nell'incontrarsi con Dio sono svelati la sua natura e il suo fine. Il credente sperimenta di essere parte integrante della vita divina che sperimenta nella sua esistenza quale perfezione della propria natura.

Il rapporto con Dio riguarda, quindi, la quotidianità del credente: dinamiche psicologiche e spirituali, la dimensione corporea sono evidentemente presenti nell'incontro con Dio che sollecita il credente ad accoglierlo. La vita mistica si differenzierà dall'esperienza mistica caratterizzata, invece, da una presenza attiva della sapienza e dell'intelligenza, i doni dello Spirito Santo.

La vita mistica sostituisce l'espressione vita spirituale o è un'altra realtà? Lo stesso problema è tra la spiritualità e la mistica. Se per vita mistica vogliamo indicare un cammino di fede in cui Dio è presente nell'esistenza del suo fedele, allora avremo che la vita mistica coincide con l'espressione vita spirituale, in quanto una continua coscientizzazione della propria figliolanza adottiva si va specificando con i doni battesimali. Da

¹⁹ A. G. MATANIC, *La spiritualità come scienza*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990. AA.VV., *La teologia spirituale*, Edizioni OCD-Teresianum, Roma 2001.

²⁰ Cf CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 2000⁶, o.c., pp. 72-73.



questo sviluppo il credente percepisce che nel suo oggi è già iniziata la sua comunione trinitaria che sarà piena nell'eternità. La vita mistica indicherebbe il cammino di interiorizzazione per andare incontro a Dio Padre, così come veniva proposto dalla teologia dei padri greci. La vita nello Spirito mostra la stessa realtà costituzionale del rapporto fra Dio e l'uomo: il credente si apre all'azione di Dio, volendo corrispondere al suo amore con ogni sua dimensione. Agire secondo Dio o vivere alla maniera spirituale richiamano l'aspetto interiore di una progressiva trasformazione che coinvolge tutto l'uomo. Ciò è tipico anche del cammino mistico in cui l'uomo riscopre la sua origine e il suo fine: l'uomo spirituale ritrova la sua patria.

Altro aspetto da poter discutere è proprio il cammino che l'uomo intende vivere per andare incontro a Dio. La vita mistica è una vita santa? E poi in che rapporto sta la santità con l'esperienza mistica? In un cammino di interiorizzazione un ruolo fondamentale assume lo Spirito Santo che aiuta il credente con i suoi doni. Effonde la santità di Dio nel cuore di ogni fedele che riconosce così i mezzi di salvezza. La riflessione teologica deve approfondire il rapporto che si instaura fra il credente e lo Spirito Santo. Allora ogni credente è mistico, in quanto vive la santità di Dio nella sua vocazione. È lo Spirito di Dio che sprona il credente ad aprirsi al mistero di Dio, anzi lo rende partecipe della gloria futura. Spirituale e mistico, quindi, potrebbero essere termini interscambiabili, in quanto il cammino quotidiano mostra che Dio opera nella storia di ogni fedele conducendolo alla sua piena maturità. È proprio dello Spirito di Dio essere guida di ogni credente che diventa sempre più immagine dell'Unigenito Figlio dell'Altissimo. La santità non è un'espressione per indicare i mezzi ascetici, ma l'azione di Dio per essere sempre più in comunione con il credente grazie ai meriti di Cristo. Per costruire una riflessione sulla vita mistica è evidente che entrano in gioco il concetto di spiritualità e di santità. Si forma così una triade: mistica-spiritualità-santità. Oggi tali termini sono usati ed abusati quasi come se fossero in opposizione, dimenticando l'unicità del cammino di fede in cui Dio chiama il credente a vivere la sua comunione con Lui. La storia della spiritualità cristiana ci mostra il percorso dall'originaria unità della mistica alla successiva divisione disciplinare in ascetica e mistica.

Tale forma di teologia, presente negli scritti dei mistici e nella vita stessa dei santi, mostra la sua valenza esistenziale e fenomenica, in cui il nucleo consegnato alla storia è l'unicità personale del rapporto con Dio. Da questo primo incontro la realtà uomo scopre la sua natura allocentrica, per cui il suo essere per l'altro diventa motivo di crescita e di riflessione. L'incontro con il Tu divino produce una "teologia mistica" che si mostra per il suo contenuto *proesistentivo*. L'afflato lirico di una tale esperienza sollecita le molteplici capacità dell'uomo nel manifestare il mistero dell'amore infinito di Dio. Se per teologia mistica vogliamo intendere l'esperienza particolare ed intensa che Dio partecipa all'uomo in una unione totale e che l'uomo vive nella complessità della sua realtà, allora dovremmo considerare la diversità di linguaggi utilizzati dai mistici quando descrivono la loro unione con Dio. Infatti il loro rapporto si esplicita in un linguaggio vicino al sentire quotidiano, alla parte sentimentale dell'uomo. Si avvicina al vissuto sapienziale che dà vita ad una comunicazione molteplice.

Inoltre se per teologia vogliamo indicare un discorso critico su Dio, allora la discussione deve aver presente non solo la forma assertiva di una riflessione scientifica, ma



anche gli svariati modi di comunicazione che l'uomo ha inventato per esprimere la sua esperienza intima con Dio. Infatti i contemplativi non hanno come intento quello di costruire una teologia, ma pensano di esprimere, per quanto sia possibile, semplicemente il loro rapporto con Dio. La dimensione mistica addita l'ineffabilità e l'incommensurabilità della presenza divina. Essa è propria della realtà misterica non intesa come qualcosa di irraggiungibile, ma come pienezza di Dio che desidera venire incontro all'uomo.

L'esperienza diretta e vitale dei mistici è il contenuto della *teologia mistica* che si differenzia da ciò che potremmo chiamare *teologia della vita mistica*. Quest'ultima potrebbe essere la riflessione critica che i teologi svolgono non solo sull'esperienza dei mistici e dei santi, ma anche e soprattutto sul cammino di santificazione del credente. In un certo senso è lo studio scientifico di una vita vissuta in comunione con Dio. La teologia della vita mistica potrebbe avere come oggetto di ricerca il percorso spirituale del credente che si apre all'amore di Dio. Essa parte dallo sviluppo battesimale dei doni ricevuti da Dio e fatti fruttificare in una esistenza concreta. Il credente è mosso dallo Spirito Santo ad essere immagine di Cristo per abbracciare nuovamente Dio Padre. Tale studio deve dirsi teologico, in quanto utilizza tutti gli strumenti metodologici e concettuali di una ricerca scientifica in cui si fa uso dei diversi linguaggi umani per esprimere l'incontro con Dio. Siamo persuasi che la vita e gli scritti dei mistici e dei santi conservano la freschezza della riflessione teologica e offrono nuovi ed arricchenti contributi all'intera teologia²¹.

3. Elementi fondamentali della teologia della vita mistica

Il problema di individuare il contenuto della teologia della vita mistica viene riproposto dal testo di Ch. A. Bernard²². Il suo lavoro, pubblicato postumo, è evidentemente segnato da una incompletezza dovuta alla mancanza di una personale revisione della ricerca. Perciò possiamo solo notare i nuclei tematici dell'argomento. Nel testo *vita mistica ed esperienza mistica*, pur essendo due realtà diverse e complementari, spesso coincidono; in altri casi si sostituiscono come termini fino a dare l'idea di una unica teologia mistica. In realtà *Teologia mistica*, *teologia della vita mistica* e *dell'esperienza mistica* sono in forma sinonimica, per cui risulta difficile avere un quadro piuttosto preciso di ciò che l'autore intendeva affermare²³. Non essendoci un significato univoco della parola mistica, allora avremo una complessità di tale realtà che ci riporta ad una visione ampia, dalla quale non bisogna scartare alcuna tipologia della vita mistica²⁴. L'autore insiste più sull'esperienza mistica caratterizzata dalla passività e dai doni dello Spirito Santo, anziché sulla via mistica quale sviluppo dell'organismo spirituale del credente.

La nostra ricerca è individuare gli elementi comuni presenti nella vita mistica. Gli studi di Bernard hanno mostrato la presenza di un fondo comune nell'esperienza dei

²¹ Cf AA. VV., *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma 2001; J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, pp. 511-533; L. BORRIELLO, *L'esperienza*, pp. 593-611.

²² Cf CH. A. BERNARD, *Teologia mistica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2005, pp. 112-114.

²³ *Ibid.*, pp. 45; p. 54; p. 77.

²⁴ *Ibid.*, p. 45.



mistici, ma potremmo dire che tale sfondo è quello presente anche nella vita dei santi e del cristiano che si impegna ogni giorno a vivere il suo rapporto con Dio. L'esperienza mistica è solo l'apice di una vita vissuta nell'esercizio delle virtù e dei doni dello Spirito. Essa è lo sbocciare di una intensa e chiara coscienza della presenza di Dio che muove il cuore dell'uomo all'unione con Lui. L'intensità e la consapevolezza della sua presenza mostrano una coscienza mistica che tenta di descrivere quell'incontro che ha trasformato la propria esistenza. Si potrebbe parlare di un'esperienza culmine che è solo un momento del più ampio cammino mistico del credente che ogni giorno sperimenta la sua fede nel concreto della sua esistenza. Ci limitiamo a far emergere dal contesto vitale quei fondamenti necessari all'incontro con Dio. In un mio recente articolo, pubblicato dalla *Rivista di ascetica e mistica*, ho mostrato come gli elementi centrali della mistica sono presenti in maniera non organica nei saggi del teologo gesuita. Tali elementi sono da riproporre per comprendere lo sviluppo della vita mistica²⁵.

Tali linee hanno un valore oggettivo, in quanto attraversano tutta quanta la storia dell'esperienza cristiana e possono essere identificate in quattro segmenti: *la rivelazione come comunicazione divina, la mediazione ecclesiale-liturgica e l'unione mistica*. Queste caratteristiche non solo sono presenti nelle testimonianze del passato, ma corrispondono anche ai criteri per giudicare l'originalità della vita mistica cristiana.

Didatticamente è necessario trattarle nella loro individualità; in realtà leggendo i contemplativi ci accorgiamo che la loro esperienza di Dio si basa sull'obbedienza alla parola di Dio in un continuo riferirsi all'agire morale. La loro dottrina non è dissociabile dall'esperienza che compiono ed è proprio ciò che rende unico il loro messaggio. Così le esperienze particolari dei mistici come i fenomeni quali le rivelazioni, le visioni e le apparizioni non sono da osservare staccate dalla loro esperienza di Dio, ma tutta la loro realtà deve essere riletta grazie a questi criteri che richiamano una prima fondamentale realtà: la percezione del mistero divino.

Nella storia del cristianesimo i contemplativi hanno dimostrato che la percezione del mistero è mediata dai segni per giungere fino al cuore dell'uomo. Le diverse percezioni del mistero come la contemplazione dell'umanità di Cristo o quella degli attributi divini devono essere valutate nella loro complessità che richiama l'unità nella diversità. Il mistero di Dio è, quindi, lo sfondo su cui si disegnano le diverse prospettive da cui sono partiti i mistici per giungere alla comunione con Dio.

3.1. *La rivelazione come comunicazione divina*

La Stein nel commento alla *Teologia mistica* di Dionigi l'Areopagita delinea il senso delle parole teologia e teologo, iniziando dall'originale esperienza che l'uomo compie nell'incontrare Dio. La teologia prima di essere un pensiero critico contestualizzato è un una conversazione in cui l'uomo è attratto dalla parola di Dio. In un certo senso Dio stesso è *teologo primordiale*, in quanto comunica la sua vita alla creatura e la mantiene

²⁵ Cf. F. ASTI, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, LEV, Città del Vaticano 2003, 210-222: ID., *Criteri fondanti della mistica cristiana secondo Ch. A. Bernard*, in *Rivista di ascetica e mistica* 1 (2008) 125-162.



nel suo essere con una continua presenza salvifica²⁶. La missione del Figlio e quella dello Spirito Santo rimandano alla volontà del Padre di rinnovare ogni cosa, di restaurare l'ordine iniziale grazie all'offerta volontaria dell'Unigenito. La creazione stessa gode della salvezza ricevuta e ne scopre ogni volta un ulteriore motivo di comunione con Dio. Da questa esperienza redentiva il credente è spinto a considerare l'origine del suo rapporto vitale con Dio, giungendo fino a contemplare tutto l'universo come parte di un unico progetto salvifico²⁷. La redenzione non è dissociabile dalla creazione, dall'opera che Dio ha voluto, perché fossero manifestati la verità, l'unità, la bontà e la bellezza. Per Bernard il contenuto della teologia è l'esperienza dell'incontro con Dio e la sua comunicazione che è avvenuta nei ritmi del tempo e dello spazio e nel pieno rispetto della crescita biopsicologica dell'uomo²⁸. La riflessione critica ha per oggetto proprio i dati della rivelazione, di quell'esperienza unica ed originale che ha avuto il suo compimento nella storia di Gesù di Nazareth Unigenito Figlio dell'Altissimo.

La rivelazione è comunicazione dell'essere di Dio, del suo amore che rende l'uomo unico come è unico il suo creatore. Nelle pagine genesiache la manifestazione di Dio si esprime particolarmente nella creazione dell'uomo e della donna autentici partners del dialogo divino. L'infusione dell'alito di vita nel corpo dell'uomo è il primo passo della comunicazione divina che si dilata nella storia del genere umano. Dio non ha mai lasciato sola la sua creatura, anzi le offre sempre motivi nuovi per continuare la sua conversazione. L'atto comunicativo è frutto di un patto fiduciale in cui i due condividono la stessa esperienza di vita. In un certo senso la fede è il meccanismo iniziale che consente all'uomo di comunicare con Dio grazie a quell'alito che manifesta la sua origine. La fede è, quindi, alla base della creazione, poiché solo in un rapporto di adesione reciproca l'uomo può cogliere la presenza di Dio.

La teologia dell'origine si coniuga con due dimensioni fondamentali della riflessione critica dell'uomo: la metafisica e la comunicazione. La parola offerta all'uomo non può sussistere senza la partecipazione alla vita di Dio. Il suo essere per atto liberalissimo è amore comunicato. C'è un trinomio genesiaco da considerare e che diventa fondamentale nella vita mistica e particolarmente nell'esperienza mistica: essere-parola-amore. La fede trova la sua origine nella partecipazione alla stessa vita divina ed ha il motivo per comunicarsi nel presente dell'uomo. La forza dell'amore muove la volontà della creatura a rinnovare la sua adesione al creatore. Non vi è quindi una sproporzione della metafisica rispetto alla teologia, né del concetto di comunicazione rispetto all'essere di Dio²⁹. Non si cade in una ontoteologia, né in una comunicazione *tout-court* fino a ridurre Dio a parola storicizzata, bensì solo nella circolarità dei tre termini vi è l'unicità di Dio che si mostra nella sua realtà iniziale ed ultima.

²⁶ Cf. E. STEIN, *Le vie della conoscenza di Dio*, in ID., *Sui sentieri della verità*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1991, 213-214.

²⁷ Cf. CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, vol. 1, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1996, 51-68.

²⁸ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, 2002⁶, o. c., 32-52.

²⁹ Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1986. B. FORTE, *Trinità come Storia*, Ed. Paoline, Milano 1988, in particolare 161-181; ID., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'Inizio e il Compimento*, Ed. Paoline, Milano 1991



Inizialmente il rapporto che si instaura fra Dio e l'uomo è segnato da un patto linguistico (Gen 2) che non può essere considerato solo nel suo aspetto soggettivo, ma nel suo risvolto oggettivo. Dare la capacità di parlare rende l'uomo autonomo dinanzi alla creazione; lo fa diventare soggetto con una propria individualità cosciente. Ciò è vero nella misura in cui si evidenzia il tratto intersoggettivo del parlare, la valenza esistenziale del suo rapportarsi dialogando. Con la parola l'uomo si propone come essere in relazione a Dio e agli altri suoi simili, passando da una istintività degli atti alla coscienza intenzionale che lo pone nello svolgersi del tempo e dello spazio. Mentre la parola di Dio ha un'efficacia intrinseca fatta di azioni creatrici, nell'uomo lo scarto linguistico fra il dire e il fare diventa il motivo anche della sua ribellione: conoscere il bene e il male significa unire la parola con l'azione, essere padroni assoluti della propria storia e dell'origine stessa della storia. Il patto stipulato fra Dio e l'uomo pur non essendo rispettato manifesta la fedeltà di Dio al suo essere in comunicazione con l'uomo³⁰.

Ugo di San Vittore mostra come l'esperienza mistica si realizza seguendo le due vie inscritte nelle pagine della Genesi: una di tipo ascensivo ed un'altra discensiva³¹. La prima riguarda la conoscenza per fede. L'uomo coglie intuitivamente la presenza di Dio se pur nella propria umanità caduca e peccatrice. L'illuminazione divina conduce l'uomo ad uscire dalla propria interiorità per essere tutto di Dio. L'estasi è ancora un modo di conoscere che spinge il credente ad aderire alla persona di Dio. Nella via creazionale Ugo osserva che il credente contempla le meraviglie compiute da Dio. Nella creazione si va dall'invisibile al visibile fino a toccare l'intimità dell'uomo in cui risplende l'immagine e la somiglianza di Dio. In entrambi i percorsi la fede è dono essenziale per riconoscere la propria origine soprannaturale.

La via creaturale apre la strada al sentire Dio come un familiare dell'uomo, anzi come un suo genitore. L'incontro conduce il credente a considerare che il legame fra Dio e l'uomo manifesta la figliolanza adottiva. La paterna tenerezza di Dio viene descritta dai mistici come esperienza primaria dedotta dall'incontro³². Il sentire fortemente la propria appartenenza a Dio riporta il mistico a prendere atto della propria origine, a ripensare quella partecipazione ontologica per cui ogni uomo è immagine di Dio³³. Maria Maddalena de Pazzi nelle *Rivelazioni* continuamente fa riferimento alla storia della salvezza, partendo dalla Genesi per mostrare che essa continua in quella personale. Il Dio salvatore ha creato l'uomo per essere in unione con lui e ciò si realizza nella persona di Gesù Cristo.

Per S. Alfonso la familiarità del rapporto non nega la trascendenza di Dio, ma ne afferma la natura di essere condiscendevole³⁴. I mistici avvertono fortemente che il lega-

³⁰ Cf. U. VOLLI, *Manuale di semiotica*, Laterza, Roma-Bari 2000, 114-133. A. J. GREIMAS, *Del senso*, Bompiani, Milano 2001, 220-226.

³¹ Cf. UGO DI SAN VITTORE, *I tre giorni dell'invisibile luce*, Qiqajon, Magnano (VC) 1993, 23-30

³² Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, X, Edizioni vivere in, Roma 1986². GIULIANA DI NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, 8; 57, Ancora, Milano 1997².

³³ Cf. MARGHERITA D'OINGT, *Scritti spirituali*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1997, 52-55.

³⁴ Cf. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio*, 59, Editrice Bettinelli, Verona 1992³.



me stabilito con Dio assume quella familiarità che denota rispetto e amorevole fusione di cuore. Il dialogo è espressione sensibile di quella comunione che si sperimenta quando Dio visita il cuore dell'uomo. Il suo essere totalmente di Dio si chiarifica in un dialogo di amorosi sensi per cui l'amante è nell'Amato trasformata.

La familiarità paterna si esprime anche nel conversare amorevole dello Sposo e della Sposa. Bernardo e Guglielmo tracciano le effusioni d'amore che contraddistinguono il rapporto fra il credente e Dio. Il linguaggio dell'amore si esprime in baci ed abbracci fino all'incontro che si sperimenta sulla croce, dono totale di Dio all'uomo³⁵. Le manifestazioni d'amore mostrano simbolicamente che l'anima è fatta ad immagine e somiglianza di Dio, anzi nella sua uniformità al Padre muore con Cristo sulla croce della propria vita per essere unita alla Santissima Trinità. Così si esprimeva la monaca Maria Celeste Crostarosa nel formare le giovani del monastero del SS. Salvatore³⁶.

La conversazione interiore diventa un entrare nelle profondità del cuore, uno scendere nelle stanze più segrete dell'anima. Nella cella vinaria la Sposa ascolta la voce dello Sposo che la chiama a spogliarsi di ogni realtà visibile per scoprire la purezza del loro amore. Invocare Dio continuamente, far sentire la propria voce di supplica smuove questo Sposo così esigente che si lascia trovare solo se si muore d'amore per Lui³⁷. Il Pellegrino Russo diventa modello di sincera ricerca, volontà ad unirsi in matrimonio con il Re dei re. Insegna la regola d'oro di come raccogliersi in preghiera, per adorare il proprio Signore così come suggerisce anche Teresa di Gesù, che già secoli prima aveva consegnato un tale insegnamento alle sue consorelle³⁸.

La vita mistica insieme all'esperienza strettamente detta mostra che il dato rivelato è vissuto quotidianamente, in quanto Dio stesso continua a conversare nelle modalità tipiche dell'uomo. L'esperienza che gli Apostoli descrivono è la chiara manifestazione della condiscendenza divina realizzatasi in Cristo Gesù. L'annuncio della salvezza si coniuga con la propria esperienza di intimità e familiarità con Dio. Gli stessi vangeli narrano la storia che Gesù intreccia con ogni uomo con cui conversa per riportare la sua creatura alla piena maturità. Il mistero dell'amore si fa Parola e la parola sacra riporta l'uomo all'essere del Padre.

Le esperienze trascritte nella Sacra Scrittura sono più importanti dell'interpretazione dei dotti, poiché esprimono la volontà di comunione di Dio con l'uomo. Il testo sacro manifesta nella vita del credente la presenza di Dio che opera nella piena collaborazione dell'uomo. Nella polemica con i teologi Angela da Foligno insiste sul valore esperienziale e mistico della parola rivelata. Essa è prima di ogni riflessione critica e ogni pensiero

³⁵ Cf. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, 33-40, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 1991.

³⁶ Cf. MARIA CELESTE CROSTAROSA, *Gradi di orazione*, Editrice San Gerardo, Materdomini (Av) 2000, 121.

³⁷ GIOVANNI DELLA CROCE, *Strofe dell'anima che soffre per vedere Dio*, in *Opere*, Postulazione Generale, Roma 1985, 1043: «Senti Dio, quanto ti dico/questa vita io non la voglio/ ché muoio perché non muoio».

³⁸ TERESA DI GESÙ, *Cammino di perfezione*, 28, 4, in *Opere*, Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1985: «questo modo di pregare, sia pure vocalmente, raccoglie lo spirito in brevissimo tempo, ed è fonte di beni preziosi».



teologico deve partire da essa ed ad essa giungere³⁹. L'ascolto diventa il modo per *intus legere* la scrittura: arrivare al fondo della parola per gustare il rapporto vitale con Dio. Le sue rivelazioni, quindi, sono di tipo profetico, l'aiutano nel riconoscersi legata alla misericordia di Dio e nel trasformare la vita dei suoi discepoli⁴⁰. L'intimità con la scrittura avviene nella conoscenza del vangelo e della preghiera della Chiesa rappresentata dal messale romano. Questi libri sono il nutrimento di Angela che legge o ascolta la Parola di Dio in un atteggiamento di profonda intensità. Il rapporto è quasi corporeo, si nuota nel mare infinito della pagina sacra. Vi è, quindi, una continuità fra la sua lettura sapienziale della scrittura e il modo di vivere. Le sue locuzioni e visioni richiamano le attività dell'occhio e dell'orecchio fonti primarie per i mistici e le mistiche per ascoltare la parola e contemplarla vivente⁴¹.

3.2. *La mediazione ecclesiale e liturgica*

La vita mistica si sviluppa con la grazia sacramentale nella comunione ecclesiale. Nel caso della certosina francese Margherita d'Oingt si avverte che la personalità della donna cresce in un profondo rapporto con le mediazioni storiche, anzi è convinta che la sua esperienza mistica sia solo una anticipazione di quella realtà che vivrà nel seno della santissima Trinità. L'esperienza di essere in comunione con il Cristo sotto la croce non solo è tipica del Medioevo, ma lo è anche di tutti coloro che meditando la passione di Gesù si uniscono a Lui sperimentando il dolore del proprio peccato e la tenerezza dell'amore di Dio Padre. La partecipazione alla liturgia in ogni sua forma fino a giungere alla preghiera tipicamente mistica mostra come i mistici si nutrono alla fonte dei sacramenti, osservandoli come mezzi di salvezza dati da Cristo. Infatti in Margherita percepiamo che la sua esperienza, senza farne motivo di enfasi o di superbia spirituale, diventa paradigmatica per i suoi contemporanei. Chi vive con Dio non può comportarsi come chi vive senza Dio. Ad esempio il sacerdozio non può essere svilito da pratiche superficiali e da una vita fatta di espedienti. I moniti della certosina vanno verso una direzione ben precisa: il possesso della vita eterna. Il giudizio divino è posto al centro del vivere quotidiano non come spada incombenente, ma come criterio di verifica del proprio agire morale. Il linguaggio di Margherita è colorito dalle espressioni apocalittiche tipiche della predicazione e della pittura medioevale. Ciò però non toglie valore al contenuto delle rivelazioni della certosina che si rivolge particolarmente ai religiosi perchè i loro costumi morali siano rinnovati dalla propria esperienza di Dio.

Il sacerdote che celebra la messa si dispone ancora di più ad essere come colui che invoca. La centralità dell'Eucaristia è indiscutibile nella vita dei contemplativi. Il sacramento per eccellenza dell'unione fra il credente e Cristo è percepito nella sua realtà più intima. Nell'oggi celebrativo il mistico vive la passione, morte e risurrezione del Cristo per essere accolto nelle braccia del Padre per il dono dello Spirito Santo. Tale esperien-

³⁹ Cf. ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro della Beata Angela da Foligno*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990, 71.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 51-58.

⁴¹ Cf. *ibid.*, 92-93.



za viene descritta da Gertrude di Helfta nelle sue *Rivelazioni*, anzi la struttura stessa delle comunicazioni divine sono segnate dall'andamento del calendario liturgico; in egual modo Maria Maddalena de Pazzi descrive le sue esperienze di infusioni dello Spirito Santo prima di festeggiare Pentecoste. Nell'ottavario di preparazione alla festa Dio stesso la conduce a vivere l'esperienza della sua presenza, disponendola ad accogliere lo Spirito rinnovatore. Tutto ciò coinvolge la comunità monastica che si unisce alla mistica nel lodare l'Altissimo nel tempo e nello spazio.

Gertrude, come Maria Maddalena, presenta una struttura fondata sui dati rivelati trasmessi dalla Sacra Scrittura e meditati dai Padri della Chiesa⁴². Il rapporto con la Scrittura è caratterizzato dalla *lectio divina* che conduce l'esercitante ad entrare nel quadruplice senso della parola divina. Bernardo, Guglielmo, Tommaso come Gertrude, Margherita, Angela mostrano sotto ogni sfumatura umana la necessità di una lettura orante della Scrittura che ha la sua compiutezza nella partecipazione ai sacramenti della Chiesa. Infatti da ciò si parte per dare una base alla riflessione critica e alla vita spirituale. Per Gertrude la struttura teologica è frutto dell'interazione fra liturgia e spiritualità⁴³. La monaca vive il suo pensare teologico nella partecipazione alle celebrazioni eucaristiche e al salmeggiare in coro. L'Eucaristia partecipata quotidianamente resta il fulcro della spiritualità di Gertrude e di tutte le monache di Helfta. Il rapporto con Cristo spinge il sentire di Gertrude verso un cammino di riconsiderazione della propria personalità, partendo proprio dalla realtà corporea. L'adorazione del corpo e del sangue di Cristo diventa motivo di riflessione. Le rivelazioni sono, quindi, una percezione di quel mistero che Gertrude vive nell'Eucaristia.

La vita di preghiera della monaca fa da sfondo alle visioni e locuzioni; senza di questo esercizio ascetico poco potremmo comprendere del dialogo che intercorre fra Dio e l'uomo. La preghiera liturgica e quella personale nella sua forma dialogante testimoniano come il dato di fede passa nella contemplazione e di conseguenza nella vita di tutti i giorni. La preghiera non è considerata come un momento di totale disinteresse per il mondo o per la comunità, anzi ci si accorge, seguendo l'itinerario di vita di Gertrude, che è proprio nell'orazione che si incontrano i problemi di ogni giorno, il difficile rapporto fra le persone.

La centralità della vita liturgica potrebbe sembrare naturale per un contesto monastico, ma lo è anche nello sviluppo degli ordini mendicanti. L'esperienza mistica di Francesco D'Assisi è segnata dalla lettura del Vangelo, è guidata da una adesione perfetta alla voce di Cristo consegnata al racconto degli evangelisti.

L'incarnazione, la passione di Cristo e la santificazione dell'uomo in Francesco sono il centro di ogni meditazione e di ogni azione umana⁴⁴. Il commento alla preghiera del *Padre nostro* di Francesco mostra la confidenza filiale e la volontà di dirigere i propri

⁴² Cf H. MINGUET, *Theologie spirituelle de saint Gertrude: Le livre II du «Hèrount»*, in *Collectanea Cisterciensia* 51(1989) 252-280, 317-338

⁴³ Cf. M.-G. GUILLOU, *La louange à l'ecôle de saint Gertrude*, in *Collectanea Cisterciensia* 53(1991) 174-194. J. SCHWALBE, *Musik in der Mystik. Zur Sprache der Musik in den Schriften der Heiligen Gertrud von Helfta*, in *Erbe und Auftrag* 71(1995) 108-124

⁴⁴ Cf. CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici*, vol. 2, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 76-117.



passi in conformità alla vita di Cristo⁴⁵. I biografi a tal proposito descrivono le esperienze di inabitazione trinitaria in cui il santo è divenuto casa per ospitare Dio. Si potrebbe affermare che la massima manifestazione di quest'esperienza è data dall'associare Francesco alla passione redentiva di Cristo. Seguendo le indicazioni di S. Paolo, l'uomo completa in sé i dolori che Cristo ha ancora da soffrire a favore del suo corpo mistico, la Chiesa (Col 1, 14). In questa visione l'offerta del Figlio è sempre gradita al Padre. L'offerta di Francesco è unirsi intimamente al Figlio per essere gradito al Padre. La via scelta è l'oblazione pura e santa per edificare la sposa del Cristo. Nell'esperienza della Verna l'inabitazione trinitaria si presenta nei segni della passione come anticipazione della gloria futura e pegno da fruttare nella vita presente.

Nella sequela francescana ha un rilievo interessante la visione teologico-spirituale della terziaria Angela da Foligno. Nei suoi scritti l'azione sacramentale e l'unione alla Chiesa sono necessarie per la comprensione della sua conversione e della sua trasformazione interiore. Le forme di pellegrinaggio e la partecipazione al sacramento della riconciliazione sono punti fermi per un credente che intende vivere il rinnovamento della propria fede. Le sue esperienze mistiche sono segnate dalla presenza eucaristica che Angela vive insieme alle sue amiche anche quando va a trovare gli ammalati in ospedale. Il gesto della lavanda dei piedi al Giovedì Santo ritorna nell'immagine di Angela che si china sul lebbroso immagine di Cristo povero⁴⁶. Avviene l'identificazione fra il povero e Cristo che si consuma nel bere l'acqua con cui la terziaria e le sue amiche hanno lavato i piedi dei malati. Il gesto si completa, perché, bevendo quell'acqua, Angela inghiotte anche un pezzo di quella carne crocifissa. Il frate usa il termine comunione per indicare che la presenza di Cristo è reale nel povero tanto quanto è presente nell'Eucaristia. Il gesto del sacerdote nel giovedì santo viene riformulato da Angela in questo nuovo banchetto dei poveri. La sua appartenenza all'ordine dei penitenti si chiarifica con questo servizio che non annulla il segno sacramentale del giovedì santo quanto ne dà un ulteriore approfondimento spirituale. La lavanda dei piedi è l'esperienza di povertà che Francesco ha vissuto e che Angela ripropone nel suo stato laicale. Vivere la Chiesa significa essere povero, obbediente e casto. In questo modo l'unione con il Cristo è perfetta, poiché nel proprio stato di vita diventa sempre più chiara l'immagine e la somiglianza a Dio.

Nell'ambiente inglese Giuliana di Norwich e W. Hilton riflettono sulla necessità delle mediazioni sacramentali ed ecclesiali per salire la scala della perfezione. Per la reclusa non si può vivere in comunione con Cristo senza essere unita alla Chiesa⁴⁷. La Chiesa è depositaria della vera rivelazione, anzi ne è custode fedele ed obbediente. L'ossequio di Giuliana è sincero e costante in tutta la sua vita, in quanto solo in unione con la Chiesa le sue esperienze hanno un senso e sono utili a coloro che vogliono essere dei buoni cristiani. Avvertiamo nelle parole della reclusa una fondamentale considerazione sulla necessità di considerare l'amore che Dio ha per ciascun credente più grande di ogni altra rivelazione privata ricevuta. Tutto concorre al bene del cristiano che intende essere unito al suo Signore. Secoli dopo è della stessa convinzione Anna K. Emmerich

⁴⁵ Cf. E. CAROLI (cur.), *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova 2000⁴, 180-181; 184-199.

⁴⁶ Cf. ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro della Beata Angela da Foligno*, o.c., 122-140

⁴⁷ Cf. GIULIANA DI NORWICH, *Libro delle rivelazioni*, 9.



che nella prima parte delle visioni sottolinea la centralità della Chiesa in ogni suo aspetto, da quello celeste a quello peregrinante nel tempo. La visione della Chiesa è unita al sacrificio del Cristo nel sacramento dell'Eucaristia. Chiesa-Messa è per la mistica una unità indissolubile, in quanto la presenza del Figlio di Dio è perpetuata dall'azione dello Spirito nella partecipazione sacramentale⁴⁸. Nella *Scala della perfezione* Hilton guida il credente a scoprire dentro di sé l'immagine di Dio con un vero processo di *riformazione* che si attua con il partecipare ai sacramenti in particolare a quello della confessione⁴⁹.

Nei mistici esaminati non vi è separazione fra azione liturgica e preghiera contemplativa, anzi la maggior parte delle loro rivelazioni private (locuzioni, visioni) sono avvenute durante la partecipazione sacramentale. La liturgia delle ore, preghiera corale della Chiesa, è tanto necessaria quanto l'orazione mistica. Secondo la Stein la preghiera della Chiesa si nutre del dialogo solitario con Dio: le due forme sono presenti già in Gesù Cristo, quando conversa con il Padre e quando partecipa ai riti liturgici del suo Popolo⁵⁰. La preghiera sacerdotale del Signore svela il mistero della vita interiore dell'uomo in cui Dio viene ad inabitare. La preghiera intima e personale che si manifesta in una profonda conoscenza amorosa trova il suo nutrimento nella comunione della Chiesa. Spesso pensiamo che i contemplativi privilegiano solo l'orazione contemplativa senza considerare il loro vissuto sacramentale e comunitario che rimanda a quella unione tipica della visione beatifica. Scrittura-Chiesa-Liturgia sono vissute coscientemente nell'esperienza mistica come complementi indispensabili dell'unione. Queste realtà sono colte dall'occhio dell'osservatore come prospettive oggettive che attraversano ogni esperienza cristiana. Sono da considerare criteri di verifica per avvicinarsi ad una autentica esperienza mistica.

3.3. *Unione mistica*

Le facoltà dell'uomo sono orientate tutte ad aderire al Signore. Ogni parte del dogma cristiano diventa possesso della conoscenza e della volontà umana. Nella visione teologico-spirituale di Bernardo l'occhio e l'orecchio sono i sensi esterni che percepiscono per primi l'incontro con Dio. La fede è sollecitata dall'orecchio che ascolta la parola rivelata e la fa sua fino a sperimentare la presenza viva e vivificante di Dio⁵¹. Ogni senso è chiamato a riconoscere il Signore della vita. Il bacio nella sua triplice valenza indica già cammino di adesione a Dio: la Signoria di Dio, il cammino penitenziale e la comunione piena con la Trinità avvengono con atti della fede che introduce l'uomo alla conoscenza perfetta. Il valore sinestetico dei sensi si conclude nella pienezza di una conoscenza divina. Il rapporto corpo e fede diventa fondamentale per vivere i dati rivelati, come mette ben in evidenza Bernardo, che nella costruzione dei suoi simboli richiama questo tipo di conoscenza. Ciò che si ricava dai sensi spirituali è solo una parte significativa di un processo conoscitivo che ha il suo culmine nella contemplazione dove il Signore introduce

⁴⁸ Cf. A. K. EMMERICH, *Visioni*, Cantagalli, Siena 1995.

⁴⁹ Cf. W. HILTON, *La scala della perfezione*, Gribaudi, Torino 1989, 206-208.

⁵⁰ Cf. E. STEIN, *La preghiera della Chiesa*, in *Sui sentieri della verità*, 223-233.

⁵¹ Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, XXVIII, 7-11.



l'anima nella cella vinaria. L'atto di condurre è sempre di Dio che giunge ad illuminare ogni parte del corpo dell'uomo invitato a seguirlo nella totale obbedienza della vita.

Guglielmo di Sant-Thierry, nell'alveo monastico, tenterà di studiare più criticamente cosa avviene nella conoscenza e nella volontà dell'uomo quando è preso da Dio verità infinita. Il cistercense sostiene infatti che si debba parlare di due diversi tipi di intelletti: quello umano e quello spirituale. Il primo agisce nell'afferrare le cose mettendo in campo la sua capacità astrattiva. L'intelletto si muove verso le cose riconoscendo la loro oggettività con atti percettivi. In questo modo avviene la comprensione del mondo in maniera umana. Invece l'intelletto spirituale opera per la presenza abbondante della grazia ricevuta dallo Spirito Santo. Il suo modo di agire è sopraumano, in quanto Dio muove l'uomo verso la sua verità. Guglielmo osserva una certa passività dell'intelletto spirituale, in quanto esso è afferrato da Dio e mosso ad agire per la sua grazia ineffabile⁵². I doni che consentono questo nuovo modo di conoscere sono la sapienza e la scienza che rendono saporoso il colloquio con Dio. Questi doni spingono la volontà ad aderire alla verità divina, per cui si può ben affermare che la volontà è attratta dall'amore. Non vi è separazione fra la ragione e l'amore, in quanto rappresentano i due occhi della contemplazione. L'uno e l'altro guardano nella stessa direzione per possedere l'oggetto di godimento.

Matilde di Magdeburgo, invece, pone l'accento sul rapporto che si instaura fra conoscenza e coscienza⁵³. Usando la forma del dialogo e personificando la conoscenza e la coscienza, mostra che l'unione a Dio avviene in maniera totale: l'uomo è illuminato dallo Spirito di Dio in ogni sua dimensione da quella corporea alle facoltà interne. Quando accade ciò, l'anima diventa così luminosa che percepisce la presenza di Dio e la conosce amandola come una persona può vedere se stessa allo specchio. Matilde comprende che la conoscenza mistica è ancora soggetta a mediazione rispetto alla visione finale di Dio, per cui l'azione del quotidiano deve passare attraverso un chiaro coinvolgimento morale della coscienza. La conoscenza senza il suo dialogare con la coscienza potrebbe chiudersi solo in forme di godimento solitario. Invece la coscienza illuminata dalla conoscenza sapida di Dio riflette sulla propria condotta, producendo atti orientati al bene. L'intenzione diventa il luogo dove la conoscenza e la coscienza lavorano in perfetta sintonia.

Se nella visione di Matilde le varie dimensioni dell'uomo sono orientate dalla contemplazione infusa, in cui Dio fa sperimentare all'uomo la sua presenza amorosa come impegno e responsabilità nei riguardi della società, anche Tommaso D'Aquino si pone sulla scia di una conoscenza di fede che si proietta nel futuro di Dio pienamente consapevole che è nell'oggi la fonte della propria deificazione. L'espressione *conoscenza quasi sperimentale di Dio* usata dal teologo non è nuova nella cultura mistica. Essa è presente in pochi passi rispetto alla parola contemplazione che richiama il tema della verità e dell'amore come costitutivi dell'unione con Dio⁵⁴.

⁵² Cf. GUGLIELMO DI SANT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, 76; 88-89; 118.

⁵³ Cf. MECHTHILD VON MADGEBURG, *La luce fluente della Divinità*, II, 19; VII, 7 e 17, 54, Giunti, Firenze 1991.

⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *I Sent.* Dist. XIV, q. 2, a. 2, ad 3; Dist. XV, q. 2, ad 5; Dist. XVI, q. 1, a. 2, *solutio*; *Summa theologica*, I, q. 43, a. 5, ad 2. Cf. CH. A. BERNARD, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, in E. ANCILLI - M. PAPARZZI (curf.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1984, 253-292.



La vera contemplazione è intuito semplice della verità, possibilità, ancora storica e accordata da Dio all'uomo, di una anticipazione dei beni eterni goduti nel pieno possesso delle dimensioni umane. La conoscenza senza la volontà o senza la memoria sarebbe monca e non porterebbe piacere a tutto l'uomo. La conoscenza sapida di Dio è frutto dei doni dello Spirito che agiscono nell'intelletto e nella volontà. Facendo sua l'antropologia agostiniana Tommaso afferma che solo quando le due facoltà collaborano e sono unificate si raggiunge l'apice della contemplazione. Come le missioni storiche del Figlio e dello Spirito sono segnate dai loro rapporti intratrinitari così la loro presenza nel cuore del giusto testimonia che l'adesione a Dio avviene conoscendolo ed amandolo in una pericorese delle stesse facoltà. La verità conosciuta è amata nella misura in cui si ama per conoscere in profondità Dio stesso. La sperimentabilità è propria della conoscenza mistica, in quanto quest'ultima raggiunge l'unione con un atto voluto da Dio e preparato dai suoi doni che elevano l'intelletto e la volontà a mete sopraumane. Però la sapienza e l'intelligenza sono ancora mezzi offerti all'uomo affinché possa cogliere Dio con un atto intuitivo. Tale tipo di conoscenza è contemplazione, in quanto l'uomo viene attratto da Dio Vero Unico Bene. Tommaso avverte che la fede nell'espressione *quasi sperimentale* è ancora legata alla storia rispetto al colloquiare con Lui faccia a faccia della vita eterna. La pura semplicità sarà il motivo finale del godere Dio eternamente.

Spesso si contrappone il pensiero di Tommaso con quello di Bonaventura che avrebbe sottolineato l'altro aspetto della contemplazione cristiana, cioè la via affettiva, senza considerare che per entrambi la *conoscenza quasi sperimentale* è il motivo del riflettere sulla presenza di Dio nel cuore del giusto⁵⁵. La via scelta da Bonaventura nell'itinerario è quella ascensionale: dalle vestigia del creato si giunge alla bellezza, alla bontà e all'unità del Creatore. Esse sono le vie classiche per dimostrare l'esistenza di Dio, ma sono anche le vie per lodarlo e contemplarlo presente nello splendore delle sue creature⁵⁶. La conoscenza ascensionale fa uso dei processi astrattivi ed induttivi, in quanto si cerca l'invisibile nel visibile, l'origine dal sua struttura simbolica. Per Bonaventura, seguendo Dionigi, è la fase delle teologie, del discorso critico e dell'analisi letteraria dell'esperienza spirituale. Quando invece Dio prende l'iniziativa e illumina la conoscenza affettiva, allora avremo che il cuore è infiammato del suo amore. Non vi sono più libri o creature, perché si entra nei *mistici eloqui*. Ciò avviene con la forza della contuizione, in quanto sia l'intelletto che la volontà sono orientate al possesso di Dio. Anche per Bonaventura come per Tommaso queste facoltà sono necessarie affinché l'incontro con Dio sia vero e concreto. L'intuizione è frutto di una unificazione delle due facoltà che desiderano l'oggetto della loro apprensione. Allo stesso modo si esprime anche Gerson che analizza l'intelletto spinto dalla volontà verso una piena unione amorosa con Dio⁵⁷. L'amore spinge la conoscenza a vette altissime sul piano umano ancora di più se osserviamo gli uomini semplici che fanno dell'amore il motore per unirsi a Dio. L'amore assume sempre più

⁵⁵ Cf R. ZAS FRIZ DE COL, *La contuizione del simbolo secondo San Bonaventura*, in *Collectanea Franciscana* 69 (1999) 43-78.

⁵⁶ Cf. BONAVENTURA, *Itinerario della mente in Dio. Prologo*, I, 11; II, 8; VI, 2; VII, 5-6, Città Nuova, Roma 1993,

⁵⁷ Cf. J. GERSON, *Considerazione*, L. I, IX-XVI.



dei tratti di una conoscenza non legata a schemi teologici, ma alla dimensione più sperimentale della vita umana.

Per Giovanni della Croce si parla di una scienza saporosa insegnata all'anima e che corrisponde alla teologia mistica. Essa è conoscenza segreta di Dio acquistata per amore⁵⁸. La dimensione sperimentale manifesta concretamente che la scienza mistica è posseduta dalle anime che si aprono alla vita divina. Solo Dio concede tale scienza e intelligenza delle cose divine.

Per i mistici la conoscenza e l'amore scaturite dalla fede assumono anche un altro risvolto che non è solo quello di una comprensione luminosa della presenza di Dio, ma di quella che avviene quando si entra nella notte dello spirito. Bernardo afferma che la fede arriva alle cose inaccessibili, scopre le cose ignote; perciò con fiducia egli stesso fa atto di fede nell'eterna e beata Trinità che non comprende⁵⁹. Anche lo scrittore anonimo inglese sostiene che nella nube della non-conoscenza si giunge alla fede pura senza possibilità di mediazioni storiche⁶⁰. La fede spinge nel pieno annichilimento del proprio io per giungere al tutto di Dio. Il passaggio si presenta come notte che spinge il mistico ad un desiderio struggente di Dio, per cui la fede unita al ricordo dell'esperienza ricevuta stimola ad andare avanti.

4. Conclusione aperta

La teologia della vita mistica riannoda la storia della spiritualità cristiana; lancia un ponte fra l'Oriente cristiano e l'Occidente; mostra l'unità di fondo che vi è fra l'ascetica e ciò che chiamiamo mistica cristiana. Non vi è, quindi, opposizione fra mistica e spiritualità, fra vita santa e vita spirituale. Vi è un unico cammino in cui lo Spirito di Dio configura il credente a Cristo Signore per vivere nell'eternità insieme con Dio Padre. La suddivisione dei termini è servita al fedele per comprendere i diversi aspetti del ritorno della creatura al suo Creatore. Lo Spirito rende la vita del credente santa ad immagine della Santissima Trinità. Dio comunica la sua vita alla creatura; lo fa partecipe della sua intimità. Rivela il suo amore per realizzare una familiarità cosmica. Tale apertura ci interroga sui contenuti della teologia spirituale oggi, ci interpella sulla necessità di unificare i percorsi spirituali più che moltiplicarli.

La vita secondo lo Spirito è la conoscenza e l'amore che il credente provano nei riguardi di Dio. Il camminare per andare incontro al Padre non solo gli manifesta la sua costituzione, ma anche le difficoltà che vi sono nel procedere all'incontro. In questa ricerca la Chiesa e i sacramenti svolgono un ruolo fondamentale per crescere in senso personale e comunitario. Allora la vita mistica è mistica ecclesiale, perché in ogni credente si realizza il mistero di Dio fatto carne.

⁵⁸ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* B, 27.

⁵⁹ Cf. BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermoni sul Cantico dei Cantici* XLVII; LXXVI, 6.

⁶⁰ Cf. ANONIMO DEL XIV SECOLO, *Lettera di direzione spirituale*, in *La nube della non-conoscenza*, Ancora, Milano 1997⁶, 326-332.



Dallo sguardo estetico allo sguardo mistico

Approccio teologico alla luce di San Bonaventura

*di Rossano Zas Friz S.I.**

“...in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus”
De reductione artium ad theologiam 26

Il vissuto quotidiano, nel suo contenuto giornaliero, può essere analizzato con due atteggiamenti spontanei che non si escludono necessariamente, pur essendo diversi. Il primo si potrebbe definire ‘razionale’, corrispondente a un modo di ragionare secondo la logica della scienza: le affermazioni si devono provare e i dati verificare, senza che nulla sfugga al rigido controllo del metodo. Con questo metodo si può articolare non solo la giornata di lavoro, ma la vita stessa. Una tale ‘razionalità’ è in realtà ‘ideologica’ perché si basa su un atteggiamento frutto di certi presupposti assunti acriticamente che però regolano il pensiero, gli affetti e il comportamento in tutte le loro dimensioni.

Il secondo atteggiamento potrebbe definirsi come un modo ‘ragionevole’ di vivere. Non si elude la fatica del ragionare, ma la si interpreta con un certo margine di flessibilità ‘non scientifico’. Il ‘margine’ viene aperto dalla consapevolezza che certe dimensioni della vita non si possono affrontare ‘metodicamente’. Appartengono a questo ambito quelle dimensioni del vissuto umano nelle quali il criterio di validità non è un modo di procedere segnato dall’efficacia che produce risultati efficienti, ma piuttosto un modo di esistere che emerge da un atteggiamento frutto di una normale esistenza fondata sulla grazia, cioè sulla apertura alla ‘gratuità’ e alla possibilità di ricevere un ‘dono’, come spesso succede nel rapporto con se stessi e con gli altri. In questi casi l’‘efficacia’ del rapporto si misura con i parametri dell’amore e si trova agli antipodi dell’ideologia. Un tale atteggiamento può nascere da diverse esperienze, e certamente l’esperienza estetica appartiene a questo ambito e contribuisce in modo eminente a minare il tentativo di egemonia del metodo scientifico come atteggiamento soggettivo privilegiato per interpretare la propria esistenza, nonché tutta la realtà.

In effetti, l’esperienza estetica apre a una dimensione esistenziale nella quale il rapporto con la bellezza costruisce e impregna la relazione con se stessi e con gli altri a tutti i livelli perché rivela qualcosa che non può essere presupposto razionalmente. Un atteggiamento

* ROSSANO ZA FRIZ, docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, sez. San Luigi e Direttore del settore di Vita Cristiana, via Petrarca 115, 80122 Napoli, zasfriz.r@gesuiti.it.



giamento tutto diverso da quello della scienza e dell'ideologia, che sviluppa piuttosto un rapporto esclusivamente razionale con il suo oggetto con il fine di conoscerlo per manipolarlo, o da quello dell'ideologia, che subordina l'esperienza della realtà ai suoi parametri razionali *ante litteram*. La bellezza porta all'esperienza del mistero, conosciuto più con l'affetto che con la ragione.

Premettendo che non si tratta di contrastare minimamente la validità dell'atteggiamento scientifico né di squalificare il ruolo dell'ideologia nella vita pubblica e privata dei cittadini, il presente studio ha l'intento di rivalutare un certo tipo di sguardo con permette di accedere a dimensioni della vita che sfuggono alla scienza e non si possono rinchiudere nell'ideologie, e che, tuttavia, sono determinanti per 'saper' vivere in un certo modo e non in un altro. Così, in un primo momento, si tratterà dell'esperienza estetica come una modalità dell'esperienza del mistero, che può essere profano o religioso. Con questa precisazione si esplicherà la 'logica esistenziale' nascosta nella dinamica della bellezza concepita in un contesto cristiano, secondo la formulazione di San Bonaventura, per concludere con una riflessione sul rapporto di tale estetica teologica con la così detta 'estetica trascendentale' da parte di von Balthasar.

1. L'esperienza estetica come esperienza profana e religiosa del mistero

L'esperienza mistica in cui 'la presenza di una presenza' nella coscienza del soggetto è riconosciuta in un primo momento atematicamente e poi categorialmente, come radice e fondamento della realtà è, secondo un approccio teologico tradizionale, uno stato di coscienza nel quale "superando le determinazioni proprie della conoscenza per concetti, l'uomo arriva a percepire il fondo della propria esistenza, la soggettività allo stato puro, il vuoto del particolare, la coincidenza con la totalità del reale"¹. Tuttavia, tale esperienza può non essere interpretata in termini religiosi. E in effetti, non di rado queste esperienze vengono anche definite come 'estetiche'². Perciò, rimanendo sempre in ambito profano, all'esperienza estetica si può applicare quello che Velasco afferma dell'esperienza mistica profana in genere: consapevolezza della presenza di 'qualcosa' che non è percepito mediante la conoscenza oggettiva e concettuale, ma piuttosto in modo intuitivo e immediato, riuscendo a stimolare l'intelletto e l'affettività in modo interamente nuovo rispetto alle esperienze 'normali' precedenti: "Questa forma nuova di conoscenza trova

¹ J. M. VELASCO, *Il Fenomeno Mistico. Antropologia, culture e religioni*. I. Jaca Book, Milano 2001, 106.

² "La presenza di un contenuto trascendente il soggetto e presente alla sua coscienza come radice e fondamento della realtà basterebbe a spiegare la presenza di stati alterati della coscienza nei quali questo contenuto ultimo potrebbe farsi presente nelle esperienze estetiche, di contatto con la natura, ed etiche. Tutte queste, vissute e interpretate con le categorie e la logica di ciascuno di questi ambiti della realtà – di ciascuno dei mondi umani cui questi termini si riferiscono – avrebbero in comune il fatto di non essere vissute e interpretate con le peculiarità proprie del mondo religioso. Pertanto, tutte possono identificarsi come fenomeni di mistica profana", in *ibidem*, 113.



la sua spiegazione definitiva, la sua ragione di essere, nel contenuto cui si riferisce. Questo si trova molto al di là degli oggetti immediati accessibili all'esperienza ordinaria e all'uso dei concetti e molto al di là del soggetto che ad essi fa riferimento, e consiste in una realtà che ingloba entrambi e li supera, molto oltre la divisione del mondo, soggetto-oggetto, mente-concetti, e si rivela come la radice da cui entrambi sono sorti"³.

L'esperienza della bellezza contemplata apre una via di conoscenza diversa dalla conoscenza oggettuale. Si converte in un modo di accesso a un certo livello di realtà, distinto da quello con cui abitualmente si stabilisce il rapporto con il mondo esteriore (razionale e ideologico). Mediante questo approccio si può applicare al vissuto di ogni giorno quello che si è detto solo del cosmo: che "non è primariamente oggetto di scienza, ma di contemplazione estetica"⁴. Un esempio di parallelismo 'laico' con la rivelazione religiosa la offre il Premio Nobel della letteratura (1990) Octavio Paz quando paragona questa con la 'rivelazione poetica'. In questo modo l'autore elabora una poetica che in realtà è un modo non religioso di avvicinare il mistero:

"Religione e poesia tendono a realizzare una volta per sempre quella possibilità dell'essere che siamo noi e che costituisce il nostro modo proprio di essere; ambedue sono tentativi per abbracciare quella «alterità» che Machado chiama «l'essenziale eterogeneità dell'essere». L'esperienza poetica, come quella religiosa, è un salto mortale; un cambiare di natura che è anche un ritornare alla nostra natura originale. Nascosto nella vita profana o prosaica, il nostro essere subitamente ricorda la sua perdita di identità; e allora appare, emerge, quell'«altro» che siamo noi. Poesia e religione sono rivelazione"⁵.

Nell'esperienza poetica/estetica non religiosa, come in quella religiosa, si rivela, si fa presente alla coscienza qualcosa di reale che non è percepito direttamente dai sensi, ma che in virtù della sua presenza rende impossibile negare il fatto di essere oggetto di percezione. L'esperienza del vissuto estetico insegna che la contemplazione della bellezza eleva alla contemplazione di un 'qualcosa di più', producendosi in essa un movimento di trascendenza che conduce al di là della cosa contemplata, verso qualcosa di 'più bello ancora', impercettibile ai sensi e irraggiungibile razionalmente. L'oggetto di tale percezione è 'misterioso', è 'mistero'.

³ *Ibidem*, 106. "In tutti i casi si produce la rottura con la normale forma di coscienza; un'apertura dell'orizzonte in cui si trova la vita che fa sorgere nuove realtà o inonda quelle già esistenti di una luce nuova; la coscienza è soggetta a una modifica radicale che comporta un approfondimento dei suoi contenuti, l'ampliamento delle sue possibilità e l'acutizzarsi dei suoi stati cognitivi e affettivi. Il risultato di tutti questi stati è l'esperienza di sensazioni di godimento intenso, di pace e di riconciliazione con la totalità del reale, sensazioni che non si lasciano tradurre in parole. In alcuni casi, queste sensazioni si accompagnano con sentimenti di sorpresa e, perfino, di orrore, che tuttavia non cancellano la pace e il godimento di base. Tali stati, anche quando sono stati cercati dal soggetto, provocano sempre meraviglia, perché irrompono da molto al di là del soggetto che, peraltro, non riesce a spiegarli come risultato dei suoi sforzi. Infine, la persona ha coscienza di essere entrata in contatto con qualcosa di definitivo. Per questo, tali stati sono pietre miliari nella vita degli interessati, avvenimenti indimenticabile che, spesso, quantunque non sempre, segnano l'inizio di una nuova tappa", in *ibidem*, 105.

⁴ F. CHAVERO BLANCO, "Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano", in *Thémata* 5 (1981) 55.

⁵ O. PAZ, *El arco y la lira*, Barcelona, 1992, 137.



Come si è potuto apprezzare, l'esperienza non religiosa della bellezza non nega l'apertura a una via di trascendenza, anzi, può essere interpretata come l'esperienza di un mistero che si rivela e che rimane simultaneamente nascosto. Il mistero rivela la sua presenza, ma non rivela se stesso. Dal punto di vista della fede cristiana, questa esperienza si è espressa storicamente così:

“All'uomo medioevale interessano gli esseri non nella loro entità, ma nella loro trascendenza significativa, nel loro carattere di riferimento e 'presenzializzazione' (*presencialización*) di altro. Il mondo non è innanzitutto oggetto di scienza, ma di contemplazione, alimento di una religiosità che si nutre fundamentalmente di simboli. Non cerca un'analisi empirica dei fatti, né tenta di chiarire metodicamente la realtà, piuttosto si sommerge in essa per scoprirsi, contemporaneamente, in essa e fuori di essa. La costituisce invece di accettarla, l'interpreta invece di smontarla”⁶.

San Bonaventura è un ottimo esempio di tale atteggiamento estetico e religioso:

“Così come per coloro che piamente guardavano Cristo, la visione della sua umanità patente era via per la conoscenza della divinità che era latente, così anche l'occhio dell'intelligenza razionale è condotto mediante enigmatiche e mistiche figure alla vera conoscenza della divina sapienza. In questo modo, non può essere conosciuta da noi la sapienza invisibile di Dio se non conformandosi, per via di somiglianza, alle forme delle cose visibili che conosciamo e manifestando mediante esse le invisibili che non conosciamo”⁷.

Nell'*Itinerarium mentis in Deum*, si esprime teologicamente questa concezione quando San Bonaventura afferma che “tutte le creature sono per loro natura una certa immagine e somiglianza dell'eterna sapienza” e più particolarmente la Scrittura “per prefigurare le cose spirituali”, ma più ancora “quelle nelle cui effigi Dio volle apparire per mezzo del ministero angelico; e soprattutto, poi, quelle che Dio volle istituire perché fossero un segno, non un segno secondo l'ordinario significato della parola, ma un segno che è «sacramento»”⁸. Come concepisce il Santo dottore questo movimento lo si vedrà in seguito.

2. La dinamica della 'logica esistenziale' del passaggio dal visibile all'invisibile alla luce della fede secondo San Bonaventura

Nel tempo di san Bonaventura l'estetica non si concepiva come oggi. In effetti per Alfonso Prandi “San Bonaventura non ha mai parlato, esplicitamente e direttamente, di

⁶ O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966, 543-544.

⁷ SAN BONAVENTURA, *De Plantatione Paradisi*, 1 (V, 574b-575b: le citazioni seguono l'edizione Quaracchi, Firenze 1892-1902, secondo la quale il numero romano indica il volume, quello arabo la pagina e la lettera la colonna destra [a] sinistra [b] della pagina). Le opere di san Bonaventura si citano dall'edizione critica in 10 volumi dei Frati Minori di Quaracchi (Firenze), 1882-1902 e le principali sono abbreviate così: *Breviloquium*, Brev; *I-Commentarius in I-IV librum Sententiarum*, I-IV Sent.; *Collationes de septem donis Sp. Sanctis*, CSD; *Collationes in Hexaëmeron*, CHex; *Itinerarium*, IT; *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, MTrin; *De Reductione artium ad theologiam*, Red.

⁸ IT, II, 11-12 (V, 302b-303a).



arte figurativa così come oggi l'intendiamo"⁹. Durante la metà del secolo XIII la parola *arte* dava a intendere una qualsiasi attività ordinata mediante una disciplina (nel senso greco della *téchne*)¹⁰. Essa inglobava l'agricoltura, la caccia, la navigazione, per esempio, ma anche il teatro che aveva già la connotazione attuale¹¹. Se per questa ragione non si può pretendere da San Bonaventura un trattato di estetica¹², tuttavia non si può negare che ha lasciato profonde considerazioni sulla bellezza: "Occorre ancora tener conto che S. Bonaventura, se allude all'arte, fa discendere questa dalla contemplazione del bello, cioè da istanze estetiche"¹³. Perciò sicuramente Eduard Lutz non dubita di considerarlo un moderno esteta¹⁴.

In effetti la bellezza sensibile deve avere tre condizioni: assenza di contrari, armonia delle parti con il tutto e diletto nell'apprensione sensibile¹⁵. La bellezza sensibile è segno della bellezza invisibile di Dio¹⁶, in quanto produce godimento, ma non soddisfa pienamente, generando un'insoddisfazione che spinge a ricercare più bellezza e godimento oltre la bellezza sensibile¹⁷. In parole di Rosario Assunto:

"La bellezza, consistendo nella luce, è tale da entusiasmare i sensi, e da non indurli mai a sazietà: non la quiete di un desiderio finalmente appagato contrassegna, secondo Bonaventura, l'esperienza del bello, ma l'inesauribilità del desiderio, che cresce su se stesso, senza mai saziarsene. La nozione del bello si fonda, secondo Bonaventura, sul sentimento; e il sentimento della bellezza è una sorta di introduzione a quell'amore di Dio su cui si fonda la mistica francescana. La bellezza oggettiva delle cose – consistente nella luminosità, nel colore, nel loro aspetto, e concepita come *aequalitas numerosa* – viene percepita *per delectationem*, ed aiuta a conoscere la immensità della *potenza*, della *sapienza*, della *bontà* divina; che tante cose seppa produrre dal nulla"¹⁸.

⁹ A. PRANDI, "San Bonaventura e l'arte figurativa", in *Doctor Seraphicus* 25 (1978) 53.

¹⁰ Cfr. R. GALEFFI, "Relazione tra arte e teologia in S. Bonaventura da Bagnoregio", in *San Bonaventura Maestro*, III, Roma 1976, 119.

¹¹ Cfr. Red. 2 (V, 319a); cfr. J. LANG, "Vom Schönsein und vom Schönen sein. Aspekte des Schönheitsbegriffs bei Sankt Bonaventura", in *Bonaventuriana*, Roma 1988, 387-388; C. FABRO, "Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus", in *Doctor Seraphicus* 9 (1962) 5-13; K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*. Werl i. W. 1964, 79-96.

¹² "Es ist uns klar, daß wir bei ihm [Bonaventura] keine systematische Ästhetik vorfinden", in J. LANG, "Vom Schönsein...", cit., 374.

¹³ PRANDI, "San Bonaventura e l'arte figurativa", cit., 58. Per il contesto storico dell'estetica bonaventuriana, cfr. W. TATARKIEWICZ, *History Aesthetics: Medieval Aesthetics*, Vol. II. The Hague-Paris-Warszawa 1970, 232-239; E. DE BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale*, III: Le XIIIe. siècle. Paris 1975, 189-226; anche ID., *L'Esthétique au moyen âge*, Louvain 1947.

¹⁴ E. LUTZ, "Die Aesthetik Bonaventuras", in *Beitrag zur Geschichte des Mittelalters*. Suppl. I, 1913, 204.

¹⁵ Cfr. *De Nativitate B. Virginis Mariae*, Sermo II (IX, 708-709).

¹⁶ "Multi enim sunt, qui amant pulcritudinem; pulcritudo autem non est in exterioribus, sed ipsius effigies; vero autem pulcritudo est in illa pulcritudine sapientiae", in CHex XX, 24 (V, 429b).

¹⁷ "Ad delectationem enim concurrunt *delectabile* et *coniunctio* eius cum eo quod *delectatur*. Omne autem, quod delectat animam, delectat in ratione boni et pulcri; et quoniam solus Deus est ipsa bonitas et pulcritudo, ideo in Deo solo est perfecta delectatio", in I Sent. d.1 a.3 q.2 concl. (I, 41a).

¹⁸ R. ASSUNTO, "La concezione estetica di S. Bonaventura da Bagnoregio", in *Doctor Seraphicus* 9 (1962) 56-57.



Nella ricerca del bello il ‘numero’ risulta la migliore guida perché la bellezza è una “uguaglianza numerosa” (*aequalitas numerosa*), un “certo accomodamento delle parti accompagnato dalla soavità di colore”¹⁹, una proporzione dilettevole che si manifesta in modo eminente nei numeri, perciò tutto quanto è bello deve essere “numeroso”, cioè armonico. Così il numero è un vestigio che conduce alla sapienza perché si manifesta come proporzione in tutte le cose, sensibili e spirituali. Grazie al numero è possibile conoscere Dio in tutte le cose perché è percepito dai sensi, diletta per la proporzione che manifesta e grazie alle sue leggi rivela il suo tesoro nascosto: la bellezza divina²⁰. Per il numero qualsiasi cosa è conosciuta come unità, anche se composta di parti: nulla si può conoscere se non è come unità o gruppi di unità, in modo tale che il numero si trova presente in tutto ed è prossimo a Dio che è uno (1) e trino (3). Perciò non sorprende che lo stesso Dottore definisca la bellezza come ordine²¹, come proporzione che eleva alla bellezza invisibile; ma a questa caratteristica se ne aggiunge un’altra, quella di ricondurre all’unità originaria la molteplicità dell’essere: la bellezza è contemporaneamente pluralità e uguaglianza²². La bellezza richiede “pluralità e unità, ma soltanto in Dio può riscontrarsi una pluralità che non tange affatto l’assoluta e perfetta unità”²³. Nella pluralità delle cose belle si fa presente l’unità del Bello. Detto con le parole del Santo: la bellezza ‘riduce’, riconduce a Dio. Per approfondire questa dinamica è necessario trattare innanzitutto del rapporto della bellezza con il Cristo.

2.1. Il Figlio, bellezza esemplare

Sulla scia di Sant’Ilario, Bonaventura considera proprietà del Figlio la bellezza, la *species*²⁴. Il Figlio è l’espressione del Padre, lo esprime perfettamente, è la sua somiglianza perfetta e la sua immagine, perciò è la somma Bellezza e l’Esemplare divino, ma siccome è l’Esemplare divino, ciò significa che tutto quanto esiste esiste nella sua mediazione in quanto in lui sussistono le idee esemplari di tutte le cose create²⁵. In questo modo si converte nel principio e origine della conoscenza della realtà. Una realtà che ha nel Figlio non solo la fonte dell’essere e della conoscenza, ma anche la fonte della loro bel-

¹⁹ “«Pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa», seu «quidam partium situs cum coloris suavitate»”, in IT II, 5 (V 300b-301a). Ambedue le citazioni sono di Agostino: la prima, *De Musica*, l. 6, c. 13, n. 38; e la seconda, *De Civ. Dei*, l. 22, c. 19, n.2; cfr. *De regno Dei* 14 (V, 542b); CHex VI, 7 (V, 362a).

²⁰ “Questa bellezza che introduce all’amore divino viene accertata in un giudizio che l’intelletto pronuncia spogliando le cose dilettevolmente percepite con i sensi da tutto ciò che in esse è *materiale, corporeo, mutevole, circoscrittibile*. Il giudizio sul bello è dunque tale da smaterializzare le cose che destano piacere in chi le percepisce, e ricondurle al loro essere spirituale; e questo essere spirituale, a cui la bellezza si riduce, è la *aequalitas numerosa*, che avvicina le cose a Dio, il quale è *aequalitas* assoluta, una eguaglianza priva di diseguaglianza”, in R. ASSUNTO, “La concezione estetica”, cit., 57.

²¹ “Pulcritudo consistit in ordine”, in II Sent. d.9 a.un. q.6 ad 3 (II, 252b).

²² “Pulcritudo enim consistit in pluralitate et aequalitate sicut dicit Augustinus in libro de Vera Religione [cap. 30, n. 56]”, in II Sent. d.9 Prenotata (II, 238a).

²³ A. PORTOLANO, “La bellezza in san Bonaventura”, in *Studi e Ricerche Francescane* 4 (1975) 243.

²⁴ Cfr. *De Trin* l.2, c.5, n.1 (PL 10, 51A) citato in Brev I, 6 (V, 214a).

²⁵ Cfr. I Sent. d.31 p.II a.1 q.3 ad 5 (I, 544a-b).



lezza: è l'Esemplare e il Bello²⁶, perché in Lui risiede l'unità della molteplicità degli esseri e della loro bellezza. Tuttavia, San Bonaventura non afferma esplicitamente la bellezza come trascendentale, ma l'affermazione trova sostegno implicito nel suo pensiero²⁷.

2.2. La luce della bellezza

Il Figlio è la somma Bellezza divina, in quanto immagine del Padre, e tutte le cose esistono in lui come causa esemplare manifestando, nella loro esistenza bella l'unità, la verità e la bontà esemplari, che rivelano contemporaneamente la loro causalità efficiente (il Padre come Creatore), esemplare (il Figlio) e finale (lo Spirito Santo come santificatore), però questa metafisica della bellezza si mostra velatamente: la bellezza 'esemplare' illumina nascosta e indirettamente tramite la luce del suo splendore visibile: vedendo la bellezza si vede la Bellezza. Per San Bonaventura il ritorno (la *reductio*) della creazione a Dio si realizza mediante questo dinamismo della bellezza.

In effetti, Dio ha creato la materia immediatamente dotandola di un principio comune a tutto quanto esiste: la luce creata e corporale. Essa si congiunge alla forma mediante la quale ogni cosa è quello che è, cosicché la cosa riceve contemporaneamente la sua determinazione e il principio della sua intelligibilità. Sono le premesse della teoria bonaventuriana della pluralità delle forme.

La luce è la forma sostanziale della materia creata²⁸ (informazione generale), ma siccome una cosa per esistere concretamente ha bisogno di una forma particolare²⁹ (informazione specifica), allora alla luce, prima forma generale, si aggiunge un'altra forma specifica. Il Gilson lo spiega così: non si tratta della *forma* nel senso tomista; qui *forma* va intesa come la perfezione sostanziale che rende la sostanza informata capace di ricevere altre perfezioni particolari che la prima forma sostanziale (la luce) non le può dare. Senza la luce qualsiasi cosa è inintelligibile³⁰, ma se la luce è la forma sostanziale di ogni forma

²⁶ "Come una somiglianza perfetta ed espressa, Egli è bello in comparazione a quello che esprime. Avendo la ragione della conoscenza, non solo dell'individuo ma di tutto l'universo, Egli è la bellezza al confronto della quale qualunque altra bellezza risulta esserne una copia", in E. J. SPARGO, *The category of the aesthetic in the philosophy of Saint Bonaventure*. St. Bonaventure (New York), 1953, 97.

²⁷ Cfr. S. MCADAMS, *The Aesthetics of Light*, Michigan 1991, 125-126.

²⁸ "*Lux est natura communis reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus*", in II Sent. d.12 a.2 q.1 arg.4 (II, 302b).

²⁹ "Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entis, est *substantialis forma*", in II Sent. d.13 a.2 q.2 concl. (II, 321a); "Forma substantialis est nobilior quam accidentalis; sed lux est nobilissima formarum corporalium, sicut in multis locis dicit Augustinus; ergo cum multae aliae formae corporales sint substantialiae, videtur quod lux sit forma substantialis", in II Sent. d.13 a.2 q.2 fund.2 (II, 319a).

³⁰ "La forme bonaventurienne a bien, en effet, pour fonction principale de conférer une perfection, mais en habitant la substance qu'elle informe pour les autres perfections substantielles qu'elle ne peut elle-même lui conférer. Non seulement donc elle ne ferme pas la substance à d'autres formes, mais elle l'y dispose et les requiert. (...) La forme de la lumière est également substantielle en ce sens que son action pénètre le corps au point qu'il devienne inintelligible sans elle, mais son effet n'est plus d'en faire tel corps, il l'est déjà; c'est bien plutôt de compléter ce corps en achevant de le constituer par l'influence



concreta, essa si rivela, si fa manifesta attraverso la forma concreta, e questa forma concreta è la bellezza. Per il santo francescano dove c'è forma c'è bellezza³¹ e ambedue sono attribuite alla causa esemplare (formale). Tutto ciò che ha luce ha una forma bella; tutto ciò che ha forma rivela la luce della bellezza; e tutto ciò che è bello dà forma alla luce.

Di conseguenza: “Se tutto quello che è, è in-formato dalla *forma substantialis* della luce e tutto quello che possiede *aliquam forma* è bello, allora ne consegue che la luce e la bellezza sono intimamente legate alla struttura dell'essere stesso”³². Perciò, si può affermare che è bello tutto quello che è³³.

Ogni cosa che è ha una forma-bella-informato-di-luce che la rende intelligibile facendola essere quello che è, ma il lasciare conoscere l'essere, l'unità, implica anche il lasciare conoscere gli altri trascendentali: la bontà e la verità; e consente di conoscere anche le diverse modalità della causalità. Dato che la forma/luce/bellezza sono attribuite alla causa esemplare, a cui si attribuisce la verità, la causa efficiente si attribuisce all'unità e la causa finale alla bontà³⁴.

Grazie alla forma-bella-informato-di-luce ogni cosa si manifesta come quello che è: bellezza vera e buona, non sussistente in sé, ma causata. Rivela il suo essere relativo, non assoluto, perché si rivela in quello che è il suo esemplare che sussiste nel Figlio. Nell'*Itinerarium* san Bonaventura si riferisce a Cristo come “arte aeterna” e come “forma”³⁵. E se Cristo è la Forma, allora ogni forma-bella-informato-di-luce proviene da Cristo Verbo, che è Forma, Luce e Bellezza increata. Ogni cosa rivela, nella bellezza della sua forma contingente e temporale, la forma della Bellezza immutabile ed eterna. Per questa ragione la bellezza è perfetta ed ordinata, comunicabile ed espressiva e rimanda a Dio³⁶.

Nel definire la bellezza come ordine, san Bonaventura la rapporta alla struttura ontologica degli esseri e dell'universo. Così McAdams può affermare: “Ogni essere creato nel mondo ordinato indirizza all'unità, verità e bontà del Creatore nel grado della sua partecipazione alla bellezza di Dio. Nel mondo creato c'è contemporaneamente una relativa e assoluta presenza della bellezza”³⁷.

Secondo McAdams i concetti di *modus*, *species* e *ordo* sono chiavi per la comprensione della metafisica e dell'estetica del Dottore francescano³⁸. Il *modus* è in rapporto al-

tonificante qu'elle exerce sur lui; c'est aussi de le conserver une fois qu'il est constitué; c'est enfin de féconder en quelque sorte sa forme pour stimuler l'activité et concourir à chacune de ses opérations”, in E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924, 267.

³¹ “Omne quod est ens, habet aliquam formam; omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulcritudinem”, in II Sent. d.34 a.2 q.3 fund.6 (II, 814a); cfr. IT II,10 (V, 302a-b).

³² *Ibidem*, 154.

³³ “Omne bonum et pulcrum est a Deo bono; sed omnia visibilia bona sunt et pulcra”, in II Sent. d.1 p.I a.2 q.1 fund. 4 (II, 26a).

³⁴ Il bello “rappresenta l'intima armonia esistente tra i principi di ogni ente” (F. PREZIOSO, “Le idee estetiche di S. Bonaventura”, in *Rassegna di Scienze Filosofiche* 18 [1965] 201-202) e la proporzione tra i trascendentali (cfr. C. H. DO CARMO SILVA, “Carácter rítmico da estética bonaventuriana”, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 30 [1974] 274-275).

³⁵ Cfr. *Itinerarium*, II, 9 (V, 302a).

³⁶ Cfr. SPARGO, *The Category*, X.

³⁷ McADAMS, *The Aesthetics*, 139.

³⁸ Cfr. II Sent. d.34 a.2 q.1 (II, 829a).



l'unità, mentre la *species* lo è alla verità e l'*ordo* al bene³⁹. Così, *modus*, *species* e *ordo* si trovano presenti in ogni cosa, spirituali o materiali, come vestigia di Dio⁴⁰, ma non è tutto. In effetti, la luce è in rapporto con il *modus* nella misura in cui dalla luce si origina luce, e perciò si relaziona con la causa efficiente. D'altra parte, la diffusione della luce si realizza come dall'esemplare (*lux*) all'esemplato (*lumen*) e per questo è pertinente riportarla alla causa esemplare, che è precisamente quello che si vuole dire quando si relaziona la luce con la *species*. Infine, riguardo all'*ordo*, la luce tende alla sua perfezione e al fine che raggiunge nel suo orientamento verso una causa finale. Questo significa che:

“Così, metafisicamente, non c'è ostacolo per relazionare profondamente la realtà della luce con quella della bellezza. Come *modus*, *species* e *ordo*, ambedue [luce e bellezza] sono manifestazioni della sua causa efficiente, esemplare e finale; tutte indirizzano all'unità, verità e bene di tutto quello che è. Infatti, è nella presenza della luce come un elemento costitutivo della realtà dove le proprietà del *modus*, *species* ed *ordo* si manifestano come belle, in quanto il Creatore è visto presente in qualche grado”⁴¹.

2.3 La cointuizione di Dio nella bellezza dei simboli

Secondo il Santo francescano ogni cosa che esiste, esiste in un triplice modo: nella mente del Figlio (l'idea esemplare), nella mente dell'uomo e in se stessa⁴². Ogni cosa è un'unica realtà con tre livelli di esistenza, ma se i tre concetti estetici di base (luce, forma e bellezza) si trovano in tutto quanto esiste, si può affermare che essi esistono contemporaneamente in Dio, nell'uomo e nelle cose, perché sono luce, forma e bellezza di qualcosa che esiste in sé, nell'uomo e in Dio.

Una nuova considerazione da aggiungere è che la percezione di una forma-bella-informata-di-luce produce diletto⁴³. Certamente l'intensità del godimento dipenderà dall'intensità di luce e di bellezza della forma della cosa, ma anche dall'apertura del soggetto a essa. L'esperienza soggettiva della *dilectatio* dipenderà del grado di apertura (trascendentale) del soggetto alla forma-bella-informata-di-luce.

In effetti, se si considera il movimento esistenziale che parte dalle cose sensibili verso quelle intelligibili, si sperimenta un movimento di elevazione soggettivo mediante il quale il soggetto percepisce sensibilmente qualcosa che ha una forma-bella-informata-di-luce in sé, ma che, precisamente per quanto è stato detto, rivela per il soggetto l'idea esemplare che è in Dio.

Questo movimento avviene, per san Bonaventura, nel processo della *diiudicatio* ('di-giudicazione') che consente di *cointuire* Dio (= l'idea esemplare). E lo spiega così: Ogni

³⁹ Cfr. McADAMS, *The Aesthetics*, 156-157.

⁴⁰ “Si autem considerentur in *comparatione ad Deum*, hoc potest esse dupliciter: aut in quantum referuntur tantum; et sic est illa: *modus*, *species* et *ordo*; aut in quantum referuntur at assimilantur, et sic est illa: *unitas*, *veritas* et *bonitas*. Quoniam ergo vestigium attenditur in *comparatione ad Deum* proprie, ideo in his ultimis conditionibus proprie accipitur vestigium.”, in I Sent. d.3 p.I dub.3 (I, 79a).

⁴¹ *Ibidem*, 158.

⁴² Seguiamo McADAMS, *The Aesthetics*, cit., 160-164. Quest'autore stabilisce anche la stessa triplice divisione per la luce e la bellezza (75-87 e 136-149, rispettivamente).

⁴³ Cfr. IT II,5 (V, 300b).



cosa sensibile percettibile all'intelligenza porta in sé la luce della sua struttura metafisica mediante la quale rivela la luce esemplare. Per questo motivo, ogni cosa percettibile ai sensi è un simbolo, perché rivela nella forma-bella-informata-di-luce la Luce divina. In questo senso si parla di movimento *simbolico*.

Dio è 'cointuito' nelle forme-belle-informate-di-luce se sono considerate come simboli. La 'cointuizione' avviene in tre momenti o gradi diversi. Il primo momento, che è il grado meno intenso, corrisponde alla *dilectatio* sensibile della forma-bella-informata-di-luce, come effetto della sua percezione. Il soggetto che si diletta nella cosa/simbolo bella sperimentata una dinamica nella quale emerge spontaneamente la presenza del bello e il desiderio di conoscere e di assaporarlo più profondamente, si cerca 'qualcosa' di più bello ancora, quello che produce o sta all'origine della bellezza e della diletta-zione sperimentata. La bellezza sensibile percepita innesca automaticamente un movimento di ricerca affettivo/intellettuale di 'qualcosa' di più. Questo è il secondo momento, quello della *diudicatio*.

La *diudicatio* è il processo mediante il quale la persona cerca esistenzialmente, a partire dalla bellezza percepita, la fonte del godimento sperimentato. E lo fa escludendo dalla sua esperienza ogni elemento contingente, cercando precisamente 'qualcosa' che non lo sia. È il momento della trascendenza: siccome la forma-bella-informata-di-luce, la cosa/simbolo, partecipa della sua idea esemplare, allora il soggetto, quando percepisce la bellezza sensibile, è illuminato dall'idea esemplare trovando così la dimensione immutabile ed eterna della bellezza percepita sensibilmente, ma questa illuminazione, precisamente perché scopre una bellezza immutabile, porta con sé simultaneamente una gioia di qualità superiore a quella prodotta dalla bellezza sensibile. La forma-bella-informata-di-luce che è *diudicata* si rivela come una cosa/simbolo che trascende se stessa e il mondo sensibile, svelando un bene stabile, eterno e immutabile, fondato nell'idea esemplare.

In questo modo, ed ecco il terzo momento, la forma-bella-informata-di-luce rivela, nell'idea esemplare, la causa esemplare, cioè il Cristo. A questo punto, la cosa/simbolo sensibile si è trasformata in mediazione della presenza del Verbo incarnato, che è la Forma-Bella-informata-di-Luce divina. L'incarnazione del Verbo ha trasformato la realtà creata in una mediazione simbolica che manifesta la Trinità nel mondo, trascendendolo. Qui la *dilectatio* si trasforma in gioia mistica, frutto del raggiungimento della causa finale, che è l'unione a Dio.

È molto importante ribadire il ruolo della diletta-zione. Come dice H. Lang, quello che permette il passo dal visibile all'intelligibile e spirituale, è la diletta-zione, il piacere estetico. In effetti, la diletta-zione estetica sensibile di primo livello annuncia che c'è 'proporzione numerosa', cioè armonia della cosa percepita. Quando, però, questa forma-bella-informata-di-luce è *diudicata*, nel secondo momento, la diletta-zione sensibile si converte in gioia grazie alla proporzione esistente fra la cosa percepita e l'idea esemplare che Dio ha di essa. E così si compie il passaggio al terzo momento, nel quale si cointuisce Dio come la causa di ogni proporzione e, per questo, di ogni diletta-zione⁴⁴, esperienza che produce l'incontro mistico con Dio, pieno di gioia ineffabile.

⁴⁴ Cfr. H. LANG, "S. Bonaventure delight in sensation", in *New Scholastic* 60 (1986) 72-90.



La spinta, l'impulso per la ricerca della causa/origine della dilettazione della forma-bella-informata-di-luce è un movimento spontaneo che si produce automaticamente nella dilettazione. Non è una domanda che si formula consapevolmente, risponde piuttosto alla stessa dinamica che si produce quando improvvisamente si fa presente qualcuno o qualcosa che affascina e uno si chiede spontaneamente: "Ma da dove viene?" e si cerca nel fascino sperimentato la risposta. La dilettazione spinge alla ricerca della causa della medesima dilettazione e questo mette in cammino verso Dio perché si presuppone che "la dilettazione bonaventuriana è il risultato indiretto della presenza di Dio nella sensazione"⁴⁵.

2.4. Il presupposto della fede

L'esperienza estetica che nasce della bellezza percepibile ai sensi può essere dunque mediazione di un'esperienza estetica trascendentale, perché in essa si può rivelare la presenza di 'qualcosa' che va riconosciuta come la presenza di un Mistero bello e santo.

Certamente, il passaggio trascendentale mediante il quale si cointuisce la Presenza di quel Mistero bello e santo a partire dalle cose/simboli che permettono di passare dalla dilettazione sensibile alla gioia dell'incontro mistico con Dio, si produce, da una parte, attraverso l'illuminazione interiore della luce divina che si manifesta nella forma della bellezza sensibile, e dall'altra, attraverso la grazia divina che illumina producendo conforto e consolazione interiore. In questo senso, l'estetica di san Bonaventura presuppone la fede.

La forma-bella-informata-di-luce delle cose/simboli scopre, rivela, manifesta Dio come uno, vero e buono; come causa efficiente, esemplare e finale; come potente, saggio e buono; come Padre, Figlio e Spirito Santo. Tramite il Cristo (Arte, Forma e Bellezza esemplari), l'uomo riceve la luce come sapienza e la bellezza come grazia e mediante esse può 'cointuire' Dio *per* e *nelle* cose belle/simboli di questo mondo. La presenza increata del Verbo divino prende forma dall'intimità metafisica delle realtà create tramite la mediazione della luce e della bellezza create.

Per la fede in Cristo le cose/simboli rivelano Dio e il credente può gioire nella grazia che lo eleva da questo mondo verso Dio⁴⁶. La fede gli permette di riconoscere il Cristo e la sua azioni nelle forme-belle-informate-di-luce, le quali sono mediatrici tra il credente e Dio perché mostrano la presenza divina come Sapienza (Luce, Verità e Bellezza increate) e la forza divina come Grazia. Esse offrono, nella loro presenza oggettiva, una forza soggettiva che redime l'uomo nella gioia.

⁴⁵ *Ibidem*, 90.

⁴⁶ "Nessuna istanza o moto del pensiero [di san Bonaventura] può porsi senza la premessa della fede" (A. PRANDI, "San Bonaventura e l'arte figurativa", in *Doctor Seraphicus* 25 [1978] 57).



3. Una sensibilità estetica trascendentale

Il noto teologo svizzero H. U. von Balthasar, afferma che una “sensibilità trascendentale” (*transzendente Sinnlichkeit*) dovrebbe rendere possibile una “immediata fenomenalizzazione” o un “immediato-lasciare-apparire” di Dio (*unmittelbares Erbeinlassen*) a tutti i livelli: sensoriale, intellettuale (come *simplex apprehensio* previa a ogni giudizio) e mistico (dove i sensi spirituali consentano un incontro immediato con l’essenza divina)⁴⁷. Precisamente questa dinamica si è mostrata nei tre momenti del movimento simbolico e della *cointuizione* della bellezza e della dilettazione sviluppati da san Bonaventura. Il livello sensoriale corrisponde alla percezione della dimensione sensibile della bellezza; il livello intellettuale alla *diudicatio*⁴⁸; e il livello mistico a quello della grazia e della sapienza⁴⁹. La estetica di san Bonaventura consente questa sintesi, specialmente a partire della sua teologia della luce.

In effetti, per il santo francescano la luce è presente in tutto, e tramite essa ogni cosa irradia naturalmente la sua ‘immagine’ (*species*), percepita dai sensi e dall’intelletto. È siccome Dio è luce e la luce di ogni cosa partecipa della luce divina, nell’irradiazione dell’‘immagine’ della cosa si irradia qualcosa di Dio. Così l’uomo è illuminato intellettualmente dalla presenza della luce divina che è *cointuita* nella luce delle cose sensibili: Nel percepire la bellezza e nel dilettersi di essa, si *cointuisce* Dio perché la bellezza delle cose è ‘immagine’ della bellezza divina: è la mediazione per *cointuir*La.

Quando l’uomo *cointuisce* e accoglie questa luce e questa bellezza come Luce e Bellezza si rende somigliante a Dio e partecipa dello stesso Spirito Santo. Così lo Spirito può distendere le sue virtù, doni e beatitudini: si *cointuisce* la causa finale assieme a quell’efficiente ed esemplare, perché lo Spirito rivela il Figlio come Esemplare della creazione e il Padre come origine della stessa creazione. La continuità di senso fra le tre cause è operata dalla luce della bellezza che comunica la grazia divina a tutti i tre livelli: sensibile (causa efficiente), intellettuale (causa esemplare) e mistico (causa finale).

La luce e la *dilectatio* si presentano come gli elementi *concreti* della presenza del Mistero bello e santo. Consentono di stabilire una continuità tra la bellezza divina esemplare, la realtà sensibile bella e l’uomo. In effetti, Dio si rivela nella *cointuizione* delle cose sensibili che fanno gioire nella luce della loro bellezza. Le cose belle diventano trasparenti alla luce, alla dilettazione e alla bellezza increata: si rivelano come alimento per l’intelletto e come diletto per l’affetto. Così Dio guarisce e ripara l’uomo.

In effetti, quando la grazia divina tocca il credente mediante la luce della bellezza, sveglia i sensi spirituali, ma si potrebbe dire anche che potenzia i sensi corporali in

⁴⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, “Bonaventura” in *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*. II. Band: *Fächer der Stille*. Einsiedeln 1962, 336-337.

⁴⁸ Per evitare fraintendimenti, la *diudicatio* non si deve considerare un giudizio in senso stretto, come si è visto.

⁴⁹ “By cointuition, material things are perceived as coming forth from the infinite fecundity of God, as patterned according to the harmonious multiplicity of the Lord, and as essentially calling upon man to recognize God in them and so to praise him”, in L. J. BOWMAN, “A view of Bonaventure’s Symbolic Theology”, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974) 28.



modo che il soggetto scopre al di là di quello che percepisce sensibilmente il vero peso ed ordine della realtà, la sua vera luce e bellezza, con tutte le sue implicazioni spirituali e mistiche. In altro modo sarebbe impossibile *cointuire* che Gesù è il Cristo. Come dice san Bonaventura:

“L’anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo increato, incarnato ed ispirato, cioè verità, via e vita, e crede per la fede in Cristo, in quanto è Verbo increato, parola e splendore del Padre, recupera l’udito e la vista spirituali; l’udito, per ricevere le parole di Cristo; la vista, per guardare con attenzione gli splendori della sua luce. Al sospirare grazie alla speranza di ricevere il Verbo ispirato recupera, mediante il desiderio e l’affetto, l’olfatto spirituale. Quando per la carità abbraccia il Verbo incarnato, ricevendo da Lui dilettezza e passando a Lui tramite l’amore estatico, recupera il gusto e il tatto”⁵⁰.

In un primo passaggio, tramite la vista, l’olfatto, l’udito, il gusto e il tatto si percepisce spontaneamente la luce della bellezza nelle cose belle e si trova diletto in esse, però non bisogna limitare questo movimento al senso della vista, come si fa usualmente. La cosa bella, nella misura in cui media Dio come luce e gioia della bellezza sensibile, si deve estendere anche agli altri sensi perché la bellezza si estende a tutti i sensi e la luce è presente in tutto quanto esiste. Anche se è vero, come dice Rahner, che “l’olfatto e l’udito sembrano, quando si tratta di descrivere la contemplazione spirituale ed i suoi gradi, più o meno superflui”⁵¹.

In un secondo momento, la bellezza percepita e gioita, tramite il processo della *diiudicatio*, è purificata da tutto il mutabile per *cointuire* così le ‘ragioni eterne’ della sua bellezza e dilettezza. Qui si *cointuisce* la ‘ragione’ della bellezza, che non è altro che l’idea esemplare della cosa, la quale partecipa della somma bellezza di Cristo, Forma bella per eccellenza; ma anche (ed è il terzo momento), la gioia che questa *cointuizione estetica* suscita è partecipazione alla grazia, nella gioia e nell’amore del Padre e del Figlio, che è lo Spirito Santo. Così si riabilita la corrispondenza tra l’ordine della creazione e quello della riparazione⁵².

La creazione, le cose belle e l’uomo appartengono all’ordine creato, ma non c’è accesso immediato all’ordine dell’intelligibile a causa della cecità dovuta al peccato originale. La *Bellezza* occulta nelle cose belle, che corrisponde alla bellezza divina e alla dilettezza di Dio, si fa presente solo ai sensi spirituali riparati dalla grazia: è l’ordine della riparazione. Qui si offre all’uomo la ‘sommiglianza’ con Dio e la guarigione dal danno causato dal peccato alla sua condizione creaturale di immagine divina: si scioglie l’impedimento di *cointuire* Dio nella bellezza sensibile ed è possibile raggiungere la somma dilettezza che sarà realizzata nella gloria eterna, raggiungimento del fine per il quale l’uomo è stato creato:

“Se consideriamo la dilettezza che accompagna l’esercizio del senso, intuiamo in essa l’unione fra Dio e l’anima. Ogni senso cerca, portato dal suo desiderio naturale, l’oggetto sensibile

⁵⁰ IT IV, 3 (V, 306a).

⁵¹ Cfr. K. RAHNER, “La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Age, en particulier chez Bonaventurè”, in *RAM* 14 (1933) 290-291.

⁵² Cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia Simbolica*, Roma 21984, 356-357.



che gli è più conveniente, gioisce nel trovarlo e reitera il suo possesso senza fastidio, perché non si sazia l'occhio di vedere e l'udito di ascoltare. Nello stesso modo il senso del nostro cuore deve cercare con desiderio, trovare con gioia, reiterare senza stanchezza il bello, il consonante, il fragrante, il dolce e il soave. Ecco qui come nella conoscenza sensitiva si racchiude, anche se nascosta, la sapienza divina e quanto ammirabile è la contemplazione dei cinque sensi spirituali, seguendo la conformità che hanno con i cinque sensi corporali”⁵³.

Nel caso che si ‘veda’ solo la dimensione sensibile di quanto si presenta come bello, la bellezza non è *cointuita* come un simbolo che è ponte per il passaggio verso Dio. Esiste sempre la possibilità di rifiutare “quello” che si *cointuisce* come presenza misteriosa dietro quanto appare ai sensi; ma esiste anche la possibilità di negare la realtà (simbolica) come manifestazione della luce e della bellezza divina. In questo caso si negano tre cose: Dio come Padre creatore e Dio incarnato; si nega la capacità dell'uomo di trascendere il mondo sensibile; e infine, si nega la possibilità del mondo sensibile di rivelare in se stesso una *realtà* che non sia fallibile, mutabile e passeggera. Detto in sintesi, si nega la possibilità di conoscere Dio come Egli è a partire dal mondo sensibile e si nega all'uomo la possibilità di sviluppare una vita *divina*, nello Spirito di Dio.

4. Conclusione

Lo sguardo estetico è la percezione di una forma bella che da gioia. Si trasforma in sguardo mistico quando l'osservatore si lascia portare da un movimento spontaneo che nasce dalla dilettevolezza della forma bella percepita, spinto dal desiderio di prendere contatto con una bellezza che non marisca, né perisca, verso una presenza che si *cointuisce* nella percezione interiore come un Mistero Bello.

L'estetica di san Bonaventura spiega i particolari di questo movimento simbolico: la mediazione della cosa/simbolo bella e dilettevole offre l'“immediata fenomenalizzazione” di una Presenza che è *cointuita* come Mistero di una Bellezza viva. Esso si manifesta attraverso e nella cosa/simbolo bella, ma non proviene da essa. Il credente la può *cointuire* perché condivide con il simbolo una duplice condizione: quella di essere nel mondo e trascenderlo; tuttavia non c'è soluzione di continuità tra essi: al Mistero vivo della Bellezza corrisponde il mistero della condizione umana⁵⁴.

⁵³ *De reductione artium ad teologiam* 10 (V, 322b). Il commento di T. MORETTI CONSTANZI (“Il tono estetico del pensiero di S. Bonaventura” in *Filosofia e Cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*. Atti del IV Convegno di Studi Umbri, 22-26 Maggio 1966. Perugia 1967, 228) è pertinente: “Inutile precisare, dopo quanto s'è detto, che non è qui da sospettare l'affermazione dell'esistenza di dieci sensi di cui una metà siano spirituali e gli altri no, ma che è bensì da riconoscere solo la duplice dimensione dei sensi che ci strutturano nell'esperienza del nostro costitutivo esser-nel-mondo: così per l'appunto che il mondo stesso dovrà risultare conformemente in stato di copertura o scopertura”.

⁵⁴ Cfr. K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*. Werl i. W., 1964, 76-79. Cfr. H. TAVARD, “La structure de l'expérience fruite. Analyse de quelques textes de S. Bonaventure”, in *Etudes Franciscaines* 2 (1952) 205-211; K. RAHNER, “La doctrine...”, cit., 270-271.



La bellezza non annulla la ragione, è più facile che succeda il contrario, come testimonia la storia del vissuto umano. Il Mistero bello a cui rimanda la bellezza della forma, se non si è ideologicamente chiusi ad essa, apre a una dimensione della realtà che rivela la presenza di una bellezza che la ragione può accogliere, ma non produrre, e in ogni caso mai giustificare. In questo senso si afferma che l'esperienza estetica è ragionevole, ma non razionale.

Un vita preclusa alla Bellezza come possibilità trascendentale nascosta nella bellezza delle forme sensibili rimane un'esistenza ideologicamente fondata su se stessa; invece, un'esistenza aperta alla possibilità di essere toccata dalla gratuità della Bellezza eterna tramite la bellezza sensibile nel suo movimento simbolico, si costruisce consapevole che la ragione non è l'unico criterio determinante per vivere: si vive nell'apertura alla grazia della Bellezza. E questo è un approccio ragionevole alla vita perché si rimane aperti a tutte le possibilità nascoste della realtà, accogliendo la rivelazione di tutto quello che è e di tutto quello che non è.



Indice

Presentazione	2
Teologia spirituale e/o teologia della vita mistica	
di <i>Francesco Asti</i>	3
1. L'attuale situazione scientifica e la teologia di oggi	4
2. Cosa indichiamo per teologia della vita mistica?	8
3. Elementi fondamentali della teologia della vita mistica	10
3.1. La rivelazione come comunicazione divina.....	11
3.2. La mediazione ecclesiale e liturgica.....	15
3.3. Unione mistica.....	18
4. Conclusione aperta	21
Dallo sguardo estetico allo sguardo mistico	
<i>Approccio teologico alla luce di San Bonaventura</i>	
di <i>Rossano Zas Friz</i>	22
1. L'esperienza estetica come esperienza profana e religiosa del mistero	23
2. La dinamica della 'logica esistenziale' del passaggio dal visibile	
all'invisibile alla luce della fede secondo San Bonaventura	25
2.1. Il Figlio, bellezza esemplare.....	27
2.2. La luce della bellezza.....	28
2.3. La cointuizione di Dio nella bellezza dei simboli.....	30
2.4. Il presupposto della fede.....	32
3. Una sensibilità estetica trascendentale	33
4. Conclusione	35
Indice	37

www.mysterion.it

ANNO 2 NUMERO 1 (2009)

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 S.I.

Caporedattore:
Francesco Asti

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

