

[www.mysterion.it](http://www.mysterion.it)

# MYSTERION

Rivista di Spiritualità e Mistica

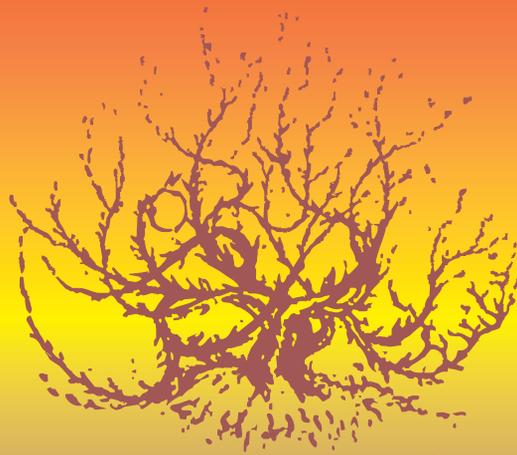
ANNO 1 NUMERO 2 (2008)

BERNARD MCGINN

L'avventura della mistica  
nel nuovo millennio

ROSSANO ZAS FRIZ S.I.

Teologia spirituale, mistica e filosofia  
*Il loro rapporto nella riflessione teologica*  
*di Charles André Bernard S.I.*



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

Il secondo numero della rivista si presenta impostato sulla scia del numero precedente, quella del mistero e della mistica, offrendo un approfondimento sull'argomento con due articoli. Nel primo articolo il Prof. Bernard McGinn (docente emerito dell'University of Chicago) presenta la sua personale visione di quella che sarà l'avventura della mistica nel prossimo millennio. Si tratta di una conferenza tenuta in italiano nella Sezione San Luigi della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli, il 23 aprile 2008). Il Prof. McGinn è uno dei più competenti ricercatori sulla mistica cattolica occidentale, conosciuto in Italia grazie soprattutto ai suoi studi tradotti dalla Marietti 1820. Nell'articolo l'autore ripercorre le grandi linee del risveglio degli studi mistici in Europa e negli Stati Uniti, segnalando alcuni degli autori più significativi. In modo speciale, si sofferma su tre mistici a partire dai quali, elencando le loro principali caratteristiche, delinea il futuro mistico degli inizi di questo millennio. Sono Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Simone Weil (1909-1943) e Thomas Merton (1915-1968). Secondo McGinn, in essi, come succede con i maggiori mistici, il desiderio di Dio fiorisce nel campo della riflessione filosofica e teologica, rendendoli specialmente adatti per comprendere lo sviluppo del futuro della mistica.

Nel secondo contributo, il Prof. Rossano Zas Friz De Col S.I., docente di teologia spirituale nella Sezione San Luigi (PFTIM), presenta una ricerca sul rapporto tra teologia spirituale, mistica e filosofia nella riflessione di Charles André Bernard S.I. (1923-2001). Il P. Bernard è stato durante l'ultimo post-concilio un grande entusiasta della teologia spirituale e ha lavorato incessantemente per il suo rinnovamento, come testimoniano la sua docenza all'Università Gregoriana dal 1962 al 1999 e la sua abbondante bibliografia. Tuttavia, senza nulla togliere a questo impegno, durante il decennio previo alla sua scomparsa ha dedicato grande energie allo studio della mistica nella sua nota opera *Il Dio dei mistici* (in tre volumi), concludendo poi la sua carriera con la *Teologia mistica*, pubblicazione postuma. Il Prof. Zas Friz ha voluto mettere in rapporto la *Teologia spirituale* di P. Bernard con la sua *Teologia mistica* tramite il legame con la filosofia. La domanda di base è stata: quale ruolo gioca la filosofia in esse? Era un modo di rispondere al desiderio di precisare meglio la partecipazione della filosofia nello sviluppo alla spiritualità e della mistica postconciliari, alquanto trascurato per opzioni che hanno favorito altre discipline umanistiche, come la psicologia e la sociologia. Fare tali precisazioni in un autore come Bernard facilita l'impresa grazie al suo itinerario intellettuale. Il percorso della ricerca identifica, in primo luogo, i concetti filosofici nella riflessione teologico-spirituale di Bernard, poi prende in esame il suo concetto di esperienza formulato nella sua *Teologia spirituale* e, infine, mette a fuoco il *background* filosofico nella sua *Teologia mistica*.

Con questi due studi si spera di contribuire a una migliore comprensione delle possibilità aperte dalla mistica per la vita cristiana e la riflessione critica su di essa, oltre a mettere in rilievo l'importanza della filosofia nello svolgimento di tale riflessione.



# L'avventura della mistica nel nuovo millennio

di Bernard McGinn\*

W. R. Inge, ultimo decano di St. Paul's a Londra, aprì le sue letture di Bampton del 1899 sulla mistica cristiana dicendo: «Nessuna parola, eccetto “socialismo”, è stata impiegata nella nostra lingua in modo tanto ampio come “mistica”»<sup>1</sup>. Oltre tre secoli prima, Teresa d'Avila nella sua autobiografia diceva di «sperimentare in modo inaspettato una tale consapevolezza della presenza di Dio che io non potevo dubitare che egli era dentro di me o che io fossi completamente inghiottita in lui. Non si trattava propriamente di una visione; credo che si chiami teologia mistica»<sup>2</sup>. Inge ha usato il termine mistica, una parola sconosciuta a Teresa e alla tradizione del cristianesimo delle origini che impiegava invece “contemplazione”, “rapimento”, “unione”, “deificazione” e “presenza divina” come modi differenti di esprimere la teologia mistica. Questo termine non indicava un esercizio accademico, ma piuttosto un modo di vivere dedicato al raggiungimento del contatto trasformativo con Dio.

Tra S. Teresa e il decano Inge ci sono stati due significativi cambiamenti la cui rilevanza è piuttosto notevole per comprendere il significato di mistica o meglio dell'elemento mistico nella cristianità in questi primi anni del terzo millennio. Il primo passo era l'emergere, nella prima metà del XVII secolo, della categoria di “mistica” compresa non tanto come programma generale a livello spirituale radicato nelle credenze e nelle pratiche della vita cristiana, ma come una forma di esperienza interiore: una entità psicologica che poteva essere elevata a studio accademico<sup>3</sup>. Questa visione psicologizzata e privatizzata della mistica sebbene sempre più sottoposta a discussione è ancora forte nella ricerca contemporanea. L'altro sviluppo che ha avuto luogo durante la seconda metà del XVII secolo era la reazione ecclesiastica contro la mistica che portò alla condanna del quietismo e alla marginalizzazione e alla incomprendimento dell'elemento mistico nel cattolicesimo fino al XX secolo. Spenderò qualche parola in più su questo aspetto di fondo della mistica cattolica moderna.

\* Conferenza pronunciata il 23 aprile 2008 nella Sezione San Luigi della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli). Traduzione dall'inglese di Giulio Parnofiello S.I. È apparsa in inglese una versione abbreviata in: BERNARD MCGINN, “The venture of Mysticism in the New Millenium”, in *New Theology Review* 21 (2008) 70-79.

<sup>1</sup> WILLIAM RALPH INGE, *Christian Mysticism* (London: Methuen, 1899), 3.

<sup>2</sup> TERESA DI AVILA, *Life*, 1.10.

<sup>3</sup> Cfr. MICHEL DE CERTEAU, “‘Mystique’ au XVII siècle: Le problème du langage mystique” in *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts a Père Henri de Lubac*, 3 voll. (Paris: Aubier, 1964) 2:267-91.



I dibattiti sulla legittimazione delle forme dell'insegnamento mistico risalgono molto indietro nel tempo nella tradizione cristiana. La controversia quietista era il capitolo finale di una serie d'incontri tra mistica e autorità ecclesiastica che era cominciata intorno al 1300. Tre elementi erano fondamentali: la comprensione propria dell'unione con Dio, il ruolo della volontà personale e dell'intenzione e la relazione tra la pratica interna ed esterna. Un numero crescente di mistici dal XIII secolo in poi ha cominciato ad affermare che era possibile ottenere, almeno ad alcuni livelli, una vera identificazione con Dio, un'unione indistinta. Molti teologi pensavano che tali dichiarazioni comprometterebbero la distinzione tra Creatore e creatura oltre a tentare quanti li proponevano di dichiarare autonomia dalla Chiesa e forse anche dalla legge morale. Allo scopo di raggiungere l'unione indistinta alcuni mistici asserivano che la volontà creata doveva essere annullata così che non vi era assolutamente spazio per l'intenzione personale, persino per il desiderio di essere salvati. Solo la volontà divina permaneva e, infine, coloro che sostenevano tali visioni enfatizzavano così tanto il ruolo degli stati interiori di pace e vacuità che erano accusati di negare le pratiche esterne della religione cristiana. Quanto tali visioni erano allora sostenute dai quietisti è ancora oggetto di dibattito, ma con la condanna di Miguel de Molinos nel 1687 e di François Fénelon nel 1699 fu raggiunto un punto di svolta. Si era ormai spezzato il legame che aveva contribuito a far fiorire mutuamente gli elementi mistici e dottrinali della cristianità. Manuali di teologia mistica furono continuamente prodotti, ma sempre come riflessioni accademiche scritte sotto il vigilante occhio del controllo ecclesiastico. Sulla base di manifestazioni corporee e paranormali interpretate come segni di stati interiori estatici, alcuni individui, soprattutto donne illetterate come Anna Katherina Emmerick, erano classificati come mistici, ma solo in quanto il loro messaggio era in stretta conformità con norme dottrinali stabilite<sup>4</sup>. Di fatto la mistica, come aspetto creativo della vita della Chiesa, era moribondo se non proprio morto.

Lo studio della mistica come capitolo della storia della psicopatologia era diffuso alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo. Per essere precisi un approccio psicologico alla mistica, specialmente connessa a una filosofia sofisticata, poteva produrre importanti contributi, come possiamo vedere in due lavori classici dell'inizio del XX secolo: *La varietà dell'esperienza religiosa* (1902) di William James e gli *Studi sulla psicologia dei mistici* del gesuita belga Joseph Maréchal. Era chiaro, però, che la categoria della mistica così com'è entrata nell'era contemporanea tendeva a enfatizzare l'aspetto psicologico a scapito di quello teologico. Il mio scopo qui non è di ridurre la mistica alla teologia, specialmente nel momento in cui la teologia è concepita come appropriazione strettamente intellettuale della fede. Neppure desidero negare che la psicologia ha un ruolo legittimo nell'investigazione della coscienza mistica. Ciò che voglio è sottolineare che i due sviluppi del XVII secolo notati prima hanno prodotto una nozione distorta di mistica che ancora influenza la discussione attuale.

<sup>4</sup> Mentre i fenomeni fisici e psicologici sono stati associati per secoli con la mistica, nessuno dei mistici classici appaiono come essenziali. Per questo aspetto della mistica, cfr. HERBERT THURSTON, *The Physical Phenomena of Mysticism* (Chicago: Henry Regnery, 1952); e ID. *Surprising Mystics* (Chicago: Henry Regnery, 1955).



Il rinnovato interesse teologico per la mistica che era evidente verso la fine del XIX secolo divenne un capitolo della storia della neo-scolastica<sup>5</sup>. La ricerca di certezza basata sull'argomento d'autorità e guidata dall'edificio sistematico del tomismo, iniziata dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII del 1879, non poteva negare l'elemento mistico nel cattolicesimo, sebbene fosse completamente marginalizzato. Se la neo-scolastica era un tentativo per recuperare un patrimonio che poteva servire da antidoto contro i veleni della modernità, i grandi autori mistici della tradizione erano ovviamente parte di questa cura. Comunque, la ricerca di certezza e uniformità ha dato un'impronta caratteristica al rinnovato interesse teologico per la mistica. Ciò è evidente a partire da tre temi centrali all'interno delle discussioni neo-scolastiche. Il primo era il bisogno di creare armonia tra la teologia mistica e il pensiero di Tommaso d'Aquino, quale paragone universale di verità. Il secondo tema e aspetto importante all'interno della riflessione neo-scolastica corrispondeva al desiderio di identificare quei mistici che potevano esercitare nel campo della mistica un ruolo simile a quello svolto da Tommaso d'Aquino nella dottrina. Teresa d'Avila e Giovanni della Croce emergevano come mistici importanti con cui tutti gli altri potevano essere paragonati. Questa elevazione comportava anche alcuni sforzi per mostrare, in primo luogo, che i due carmelitani concordavano su tutti i maggiori aspetti e, in secondo luogo, che ciò che essi insegnavano era consonante con la teologia di Tommaso d'Aquino, sebbene espressa in un modo differente. Infine, il terzo tema: studiosi neo-scolastici della mistica in Francia, Italia e Spagna spesero grande impegno in dibattiti sull'universalità della chiamata alla mistica e sulla distinzione tra contemplazione acquisita e infusa, argomenti questi che erano in parte radicati nelle dispute sul ruolo della grazia che aveva diviso il mondo cattolico per secoli. Non voglio minimizzare gli sforzi dei prolifici scrittori scolastici a proposito della mistica, ma le loro dispute oggi sembrano storia vecchia, sebbene i loro argomenti fossero stati discussi fino all'epoca del Concilio Vaticano II. Oggi difficilmente si fa memoria di questi studi e il mio interesse nel menzionarli è soltanto per mettere in evidenza che un grande cambiamento paradigmatico è avvenuto a proposito del discorso sulla natura della mistica.

Sono diverse le ragioni del cambiamento dalla visione neo-scolastica della mistica con le sue dispute su una gamma di argomenti ristretti a quella presente, intensa e ampia, anche se a volte vaga per quanto riguarda la spiritualità e la mistica. In gran parte il cambiamento era dovuto al collasso del dominio del modello neo-scolastico negli anni seguenti al Concilio Vaticano II. Naturalmente, quel cambio drammatico è stato preparato dagli sviluppi all'interno della teologia cattolica nella generazione precedente al Vaticano II, alcuni dei quali erano collocati negli studi sulla mistica stessa.

La visione neo-scolastica secondo la quale la mistica dei giganti carmelitani era l'espressione suprema del magistero mistico e, contemporaneamente, il criterio per tutte le sue altre forme, era stato già abbondantemente sfidato nella prima metà del XX secolo. In maniera originale Friedrich von Hügel, nel suo lavoro classico pubblicato per la prima volta nel 1908 *L'elemento mistico della religione*, ha parlato di una visione

<sup>5</sup> Per un breve sguardo ad alcuni degli approcci neoscolastici, cfr. BERNARD MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1991), 277-80.



d'insieme della mistica come uno dei tre fili essenziali di una religione in buona salute. In seguito, alcuni monaci teologi posero la loro attenzione sulle fondazioni bibliche, patristiche e pre-scolastiche per successivi sviluppi della mistica cristiana ed enfatizzarono l'importanza dell'aspetto dottrinale su quello psicologico nello studio degli argomenti. Cuthbert Butler presentò questa posizione nella sua *Mistica occidentale* del 1923 e l'argomento fu fortemente sostenuto dal monaco austriaco Anselm Stolz nella sua *Teologia della mistica* del 1936<sup>6</sup>. Dopo la seconda guerra mondiale la posizione di Jean Leclercq a favore di una teologia monastica indipendente, specialmente fondata nel suo *Amore della Sapienza e desiderio di Dio* del 1957, diresse l'attenzione verso i maestri della mistica medievale da Gregorio Magno a Bernardo e ai suoi contemporanei. Questa reazione interna dei ricercatori della storia della mistica era solo un aspetto di un più ampio "ressourcement", cioè del ritorno alle ricchezze pre-scolastiche dei Padri e alla tradizione monastica.

La ricchezza dello studio accademico della mistica era accompagnata da uno sviluppo ugualmente significativo con l'emergere di maestri mistici le cui vite e i cui scritti nascondevano gli stereotipi dell'immagine post-quietista del mistico come un visionario estatico e illetterato, caratterizzato da fenomeni fisici insoliti come le stigmate e l'inedia. Questi maestri ricordavano al mondo cristiano che la teologia mistica era teologia reale, anche se non si trattava proprio di un esercizio scolastico. Un certo numero di queste persone, come molti dei mistici dell'ultimo medioevo, era costituito da religiose. La più nota era Teresa di Lisieux (1873-1897). Le versioni spurgate in cui i suoi scritti erano stati pubblicati la prima volta tendevano a mascherare il peso teologico che era stato invece rivelato nelle apparizioni recenti delle versioni più autentiche. Teresa era una teologa veramente vernacolare, se non accademica<sup>7</sup>. Altri mistici carmelitani come Elisabetta della Trinità (1880-1906) e Teresa Benedetta della Croce (1891-1942) mostrarono una particolare sofisticazione teologica, tradizionalmente attribuita all'insegnamento mistico.

L'interpenetrazione dell'intuito speculativo e la profonda convinzione della presenza trasformante di Dio sono evidenti nei maggiori autori mistici del secolo scorso. Vorrei far riferimento a tre di questi, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), Simone Weil (1909-1943) e Thomas Merton (1915-1968) – per esplorare alcune delle dimensioni centrali della situazione attuale della mistica. I tre erano diversi come stile e messaggio – una dimostrazione della ricchezza sinfonica che ha caratterizzato la storia della mistica. Tutti comunque mostrano che il desiderio mistico di Dio fiorisce in un terreno di seria riflessione filosofica e teologica.

Teilhard è difficile da situare. Non era un teologo nel senso neo-scolastico e ha fatto importanti scoperte paleontologiche, anche se molti scienziati hanno sospettato del suo ottimismo a proposito dell'armonia tra evoluzione e fede cristiana. È possibile vedere l'unità e la potenza della visione di Teilhard in termini di una forma moderna di mistica cosmica positiva o catafatica, basata sulla consapevolezza della presenza di Dio nell'uni-

<sup>6</sup> ANSELM STOLZ, *The Doctrine of Spiritual Perfection* (New York: Crossroad, 2001).

<sup>7</sup> Ho già discusso sulla esistenza di una teologia vernacolare parallela a quella forma più tradizionale scolastica e monastica, iniziata nel tardo Medioevo, in BERNARD MCGINN, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)* (New York: Crossroad, 1998), 12-30.



verso come “primo motore psichico”.<sup>8</sup> Colui che attira la molteplicità di ogni materia e spirito verso l’alto, verso il punto omega di convergenza universale<sup>9</sup>. Il centro mistico del pensiero di Teilhard è basato in primo luogo su tre lavori *L’Inno dell’universo*, il trattato intitolato *L’ambiente divino. Un saggio di vita interiore* e gli scritti raccolti in *Verso il futuro*<sup>10</sup>.

Simone Weil dimostra un tipo differente di fusione di testimonianza mistica e intuito speculativo. Durante il suo soggiorno a Solesmes nel 1938 lei stessa racconta come “Cristo stesso venne giù e prese possesso di me”, un possesso “nel quale né i miei sensi né la mia immaginazione hanno avuto parte”. E prosegue “io ho solamente sentito nel mezzo delle mie sofferenze la presenza dell’amore come quello che si può leggere nel sorriso del volto amato”.<sup>11</sup> Questo racconto delinea un altro aspetto della moderna ripresa della mistica. Teilhard ha cercato di fondere il pensiero rivoluzionario con una mistica cosmica eucaristica. La possessione di Simone Weil da parte di Cristo ci mette di fronte al mistero della universalità salvifica di Gesù, specialmente alla luce del fatto che lei scelse di non essere battezzata. Tuttavia, quando cerchiamo di mettere in relazione gli scritti filosofici della Weil e il loro senso del ritiro di Dio dal mondo con i suoi racconti su questa possessione da parte di Cristo, vi è l’impressione che lei abbia trovato Dio più nelle sofferenze e nell’assenza che in una possessione estatica<sup>12</sup>. Weil illustra come le tradizioni della negazione o dell’apofasi mistica offrano nuovi modi di orientarsi nella ricerca di Dio nel mezzo di un mondo secolare caratterizzato dall’assenza di Dio. Un’onestà e ferma accettazione dell’assenza di Dio può diventare un modo di continuare la ricerca di Dio stesso.

Il terzo mistico del XX secolo, Thomas Merton, ha concentrato il suo messaggio sul ruolo del monachesimo come testimone nel mondo moderno. La sua vocazione lo portò a prendere contatto intimo con la vita contemplativa e la sua letteratura classica, rendendolo il portavoce più ampiamente letto della sua generazione per quanto riguarda l’importanza della contemplazione<sup>13</sup>. Merton ha usato il termine “mistica” in *Mistica e*

<sup>8</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, “The Spiritual Contribution of the Far East: Some Personal Reflections,” in *Toward the Future* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 142.

<sup>9</sup> Ci sono molti studi sulla mistica di Teilhard, incominciando con il lavoro classico di HENRI DE LUBAC, *The Religion of Teilhard de Chardin* (New York: Deslee, 1967), specialmente 87-89. Anche THOMAS M. KING, *Teilhard’s Mysticism of Knowing* (New York: Seabury, 1981), e sul rapporto di Teilhard con l’Oriente URSULA KING, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions* (New York: Seabury, 1981).

<sup>10</sup> I lavori non scientifici di Teilhard non sono stati pubblicati in vita, spesso sono stati scritti in diversi periodi e sviluppati durante molti anni, infine raccolti in volumi postumi. *Le milieu divin* appare nel 1957, *L’Inno all’Universo* nel 1961, e *Verso il futuro* nel 1973.

<sup>11</sup> SIMONE WEIL, *Waiting for God* (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1951), 69.

<sup>12</sup> Alcuni passaggi de *The Notebooks of Simone Weil*, 2 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, 1976) lo affermamo così: “Il contatto con le creature umane ci è dato mediante il senso della presenza. Il contatto con Dio ci è dato mediante il senso dell’assenza. Paragonata con questa assenza, la presenza diventa più assenza che presenza” (1: 239-40).

<sup>13</sup> Merton ha prodotto una vasta letteratura, e non una piccola parte è dedicata alla sua mistica. Qui mi riferisco soltanto a due lavori che mi sono stati di aiuto: THOMAS H. SHANNON, *Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1981); e ANNE E. CARR, *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton’s Theology of the Self* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1988).



*maestri zen* del 1961, dove protesta contro il rigido approccio neo-scolastico all'argomento<sup>14</sup>, tuttavia ha preferito una parola più tradizionale "contemplazione", come possiamo vedere in due dei suoi testi centrali *L'esperienza interiore. Note sulla contemplazione* e *Nuovi semi di contemplazione*<sup>15</sup>. In questi lavori Merton procede, da prospettive piuttosto tradizionali sulla contemplazione trovate nei suoi primi scritti, verso una visione olistica di essa come "l'espressione più alta della vita intellettuale e spirituale dell'uomo". Egli afferma: "Essa è una vivida realizzazione del fatto che la vita e l'essere in noi procedono da una fonte invisibile, trascendente e infinitamente abbondante, la contemplazione è soprattutto attenzione alla realtà di quella fonte". La contemplazione, così come egli la comprende, non è qualche visione naïf di Dio. Secondo Merton "vede senza vedere e sa senza sapere, poiché nella contemplazione noi sappiamo di non sapere o meglio sappiamo al di là di ogni sapere o non sapere"<sup>16</sup>.

Nel presentare questo breve quadro il mio scopo è di sottolineare il contesto storico dell'elemento mistico nella cristianità. Se non abbiamo qualche idea della distanza che bisogna apporre dalle visioni sulla mistica di un secolo fa, sarà ben difficile affermare qualcosa di utile sulle vie future da percorrere. Per assolvere a questo compito vorrei ritornare ai nostri mistici del XX secolo, i tre trattati, questa volta in ordine inverso per seguire alcuni temi fondamentali che essi suggeriscono per il futuro della mistica.

L'ultimo insegnamento di Thomas Merton sulla contemplazione era, come già notato, olistico nel senso che "per un contemplativo la sua vita intera è contemplazione"<sup>17</sup>. Questo non significa che un contemplativo ha bisogno di essere sempre impegnato nella preghiera, ma piuttosto che l'intera sua vita ha bisogno di essere vissuta nella realtà della presenza di Dio. La contemplazione è il modo di essere di una persona non una serie di particolari atti o pratiche. Ciò è vicino a quanto è stato chiamato la mistica intramondana di Meister Eckhart, sintetizzata in un passaggio del suo quinto *Sermone Tedesco* dove egli dice: "Quando si pensa che si sta acquistando su Dio più interiorità, devozione, tenerezza e in diversi approcci più di quanto si fa di fronte al focolare o nella stalla, si sta facendo come se si prendesse la testa di Dio e gli si ponesse addosso un mantello e lo si ficcasse sotto una panca. Chiunque cercherà Dio attraverso vie troverà le vie e perderà Dio, il quale invece è nascosto nelle vie"<sup>18</sup>. La mistica è solamente un aspetto della com-

<sup>14</sup> Cfr. specialmente i saggi "The English Mystics," dove lui critica DAVID KNOWLES *Neoscholastic evaluation of the fourteenth-century English mystics (Mystics and Zen Masters* [New York: Dell, 1961], 145-50).

<sup>15</sup> *The Inner Experience*, quasi tutto composto nel 1959, non fu pubblicato fino il 2003; *New Seeds of Contemplation* appare nel 1962. La visione mistica di Merton rimane caratterizzata dalla teologia pre-Vaticano II in cui il termine indica grazie straordinari e visioni, mentre contemplazione "corrisponde a un tipo di quieto, unitivo e passivo assorbimento in Dio" che è "realmente accessibile a molte persone" ("Is the Contemplative Life Finished?" in *Contemplation in the World of Action* [Notre Dame: University of Notre Dame, 1998], 249).

<sup>16</sup> MERTON, *New Seeds of Contemplation*, cit., 1-2.

<sup>17</sup> THOMAS MERTON, *Journal* per il giorno 12 luglio 1959, come si trova in *A Search for Solitude. The Journals of Thomas Merton. Volume Three 1952-1960* (San Francisco: Harper San Francisco, 1996), 303.

<sup>18</sup> MEISTER ECKHART, Pr. 5b, come tradotto in *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, edited by EDMUND COLLEDGE and BERNARD MCGINN (New York: Paulist Press, 1981), 183.



plexa realtà della cristianità accanto ad elementi intellettuali, sociali e istituzionali, ma è anche il lievito che mette a fuoco il resto su l'unica cosa che è necessaria (*l'unum necessarium* di Lc 10,42). Teilhard de Chardin è d'accordo: "Senza mistica non vi è nessuna religione di successo" e afferma: "Non vi è nessuna mistica ben fondata al di fuori della fede in una unificazione dell'universo"<sup>19</sup>.

La visione della contemplazione di Merton non è solamente olistica, è anche ermeneutica. La mistica è ermeneutica nel senso ampio di dipendere da un dialogo interpretativo o una conversazione tra i classici spirituali della Tradizione e l'esistenza umana contemporanea. Questo dialogo è una strada a doppio senso: è costituita non solo dal modo in cui leggiamo i testi mistici per trovare ciò che è utile per noi, ma implica anche la possibilità di scoprire nuovi modi di vivere il mistero divino attraverso il modo in cui il passato ci sfida. L'orizzonte di lettura di Merton include non solo classici cristiani rifiutati, ma si estende ad altre tradizioni, particolarmente al buddismo zen. Merton era un modello di prassi ermeneutica in quanto egli non intendeva copiare o far rivivere il passato, ma piuttosto si impegnava a prendere dalla sapienza della tradizione i valori e le attitudini utili per il suo scopo di diventare un monaco migliore e un contemplativo. I suoi studi dei padri del deserto e dei primi cistercensi, per esempio, non lo conducevano a pensare che le loro pratiche potessero essere riprese o trasferite nel presente, ma piuttosto che i loro scritti potessero aiutare a restituire ai monaci un più profondo senso del carisma fondativo della vocazione monastica come opportunità per essere liberi per Dio<sup>20</sup>.

Gran parte del desiderio di preghiera contemplativa e la ricerca di un più profondo contatto con Dio evidente nelle decadi recenti sono stati ispirati e mediati dagli studi di testi mistici classici, che hanno fornito ispirazione guida e nutrimento teologico ai lettori per secoli. Desta meraviglia il pensiero di quanta poca letteratura di questo tipo era prontamente disponibile anche solo cinquant'anni fa. Il dialogo ermeneutico con il passato è stato anche condotto al recupero di modelli antichi di lettura spirituale (per esempio, la *lectio divina*) come anche stili di preghiera contemplativa basata sulla pratica monastica, ma aggiornata all'ambiente contemporaneo (come la preghiera profonda).

La nozione di Simone Weil del ritiro di Dio dal mondo e il ruolo che lei ha dato all'afflizione (*malheur*) nella situazione umana getta luce sulle forme di negazione che hanno fatto parte della mistica cristiana fin dall'inizio. C'è stata una chiara svolta verso l'apofatica nella recente discussione filosofica e teologica. Tuttavia il bisogno di "non dire Dio", cioè di riconoscere che la realtà di Dio è così oltre il pensiero e la parola dell'uomo che a un certo punto il linguaggio necessita di distruggere se stesso e il Dio che esso ha costruito allo scopo di sottolineare il mistero al di là della conoscenza e della parola, è solo una delle forme di negatività che sono state centrali nella mistica cristiana<sup>21</sup>. Oltre all'apofasi, cioè la negazione del linguaggio, "la negatività uno", abbiamo bisogno di riconoscere almeno altre due forme significative di negazione mistica.

<sup>19</sup> TEILHARD DE CHARDIN, "The Road to the West: To a New Mysticism," in *Toward the Future*, cit., 40.

<sup>20</sup> Questo è specialmente evidente nei saggi raccolti nella collana postuma *Contemplation in a World of Action*.

<sup>21</sup> Cfr. BERNARD MCGINN, "Three Forms of Negativity in Christian Mysticism," in *Spiritual Information: Knowing the Unknowable about God and the Universe*, edited by MARY ANN MEYERS (Philadelphia: The Templeton Foundation, 2007), di prossima pubblicazione.



La seconda negatività, o “negatività due”, è la negazione del desiderio. Come il linguaggio ha bisogno di andare oltre l’affermazione e la negazione fino al campo della ipernegazione di Dionigi, così il desiderio umano è invitato ad autodistruggersi, proprio come alcuni mistici (Meister Eckhart) hanno insistito. Questa “negatività due” ha le sue radici nel comando evangelico di negare se stessi, donare ogni cosa e seguire Cristo (Mt 19,21). Era presente nell’ascetica ampiamente praticata dai cristiani antichi e medievali. Questa negatività raggiunse un livello nuovo e controverso in Eckhart e in quei mistici che insistevano nell’annullamento della volontà creata come passo necessario per raggiungere lo stato di “distacco” e “liberazione” in cui poter raggiungere Dio. Il distacco non rifiutava gli impegni esterni dell’ascetica, ma sottolineava che l’abbandono interiore è sempre più importante. Tale distacco insiste sull’abbandono di ciascuna e di tutte le pratiche, per quanto esse siano viste come mezzo per il fine. Non si tratta di un particolare tipo di esperienza o di un atto di negazione, ma di un nuovo stato di essere nel quale la persona interiore abbandona ogni cosa che è propria, persino l’espressione “mio Dio”.

La “negatività due” riguarda l’abbandono del nostro desiderio di Dio. La “negatività tre” riguarda, invece, l’azione di Dio. Si tratta della negatività di afflizione e abbandono, quello stato della persona che è abbandonata da Dio, infliggendogli un senso di perdita, dolore e anche la convinzione della dannazione in coloro che lo cercano di più<sup>22</sup>. Questa forma di negazione è testimoniata nelle sofferenze di Giobbe e in modo particolare nella figura di Gesù nel giardino del Getsemani e sulla croce mentre lancia il suo grido di desolazione: “Mio Dio, mio Dio perché mi hai abbandonato?” (Mt 27,46). Coloro che vedono la mistica come delizia estatica alla presenza di Dio, spesso espressa in termini erotici, hanno bisogno di ricordare questo aspetto della tradizione mistica. Gregorio Magno, nella sua *Interpretazione morale di Giobbe*, ha fornito la prima discussione esplicita di una tale desolazione mistica. Potenti espressioni di abbandono si trovano tra le mistiche donne del tardo medioevo e nella prima modernità come Mechthild di Magdeburgo, Angela da Foligno, e Maria dell’Incarnazione ma sono anche presenti in mistici uomini.

La “negatività tre” si trova anche nella mistica moderna. I mesi finali di Teresa di Lisieux furono caratterizzati da un profondo impegno nella “negatività tre”, nella forma di una tentazione contro la fede in cui il pensiero del paradiso, tradizionalmente così consolante, divenne “una causa di lotta e tormento tale che lei si dispiaceva di poter essere blasfema quando parlava di esso”<sup>23</sup>. Simone Weil ha sperimentato e riflettuto su tutte le tre forme di negatività, l’attrazione che i suoi scritti continuano ad avere in molte persone oggi risiede nella sua convinzione del significato spirituale dell’afflizione, la degradazione interna ed esterna e l’umiliazione che distrugge ogni speranza di gioia, una situazione in cui molte persone nel mondo oggi si trovano. La Weil fa riferimento agli archetipi biblici dell’abbandono in un passaggio dei suoi *Quaderni*: “È l’attacca-

<sup>22</sup> Per maggiori informazioni su questa forma di negatività, BERNARD MCGINN, “*Vere tu es Deus absconditus: the hidden God in Luther and some mystics*” in *Silence and the Word. Negative Theology and Incarnation*, edited by OLIVER DAVIES and DENYS TURNER (Cambridge: CUP, 2002), 94-114.

<sup>23</sup> Cfr. *Story of a Soul. The Autobiography of St. Thérèse of Lisieux* (Washington: ICS Publications, 1996), 210-14.



mento che produce in noi la falsa realtà (*ersatz* della realtà) connessa con il mondo esterno. Noi dobbiamo distruggere questa falsa forma di realtà in noi stessi allo scopo di tornare alla realtà vera. Senza dubbio l'afflizione estrema produce tutto questo ben più di ogni altra realtà pratica religiosa (Giobbe. La croce)<sup>24</sup>. Questa breve affermazione combina insieme la “negatività due” e la “negatività tre”.

Parallelamente alla ripresa della tradizione e all’enfasi rinnovata per l’importanza della negatività, uno degli aspetti più importanti di confronto per la mistica cristiana all’inizio del terzo millennio è la sua relazione con le forme di mistica presenti in altre religioni. La ripresa di interesse della mistica è un fenomeno mondiale non solo sul livello superficiale, evidente nella cultura pop, ma anche nella seria ricerca e nel dialogo ecumenico. La relazione tra mistica cristiana e mistica non cristiana come problema teologico non è nuova ma sta diventando sempre più pressante. Con il rischio di semplificare è possibile parlare di due approcci nella recente teologia cattolica, quello *inclusivo* e quello *esclusivo*, vale a dire se la mistica cristiana può in qualche modo incorporare almeno alcune forme di mistica o considerare se stessa come la unica vera mistica<sup>25</sup>.

Teilhard de Chardin ha volto la sua attenzione a questo aspetto negli ultimi anni della sua vita<sup>26</sup>. Teilhard vedeva la mistica come fondamentale desiderio cosmico per l’unificazione, resa consapevole nella noosfera umana. Egli pensava che quel desiderio avesse due forme: quella che noi chiamiamo la *via dell’est*, trovata in diversi paesi dell’India della Cina e del Giappone, e la *via dell’ovest*. L’approccio orientale tenta di negare o sopprimere la molteplicità per raggiungere l’essenza universale che soggiace a tutte le cose cercando di raggiungere una identificazione non una reale unione, in cui non c’è spazio per l’amore. L’approccio occidentale, d’altro canto, “sostituisce l’immersione con un sostrato divino, un Dio di non-tensione, con l’anticipazione di un Dio che è centro e culmine, un Dio che è tensione. [... Tale Dio] stabilisce immediatamente una completa coerenza tra i differenti valori spirituali che la saggezza dell’est ha trovato impossibile da riconciliare”<sup>27</sup>. La sua meta è una mistica caratterizzata da convergenza, amore e sublimazione. La posizione di Teilhard sembra fortemente esclusivistica<sup>28</sup>, ma un altro lato del suo pensiero è molto più inclusivo. Ciò che egli ha chiamato “neo-mistica occidentale”, che solo ora è emergente e ha bisogno di ulteriore sviluppo, “è l’espressione attualmente realizzata ed evoluta” di una mistica cristiana del passato che ha mescolato gli

<sup>24</sup> SIMONE WEIL, *Notebooks*, cit., 1: 313.

<sup>25</sup> Il contrasto tra gli approcci inclusivi ed esclusivi è certamente una parte del problema più ampio del rapporto del cristianesimo con altre religioni del mondo. In termini mistici, Stephen Fields usa tale terminologia per contrastare la posizione di Stolz e di von Balthasar con quella di Rahner nella sua “Introduction to the 2001 Edition” di ANSELM STOLZ, *Doctrine of Spiritual Perfection*, cit., xii-xvii.

<sup>26</sup> Cfr. specialmente i seguenti saggi: *Toward the Future*, cit.,: “The Road of the West: To a New Mysticism” (1932); “The Spiritual Contribution of the Far East: Some Personal Reflections” (1947); “My Fundamental Vision” (1948); e “Some Notes on the Mystical Sense: An Attempt at Clarification” (1951).

<sup>27</sup> TEILHARD DE CHARDIN, “The Spiritual Contribution of the Far East”, in *Toward the Future*, cit., 142.

<sup>28</sup> In “My Fundamental Vision”, cit., 200, lui parla di “un’opzione seria, o anche di una incompatibilità fondamentale” tra i due approcci.



approcci occidentali e orientali<sup>29</sup>. Con un singolare ottimismo il gesuita francese credeva che sebbene “la svolta occidentale fosse essenziale le tradizioni spirituali dell’est avrebbero presto raggiunto quelle dell’ovest aggiungendo volume e ricchezza alla nuova nota mistica umano cristiana che sorgeva dall’ovest”<sup>30</sup>.

Una posizione inclusivista è stata avanzata da Karl Rahner<sup>31</sup> sulla base della sua distinzione tra esistenziale sovrannaturale, che è l’apertura a Dio come domanda che caratterizza lo spirito umano, e l’esperienza sovrannaturale categoriale di Dio che giunge a incontrare e a rispondere all’umanità nella Parola incarnata. Rahner concepisce ambedue per l’esistenza del “cristiano anonimo” e, per implicazione, con quello che possiamo chiamare “il mistico cristiano anonimo” al di fuori dei confini visibili della cristianità come comunità di fede, ma non al di fuori dell’influenza della grazia e della fede implicita.<sup>32</sup> Rahner sostiene che le esperienze mistiche speciali o “esperienze profonde” sono in primo luogo oggetto della psicologia. Dal punto di vista della teologia esse non sono il risultato di un dono speciale più alto da parte di Dio, ma sono piuttosto una intensificazione della grazia salvante che Dio offre a tutti. Dal momento che questa grazia è trovata sia dentro che fuori la cristianità, noi non possiamo precludere la possibilità che le manifestazioni di esperienze mistiche al di fuori del cristianesimo siano il risultato dell’impatto della grazia di Cristo in un modo che è reale ma non tematizzato cioè non conosciuto come tale<sup>33</sup>.

Una visione esclusivista è stata concepita da Anselm Stolz e più recentemente da Hans Urs von Balthasar, che vede la mistica cristiana come fondata nella fede biblica e in Cristo come modello di abbandono obbediente in Dio, anche se molti cristiani possono simpatizzare con i risultati ideali e spirituali della mistica di altre religioni, c’è un’essenziale differenza che limita l’efficacia dei paragoni e li rende pericolosi. Von Balthasar esprime questa sua visione nei suoi scritti, ma specialmente nel suo saggio *L’orientamento della mistica*. In questo saggio egli avanza una tesi e antitesi di tipo prospettico, notando che il significato di sette “strutture similari” nell’ascesa verso Dio trovate nella mistica cristiana e in molte forme della mistica non cristiana è offerta a minor prezzo dalla fonda-

<sup>29</sup> La frase “Western neo-Mysticism” appare in “The Road of the West,” 45. Le emergenti “giovani mistiche” occidentali (un altro termine) e il loro rapporto con il cristianesimo è analizzato in “The Road of the West”, cit., 46-59; e in “My Fundamental Vision”, cit., 199-206.

<sup>30</sup> “The Spiritual Contribution of the Far East”, cit., 146. In “My Fundamental Vision”, cit., 203, Teilhard parla dell’avveniente “mistica del domani”.

<sup>31</sup> Rahner scrisse molto sulla mistica, sia implicitamente che esplicitamente. Ho dato un breve riassunto delle sue prospettive in *Foundations of Mysticism*, cit., 286-88, dove si fa riferimento a molti dei suoi più importanti saggi sulla mistica. Un’analisi più estesa si può trovare in HARVEY D. EGAN, *Karl Rahner. Mystic of Everyday Life* (New York: Crossroad, 1998). Egan dice bene: “Da una prospettiva rahneriana la persona umana è *homo mysticus*, uomo mistico” (57).

<sup>32</sup> Rahner analizza la nozione di “cristiano anonimo” in vari saggi della sua collana di 33 volumi *Theological Investigations* (TI), specialmente, “Anonymous Christians,” in TI VI: 390-98; e “Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church,” in TI XII: 161-80. Hans Urs Von Balthasar fu critico della posizione di Rahner in *The Moment of Christian Witness* (Glen Rock: Newman, 1969), 60-68.

<sup>33</sup> Per un’introduzione al pensiero di Rahner sul rapporto del cristianesimo con le altre religioni, cfr. JEANNINE HILL FLETCHER, “Rahner and religious diversity,” in *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, edited by DECLAN MARMION and MARY E. HINES (Cambridge: CUP, 2005), 235-48.



zione biblica della mistica cristiana in cui “non vi è l’essere umano che si pone in ricerca di Dio, ma è Dio stesso che in modo inaspettato e spontaneo comincia la ricerca dell’uomo”<sup>34</sup>. Di conseguenza, la mistica cristiana deve conformarsi all’oggettiva base biblica fondata sul primato della prontezza obbediente al di sopra dell’unione, così come sulla unicità della mediazione della Parola incarnata come espressione perfetta del Dio sconosciuto. Nonostante ciò, Balthasar sembra lasciare qualche spazio per mettere in relazione mistica cristiana e mistica non cristiana. Egli sostiene che se la “prontezza” (*Bereitschaft*), piuttosto che “l’esperienza” (*Erfahrung*), diventa la categoria mistica più alta allora il fatto che il Creatore abbia dato a tutte le sue creature la libertà di cercarlo (Atti 17,27) significa “che un completo scioglimento della mistica non cristiana alla ricerca di Dio e di quella cristiana di un Dio che è già dato non può e non potrà mai accadere”<sup>35</sup>.

Questo non è il luogo per valutare gli argomenti o decidere in favore di uno o l’altro approccio. Una visione esclusivista non impedisce ogni dialogo o tentativo di apprezzare le posizioni avanzate da altre tradizioni religiose, sebbene ponga severi limiti a essa. Un approccio inclusivista deve essere attento a restare fedele alla testimonianza di base della fede, da un lato, e, dall’altro, di non adottare un’istanza di tipo imperialistico cristiano. Come notato sopra, il pensiero di Teilhard de Chardin contiene ambedue gli aspetti, quello inclusivo e quello esclusivo nel modo in cui egli vedeva in relazione quello che egli chiamava *la via dell’est* e *la via dell’ovest* nella mistica. Non occorre essere d’accordo con la visione semplificata di Teilhard del contrasto per trovare una importante intuizione nella sua speranza che forme più sviluppate di mistica ancora si trovano davanti a noi. La sua visione dell’unità nella diversità di convergenza verso “Omega” suggerisce che un modo di comprendere la relazione tra forme di mistica cristiana e non cristiana è un evento escatologico, sebbene noi siamo chiamati a lavorarci sopra attraverso i nostri sforzi indirizzati al dialogo e alla collaborazione con gli altri in un impegno di vivere la verità nella carità, come Paolo ha detto (Ef 4,15).

<sup>34</sup> Hans Urs Von Balthasar, “Zur Ortsbestimmung der Mystik,” in *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln: Johannesverlag, 1974), 37-71.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 66.



# Teologia spirituale, mistica e filosofia

*Il loro rapporto nella riflessione teologica  
di Charles André Bernard S.I.*

*di Rossano Zas Friz S.I.*

## Introduzione

Nel congresso internazionale sulla mistica organizzato dai padri carmelitani nell'abbazia benedettina di Münsterschwarzach (Würzburg) nel settembre 2003 si è rivelato che "la preoccupazione dominante nei relatori del Congresso, ma anche nel pubblico presente, è stata quella di comprendere meglio la mistica come pienezza della vita cristiana. E così tutti, relatori e uditori, consapevolmente o meno, hanno cercato il dialogo 'vitale' tra vita vissuta e riflessione, tra mistica e teologia"<sup>1</sup>. Nella ricerca di tale dialogo si è ritrovata però una situazione paradossale in cui "se da una parte si acquista chiarezza 'mistica', dall'altra si perde consapevolezza 'spirituale'. Cioè il confine tra spiritualità e mistica si sono sbiaditi: qual è la differenza tra spiritualità della vita quotidiana e mistica quotidiana?"<sup>2</sup>. Il risultato è che non si può fare a meno di affiancare alla spiritualità la mistica, e viceversa<sup>3</sup>.

La constatazione di questo rapporto ambiguo ha avuto una ulteriore conferma nella ricerca che ha evidenziato una tendenza della attuale teologia spirituale: l'orientamento della sua riflessione verso quello che si può definire una *nuova* teologia mistica<sup>4</sup>. Inoltre

<sup>1</sup> Cfr. R. ZAS FRIZ, "A proposito del congresso internazionale sulla mistica (*Munsterschwarzach*, 3-10 settembre 2003)", in *RdT* 45 (2004) 772.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 773.

<sup>3</sup> "Sarà difficile un'identità futura della mistica, in concomitanza a una sua possibile definizione, se non la si confronta con quello che oggi chiamiamo 'spiritualità o teologia spirituale', in modo da chiarire più nettamente le diverse possibilità 'spirituali' e 'mistiche' che possono sorgere dall'incommensurabile campo dell'esperienza di Dio" *Ibidem*. E l'autore continua più avanti: "Dopo lo studio realizzato [sui contributi del Congresso] sorge l'impressione che la parola 'mistica' occupa timidamente e ambigualmente lo spazio che fino a poco tempo fa era territorio esclusivo e indiscusso della 'spiritualità'" *Ibidem* (corsivo dell'autore).

<sup>4</sup> "Si tratta di una *nuova* teologia mistica nel senso che è una riflessione teologica a partire dall'esperienza cristiana condizionata dall'attuale contesto religioso e socio-culturale europeo. Ma *Nuova* in rapporto alla millenaria tradizione della Chiesa, in quanto tenta di recuperare l'esperienza-critica della santità (Lethel) e cerca le nuove vie in cui la mistica viene sperimentata e si esprime oggi, per essere in condizione di identificare gli elementi fondanti di questa novità del moderno/postmoderno ed essere meglio preparati per ripensare, in questo contesto vitale, una mistagogia per incontrare il Trascendente (Secondin) che aiuti alla fondazione di una vera 'pastorale mistagogica' (Ruiz). *Nuova* anche nel senso



e grazie ai lavori di studiosi di diverse discipline al di là dei confini della teologia spirituale, l'esperienza mistica è fonte di ispirazione e oggetto delle loro ricerche. Esempi di questo approccio sono la prospettiva fenomenologica di Juan Martín Velasco<sup>5</sup> sull'esperienza religiosa e mistica, quella di Bernard McGinn<sup>6</sup> sulla storia della mistica in Occidente e l'attività editrice di Luigi Borriello e Maria Rosaria del Genio della Libreria Editrice Vaticana, della quale il *Dizionario di Mistica* è per il momento uno degli esempi più significativi<sup>7</sup>.

Precisamente in questa ultima articolazione interdisciplinare per lo studio della mistica, la filosofia non ha un ruolo secondario: lo dimostra l'inaugurazione di una licenza di filosofia con l'indirizzo di 'filosofia e mistica' nell'Ateneo Sant'Anselmo a partire dall'anno 1996. La ragione di questa novità è semplice: per una filosofia che ragiona nell'orizzonte della fede l'esperienza mistica diventa materia prima per una riflessione sul senso dell'esistenza in quanto esperienza dell'illuminazione del limite del proprio ragionare<sup>8</sup>. Tuttavia rimane da giustificare il perché rapportare la filosofia e la mistica alla teologia spirituale e perché farlo a partire da Charles André Bernard (1923-2001).

Dal momento che si prende come oggetto di riflessione filosofica l'esperienza mistica e la teologia spirituale si definisce come una disciplina teologica che studia l'esperienza spirituale cristiana<sup>9</sup>, chiedersi quale sia il rapporto tra la teologia spirituale e la filosofia risulta una domanda che sorge spontanea a partire dall'interesse condiviso per la dimensione esperienziale della fede.

La scelta di Bernard come autore di riferimento si giustifica dal fatto che, senza dubbio, egli è stato un ricercatore che ha dedicato sforzi significativi negli ultimi decenni per rinnovare la teologia spirituale sulla scia aperta dal Concilio Vaticano II, come lo

che un paradigma con il quale ripensare questa rinnovazione sarebbe il quadro di riferimento che offre la esperienza mistica di Ignazio di Loyola e la tradizione mistica/spirituale ignaziana, e specialmente gli *Esercizi Spirituali* come 'pastorale mistagogica', in dialogo con la venerabile tradizione carmelitana" R. ZAS FRIZ, "Verso una nuova teologia mistica? L'emergere di una tendenza attuale nella teologia spirituale", in *RdT* 46 (2005) 606-607. Sulla tradizione mistica ignaziana, cfr. R. ZAS FRIZ, "La tradición mística ignaciana (I): Autores españoles de los siglos XVI y XVII" in *Manresa* 76 (2004) 391-406; ID., "La tradición mística ignaciana (II): Autores franceses de los siglos XVI al XX", in *Manresa* 77 (2005) 325-342.

<sup>5</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Il Fenomeno Mistico. I: Antropologia, cultura e religioni*. Brescia 2001; ID., *Il Fenomeno Mistico. II. Struttura del fenomeno e contemporaneità*. Jaca Book, Milano 2003.

<sup>6</sup> B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. I-IV. Crossroad, New York 1999-2005 (tr. it.: *Storia della mistica cristiana in occidente. I: Le origini [I-V secolo]*. Marietti, Genova 1997; II: *Lo sviluppo [VI-XII secolo]*. Marietti, Genova 2003).

<sup>7</sup> *Dizionario di Mistica*. Città del Vaticano 1998. Le collane pubblicate nella Libreria Editrice Vaticana sono: «Collana di Mistica», «Collana Esperienza e fenomenologia mistica», «Collana di Studi Carmelitani», «Collana Testi Mistici», «Oriente e Occidente».

<sup>8</sup> Dal *dépliant* informativo sulla licenza: "Entrambe [Mistica e Filosofia] prendono principio da un'illuminazione, da una visione enigmatica e fondante. Fin da Mosè, Platone e san Paolo essa ha un nerbo di assolutezza che, nei suoi recessi e motivi più profondi, rimane inscandagliabile. Dall'antichità ai nostri giorni questa travagliata affinità fra mistica e filosofia costituisce l'anima e la grandezza delle più ardite topografie dello spirito cui è opportuno, nell'ambito dell'attuale panorama accademico romano, dedicare una considerazione specifica che sappia coglierne nel profondo i punti di contatto e di congedo" R. ZAS FRIZ, "Verso una nuova teologia mistica?..." , cit., 592, nota 19.

<sup>9</sup> Cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1972, 73.



dimostra la sua abbondante bibliografia e la sua carriera di docente all'Università Gregoriana dagli anni 1962 al 1999. Sebbene l'opera teologica da lui elaborata si inserisca in un più ampio orizzonte tematico, il suo approccio specifico al rapporto tra esperienza spirituale/mistica e riflessione teologico-spirituale rimane attuale per la impostazione della disciplina. Per questa ragione si è scelta la produzione teologica di Bernard come un adeguato punto di riferimento. Così il presente studio si presenta, finalmente, come una riflessione sul rapporto tra teologia spirituale, mistica e filosofia in Bernard.

In concreto, la ricerca prende l'avvio identificando alcuni dei principali concetti filosofici che hanno supportato la riflessione teologico-spirituale di Bernard. Valutando la loro articolazione e identificando le loro radici filosofiche e interdisciplinari, si considera in seguito la riflessione sull'esperienza spirituale sviluppata da Bernard nel suo manuale di teologia spirituale, con l'obiettivo di confrontarla con la ricerca effettuata nella parte precedente. Infine, nell'ultima parte si mette a fuoco non più il rapporto tra teologia spirituale e filosofia, ma quello tra filosofia e mistica nella *Teologia mistica* del teologo francese.

## I. Principali concetti filosofici nella riflessione teologico-spirituale di Ch. A. Bernard

Per raccogliere i principali concetti filosofici adoperati da Bernard nell'elaborazione della sua riflessione teologico-spirituale si sono identificati cinque periodi nel suo itinerario intellettuale. In questa ricerca sono di maggiore rilievo il secondo (1961-1977) e il terzo (1978-1982).

Nell'anno accademico 1961-1962 Bernard esordisce come docente all'Università Gregoriana nell'Istituto di Spiritualità. Da questa data, e fino al 1977, si profilano i grandi temi della sua produzione più consistente, sviluppata nelle sue opere maggiori a partire dal 1978. In effetti, con la pubblicazione in quel anno della sua *Théologie symbolique* inizia il terzo periodo che si prolunga fino l'anno 1985 nel quale appare il suo l'articolo sul simbolismo nel *Nuovo dizionario di spiritualità*. Nell'anno precedente aveva pubblicato la *Teologia affettiva* e nel 1982 la *Teologia spirituale*.

La produzione di Bernard appartenente al primo periodo (1947-1961)<sup>10</sup> e ai due ultimi (1985-2005) riveste per questa ricerca, un'importanza secondaria. Il primo periodo perché corrisponde alla sua tappa di formazione previa all'inizio della sua carriera di docente: soltanto nel secondo periodo incominciano ad apparire sistematicamente i temi che

<sup>10</sup> Il primo periodo si stende dal 1947 al 1961. Bernard realizza gli studi filosofici a Vals (dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù nel 1943), gli studi di teologia a Enghien (Belgio) e conclude con il dottorato in teologia all'Università Gregoriana (Roma) con una tesi sulla teologia della speranza in San Tommaso. Per la bibliografia di questo periodo, cfr. CH. A. BERNARD, *Teologia mistica*. A cura di M. G. MUSJ. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 263-264. Per un'ambientazione filosofico-teologica del periodo in cui P. Bernard ricevette la sua prima formazione come gesuita, cfr. P. GILBERT, "La filosofia e la teologia alla ricerca di un nuovo paradigma. Lo stato della riflessione cristiana in Francia verso il 1950", in AA. VV. *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane. Primo convegno internazionale Charles André Bernard*. MARIA GIOVANNA MUSJ (a cura di), San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 27-43.



si svilupperanno nel terzo. Invece nel quarto e quinto periodo non si aggiungono elementi nuovi, né si modificano sostanzialmente quelli già introdotti<sup>11</sup>.

### 1. Identificazione dei principali concetti in rapporto alla filosofia

Nelle opere di Bernard pubblicate nel secondo e terzo periodo si identificheranno i principali concetti filosofici che Bernard ha sviluppato nella sua riflessione teologico-spirituale, rintracciando in un secondo momento le fonti a cui si collega per mostrare poi come vengono inserite nel suo personale discorso teologico. Non sono riportate tutte le opere scritte dall'autore in questo periodo, ma soltanto quelle pertinenti alla ricerca in corso.

Per quanto riguarda il concetto "Dio", esso non viene considerato filosoficamente perché Bernard parte dal Dio della rivelazione biblica cristiana. Lo stesso si può affermare della parola "esperienza" e "mistica" che vengono intese come esperienza mistica cristiana di Dio. Certamente questi concetti si spiegano indirettamente mediante altri concetti che hanno anche essi una lunga e profonda risonanza filosofica. Sono precisamente questi concetti che meritano la nostra attenzione perché è mediante essi che Bernard formula la sua concezione dell'esperienza mistica cristiana.

#### 1.1. Le opere di Bernard dal 1961 al 1985<sup>12</sup>

Il secondo periodo della produzione teologica di Bernard (1961-1977) è inquadrato tra il primo articolo sulla coscienza spirituale e l'ultimo sulla coscienza mistica<sup>13</sup>. È fondamentalmente un tempo di ricerca: dei quattro libri pubblicati, tre sono dispense per gli studenti (*I principi della vita spirituale*; *Contemplazione, azione, mistica*; *Initiation au langage symbolique*) e uno, *Le projet spirituel*, si presenta come il saggio che caratterizza l'esperienza cristiana nell'orizzonte del pluralismo religioso; in esso vi è un accenno sui grandi temi trattati in questo periodo<sup>14</sup>.

Nel terzo periodo, che va dal 1978 al 1985, Bernard elabora e sistematizza i grandi argomenti in quello che si può chiamare la sua trilogia teologica: simbolica, spirituale e affettiva<sup>15</sup>. In esse sviluppa e articola non solo gli argomenti accennati negli anni prece-

<sup>11</sup> Il quarto periodo va dall'anno 1986 fino all'apparizione del primo volume de *Il Dio dei mistici* nel 1994, che segna allo stesso tempo la fine del periodo e l'inizio del successivo, il quinto e ultimo della sua produzione, con la pubblicazione postuma della *Teologia mistica* (2005). Per la bibliografia, cfr. BERNARD, *Teologia mistica*, cit., 267-271.

<sup>12</sup> Per l'elenco bibliografico completo di questo periodo, cfr. BERNARD, *Teologia mistica*, cit., 264-267.

<sup>13</sup> Rispettivamente: "La conscience spirituelle", in *RAM* 41 [1965] 441-466 e "La conscience mystique", in *StMiss* 26 (1977) 87-115. Il tema dell'etica è anche costante in questo periodo, ma non è direttamente attinente alla nostra ricerca: "Profils éthiques en spiritualité", in *Gr* 52 (1971), 65-93; "Infinitude et mesure dans l'éthique chrétienne", in *NRT* 94 (1972), 133-156; *Vie morale et croissance dans le Christ*, Ed. PUG, Roma 1973.

<sup>14</sup> *I principi della vita spirituale*. Dispense del corso, PUG, Roma 1968; *Contemplazione, azione, mistica*. Dispense del corso, PUG, Roma 1971; *Initiation au langage symbolique*. Dispensa. PUG, Roma 1974; *Le projet spirituel*, P.U.G., Roma 1970.

<sup>15</sup> *Théologie symbolique*, Téqui, Parigi 1978 (tr. it.: *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1981, 1984<sup>2</sup>);



denti, ma ne aggiunge altri che sono particolarmente importanti per lo sviluppo del suo pensiero.

Un tema importante da rilevare nella trattazione di questi due periodi e che avrà un influsso significativo nella riflessione di Bernard, anche se appare in secondo piano, è la divisione tripartita della teologia operata dallo Pseudo-Dionigi. In effetti, Bernard riprende in diverse occasioni l'argomento secondo il quale ci sono tre forme di teologia: la simbolica, la mistica e la speculativa<sup>16</sup>. Rifacendosi allo Pseudo-Dionigi collega la sua ricerca con una antica tradizione teologica che ha avuto anche durante il Medioevo un notevole influsso e che secondo l'autore si presenta oggi particolarmente adeguata per una visione più ampia della teologia.

Presupposto questo, si presenta in seguito un elenco dei principali concetti che, da un punto di vista filosofico, sono rilevanti per la presentazione teologica dell'opera di Bernard. Ricordiamo che la presente ricerca non fa dell'esperienza spirituale del Dio cristiano l'oggetto del suo studio in modo diretto, ma indirettamente tramite gli argomenti 'filosofici' soggiacenti a tale esperienza.

### 1.2. Soggetto e coscienza

Un primo paio di concetti di spiccata radice filosofica utilizzati da Bernard sono quelli di 'soggetto' (religioso e cristiano) e 'coscienza' (spirituale e mistica). Il 'soggetto religioso' è colui che organizza consciamente la propria vita secondo certi valori percepiti come assoluti. Su questa base afferma che il 'soggetto spirituale cristiano' è colui che organizza consapevolmente la sua esistenza secondo il suo personale rapporto con il Dio della rivelazione cristiana. La 'coscienza spirituale' del 'soggetto spirituale cristiano', che esprime in modo particolare il 'soggetto religioso', si definisce in conseguenza come l'assunzione libera e consapevole del rapporto salvifico con il Dio rivelato in Gesù Cristo come fine normativo della propria esistenza<sup>17</sup>. In quanto questa assunzione richiede la collaborazione umana, è coscienza umana; ma in quanto è collaborazione umana alla grazia soprannaturale (virtù teologici, doni dello Spirito Santo) è causata da Dio<sup>18</sup>.

*Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1982; *Théologie affective*, Cerf, Parigi 1984 (trad. it.: *Teologia affettiva*, Paoline, Roma 1985).

<sup>16</sup> Cfr. "Les formes de la théologie chez Denys l'Aréopagite", in *Gr* 59 (1978) 39-69; "Saint Bonaventure, lecteur de Denys dans l'*Itinerarium mentis in Deum*", in *StSp* 1 (1991) 37-56; *Le forme della teologia* (Conclusioni), Colloquio "La valenza del simbolo dal punto di vista teologico" organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana, Roma, 25 gennaio 1991, manoscritto, 3 pp.; "La triple forme du discours théologique dionysien au Moyen Age", in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Atti del convegno internazionale, Parigi 21-24 settembre 1994, a cura di Y. de Andia, Coll. des Études augustiniennes, série Antiquité 151, Institut d'Études Augustiniennes, Parigi 1997, 503-515.

<sup>17</sup> Cfr. CH. A. BERNARD, "La conscience spirituelle", in *RAM* 41 (1965) 465-466. Nell'ultima edizione della sua *Teologia spirituale* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 39) definisce la coscienza spirituale come "ciò che nel soggetto sta alla radice del progetto di vita spirituale, cioè di quel certo modo di assumere personalmente il dono divino della vita cristiana, che è in grado di condurre il soggetto stesso a una maggiore chiarezza e a un impegno più vigoroso. Di questa coscienza spirituale, i santi, e in particolare i dottori spirituali, offrono un modello sancito dalla Chiesa".

<sup>18</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 40.



Consapevolezza e libertà sono aspetti della ‘coscienza spirituale cristiana’ che possono emergere soltanto nella sua specificità a partire dall’esperienza spirituale avuta.

Orbene, per una ulteriore specificità della coscienza spirituale, Bernard la distingue dalla coscienza etica<sup>19</sup>. Hanno un fine comune, la santità, ma si differenziano nel modo di raggiungerla: la coscienza etica è un movimento volontario consapevole che tende alla carità mediante il confronto della coscienza con l’ordine dell’amore (*ordo caritatis*). La coscienza spirituale invece è l’esperienza dello scambio amorevole con Dio (*commercium caritatis*), mediante il quale si anticipa la fruizione del fine condiviso con la coscienza etica. Si distingue così tra un’azione motivata per amore verso Dio (coscienza etica) e il rapportarsi amorosamente con Dio (coscienza spirituale). Questa distinzione serve a Bernard per giustificare l’originalità della coscienza spirituale come quella dimensione specifica della persona mediante la quale si rapporta amorosamente con Dio<sup>20</sup>.

Bernard aggiunge un’ulteriore distinzione tra la coscienza spirituale e la coscienza mistica. Questa rispecchia una struttura antropologica comune che va al di là delle differenze di religione: è la presa di coscienza (soggettiva) di una presenza (oggettiva), misteriosa e santa, che è percepita intuitivamente (non discorsivamente né concettualmente) a partire da un dato della realtà nascosto alla percezione abituale, ma che improvvisamente si rende percepibile<sup>21</sup>. A differenza della coscienza spirituale, che si propone consapevolmente un programma da seguire, la coscienza mistica non ha altro oggetto che la consapevolezza della Presenza.

### 1.3. *Trascendenza e trasformazione*

Nell’esperienza mistica si attualizza quella capacità della coscienza spirituale di cercare la realtà suprema in un’operazione definita da Bernard come ‘trascendente’, cioè la percezione di un contenuto di coscienza non percettibile direttamente ai sensi corporali ma attraverso un contenuto di coscienza previo che si è percepito sensibilmente. Si tratta del linguaggio analogico/simbolico. In effetti la coscienza mistica è consapevolezza di una Presenza che trascende in modo assoluto la realtà sensibile e perciò si presenta alla coscienza abbracciandola come suo fondamento. Ma non è mai esperienza “pura” della Presenza, è mediatizzata tramite il corpo, la natura, la cultura, l’educazione, la tradizione, ecc. Mediante la coscienza mistica è possibile un tipo di conoscenza molto diverso dalla conoscenza del senso comune o della scienza: è una conoscenza generale e

<sup>19</sup> In realtà distingue tra la coscienza etica e quella morale. Questa si caratterizza come consapevolezza del valore che ha una decisione personale (*sundeidesis, syndèrèse*) e consente di agire mediante un giudizio pratico, mentre la coscienza etica è la consapevolezza che orienta la realizzazione di un progetto in libertà.

<sup>20</sup> Cfr. BERNARD, *La conscience spirituelle*, 447, nota 7.

<sup>21</sup> Cf. CH. A. BERNARD, “La conscience mystique”, in *StMiss* 26 (1977) 87-115. Nella sua *Teologia spirituale* (cit., 449), BERNARD affermerà: “All’oggetto mistico corrisponde una *coscienza mistica*, che è propria delle persone che, non accontentandosi della vita comune nel mondo sensibile, partono alla ricerca della realtà trascendente e assoluta. La loro ricerca dell’assoluto inizierà con uno sforzo di purificazione e di superamento della conoscenza legata all’uso dei sensi e perciò all’attività razionale, sempre in cerca di una conoscenza universale e comunicabile. La coscienza mistica, invece, implica un diverso tipo di conoscenza: semplice, intuitiva, personale e incomunicabile mediante il linguaggio comune”.



non concettuale, il cui fine è l'unione vitale con Dio<sup>22</sup>. Precisamente qui la trascendenza apre la via alla trasformazione interiore perché la conoscenza mistica trasforma il modo di essere della persona, avviandola nella fede verso la vita eterna.

La coscienza mistica cristiana è concepita come il punto d'incontro tra l'oggettività della rivelazione storica di Dio e la soggettività del credente. Questa ultima è trasformata progressivamente grazie alla dinamica che si origina dall'azione delle virtù teologali che favoriscono l'inabitazione dello Spirito Santo. Dio si converte così nell'orizzonte che centralizza l'attenzione dell'intelligenza e la dinamica dell'affettività mediante la fede come adesione a Gesù Cristo Salvatore. Il Mistero di Cristo è l'oggetto di una conoscenza spirituale trascendente che si assimila soggettivamente come vita divina comunicata trasformante.

#### 1.4. Mediazione simbolica

Un secondo paio di concetti filosofici che avranno un'importanza crescente nello sviluppo del pensiero di Bernard come teologo spirituale sono "mediazione" e "simbolo". Precisamente sarà lo sviluppo della coscienza spirituale a portare la persona, nell'evoluzione della storia religiosa dell'umanità, da una primitiva simbiosi indifferenziata tra persona, gruppo e natura a una progressiva individualizzazione delle diverse mediazioni, fino alla concezione cristiana della realtà come mediazione della rivelazione di un Dio totalmente ad essa trascendente. Se la coscienza spirituale cristiana tende verso il suo fine, che è contemporaneamente la sua origine, ciò è dovuto alle mediazioni (la natura, il prossimo, l'azione, la storia, i valori, la riflessione, ecc.)<sup>23</sup>. La condizione umana stabilisce le modalità delle mediazioni mediante le quali Dio si manifesta, considerando il fatto che è mediante la fede personale che si aderisce all'azione divina nella storia.

Le mediazioni, che sono molteplici, veicolano una 'Presenza' che si manifesta tramite esse, ma quella 'Presenza' non può essere interpretata come una manifestazione prodotta dalle mediazioni, e nemmeno può essere attribuita a una variabile esterna di tipo culturale o sociale. Le mediazioni acquistano la loro valenza religiosa, e perciò non possono essere considerate entità finalizzate a se stesse, in quanto fanno presente una 'Presenza' grazie esclusivamente alla coscienza spirituale che scopre in esse 'l'Altro' mediante la fede<sup>24</sup>. Tuttavia, il fatto di essere mediazioni non toglie loro identità e valore proprio.

In Bernard l'argomento della mediazione coinvolge la coscienza spirituale, la realtà sensibile e il Dio invisibile. Dio è percepito dalla coscienza spirituale nella realtà sensibile: nella dinamica creatasi a causa dell'interazione di queste presenze, la realtà sensibile che fa da mediazione viene chiamata "simbolo". E al simbolo Bernard dedica alcune delle sue migliori riflessioni.

<sup>22</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 449; cfr. ID., *Le projet spirituel*. Presses de l'Université Grégorienne. Roma 1970, 50-61.

<sup>23</sup> Cfr. BERNARD, *Le projet spirituel*, cit., 239-282; "La médiation en spiritualité", in *StMiss* 21 (1972) 332.

<sup>24</sup> Per un'ampia trattazione si può vedere la terza parte del suo *Projet spirituel* (pp. 239-302) o il capitolo XII della sua *Teologia spirituale* (pp. 298-344).



L'argomento appare già abbozzato chiaramente nel *Project spirituel* del 1970. Qui è messo in rapporto con il mito e con il linguaggio spirituale<sup>25</sup>. Invece nel 1973 Bernard pubblica un articolo sulla funzione simbolica nella spiritualità, ma sarà l'anno successivo quello in cui la sua produzione sul tema si moltiplica: con una dispensa per gli studenti sull'iniziazione al linguaggio simbolico, con un articolo che mette in rapporto il simbolo con l'esperienza mistica e un altro che lo relaziona con la presenza al mondo. Conclude l'anno con una pubblicazione nella quale apre uno sguardo panoramico sugli studi del simbolo.

Dalla fine degli anni settanta e durante gli anni ottanta elaborerà la sua concezione teologica del simbolo: nel 1978 con la sua *Teologia simbolica* (ed. it. nel 1981), nell'80 con un articolo sulla sfida del simbolo. Senza dubbio anche questa riflessione lo apre all'argomento dell'affettività: ne fanno fede un articolo sul simbolismo e la vita affettiva (1980) e la sua *Teologia affettiva* (1984, ed. it. 1985). La sua riflessione sul simbolo si stende al Cuore di Gesù e alla mistica.

### 1.5. Partecipazione e conoscenza

La mediazione, secondo Bernard, fonda la partecipazione<sup>26</sup>. Certamente è così dal momento che la mediazione rende partecipe alla coscienza spirituale quello che media: Dio. Se il Cristo si presenta come il Verbo incarnato, si può affermare che la radice e la sostanza della vita spirituale è la partecipazione alla vita divina che Cristo media nella sua umanità in quanto Verbo divino<sup>27</sup>. Conoscendo Cristo si conosce Dio e così si può partecipare di Dio stesso, perché la coscienza è purificata e illuminata da Lui stesso<sup>28</sup>.

Nella *Teologia simbolica* Bernard spiega che tale conoscenza è possibile, nella teologia classica, grazie alla nozione di analogia. Tuttavia: "In rapporto alla conoscenza analogica, il movimento simbolico appare ben più efficace"<sup>29</sup>. La ragione di questa efficacia si radica nel fatto che in questo caso non si tratta di una conoscenza concettuale, ma di un dinamismo che parte dalla conoscenza sensibile per passare poi alla conoscenza spirituale che opera la partecipazione esistenziale della realtà simboleggiata. Una realtà che si presenta con un doppio senso: quello vissuto e quello rappresentato. Con le parole dello stesso Bernard:

"Dire che l'anima ha sete di Dio, significa che il desiderio dello spirito si trova in una certa continuità con il desiderio vitale del corpo. Ora questo desiderio dello spirito ha un duplice fondamento. Il primo è di ordine generale: lo spirito è ad immagine di Dio; il secondo proviene da un'azione particolare di Dio, il quale comunica la sua vita e stabilisce la sua dimora nell'anima. Un'unica coscienza fonda e percepisce il passaggio immediato dal livello biologico a quello spirituale"<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. BERNARD, *Le projet spirituel*, cit., 63, 169-175.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, 242.

<sup>27</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 62.

<sup>28</sup> Cfr. BERNARD, *Le projet spirituel*, cit., 246 ss.

<sup>29</sup> CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Paoline, Roma 1984, 436.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 436-437.



Questo passaggio è possibile per l'unione avvenuta tra la natura divina e la natura umana in Cristo, la quale si presenta come il prototipo dell'alleanza che si realizza tra Dio e il credente, unione che si esprime come figliolanza divina, ma anche come unione nuziale<sup>31</sup>. Non si può pensare a questa unione senza la nozione di partecipazione, sia da parte di Cristo che partecipa della natura umana, sia da parte dell'uomo che partecipa della natura divina di Cristo. È importante sottolineare che l'unione avviene non per una conoscenza che è solo intellettuale, ma per una conoscenza esistenziale che supera la conoscenza concettuale. In questo modo il credente è introdotto a un livello nascosto della realtà, livello del quale partecipa esistenzialmente, ma senza conoscerlo concettualmente.

### 1.6. Libertà e amore

Come si è accennato nel paragrafo precedente, la conoscenza propria dell'esperienza spirituale non è però una conoscenza teologica concettuale, ma 'religiosa'. Ciò significa che una dimensione di quella conoscenza esistenziale che prende le mosse dal movimento simbolico è un avvio verso la libertà personale, un invito a liberarsi di quanto impedisce il coinvolgimento in prima persona nell'agire divino nella storia. La percezione vitale, simbolica, del mistero di Dio dona una penetrazione vitale della salvezza attesa, liberando la persona per realizzare il bene nell'amore a Dio<sup>32</sup>.

Bernard, nel suo *Project spirituel*, aveva già trattato a lungo l'argomento della liberazione spirituale<sup>33</sup>. Si tratta di un processo dinamico nel quale l'illuminazione e la purificazione si danno simultaneamente: liberandosi dal peccato, la coscienza è attirata verso Dio. Ma la chiamata alla partecipazione di Dio, condividendo la sua vita eterna, trova esistenzialmente una resistenza ad abbandonarsi a tale chiamata, perciò si parla di un bisogno di liberarsi, cioè di essere aiutati (purificati e illuminati) per diventare liberi in modo non solo da corrispondere all'amore divino, ma da amare come Dio ama.

Nella *Teologia simbolica* Bernard dedica varie pagine anche al tema della liberazione, mostrando alcuni dei simboli più usati per esprimerla (la fuga al deserto, la rete, la trappola, la catena, il cacciatore, il legame, il combattimento, il loto, il pantano, l'uccello che vola) e indica come la contemplazione dei simboli possiede una funzione trasformante che accenna a un cambiamento interiore che porta alla liberazione<sup>34</sup>.

In effetti, la trasformazione della coscienza è un movimento verso la sua integrazione, verso la sua unificazione. Il simbolo la esprime, ma in certo senso si può anche dire che la produce. Appoggiandosi a san Giovanni della Croce, Bernard cita il *Prologo del Cantico spirituale* dove riporta queste parole del Dottore Mistico: "...la sapienza mistica, di cui trattano questi *Cantici* (la quale viene intesa per amore), non ha bisogno di essere capita distintamente per produrre un effetto di amore e di affetto nell'anima, poiché essa è come la fede, mediante la quale amiamo Dio senza conoscerlo"<sup>35</sup>. "Non ha bisogno di

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, 395-396.

<sup>32</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 467-470; 480-501.

<sup>33</sup> Cfr. BERNARD, *Le project spirituel*, cit., 81-91.

<sup>34</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia simbolica*, cit., 180-197.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibidem*, 338.



essere capita distintamente” significa che la fede che partecipa ai sacramenti, che legge la Scrittura, che guarda la storia personale e dell’umanità, che contempla le immagini e le cose, la realtà sensibile per accogliere e cogliere quel senso nascosto, mistico, che è solo accessibile alla fede, quella persona non ha bisogno di un sapere teologico, tecnico. Nella misura in cui la coscienza spirituale partecipa di quel senso occulto, quel senso la libera e l’illumina, trasformandola in quello che è: amore<sup>36</sup>. Perché l’amore è trasformante.

Nella *Teologia affettiva* Bernard spiega il dinamismo con cui l’amore divino, mediante l’azione dello Spirito Santo, trasforma la coscienza del credente in quanto è partecipazione della carità divina, cioè dello stesso Spirito Santo. L’amore sviluppandosi rende il credente connaturale a Dio, cioè lo rende simile allo Spirito Santo: “Colui che vive nell’amore e di amore, aderisce per così dire alla sorgente di tutto il Mistero, attingendovi di nuovo amore, desiderio e conoscenza. È evidente infatti che la trasformazione investe tutta la coscienza spirituale, interessando perciò la vita contemplativa e la vita pratica”<sup>37</sup>. In questo modo il credente si rende libero di agire secondo la volontà di Dio. Sull’agire si ritornerà più avanti.

### 1.7. Affettività

Questo concetto ha un’importanza notevole nello sviluppo teorico della proposta teologico-spirituale di Bernard. Per quanto non si tratti di un concetto di immediata risonanza filosofica, ma psicologica, merita di essere considerato. Anche perché Bernard riprende l’argomento da un filosofo, Ferdinand Alquié<sup>38</sup>.

Nel *Project spirituel* l’affettività è inquadrata specialmente nella trattazione del simbolo, nonché collegata anche con la percezione spirituale e i sensi spirituali<sup>39</sup>. Prendendo la dinamica del movimento simbolico, l’affettività gioca in essa un ruolo di primo ordine: “L’attività simbolizzante deve essere considerata sotto due aspetti. Da un lato essa si riferisce a un contenuto figurato che appartiene all’ordine della rappresentazione; dall’altro presuppone una situazione affettiva che ne spiega il dinamismo e il senso”<sup>40</sup>. In effetti, il simbolo tocca la persona nella sua dimensione affettiva, che Bernard descrive come “la reazione della coscienza del vivente in funzione del suo rapporto con l’ambiente”<sup>41</sup>. Una reazione che deve essere inquadrata nell’ambito ampio della dinamica psichica della persona e non necessariamente limitata a una reazione locale.

Tuttavia sarà nella *Teologia affettiva* che l’argomento verrà dettagliatamente sviluppato, e verrà sistematicamente ripreso nella *Teologia spirituale* come parte integrante della visione comprensiva che Bernard ha elaborato della vita spirituale. Nella prima

<sup>36</sup> La terza parte dell’opera è dedicata alla “trasformazione simbolica”; cfr. *Ibidem*, 337-440.

<sup>37</sup> BERNARD, *Teologia affettiva*, cit., 403.

<sup>38</sup> Cfr. F. ALQUIÉ, *La Conscience affective*. Vrin, Paris 1979.

<sup>39</sup> Cfr. BERNARD, *Le project spirituel*, cit., 175-179, 182-193; ID., “Symbolisme et conscience affective”, in *Gr* 61 (1980), 421-448.

<sup>40</sup> BERNARD, *Teologia simbolica*, cit., 36.

<sup>41</sup> BERNARD, *Teologia simbolica*, cit., 36. Nella *Teologia affettiva* (Paoline, Roma 1985, 22) definisce l’affettività come “la risonanza attiva nella coscienza del vivente della sua relazione esistenziale con l’ambiente e del suo proprio stato vitale”.



delle due opere tratta un argomento sul quale vale la pena soffermarsi: quello della “coscienza affettiva”<sup>42</sup>. Si tratta di un aspetto della coscienza che non può essere ridotta al suo aspetto intellettuale né al suo aspetto volitivo: La coscienza affettiva “appartiene al fondo medesimo della coscienza”<sup>43</sup>. Una coscienza della propria soggettività, della propria vita e della propria morte, che Bernard paragona alla memoria agostiniana: “la coscienza che l’uomo prende d’esser soggetto, nel momento stesso in cui si dispiegano le sue capacità di conoscenza e di azione”<sup>44</sup>.

La ricerca sulla coscienza affettiva porta Bernard ad affermare che “accanto alla conoscenza oggettuale esiste un’altra conoscenza, vitale, a-concettuale e a-categoriale, costituita prima di tutto dalla coscienza di un sentimento di presenza che, se appartiene alla coscienza affettiva e cresce insieme all’amore unificante, contiene nondimeno un elemento di coscienza intellettuale”<sup>45</sup>. Bernard si appoggia su San Bonaventura<sup>46</sup> e paragona questa conoscenza a quella interpersonale e simbolica, senza però contrapporla alla conoscenza oggettuale, anzi afferma che la condizione di possibilità della coscienza affettiva è “la capacità di riflessione totale dello spirito”<sup>47</sup>. Per questo motivo trova che il “cuore” è la radice comune a entrambe, collegandosi così con la tradizione biblica.

È interessante accennare brevemente come Bernard spiega la dinamica affettiva del simbolo. Il mistico parte dal livello di un’esperienza concreta, per esempio dell’amicizia, e da quella relazione si eleva al suo rapporto di amicizia con Dio. : “è precisamente questo il senso dell’attività simbolica: partire da un certo livello relazionale appoggiato su una rappresentazione per elevarsi ad un altro livello”<sup>48</sup>. Questo dinamismo affettivo è presente nel simbolo e non può essere sostituito dal concetto: “Il sapere simbolico rimane dunque misterioso: più vicino alla percezione sensibile in virtù del suo radicamento nel rapporto col mondo, ma con un accesso reale alla sfera spirituale in virtù del dinamismo affettivo che lo sorregge”<sup>49</sup>.

Secondo Bernard, che si allaccia alla tradizione mistica, e in modo speciale a san Bonaventura, questo passaggio da un primo livello della realtà a un secondo nascosto avviene grazie ai ‘sensi spirituali’. I quali sensi sono attivati dall’amore: “se la coscienza totale è presente sin dalla percezione sensibile e simbolica, bisogna dire che l’amore può portare i sensi fino in Dio, passando per quella via che è il Cristo incarnato”<sup>50</sup>. In questo

<sup>42</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia affettiva*, cit., 167.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 165.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 413-414.

<sup>46</sup> “Tale amore trascende ogni intelligenza e ogni scienza [...]. Ne segue che quando lo spirito, in quest’unione, è congiunto a Dio, dorme in qualche modo, e in qualche modo veglia... Solo la potenza affettiva veglia, imponendo il silenzio a tutte le altre potenze e allora l’uomo è estraneo ai sensi e si trova in estasi, e ode parole segrete che all’uomo non è lecito dire perché risiedono unicamente nel cuore (*in affectu*)” SAN BONAVENTURA, *In Hexaemeron*, II, 30 (V, 341 ed. Quaracchi), citato in BERNARD, *Teologia affettiva*, cit., 414.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 415.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 416.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 418.



modo l'affettività, il cuore, l'amore, il mistico si aprono la strada verso Dio attraverso la dimensione simbolica della realtà, senza negare la conoscenza oggettuale, ma certamente non mediante essa.

### 1.8. Azione

L'uomo spirituale, libero per amare con il cuore di Dio, è reso partecipe dell'operare divino nella storia: "diventa capace di partecipare all'opera della salvezza; si converte in cooperatore di Dio"<sup>51</sup>. Così, tra l'atto creatore e il giudizio divino finale la storia si converte in un campo di azione divina e umana. Ma questa azione, vista da parte del credente, sorge dalla sua partecipazione all'essere e all'agire di Dio. In questo modo la sua azione diventa mediazione divina<sup>52</sup>.

Bisogna tuttavia fare una distinzione per quanto riguarda la dimensione divina della mediazione dell'agire umano nel mondo. Se è vero che ogni essere partecipa dell'essere divino per la creazione e da questa partecipazione è orientato verso il Regno, è anche vero che il compimento di questo ordinamento si può realizzare intenzionalmente mediante la preghiera e l'azione apostolica, e non solo applicando la ragione tecnica e scientifica. Per costruire la storia dal punto di vista di Dio "ogni cristiano deve ricevere da Cristo una comunicazione di conoscenza e di vita" (cfr. Gv 15,15)<sup>53</sup>.

Il comportamento volitivo, proprio dell'azione, e l'affettività si oppongono radicalmente<sup>54</sup>. Il loro rapporto si presenta così: mentre la volontà è proiettata verso il futuro, l'affettività è centrata nel presente, perché legata alla soddisfazione delle pulsioni, dei bisogni e delle aspirazioni. Bernard auspica che il comportamento sia fondato moralmente in una motivazione affettiva spirituale, anche se realizzata razionalmente<sup>55</sup>.

In questo modo l'agire del credente, motivato spiritualmente e fondato razionalmente, può diventare strumento dell'azione divina nel mondo. Ma precisamente per questa dimensione spirituale, si può anche trasformare in un agire "simbolico", come quello dei profeti d'Israele.

### 1.9. Altri concetti

Concetti come "linguaggio" e "corpo" hanno sicuramente nella riflessione di Bernard un posto di rilievo. La loro importanza è già presente nel *Project spirituel*<sup>56</sup>, come è presente nella *Teologia spirituale* il rapporto tra linguaggio e simbolo<sup>57</sup> o il ruolo della dimensione corporea/sensibile nella coscienza spirituale<sup>58</sup> e nella coscienza affettiva<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> BERNARD, *Le project spirituel*, cit., 251.

<sup>52</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 377.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 134

<sup>54</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia affettiva*, cit., 161.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, 164.

<sup>56</sup> Cfr. BERNARD, *Project spirituel*, cit., 240.

<sup>57</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 181-193.

<sup>58</sup> Cfr. BERNARD, "Il ruolo del corpo nella vita spirituale", in *Testimoni nel mondo* 32 (1980) 15-20; ID., "L'attività sensibile e l'unione a Dio", in BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 169-181.

<sup>59</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia affettiva*, cit., 140-145; ID., *Teologia spirituale*, cit., 205- 210.



Tuttavia non appare negli scritti di Bernard una trattazione sistematica del linguaggio come argomento sistematico e quello del corpo è considerato in funzione di altre dimensioni antropologiche.

Altri due concetti, relazione e storia, godono nella riflessione filosofica odierna di un'importanza significativa. Bernard, senza dimenticarli, tuttavia non li prende in considerazione come punti focali della sua riflessione, anche se li considera in funzione del suo discorso teologico, soprattutto la storia<sup>60</sup>.

Riconosciuta l'importanza relativa dei concetti appena sopra elencati, nella presente tuttavia ricerca non sono presi direttamente in considerazione.

## 2. *Articolazione dei concetti identificati*

I dodici concetti principali presentati (soggetto, coscienza, mediazione, simbolo, trascendenza, trasformazione, partecipazione, conoscenza, libertà, amore, affettività e azione) e i quattro minori (linguaggio, corpo, relazione e storia) sono in realtà articolati da Bernard come elementi integrativi fondamentali della sua riflessione sull'esperienza spirituale cristiana, e quindi dalla vita spirituale e dalla teologia spirituale.

Il contenuto del concetto "soggetto" si può assimilare a quello della "coscienza" dato che è la coscienza (specialmente quella affettiva) a permettere di parlare di "soggetto". E appartengono alla coscienza umana come proprietà caratteristiche la conoscenza, la libertà, l'amore, l'azione e l'affettività. Quindi, un primo concetto con il quale si può inglobare la soggettività del credente è quello della "coscienza". Ma la coscienza trova fuori di sé oggetti che sono simboli mediante i quali essa si rapporta e partecipa di Dio. Bernard chiama questo movimento "trascendente" e afferma che esso consente la "trasformazione" della stessa coscienza spirituale, dinamica che si esprime principalmente in un linguaggio simbolico, anche se non esclusivamente (Pseudo-Dionigi).

Dato che per Bernard la teologia spirituale "è una disciplina teologica che, fondata sui principi della Rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, di cui descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi"<sup>61</sup>, si può affermare che "l'esperienza spirituale cristiana" è strutturata, prendendo in considerazione i dodici concetti studiati, dall'interazione della coscienza umana credente con la mediazione simbolica della realtà tramite la quale partecipa di Dio stesso mediante un movimento trascendente e trasformante (affettivamente) che l'eleva oltre se stessa per conoscerlo e amarlo, rendendola libera per collaborare all'azione divina.

Osserviamo ancora che il concetto "esperienza" è sviluppato sistematicamente soltanto nella *Teologia spirituale*, a proposito della definizione di spiritualità<sup>62</sup>. Per questa ragione non è stato elencato tra i concetti principali; tuttavia esso ha un'importanza di primo piano come si è accennato nell'introduzione a questo studio. Tale argomento sarà affrontato più avanti.

<sup>60</sup> Cfr. BERNARD, *Le project spirituel*, cit., 280-282.

<sup>61</sup> BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 73.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 76-86.



### 3. Radici interdisciplinari dei concetti individuati

Considerando complessivamente l'opera di Bernard, *Le project spirituel* (1970) rappresenta in realtà la bozza di quello che sarà il suo sviluppo come teologo spirituale<sup>63</sup>. Qui si trovano già presenti, con diverso grado di sviluppo, i dodici temi elencati. Sarà poi nella sua *Teologia spirituale* (1982) che egli formulerà in modo più sistematico quanto nel *Project* aveva abbozzato. Le altre due opere, la *Teologia simbolica* e la *Teologia affettiva*, sono trattazioni specialistiche che saranno compendiate nella *Teologia spirituale*.

Per quanto riguarda le fonti ispiratrici del pensiero teologico-spirituale di Bernard, è chiaro che esse non si limitano all'ambito della filosofia. Rispetto al tema della coscienza mistica Bernard cita nel *Project spirituel* principalmente J. Marechal, J. Daniélou, V. Lossky, J. Maritain<sup>64</sup>. Nella *Teologia spirituale*, quando tratta della coscienza spirituale (a pp. 39-42), rimanda al *Project spirituel* e all'articolo "La conscience spirituelle" del 1965 pubblicato nella *RAM*, che aggiunge agli autori precedenti J. Dupuy<sup>65</sup>. Nell'articolo sulla coscienza mistica del 1977 cita, oltre Marechal e Maritain, un articolo di V. Lossky dove rapporta la teologia negativa con Meister Eckhart<sup>66</sup>. Non si può dimenticare che dedica anche nella *Teologia affettiva* un capitolo, il quarto, alla "coscienza affettiva".

Per la trattazione della "mediazione" Bernard rimane nel *Project* dentro i limiti della teologia. Nella *Teologia spirituale* rimanda ad articoli scritti in precedenza, aggiungendo soltanto R. Marlé<sup>67</sup>. Interessante, dal punto di vista teologico, il fatto che egli considera l'azione come mediazione<sup>68</sup>.

Quando Bernard nel *Project spirituel* (a p. 179) tratta della partecipazione rimane nell'ambito della teologia. Lo stesso si potrebbe affermare del modo in cui tratta la trascendenza e la trasformazione<sup>69</sup>. Tuttavia nella *Teologia simbolica* dedica il secondo capitolo al "movimento verso lo spirito" (pp. 63-156, specialmente pp. 85-90) e interlo-

<sup>63</sup> Nel 1973 Bernard pubblica una dispensa per l'uso degli studenti: *Compendio di teologia spirituale*, che nella bibliografia (cfr. BERNARD, *Teologia mistica*, cit., 265) appare come seconda edizione, senza tracce però della prima. Si potrebbe ipotizzare che la prima sia *Le project*, che non conosce altre edizioni oltre l'originale. Ma se si confronta il contenuto di ambedue bisogna scartare questa ipotesi. Il *Compendio* avrà un'ulteriore edizione nel 1977.

<sup>64</sup> J. MARECHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*. DDB, Paris 1938; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944; V. LOSSKY, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*. R.S.P.T. Avril 1939; J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. DDB, Paris 1939.

<sup>65</sup> J. DUPUY, *La philosophie de la religion de Max Scheler*, Paris 1959.

<sup>66</sup> V. LOSSKY, *La théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Vrin, Paris 1960.

<sup>67</sup> Cf. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 297; R. MARLÉ, *La singularité chrétienne*, Casteman, Tournai 1970. Anche, sempre di Bernard: "Médiations spirituelles et diversité des spiritualités", in *NRT* 92 (1970) 607-633; ID., "La médiation en spiritualité", in *StMiss* 21 (1972) 321-336. Nel *Project spirituel* Bernard dedica la terza parte del libro all'argomento e nella *Teologia spirituale* dedica un capitolo (l'undicesimo) alle mediazioni cristiane.

<sup>68</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 377.

<sup>69</sup> Cfr. BERNARD, "La conscience mystique", in *StMiss* 26 (1977) 89-100; ID., *Teologia affettiva*, cit., 56-79, per quanto riguarda la trascendenza. Circa la trasformazione: cfr. ID., *Teologia spirituale*, cit., 138-140, 192-193, 368-372; ID., *Teologia simbolica*, cit., tutta la terza parte dedicata alla trasformazione simbolica (pp. 337-429).



quisce con antropologi e fenomenologi della religione. Ma sono due argomenti che hanno un contenuto nettamente teologico.

Termini come conoscenza, libertà, amore sono certamente sviluppati teologicamente<sup>70</sup>, ma anche confrontati al di là dei loro confini. Così per esempio nel *Project spirituel* conoscenza e simbolo vanno insieme, ma da un punto di vista psicologico e antropologico<sup>71</sup>. Più o meno lo stesso si può sostenere a partire dall'articolo del 1985 sulla conoscenza e l'amore nella vita mistica<sup>72</sup> o nel modo come tratta lo stesso argomento nella *Teologia affettiva* (pp. 403-412).

Riguardo all'affettività, essa è trattata principalmente, anche se non esclusivamente, dal punto di vista della psicologia. Alcuni titoli sono già stati elencati a proposito degli influssi sulla teologia simbolica, ma li riportiamo ugualmente per meglio apprezzare come Bernard si muove seguendo una linea di riflessione e di autori<sup>73</sup>. Nella *Teologia spirituale* (p. 194) si trova anche una breve bibliografia che aggiunge soltanto alcuni autori a quelli già elencati, specialmente in riferimento al corpo<sup>74</sup>.

Il concetto di 'azione' è considerato principalmente in rapporto alla vita spirituale, come l'agire cristiano è collegato alla contemplazione. Così principalmente nella *Teologia spirituale* (p. 367ss. e 494ss.). Anche qui il discorso è fondamentalmente teologico.

Invece rispetto al simbolo Bernard dialoga ad ampio raggio, aprendosi a un variegato ventaglio di interlocutori, principalmente antropologi<sup>75</sup>, fenomenologi della religio-

<sup>70</sup> Cfr. BERNARD, "Vie spirituelle et connaissance théologique", in *Gr 51* (1970), 225-244; ID., *Le Project spirituel*, cit., cap. V sulla conoscenza spirituale (pp. 167-191); ID., *Teologia spirituale*, cit., cap. XVII – Conclusione (pp. 475-505).

<sup>71</sup> Cfr. BERNARD, *Le Project spirituel*, cit., pp. 167-191 dove si cita: A. GARDEIL, *La Structure de l'Ame et l'Expérience mystique*. I. Gabalda, Paris 1927; Y. JACOBI, "Archétype et symbole chez Jung", in *Polarité du symbole*. Etudes Carmélitaines, 1960; M. ELIADE, "Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques", in *Polarité du symbole*. Études Carmélitaines, 1960.

<sup>72</sup> Cfr. CH. A., BERNARD, "Conoscenza e amore nella vita mistica", in E. Ancilli (a cura di), *La mistica*, Città Nuova, Roma 1984, 253-293. I principali autori menzionati sono: M. SCHELER, *Le sens de la souffrance*. Aubier, Paris s.d.; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944; R. ARNOU, *Le désir di Dieu dans la philosophie de Plotin*. Roma 1967; J. MARECHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*. II. DDB, Paris 1938; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris 1936; E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*. Vrin, Paris 1924.

<sup>73</sup> F. ALQUIÉ, *La Conscience affective*, cit.; R. ARNOU, *Le désir di Dieu dans la philosophie de Plotin*. Roma 1967; CH. BAUDOUIN, "La sensation, fonction spirituelle", in *Nos sens et Dieu*. Coll. Etudes Carmélitaines, DDB, 1954; G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*. Albi, Grenoble; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*. Payot, Parigi 1959; E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*. Vrin, Paris 1924; J. GOETZ, "Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs", in *StMiss*, PUG, Roma 1968; C.G. JUNG, *Types psychologiques*. Buche/Chastel, Paris 1972; J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1945; M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*. 3 voll. PUF, Paris 1948; M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences*. Aubier, Parigi 1942; A. ROLDÁN, *Metafisica del sentimiento*. Madrid 1956; M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*. Payot, Paris 1950; ID., *Le sens de la souffrance*. Aubier, Paris s.d.; ID. *Formalisme in éthique*. Gallimard, Paris 1955.

<sup>74</sup> AA.VV., *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona*. Morcelliana, Brescia 1979; GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sulla sessualità*. Logos, Roma 1984; S. SPINSANTI, *Il corpo nella cultura contemporanea*. Queriniana, Brescia 1983.

<sup>75</sup> G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Allier, Grenoble 1960; ID., *L'imagination symbolique*, PUF, Parigi 1968; ID., "L'exploration de l'imaginaire", in J. BURGOS, *Méthodologie de*



ne<sup>76</sup>, filosofi<sup>77</sup>, psicologi<sup>78</sup>. Nella bibliografia sull'argomento, riportata nella *Teologia spirituale*, rimanda alle sue opere scritte in precedenza<sup>79</sup>.

#### 4. Conclusioni

Identificati i principali concetti di rilevanza filosofica utilizzati da Bernard nell'elaborazione del suo approccio teologico alla teologia spirituale in genere, e all'esperienza spirituale cristiana, in particolare, si è constatato che i filosofi e la filosofia non giocano un ruolo di primo ordine almeno in maniera esplicita, ma piuttosto velata.

In effetti, quando Bernard tratta della coscienza nelle sue diverse prospettive, così come del soggetto, della mediazione, della trascendenza, della trasformazione, della partecipazione, della conoscenza, della libertà, dell'amore, lo fa come teologo, cioè a partire da una visione di fede che presuppone concezioni filosofiche che sono state assimilate alla visione teologica, ma senza esplicitarle. Tuttavia, senza quei concetti sarebbe impossibile elaborare un discorso sull'esperienza spirituale.

La recente ricerca offerta da María Alcira Sodor sulla filosofia nell'itinerario intellettuale di P. Bernard dimostra quanto sia ampio l'influsso di San Tommaso nella formazione filosofica di P. Bernard e la sua conseguente presenza nella sua opera, anche se il medesimo P. Bernard non si considera un tomista<sup>80</sup>. E mostra altrettanto come sia stato

*l'imaginaire*. Coll Circe, Paris 1969. Includiamo qui: CHAMPEAUZ-STERCKX, *Introduction au monde des symboles*. Zodiaque, Paris 1966; J. CHEVALIER, *Dictionnaire des symboles*. Paris 1969.

<sup>76</sup> P. DIEL, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Payot, Paris 1966; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard, Paris 1949; ID., "Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques", in *Polarité du symbole*. Études Carmélitaines, 1960; ID., *Images et symboles*. Gallimard, Parigi 1952; ID., "La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité" in *Eranos Jahrbuch* 1958; J. GOETZ, "Symbolique du Dieu céleste chez les Primitifs", in *StMiss*, PUG, Roma 1968; ID., "Création chez les Primitifs" in *StMiss* 1968; ID., *Cosmos, symbolique cosmobiologique*. Dispense universitaire. PUG, Roma 1969.

<sup>77</sup> E. BARBOTIN, *Humanité de l'Homme. Etude de philosophie concrète*. Aubier, Parigi 1970; E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 voll. Bruno Cassirer Verlag, Berlino 1925; A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris 1936; G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*. Flammarion, Paris 1953; M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 1945; P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*. Aubier, Paris 1960; ID., *Le Conflit des interprétations*. Seuil, Paris 1969; W.A. VAN ROO, "Symbol according to Cassirer e Lange", in *Gr* 53 (1972).

<sup>78</sup> G. BACHELARD, *L'air et les songes*, in R. Desoille *Le rêve éveillé en psychothérapie*. PUF, Parigi 1945; CH. BAUDOIN, *De l'instinct à l'esprit*. Coll. Études carmélitaines. DDB 1950; ID., "La sensation, fonction spirituelle", in *Nos sens et Dieu*. Coll. Etudes Carmélitaines, DDB, 1954; ID., *Psychanalyse du symbole religieux*. Fayard, Paris 1957; F. FREUD, *Introduction à la psychanalyse*. Payot, Paris 1947; R. DESOILLE, *Le rêve éveillé en psychothérapie*. PUF, Parigi 1945; J. JACOBI, "Archétype et symbole dans la psychologie de Jung", in *Polarité du symbole*. Coll. Études carmélitaines. DDB. 1960; C.G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*. Gallimard, Paris 1964; ID., *Les racines de la conscience*. Buchet/Chastel, Paris 1971; ID., *Psychologie et Alchimie*. Buchet/Chastel, Parigi 1970; J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1945; M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*. 3 voll. PUF, Paris 1948.

<sup>79</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 193.

<sup>80</sup> Cfr. MARÍA ALCIRA SODOR, "La filosofia nell'itinerario intellettuale di Charles André Bernard", in AA. VV. *Teologia e mistica in dialogo con le scienze umane*, cit., 58.



importante per il giovane Bernard la frequentazione del professore Ferdinand Alquié, il cui influsso sulla nozione dell'affettività sarà determinante<sup>81</sup>. In effetti la novità della prospettiva aperta da Bernard si apprezza precisamente quando tratta del simbolo e dell'affettività. Qui costruisce una via che percorre diversi paesaggi interdisciplinari che, se non fanno della filosofia il loro interlocutore privilegiato, le riserbano certamente un ruolo importante specialmente accanto alla psicologia. Nel prossimo paragrafo si approfondirà ancora il rapporto tra la teologia spirituale e la filosofia tramite la nozione di esperienza spirituale cristiana.

## II. L'esperienza spirituale cristiana come nesso tra filosofia e teologia spirituale

Compiuto il percorso precedente in cui i concetti filosofici selezionati sono stati articolati attorno alla nozione di 'esperienza spirituale cristiana', in questa parte si metterà in evidenza il concetto di esperienza presentato da Bernard nella sua *Teologia spirituale* per poi confrontarlo con la definizione di esperienza elaborata nel capitolo precedente.

### 1. Il concetto di 'esperienza spirituale cristiana' nella *Teologia spirituale*

A partire da un'analisi sull'esperienza spirituale cristiana nella *Teologia spirituale* si può avere un quadro abbastanza chiaro del pensiero di Bernard. La domanda chiave è: Si può fare esperienza di realtà che non sono raggiungibili mediante i sensi corporei? Da qui incomincia il ragionamento di Bernard che presenta tre livelli dell'esperienza: generale, religiosa e cristiana. La prima implica "un contatto oggettivo con una realtà percepita, poi nel soggetto che ha fatto l'esperienza, il costituirsi di un sapere basato su tale contatto con la realtà"<sup>82</sup>. Le scienze sperimentali sono qui il punto di riferimento.

Secondo Bernard, nel caso dell'esperienza religiosa il problema specifico "riguarda la possibilità di avere un contatto con la realtà trascendente"<sup>83</sup>. In effetti, si parte dal presupposto che l'intenzionalità dell'esperienza religiosa è "testimone di un duplice movimento di trascendimento: trascendimento della coscienza nei confronti della propria attività intramondana di conoscenza e di azione, e trascendimento verso un modo divino che, nei confronti del soggetto finito, si offre come assoluto"<sup>84</sup>. Quello che dà carattere obiettivo all'esperienza è la trascendenza, anche se si può ribadire dicendo, con Kant, che è il soggetto che costruisce la sua esperienza a partire dalla sua categoria *a priori*. A tale obiezione Bernard risponde dicendo che l'esperienza religiosa differisce, per esempio, da quella artistica o etica perché in esse si raggiunge l'essere in quanto bello e buono: "L'esperienza religiosa, invece non percepisce soltanto un valore (il sacro

<sup>81</sup> *Ibidem*, 45-51.

<sup>82</sup> BERNARD, *Teologia spirituale*, cit., 77.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> E poi continua: "E tale esperienza si trova in accordo con la riflessione metafisica che pone non solo l'idea dell'essere, ma l'Essere assoluto al di sopra della mente" *Ibidem*, 78.



o l'assoluto), ma si presenta come un *contatto* con l'essere divino"<sup>83</sup>. Un essere che la coscienza umana non potrebbe creare, ma soltanto percepire. Per questa ragione Bernard sottolinea la distinzione tra il contenuto dell'esperienza e la sua rappresentazione: "Il fatto che la coscienza percettiva sia anche condizionata da strutture preesistenti, non implica che si debba ridurre la percezione del mondo al contenuto conoscitivo che appare alla mente. Tale mondo esiste: quest'affermazione realistica è il supporto di ogni conoscenza elaborata"<sup>86</sup>. L'obiettività dell'esperienza religiosa non viene costruita dal soggetto, ma attestata dalla stessa realtà percepita, in modo che il soggetto riconosce semplicemente il carattere realistico di quanto sperimenta. In questo modo diventa impossibile un criterio di verificabilità esterna al soggetto.

Tuttavia è possibile stabilire, secondo Bernard, dei paragoni tra la percezione comune e quella religiosa. L'atto di percepire la realtà non significa rispecchiare il mondo, ma stabilire un rapporto globale della coscienza con la realtà percepita, presupposto che la coscienza ha un orientamento selettivo dovuto agli interessi consci o inconsci della persona. L'esperienza religiosa si deve sottomettere ai condizionamenti che il soggetto trova già in atto prima della sua esperienza, come sono il linguaggio, la cultura, ecc. Ma bisogna distinguere l'esperienza dalla sua elaborazione: solo in questo secondo momento il soggetto articola quanto ha vissuto mediante rappresentazioni, riflessioni e giudizi per poi prendere decisioni di tipo pratico, come frutto di quanto ha vissuto. La realtà di quanto si è vissuto nel primo momento dell'esperienza si offre come fondamento per il secondo momento riflessivo. Bernard osserva giustamente che nell'elaborazione dell'esperienza religiosa il ruolo dell'affettività è importante<sup>87</sup>.

Quanto è stato detto corrisponde all'esperienza religiosa considerata in genere. L'esperienza spirituale cristiana si distingue da essa per la fede che consente la comunicazione della vita divina a partire dal rapporto personale con Gesù Cristo. È una esperienza cristocentrica, incentrata nella vita di Gesù e nel mistero della sua morte e risurrezione. Nel mistero del Verbo divino incarnato l'umanità ha ottenuto l'accesso alla vita divina trinitaria: "Tale partecipazione alla vita intratrinitaria costituisce la singolarità della fede e dell'esperienza cristiana, insuperabile pienezza di vita, ontologica e interpersonale"<sup>88</sup>.

L'esperienza spirituale è "la realizzazione personale della vita di fede"<sup>89</sup> e ha come finalità vivere secondo lo Spirito Santo<sup>90</sup>. Questo è l'oggetto della teologia spirituale<sup>91</sup>. Evidentemente ciò presuppone, da una parte, la fede cristiana; e dall'altra, che tale fede sia vissuta esistenzialmente. Tale esperienza si presenta con tre caratteristiche<sup>92</sup>: è parziale, in quanto è sempre esperienza di 'un' aspetto particolare, di un 'frammento' del mistero

<sup>85</sup> *Ibidem*, 79 (il corsivo è dell'autore).

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Alla domanda sul modo in cui le strutture umane condizionano la vita spirituale Bernard risponde con la seconda parte della sua *Teologia spirituale* (cfr. *Ibidem*, 167ss.).

<sup>88</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 19.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 69.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibidem*, 60-63.



trascendente, non è visione del ‘tutto’; tuttavia, da parte della persona, si tratta di un’esperienza olistica, che abbraccia tutte le dimensioni della personalità e che è progressiva, cioè che matura nel tempo con lo sviluppo e l’evoluzione della persona. Finalmente, trattandosi di una esperienza di fede cristiana, si esprime in un linguaggio che le è proprio.

Con queste caratteristiche, secondo Bernard, l’esperienza spirituale ha una funzione critica, con un doppio aspetto simultaneamente negativo e positivo. Negativo nei confronti della teologia, nel senso che l’esperienza spirituale è una via negativa che “ha come funzione insostituibile di far prendere coscienza al teologo del limite invalicabile della sua conoscenza concettuale e dell’assoluta trascendenza del mondo divino. [...] Ciò che la teologia negativa propone, vissuto nell’esperienza mistica, diventa regola dinamica del grado di validità di ogni affermazione nel campo della dogmatica”<sup>93</sup>. La conoscenza di fede non è conoscenza di nuove cose ‘oggettive’ non rivelate ancora in precedenza, ma rapporto esistenziale sapienziale, *conoscenza saporosa*, con la rivelazione già svelata (cfr. S. Th. I, q. 43, a. 5, ad 2).

L’aspetto positivo della dimensione critica dell’esperienza spirituale è la trasformazione di tutte le dimensioni della persona mediante il gusto interiore e le risonanze affettive della grazia divina: “La trasformazione del soggetto porta quindi a una unificazione della vita conoscitiva e dell’atteggiamento pratico: in tal modo la Spiritualità ricongiunge nei suoi principi più elevati la teologia dogmatica e la teologia morale”<sup>94</sup>. Così nell’esperienza spirituale quello che a livello concettuale o normativo appare come complesso e frammentario si dona come “dotato di una grande dinamica unitaria”<sup>95</sup>.

Risulta chiaro adesso, in merito agli sviluppi realizzati, che l’esperienza spirituale cristiana è il rapporto trascendente e trasformante con Dio nella fede cristiana. Per questo motivo è molto importante precisare il fatto che per Bernard il luogo privilegiato di questa esperienza è la preghiera. Nella preghiera si mette in atto quell’atteggiamento che rende possibile la recettività della rivelazione nella fede. La preghiera non aumenta la conoscenza “ma conferisce a tutte le nostre operazioni spirituali un peso di realtà”<sup>96</sup>. La preghiera è l’atto mediante il quale consapevolmente il fedele si mette alla presenza di Dio, si proietta verso di Lui e così può regolare nella fede il suo pensiero discorsivo. Mentre il ragionamento teologico segue soltanto le vie della struttura razionale della mente, nella preghiera, mediante i doni dello Spirito Santo, la ragione trascende se stessa e senza negarsi è illuminata dalla fede per un discorso cristiano: “la portata oggettiva dell’esperienza spirituale cristiana è legata al contatto con la realtà del mondo spirituale, contatto cui la preghiera fornisce l’ambiente esperienziale, affinché sia garantita all’esperienza una sufficiente indipendenza delle strutture soggettive”<sup>97</sup>.

Come conclusione riassuntiva basterebbe riprendere l’affermazione di Bernard secondo la quale l’esperienza spirituale cristiana consiste nel vivere nella/della fede in Gesù Cristo risorto, e questo sarebbe l’oggetto della teologia spirituale (cioè il vissuto della fede).

<sup>93</sup> *Ibidem*, 70.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>97</sup> *Ibidem*.



## 2. Osservazioni critiche

L'esperienza spirituale cristiana era stata definita, a partire dall'articolazione dei principali concetti filosofici riscontrati nella riflessione teologica di Bernard, come il frutto "dell'interazione della coscienza umana con la mediazione simbolica della realtà tramite la quale partecipa di Dio stesso, mediante un movimento trascendente e trasformante, che l'eleva oltre se stessa per conoscerlo e amarlo, rendendola libera per collaborare all'azione divina". Questa definizione, messa a confronto con quella che si è sintetizzata nella *Teologia spirituale* ("vivere nella/della fede in Gesù Cristo risorto"), in realtà mostra la prospettiva particolare nella quale Bernard ha impostato la sua riflessione.

L'oggetto "materiale" della teologia deve essere condiviso da tutti i teologi, ma quello di centrarlo sul vissuto della fede nel Cristo risorto risponde al bisogno particolare dalla prospettiva della teologia spirituale. Tuttavia, anche all'interno di una determinata specializzazione teologica, ogni teologo sviluppa il suo pensiero a partire da una prospettiva personale che dà alla sua riflessione una caratteristica propria. Nel caso di Bernard, come si è già accennato, la sua riflessione sul simbolo e l'affettività rappresenta il contributo più originale, ma è interessante notare come nello sviluppo della sua idea sulla esperienza spirituale cristiana egli non riprende la dinamica del simbolo come parte integrante di essa.

Come risultato dell'itinerario realizzato si può affermare che esiste in Bernard un rapporto sistematico ma implicito tra teologia spirituale e filosofia. Tuttavia, nell'ultima parte della sua vita egli si dedicò alla ricerca sulla mistica. Perciò sembra pertinente chiedersi se nella sua *Teologia mistica* non ci sia un rapporto più esplicito con la filosofia.

## III. Il rapporto tra mistica e filosofia

Per un avvicinamento all'argomento in Bernard bisogna prendere in considerazione la sua *Teologia mistica*<sup>98</sup>. Si tratta del suo ultimo testo e quindi della sua ultima parola 'sistematica' sulla mistica, dato che in essa realizza la sintesi teologica di tutti i suoi studi precedenti sul Dio dei mistici. Interessano particolarmente le due prime parti del volume (la terza è la bibliografia di e su Bernard).

La prima parte è uno scritto che risale a cinque anni prima della morte dell'autore, cioè al 1996, pubblicato originariamente in rumeno come contributo a un libro dal titolo *Teofania dell'interiorità*. Si tratta di un testo che la curatrice dell'edizione, Maria Giovanna Musj, definisce un'"autopresentazione" di Bernard<sup>99</sup>, e potrebbe considerarsi anche come una biografia intellettuale. Il titolo del contributo è significativo: "Un dialogo tra filosofia, teologia e spiritualità. Via alla sapienza".

La seconda parte invece, che corrisponde propriamente al testo della teologia mistica, è una pubblicazione postuma. Il piano originale di questa parte si interrompe con la morte di Bernard, ma il testo pubblicato corrisponde, sempre secondo la testimonianza della curatrice dell'edizione, ad una unità completa, che può essere letta indipendente-

<sup>98</sup> Cfr. BERNARD, *Teologia mistica*, cit.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibidem*, 13.



mente da quelle parti che teoricamente dovevano seguire: “Proprio in tal senso il testo presentato al lettore possiede nonostante tutto carattere compiuto”<sup>100</sup>.

La ricerca porterà alla considerazione del rapporto tra mistica e filosofia rispettando l'indipendenza delle due parti del libro.

### 1. *Approccio interdisciplinare*

Nella prima parte del libro Bernard accosta esplicitamente il rapporto tra spiritualità (= mistica), filosofia e teologia. È importante osservare che egli prende come sinonimi mistica e spiritualità. Tuttavia per Bernard la mistica “si sforza di raggiungere il reale in se stesso, percepito quale assoluto, e inventa perciò procedimenti non razionali”<sup>101</sup>. La filosofia invece raggiunge il reale mediante un procedimento razionale, ma senza arrivare al reale in sé. E sebbene questa prospettiva filosofico-razionale attuale contrasti, per esempio, con la tradizione platonica che cercava un rapporto vitale con il reale, essa attualmente ha preso il sopravvento e si presenta come il “frutto di un movimento culturale che sotto la pressione dello sviluppo scientifico ha privilegiato in modo quasi esclusivo il procedimento razionale come sorgente di conoscenza e di dominio del reale”<sup>102</sup>. Questo atteggiamento ha consumato la rottura tra fede e modernità secondo Bernard grazie a un processo storico che ha dato finalmente il primato alla secolarizzazione, al pluralismo ideologico, al progressivo dominio culturale della razionalità scientifica e alla fondazione antropologica e non trascendente dei valori<sup>103</sup>.

Facendo un po' di storia, secondo Bernard è stato a partire del 1933 in Francia, con l'opera di Jean Baruzi su *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, che si ripropone l'esperienza mistica come oggetto di riflessione per i filosofi cristiani. Successivamente si sono sviluppati diversi approcci: epistemologico (Joseph Maréchal, Jacques Maritain, Maurice Blondel), antropologico (Max Scheler, Mircea Eliade, Joachim Wach, Friedrich Heiler, Rudolf Otto, ecc.), simbolico (Mircea Eliade, Gaston Bachelard, Gilbert Durand), psicologico (Sigmund Freud e Karl G. Jung); storia comparata delle religioni (Friedrich Heiler).

Per questa ragione è chiaro che per Bernard la situazione attuale richiede il dialogo interdisciplinare: “Ci si può chiedere se non si possa instaurare un dialogo costruttivo fra queste discipline [filosofia, teologia e spiritualità] accettando peraltro di integrarle con gli apporti di altre discipline”<sup>104</sup>.

In primo luogo bisogna prendere consapevolezza di come sia avvenuta la separazione tra queste discipline. Nel caso della filosofia la ragione “non deve uscire da se stessa, ma attingere nella propria immanenza la sua giustificazione speculativa e il suo valore universale”<sup>105</sup>. Una tale impostazione laica, tradizionalmente sostenuta negli ultimi seco-

<sup>100</sup> *Ibidem*, 14.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibidem*, 18.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> Cfr. *Ibidem*, 27-33.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 34.



li, ha rappresentato un ostacolo per il dialogo con la teologia e la spiritualità. Ma paradossalmente è dalla filosofia che per Bernard si è avviato un nuovo rapporto e una nuova apertura interdisciplinare. Dal momento che essa non ha potuto fare a meno di riflettere sul reale e sui nuovi condizionamenti, specialmente quelli provenienti dalle scoperte delle scienze e dalle nuove situazione politiche, la teologia e la spiritualità hanno dovuto fare a loro volta i conti con quella situazione inedita. Bernard è dell'opinione che filosofia, teologia e spiritualità si sono rincontrate nella "svolta antropologica", al punto di sostenere che "la teologia spirituale è necessariamente un'antropologia spirituale"<sup>106</sup>.

Da queste considerazioni Bernard imposta il rapporto tra spiritualità, teologia e filosofia in due momenti. Nel primo è la spiritualità che dà alle altre due la sua particolarità: il vissuto spirituale "la cui forma compiuta costituisce la vita mistica"<sup>107</sup>. Si tratta della dimensione esperienziale della fede che ha una componente conoscitiva e un'altra affettiva. Da una parte si acquista una conoscenza perché "il mistico ha il grande vantaggio di constatare come le idee che anch'egli possiede, siano cariche di un peso di realtà"<sup>108</sup>; dall'altra, quel "peso di realtà" è accompagnato da un'esperienza affettiva trasformativa dell'io. In questo ambito, ogni disciplina deve riconoscere i propri limiti. Così -ed è il secondo momento- la spiritualità deve riconoscere che la mediazione della ragione non è un limite, ma che ha una funzione illuminante e critica nei suoi confronti. Se l'esperienza spirituale è sempre esperienza di una coscienza, tutto quanto può aiutare a chiarirla dal punto di vista della filosofia e delle scienze umane aiuta a comprendere meglio la sua esperienza religiosa. Bernard vede qui particolarmente importante il contributo della fenomenologia e dell'analisi del linguaggio simbolico. La teologia invece, con lo sviluppo sistematico dei contenuti della fede, dà un contributo normativo all'esperienza: dal momento in cui il vissuto si esprime rientra nel mondo del concetto e del linguaggio e perciò si sottopone alla critica della conoscenza teologica. Si tratta, in ultima istanza, del dialogo tra esperienza e riflessione della fede, tra fede e ragione:

"È un dato storico che tutti gli sforzi filosofici hanno obbligato la riflessione a scrutare i campi in cui il soggettivo e l'oggettivo si implicano reciprocamente: conoscenza, logica, linguaggio, libertà e valori, estetica ecc. Tutta questa riflessione contribuisce al rigore e alla modestia nella ricerca della verità. Il credente non teme il rigore critico. Fondato sulla fede, egli conserva la lezione trasmessa dai mistici: ogni discorso su Dio comprende una fase di affermazione e una di negazione; ogni ricerca di Dio implica un pensiero di Dio e una trasformazione interiore"<sup>109</sup>.

## 2. Esperienza e coscienza mistica

A questo punto non sorprende in effetti che Bernard considera che allo stato attuale dello sviluppo delle scienze e delle diverse discipline umanistiche oggi sia necessario

<sup>106</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 41-42.



“un riesame delle dottrine mistiche”<sup>110</sup>. Ma senza perdere di vista il fatto che per il mistico l’esperienza ha un senso e un contenuto che gli si sono personalmente rivelati, ai quali i ricercatori, includendo i teologi, rimangono normalmente estranei. Perciò “conviene tener conto non solo delle forme osservabili che essa [la vita mistica] può assumere, ma anche della donazione di senso che comporta e che, nel cristianesimo, testimonia una grande ricchezza e una struttura dottrinale abbastanza rigida”<sup>111</sup>.

### 2.1. *Sbilanciamenti verso la dimensione cognitiva*

Tradizionalmente, ma in modo speciale nell’ultimo millennio, sempre di più sono stati i teologi dogmatici a concentrarsi sul problema della conoscenza di Dio e per questa ragione hanno privilegiato il loro rapporto con i filosofi, ricorrendo alla mistica soltanto per confermare le loro affermazioni e le loro teorie. In effetti, questa situazione è stata supportata dal fatto che si è considerata la conoscenza mistica come una forma di conoscenza che doveva essere chiarita nella sua specificità, nonostante si trattasse di una conoscenza nella fede che anticipa la conoscenza beatifica, il faccia a faccia con Dio. In questo contesto Bernard critica la ricerca di Marèchal sulla psicologia dei mistici: si è trattato di una ricerca sbilanciata sul versante intellettuale perché, pur riconoscendo l’importanza della dimensione affettiva testimoniata dallo stesso Marèchal<sup>112</sup>, nella pratica si è favorita un’interpretazione della vita mistica che non ha considerato il ruolo dell’affettività insieme a quello della ragione. Per Bernard vanno considerate tutte e due le dimensioni, affettiva e razionale: “Se dunque si ammette che la vita di grazia è l’inaugurazione della vita eterna, conviene considerarla secondo la sua ricchezza e non secondo uno solo dei suoi aspetti”<sup>113</sup>. Molte volte gli autori partono nelle loro ricerche da una pre-comprensione della vita mistica, dimenticando i dati dell’esperienza (per esempio Marèchal, Stolz)<sup>114</sup>.

Per una comprensione unitaria dell’esperienza mistica si dovrebbe, secondo Bernard, rimanere nell’interpretazione agostiniana dell’uomo come immagine e somiglianza di Dio. La ragione è semplice:

“la considerazione dell’uomo come immagine di Dio non può situarsi sul piano puramente oggettivo e nozionale della speculazione, deve essere vitale e vivificante. La salvezza dell’uomo consiste infatti nel ricevere una somiglianza di Dio sempre più grande attraverso la conoscenza e l’amore. La prospettiva teologica si accompagna qui con quella di una trasformazione spirituale, perché, in quanto conoscenza autentica di Dio, essa prepara la visione eterna”<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>111</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>112</sup> Cfr. *Ibidem*, 119, nota 63.

<sup>113</sup> *Ibidem*, 110.

<sup>114</sup> “L’unico atteggiamento metodologico ragionevole per quanto riguarda l’elaborazione di una dottrina mistica è tener conto, nella misura del possibile, dell’insieme dell’esperienza” *Ibidem*, 120.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 122.



## 2.2. *La coscienza mistica e il recupero dell'equilibrio*

Bernard, seguendo una tradizione comune al riguardo, distingue due livelli di coscienza: uno rivolto al mondo esterno 'da conoscere e dominare', e un altro rivolto verso una dimensione superiore che si manifesta alla coscienza<sup>116</sup>. Per evitare di rimanere in un ambito puramente intellettuale, Bernard osserva che per l'accesso al secondo livello della coscienza è necessario che si verifichino delle condizioni affettive, non soltanto cognitive, come vedremo in seguito.

In effetti, sono quattro le istanze da considerare<sup>117</sup>. La prima è quella della purificazione. Se la coscienza ha l'esperienza di un valore attorno al quale vuole integrarsi, dovrà combattere per raggiungere l'unione con esso perché parte da una condizione esistenziale svantaggiata (il peccato). Questa purificazione comporta il distacco affettivo, seconda istanza, da tutto quanto ostacola il suo processo di integrazione per l'unificazione con il valore vissuto. Ma tale movimento verso la dimensione superiore trascende alla terza istanza. Ciò significa che la coscienza va oltre se stessa e percepisce il valore raggiunto come assoluto, anche se in una prospettiva cristiana; non c'è un atto solo che attinga Dio nella sua interezza, né questa dimensione trascendente scarta la contemplazione dei misteri dell'umanità di Cristo<sup>118</sup>. Infine, la quarta istanza si presenta come una caratteristica della precedente: la trascendenza è sempre 'apofatica', cioè la mistica cristiana è rottura cognitiva e affettiva con il mondo, non è conoscenza positiva del Trascendente: sa meglio quello che non è che quello che è. Tuttavia raggiunge il suo oggetto mediante l'amore teologale.

In conclusione, tutta l'argomentazione porta ad affermare che non si può ridurre la coscienza mistica alla sua dimensione cognitiva: "Essa [la coscienza mistica] vale per se stessa e si lascia cogliere veramente solo attraverso lo studio dell'esperienza"<sup>119</sup>.

## 2.3. *L'esperienza mistica*

Bernard considera che, nonostante sia impossibile rendere ovvia l'esperienza quando si tratta della teologia della mistica, tuttavia bisogna distinguere tra l'esperienza fatta personalmente e la testimonianza che si fa dell'esperienza altrui. L'esperienza personale è sempre parziale e non si può pretendere di averne una 'totale'. Per quanto riguarda l'esperienza riferita da terzi non di rado esiste una preoccupazione edificante o un fascino per i fenomeni straordinari che svia dall'esperienza originale. Il criterio da seguire è quello dell'interiorità: più interiore è l'esperienza più sicurezza c'è della sua autenticità, perché tende all'unificazione e alla trasformazione della persona.

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*, 130.

<sup>117</sup> Cfr. *Ibidem*, 132-137.

<sup>118</sup> "In essa rimangono presenti, ma elevati alla sfera dello Spirito, i misteri compiuti nell'umanità sofferente del Verbo incarnato. Se dunque si può ammettere che l'operazione mistica attinge Dio, si tratta di un attingimento del Dio vivente, Creatore e Salvatore, in rapporto perenne con il Disegno storico compiuto nel mondo e ancora in atto di compiersi. Qualunque sia però la forma assunta dal riferimento all'Assoluto, il mistico cristiano prende coscienza del movimento di trascendimento che, nella fede, eleva il suo spirito fino alla sfera divina" *Ibidem*, 136.

<sup>119</sup> *Ibidem*, 137.



Secondo Bernard la vita mistica emerge da una vita teologale che prende però una modalità diversa. Si tratta di “una duplice modalità [...] radicata in un unico principio di vita divina partecipata”<sup>120</sup>. Un prima e un dopo. Da una parte, la vita cristiana ‘normale’ si sviluppa mediante “l’esercizio semplice della fede che opera per mezzo della carità; [...] ma le operazioni immaginative e discorsive, a causa delle loro modalità particolari, rispondono imperfettamente alla sostanza spirituale contenuta nella fede; questa è adesione alla testimonianza interiore di Dio e il suo oggetto abbraccia la totalità del Disegno di salvezza”. Dall’altra, invece, sostiene Bernard appoggiandosi in San Giovanni della Croce, “si parla di vita divina quando Dio, per un’azione gratuita, fa passare la coscienza, dal suo esercizio legato alle operazioni particolari, a quello più generale e più vicino al rapporto interpersonale che conviene alla realtà della fede soprannaturale e delle altre virtù teologali”<sup>121</sup>.

Lo sviluppo della vita spirituale inizia con l’educazione catechistica e prosegue con l’esercizio della vita spirituale. Ma il passaggio alla mistica, a quella modalità ‘diversa’, non avviene senza una speciale operazione divina. Senza dimenticare che si tratta di un processo di personalizzazione che non si può ridurre a una uniformità perché si presenta in ogni persona con sfumature diverse.

Per caratterizzare più concretamente questo passaggio alla modalità mistica, Bernard utilizza l’esempio di una conoscenza concettuale, esteriore, attiva, originata nel senso della vista contrapposto a quel tipo di conoscenza interiore passiva vincolata al senso del tatto. In questo caso si tratta di un con-tatto, dell’azione di un agente esterno che tocca, ma che nel tocco produce tuttavia una conoscenza ‘passiva’ e una reazione affettiva qualitativamente diversa a quella che si produce mediante la visione “attiva”. Bernard afferma che la modalità mistica ha come effetto che la persona viva in un “fondo d’infinito”:

“Fin quando, infatti, l’adesione di fede si poggia su proposizioni particolari, essa approda a una certa forma di comprensione che ne vela la dimensione infinita pur presente nella testimonianza interiore sostenuta dalla grazia divina. Bisogna dunque passare verso questa pura testimonianza interiore. [...] Attraverso l’abbandono delle riflessioni teologiche ed esegetiche che avviene nel processo mistico, l’anima passa dal discorso, sul quale pure si fonda l’adesione della persona, verso la percezione del fondamento spirituale del messaggio che è Dio presente, Creatore e Autore della salvezza”<sup>122</sup>.

In questo modo si può concludere che la coscienza mistica va oltre i limiti della finitudine e può sperimentare una conoscenza qualitativamente diversa dalla conoscenza discorsiva perché è prodotta dalla realtà divina che si rivela entrando in contatto con il credente.

#### 2.4. *Distinguere la contemplazione dalla mistica*

Bernard è molto chiaro nel sottolineare che non si deve identificare la vita mistica con la contemplazione, perché essa può assumere modalità diverse, come la conformazione

<sup>120</sup> *Ibidem*, 145.

<sup>121</sup> *Ibidem*, 146.

<sup>122</sup> *Ibidem*, 148.



con Cristo o quella del servizio apostolico. Nella contemplazione l'accento va messo, seguendo il Gerson, nell'affettività e nell'amore<sup>123</sup>. Non per rimanere in esse, ma per integrarle con la dimensione cognitiva. Per Bernard è chiaro che secondo Gerson "la vera conoscenza di Dio si ottiene solo a partire da una vita cristiana integrale"<sup>124</sup>. E questa integralità significa che la contemplazione non è sinonimo di acquisizione di conoscenza, come lo dimostra il passaggio purificatore attraverso la "notte oscura" dei sensi e dello spirito. Quello che interessa è la trasformazione interiore passiva del soggetto. Ma questo non significa assolutamente per Bernard che ci sia una rottura con il mondo esterno, anzi: "L'apostolo, come ha mostrato p. de Caussade, è invitato a vivere profondamente nell'abbandono alla Provvidenza divina: è questa una maniera di sperimentare la passività"<sup>125</sup>.

### 2.5. Coscienza mistica e conoscenza

La nozione di esperienza si collega generalmente a quella di conoscenza, e così si pensa spontaneamente che in ogni esperienza si dovrebbe imparare qualcosa. Secondo Bernard questa idea è fonte di malintesi se si applica all'esperienza mistica. Essa deve essere integrale: l'amore, l'affettività, hanno una dimensione non meno importante che quella conoscitiva, ma non si deve identificare conoscenza con conoscenza categoriale: il conoscere della mistica è un conoscere nell'amore, oltre i concetti.

La dimensione psicologica dell'esperienza mistica, identificata con il processo trasformativo personale, si combina con quella cognitiva mediante la quale si acquista una sempre maggiore consapevolezza del Mistero divino<sup>126</sup>. Se questa consapevolezza non sempre è traducibile in concetti, non significa che cessi di essere "conoscenza": "A nessun mistico è sfuggito che la sua esperienza effettuava una trasformazione interiore e che questa costituiva al tempo stesso un approfondimento, una elevazione e una dilatazione della coscienza. E quella trasformazione era solo il risvolto soggettivo di una unione con Dio per mezzo della conoscenza e dell'amore"<sup>127</sup>.

In realtà, l'esperienza mistica allarga il campo di percezione della coscienza in un doppio senso, come risultato della manifestazione della Presenza: perché la coscienza è portata oltre i limiti normali del suo rapporto con il reale (e perciò non può più ragionare normalmente, cioè concettualmente), e perché tale allargamento non si può non subire come una trasformazione interiore dalla quale la coscienza non si riconosce agente attivo, ma passivo.

<sup>123</sup> Cfr. *Ibidem*, 149.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 150.

<sup>125</sup> *Ibidem*, 152 (corsivo nostro).

<sup>126</sup> "La verità delle dottrine oggettiviste che insistono sulla priorità del Mistero divino sta nella constatazione che esso trascende sempre la percezione che ne può esser accordata. Ma non v'è alcun motivo per minimizzare l'altra constatazione che una tale percezione è accompagnata dalla trasformazione della coscienza" *Ibidem*.

<sup>127</sup> E poi continua: "Si può certo discernere una diversità nelle priorità: alcuni sono colpiti prima di tutto dalla penetrazione saporosa del Mistero proposto nelle Scritture e ricevuto nella fede; altri, al contrario, dall'impatto sulla loro coscienza dell'avvicinarsi di Dio. Ma anche i primi notano che ha luogo una certa trasformazione spirituale; e i secondi giungono a una percezione e ad un gusto interiore dei misteri proposti" *Ibidem*, 153.



### 3. Conclusione: il rapporto tra filosofia e mistica nella Teologia Mistica

Da quanto si evince da questa terza parte della ricerca non c'è chiarezza concettuale tra spiritualità (o teologia spirituale) e mistica nel discorso teologico di Bernard, come già si era verificato all'inizio del lavoro nella discussione tra coscienza spirituale e coscienza mistica. Aprendo lo spazio a una riflessione teologica, giustamente Bernard formula una teologia mistica e implicitamente giustifica la teologia spirituale, ma il rapporto tra mistica e spiritualità non è affatto chiaro. Invece è molto chiaro il rapporto tra il vissuto mistico (o spirituale) e la riflessione filosofica e teologica.

In effetti, l'articolazione tra mistica/spiritualità, filosofia e teologia si può stabilire in due momenti. Il primo, esperienziale/riflessivo, dà l'occasione di ripristinare il rapporto tra l'esperienza di Dio e la riflessione successiva: l'amore conosce senza conoscere (concettualmente), l'affetto e l'intelletto si abbracciano; e il secondo, normativo, non esclude il concetto (filosofico e teologico) dalla riflessione sul vissuto esperienziale, anzi sottrae l'esperienza mistica alla formulazione interdisciplinare, assumendo la funzione critica della filosofia e quella normativa della teologia, ma senza escludere altre scienze. In realtà la formulazione linguistica dell'esperienza in concetti o simboli si confronta necessariamente con la tradizione culturale delle diverse scienze e discipline in cui si inserisce il mistico/spirituale. Prendere consapevolezza del vissuto mediante la sua espressione fa parte dell'appropriazione umana della stessa esperienza. Per questa ragione si trova più che giustificata l'opinione di Bernard che oggi è necessario "un riesame delle dottrine mistiche" (cfr. *supra* nota 110). Il vissuto mistico deve essere pensato con gli strumenti culturali attuali che sono molto evoluti rispetto a poche decadi fa. In questo contesto il dialogo interdisciplinare si converte in una necessità.

## Conclusione

Il presente studio ha dimostrato che la definizione di esperienza spirituale e di teologia spirituale elaborate da Bernard non prendono esplicitamente in considerazione i concetti filosofici che invece soggiacciono alla sua impostazione teologico-spirituale. Tuttavia, è possibile ridefinire con questi concetti l'esperienza spirituale: l'esperienza mistica (o spirituale) è frutto dell'interazione della coscienza umana con il mondo esterno, una interazione che presuppone l'adesione di fede a Gesù Cristo, la quale adesione permette di percepire il "mondo esterno" come mediazione simbolica di una Presenza trascendente che si fa presente come Mistero e che trasforma la stessa coscienza a Sua immagine e somiglianza, rendendola capace di conoscerLo e amarLo, liberandola così da ogni ostacolo in modo che possa collaborare attivamente alla Sua azione nella storia. Questa rielaborazione può aiutare ad aprire la via a una considerazione più ampia della stessa esperienza includendo in essa, per esempio, la dinamica del simbolo, che è uno dei contributi più personali di Bernard. Ma potrebbe anche aiutare a ridefinire la teologia spirituale come quella disciplina che riflette, a partire da una prospettiva interdisciplinare e alla luce della rivelazione cristiana, sulla dinamica e modalità della trasformazione mistica operata nel credente come risultato del suo rapporto personale con Dio.



Tre considerazioni per concludere. La prima riguarda il rapporto tra spiritualità e mistica. Da una parte si verifica che non c'è un rapporto saldo tra filosofia e teologia spirituale, anche se questa si edifica su concetti di quella; e dall'altra, il fatto che il rapporto della filosofia con la mistica sia più saldo, non è di ostacolo perché spiritualità e mistica si possano scambiare come sinonimi. Ciò dimostra che il problema dell'ambiguità non risiede nel rapporto con la filosofia, o con altre discipline, ma si situa all'interno dell'impostazione della teologia spirituale: sono veramente concetti scambiabili quelli di spiritualità e mistica?

Una seconda considerazione ha per argomento il rapporto mutuo tra mistica, filosofia e teologia, che dovrebbe essere complementare: mentre la mistica (spiritualità) fornisce la dimensione esperienziale della fede, la filosofia apporta la dimensione riflessiva, critica, senza però confondere questo ambito con quello della riflessione teologico-spirituale. È necessario approfondire il rapporto tra conoscenza e affettività al momento di riflettere sull'esperienza mistica, evitando di prendere in considerazione solo la dimensione concettuale e contenutistica dell'esperienza o viceversa. Si deve superare la prospettiva meramente razionale dando la dovuta importanza e peso al processo trasformativo dell'affettività (purificazione del peccato, distacco affettivo delle cose, trascendenza di tutto il creato, rottura "apofatica" con la realtà). In questo ambito si può situare certamente il contributo più notevole di Bernard: lo studio del movimento simbolico. È importante perché introduce l'affettività nell'esperienza cristiana a partire dall'oggettività della realtà (il simbolo) che media la Presenza divina. Così l'esperienza non è considerata solo, o principalmente, nella sua dimensione cognitiva. In questo modo lo stesso simbolo media una dimensione che è simultaneamente cognitiva e affettiva. Questa prospettiva non si può dimenticare in un approccio 'fondazionale' all'antropologia spirituale.

L'ultima considerazione è per rilevare un fatto non molto esplicito, ma non meno importante dei precedenti. Tutto il discorso sottostante a questa ricerca tratta di un modo di sperimentare e di conoscere la realtà che non è opera della dimensione razionale dell'intelletto. Si tratta di un modo di conoscenza della realtà, che fondato nella fede, trasforma interiormente il soggetto perché gli rende possibile avere con essa un approccio mediato, 'simbolico', permettendo in questo modo il passaggio della realtà sensibile alla realtà invisibile mediante la epifania di quello che è nascosto, 'mondanizzando' la presenza del Mistero santo e permettendo così la divinizzazione del credente. Ciò implica senza dubbio un ripensamento del rapporto tra l'ambito dell'esperienza mistico-spirituale e quello della riflessione teologica, nonché del rapporto tra filosofia ed esperienza di fede: L'esperienza mistica va ripensata come autentico *locus theologicus* senza escludere il ruolo del simbolo; ma si deve considerare anche la riflessione dei filosofici come autentico *locus theologicus* perché mediante essa emergono esperienzialmente le domande fondamentali sul senso della vita. In questo modo la riflessione della fede sull'esperienza mistica realizzata dalla teologia spirituale può abbracciare sia l'esperienza mistica quale momento di incontro con la Presenza divina, sia l'esperienza del filosofare come ricerca di senso esistenziale alla luce di quella Presenza.



# Indice

<b>Presentazione</b> .....	81
<b>L'avventura della mistica nel nuovo millennio</b> di <i>Bernard McGinn</i> .....	82
<b>Teologia spirituale, mistica e filosofia</b> <i>Il loro rapporto nella riflessione teologica</i> di <i>Charles André Bernard S.I.</i> di <i>Rossano Zas Friz S.I.</i> .....	93
Introduzione .....	93
<b>I. Principali concetti filosofici nella riflessione teologico-spirituale di Ch. A. Bernard</b> .....	95
1. <i>Identificazione dei principali concetti in rapporto alla filosofia</i> .....	96
1.1. Le opere di Bernard dal 1961 al 1985 .....	96
1.2. Soggetto e coscienza .....	97
1.3. Trascendenza e trasformazione .....	98
1.4. Mediazione simbolica .....	99
1.5. Partecipazione e conoscenza .....	100
1.6. Libertà e amore .....	101
1.7. Affettività .....	102
1.8. Azione .....	104
1.9. Altri concetti .....	104
2. <i>Articolazione dei concetti identificati</i> .....	105
3. <i>Radici interdisciplinari dei concetti individuati</i> .....	106
4. <i>Conclusioni</i> .....	108
<b>II. L'esperienza spirituale cristiana come nesso tra filosofia e teologia spirituale</b> .....	109
1. <i>Il concetto di 'esperienza spirituale cristiana' nella Teologia spirituale</i> ..	109
2. <i>Osservazioni critiche</i> .....	112



<b>III. Il rapporto tra mistica e filosofia</b> .....	112
1. <i>Approccio interdisciplinare</i> .....	113
2. <i>Esperienza e coscienza mistica</i> .....	114
2.1. Sbilanciamenti verso la dimensione cognitiva .....	115
2.2. La coscienza mistica e il recupero dell'equilibrio .....	116
2.3. L'esperienza mistica .....	116
2.4. Distinguere la contemplazione dalla mistica .....	117
2.5. Coscienza mistica e conoscenza .....	118
3. <i>Conclusione: il rapporto tra filosofia e mistica nella Teologia Mistica</i> ...	119
<b>Conclusione</b> .....	119
<b>Indice</b> .....	121

*www.mysterion.it*

ANNO 1 NUMERO 2 (2008)

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

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

*Caporedattore:*  
Francesco Asti

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

