

ANDREA FIAMMA\*

## MISTICA E FILOSOFIA IN JOSEPH GÖRRES

### *Sommario*

Negli ultimi cinquant'anni si è sviluppata una articolata discussione intorno allo statuto del misticismo, che ha posto in questione il suo rapporto con la filosofia e con la storia del pensiero religioso. Il presente articolo fornisce ulteriori elementi a tale dibattito interrogando l'opera di Joseph J. von Görres (1776-†1848), autore di una corposa *Christliche Mystik*, 4 voll. (1836-1842), che rappresentò il primo tentativo di costruire una “storia della mistica” secondo un criterio “scientifico”.

*Parole Chiave:* Joseph Görres, Misticismo, Romanticismo, Heidelberg, Hegel

### *Abstract*

During the last fifty years, it has been developed a debate on the nature of mysticism, in which has been also examined its relationship with philosophy and the history of religious thought. The present paper intends to contribute to such debate, reconstructing the ideas of Joseph J. von Görres (1776-†1848) on these topics. Görres was the author of an impressive *Christliche Mystik*, 4 vols. (1836-1842), which represented the first attempt to define a “history of mysticism” through “scientific” criteria.

---

\* Assegnista di ricerca, Dipartimento di Filosofia “P. Martinetti”, Università degli studi di Milano, via Festa del Perdono 7, Milano, Italia; [andrea.fiamma@unimi.it](mailto:andrea.fiamma@unimi.it). Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli Studi di Milano nell’ambito del progetto “Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022” attribuito dal Ministero dell’Istruzione, Università e Ricerca (MIUR). Nel corpo del testo sono presenti citazioni in lingua italiana dall’opera di Joseph J. von Görres: tutte le traduzioni sono di mia responsabilità, se non diversamente indicato.

*Keywords:* Joseph Görres, Mysticism, Romanticism, Neoplatonism, Hegel

*Introduzione: che cos'è la mistica?*

Kurt Ruh tra il 1990 e 1999 curò la pubblicazione di quattro volumi dedicati alla *Geschichte der abendländischen Mystik*.<sup>1</sup> Tra le numerose problematiche alle quali tale progetto andava incontro, si evidenziò in primo luogo la difficoltà nel definire la natura dell'oggetto indagato: che cosa bisogna intendere con il termine "mistica"? Una ulteriore incognita consisteva nei metodi e nei criteri utili ad operare una cernita tra i testi da considerare come tasselli di una storia della mistica e gli scritti che invece sarebbero dovuti essere esclusi dal *corpus* di opere da vagliare.

A proposito di queste e altre riflessioni preliminari all'impresa, Ruh nell'introduzione al primo volume dell'opera poc'anzi menzionata confessò un certo imbarazzo: l'oggetto della ricerca, cioè la mistica, gli parse a tal punto indefinito da indurlo a rinunciare al tentativo di determinare sia una definizione del "mistico" *tout court*, sia, con esso, una regola di inclusione o esclusione dalla tradizione di cui si intendeva ricostruire la "storia". Aggiunse però che tale ansia definitoria era forse ingiustificata: metodi e criteri sarebbero emersi *de facto* dal racconto delle esperienze "mistiche" del passato. Nonostante ciò, si rendevano necessarie alcune precisazioni, se si voleva continuare ad utilizzare il termine "mistica".

Ruh fece notare che difficoltà nell'uso del termine emergono anche nel linguaggio comune: il sostantivo "mistico" e la sua forma aggettivata sono infatti impiegati nelle lingue moderne in maniera scarsamente precisa e spesso con accezioni e implicazioni tra loro non omogenee; così, neppure i concetti di "letteratura mistica", "teologia mistica" o "misticismo" sono determinati da definizioni dal carattere univoco.<sup>2</sup> Dal punto di vista di Ruh, un'analisi semantica del termine, seppur considerato nelle diverse lingue e culture, sarebbe stata però infeconda: non sarebbe stato possibile

---

<sup>1</sup> K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C.H. BECK, München 1990, trad. di M. Fiorillo, *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995; vol. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, C.H. BECK, München 1993, trad. di G. C. Guzzo e C. De Marchi, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002; vol. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, C.H. BECK, München 1996; vol. IV: *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, C.H. BECK, München 1999.

<sup>2</sup> K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, vol. I, p. 13-14.

sciogliere le tante ambiguità, connesse anche a motivazioni di carattere storico e all'*humus* culturale in cui sono impiegate le lingue stesse.

Per tale motivo, Ruh decise di puntare invece al nucleo della mistica, che egli ricondusse ad una spiritualità generalmente intesa, che si esprimeva nella varietà delle manifestazioni storiche: esaminò una cospicua quantità di testi che potevano essere ricondotti alla mistica anche solo in maniera indiretta; perlustrò campi di ricerca eterogenei e sondò la letteratura filosofica, religiosa e teologica prodotta in un arco temporale che si estendeva dalla “patristica” fino al secolo XVI, quando – egli spiegò – «si è venuto formando una sorta di canone» della mistica, benché senza criteri prestabiliti.<sup>3</sup>

Alois Haas, già autore di studi sul misticismo in lingua tedesca, aveva a quel tempo già affrontato la questione posta da Ruh.<sup>4</sup> Nel 1984, in un convegno tenutosi presso l'abbazia benedettina di Engelberg (Svizzera), Haas si era posto la domanda “Che cos'è il misticismo?”. Egli concluse che il problema della definizione della “mistica” – e, con esso, della selezione di un *corpus* testuale del misticismo – è posto in maniera fuorviante. Non è possibile, infatti, astrarre il concetto di “mistica” dal contesto storico nel quale tale esperienza viene ad articolarsi. Difatti, ogni *sermo mysticus* si nutre della dimensione storica, culturale e filosofica in cui è pronunciato. Haas spiega che, per tale motivo, lo storico della mistica non può formulare una definizione dell'oggetto della sua ricerca, ma deve limitare il proprio

---

<sup>3</sup> Ruh afferma di essersi lasciato guidare dalle categorie concettuali presenti nella tradizione, ma non specifica oltremodo i suoi criteri, *Ibid.*, p. 14. Ruh aveva comunque già dichiarato alcune linee di metodo in K. RUH, *Vorbemerkungen zu einer neuen Geschichte der abendländischen Mystik im Mittelalter*, Sitzungsberichte, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jahrgang 1982, Heft 7, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1982. In merito al *terminus ad quem* individuato da Ruh per la sua *Geschichte*, bisogna formulare alcune annotazioni. Anzitutto è bene ricordare che durante l'Illuminismo in Francia il termine “mistica” aveva assunto una connotazione negativa in quanto associato all'irrazionale. Tale rappresentazione “illuministica” (e riduttiva) del misticismo si era diffusa a macchia d'olio anche in Germania. Critici erano non soltanto gli illuministi, ma anche i cattolici. A tale esito aveva contribuito inoltre la presa di posizione di papa Innocenzo XII, che nel 1700 aveva condannato le opere di Jeanne Marie Guyon e del vescovo François Fénelon, determinando, in ambiente cattolico, una diffidenza nei confronti dei fenomeni di unione mistica tra l'uomo e Dio. Quel “canone” dei testi mistici, a cui fa riferimento Kurt Ruh, è stato probabilmente individuato in questo medesimo periodo e ha perciò veicolato un'immagine della mistica come di una tradizione prevalentemente devozionale e non razionale.

<sup>4</sup> Cf. A. HAAS, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Freiburg 1979.

sguardo allo studio delle differenze tra le forme e i contesti in cui “il mistico” si manifesta storicamente.

Inoltre, ancora secondo Haas, le determinazioni storiche non sono da considerare alla stregua di una scorza contingente e determinata nel tempo e nello spazio, al cui interno risiederebbe il nocciolo dell’esperienza mistica – la quale sarebbe invece universale, aspaziale e atemporale: la mistica si dà invece sempre come storicamente determinata perché avviene in un vissuto concreto, cioè in una vita definita, e tuttavia, al contempo, la storia vissuta dal mistico non è un mero susseguirsi di eventi soltanto connessi nelle relazioni orizzontali di causa-effetto, bensì è un’esistenza-tutto caratterizzata da una straordinaria connessione al mistero.

Per Haas, prendere coscienza di tale approccio del mistico alla vita come «am Mysterium orientiertes» deve indurre lo studioso ad impegnarsi in una ricerca delle «historische Ausformungen von Mystik in ihrer Individualität», ovvero delle esperienze singolari e irripetibili di “unione mistica”, sapendo che esse si danno entro una specifica contrazione storica.<sup>5</sup> Come affrontare dunque, con sguardo disincantato, il fenomeno dell’esperienza “mistica” senza tradirne per un verso il suo carattere universale e, per l’altro, la fattezze specifica delle vite vissute da coloro che ne hanno fatto esperienza in un qui ed ora storicamente determinato?

Per uscire dall’impasse Haas propone di individuare i “tipi ideali” del mistico, fornendone alcuni esempi a suo avviso significativi;<sup>6</sup> si trattava, cioè, studiare le esperienze mistiche di singoli uomini e donne, accomunati dal fatto che tutti avrebbero storicamente guardato il medesimo ideale

---

<sup>5</sup> Cf. A. HAAS, «Was ist Mystik», in A. HAAS (a cura di), *Gottleiden-Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel Verlag GmbH, Frankfurt a. M. 1989, p. 23-44.

<sup>6</sup> Alain De Libera ha decostruito la metodologia per idealtipi, definendola una “pratica metonimica della storia”, cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux: de Platon a la fin du Moyen Âge*, Éditions du Seuil, Paris 1996. Cf. L. STURLESE, *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell’immagine di Meister Eckhart*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 71, 1992, pp. 49-64, secondo cui l’interpretazione mistica di Eckhart avrebbe «costituito [...] una comoda scorciatoia» (p. 55). Cf. H. ANZULEWICZ, *Scientia mystica sive theologia – Alberts des Grossen Begriff der Mystik*, «Roczniki Filozoficzne / Annales de Philosophie / Annals of Philosophy», n. 63/2, 2015, pp. 37-58. Su questo tema vedi R. IMBACH, *Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica*, in M. SCHMIDT, D.R. BAUER (a cura di), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 157-172, in cui individua tre modelli di mistica, facenti capo a tre diversi autori, ovvero Dietrich di Freiberg, Bertoldo di Moosburg e Enrico Suso. A proposito di quest’ultimo, è interessante notare che Görres realizzò una introduzione all’edizione delle opere di Suso curata da M. DIEPENBROCK, *Heinrich Suso’s, genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Texte in jetziger Schriftsprache*, Regensburg, 1829.

regolativo. Tra i più importanti, Haas nominò quello schema di misticismo platonico dell'ascesa a Dio che è noto come «Neuplatonisch orientierte Mystik». Questo “tipo ideale” si trova ad esempio nel periodo medievale sia nella mistica che promuove una ascesa dell'anima al monte della contemplazione, così come è stata descritta da Bernardo di Chiaravalle, sia nella tradizione che pone invece l'accento sulla discesa di Dio nel fondo dell'anima, rappresentata da Meister Eckhart.<sup>7</sup>

La definizione stessa del campo di indagine della “mistica”, il tema del rapporto con la filosofia e con la stessa dimensione storica sono alcuni dei problemi ancora aperti nell'attuale panorama degli studi di filosofia della religione. Nel presente articolo intendo contribuire alla chiarificazione di alcuni di questi nuclei concettuali posti da Haas e da Ruh, presentando la concezione di mistica che era stata elaborata da Joseph Johann von Görres (†1848) nelle sue lezioni sulla “mistica cristiana” tenute presso l'Università di Monaco di Baviera e stampate tra il 1836 e il 1842:<sup>8</sup> esse rappresentano – come ha notato anche Bernard McGinn – l'unico tentativo sistematico di costruire una storia della mistica in età moderna in anticipo rispetto ai citati lavori di Haas e Ruh.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> In merito al rapporto tra misticismo e Medioevo, cf. il recente volume di atti di un convegno internazionale organizzato dall'Institut d'Études Médiévales di Parigi e tenutosi presso l'Institut Catholique della medesima città, nei giorni 30 novembre - 1 dicembre 2017, e pubblicati di recente da D. POIREL (a cura di), *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge?*, Turnhout 2021, vedi in part. l'introduzione a p. 5-9, in cui l'autore si chiede cosa includere nell'ampio settore della mistica, se ad esempio anche «la prière liturgique, la réception des sacrements, la *lectio divina*, la dévotion et l'ascèse personnelles, et si non, ou si oui, pourquoi? [...] Quel est au fond notre critère pour distinguer ce qui est *mystique* de ce qui ne l'est pas, et sur quoi ce critère se fonde-t-il, soit dans les textes du Moyen Âge, et alors lesquels, soit à l'inverse dans une réflexion contemporaine, qu'elle soit théologique, anthropologique, sociologique, psychologique ou autre, et alors laquelle?» (p. 6).

<sup>8</sup> J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. I: *Natürliche Unterlage der Mystik; Der religiöse und kirchliche Grund der Mystik. Die reinigende Mystik*, Regensburg, 1836; vol. II: *Eintritt in die Kreise höheren Zuges und Triebes so wie höherer Erleuchtung, Fortstreben zum Wiele in Liebe und höherer Erleuchtung durch die Ecstase*, Regensburg, 1836; vol. III: *Die historische, sagenhafte, physische und psychische Begründung der dämonischen Mystik; Die dämonische Vorbereitung und Ascese*, Regensburg, 1836; vol. IV.1: *Die Besessenheit*, Regensburg, 1842; vol. IV.2: *Das Hexen- und Zaubervesen*. Regensburg, 1842.

<sup>9</sup> B. MCGINN, *The Role of Mysticism in Modern Theology*, in «Annali di Scienze Religiose», n. 7, 2014, pp. 373-400, vedi p. 392: «apart from the Scholastic manuals of ascetic and mystical literature that flourished from the eighteenth century through the early twentieth, the only prior attempt at a general account of mysticism in the modern era was that of the Romantic Catholic philosopher Johan Josef von Görres (1776-1848), whose *Die christliche Mystik* appeared between 1836 and 1842. The revival of interest in spirituality in France in the early decades of the twentieth century led to

Dopo una breve ricostruzione della biografia di Görres, si introducono di seguito i contenuti principali dei suoi volumi sulla mistica, che saranno compresi alla luce del suo pensiero, osservando nello specifico la sua posizione intorno alla definizione della mistica e al suo rapporto con la dimensione dello storico; una particolare attenzione viene rivolta alle considerazioni di Görres in merito agli autori della storia della filosofia, in special modo ricompresi nell'ideal-tipo neoplatonico segnalato da Haas.

### 1. Görres e la mistica: aspetti biografici

Joseph von Görres dal 1827 aveva assunto la cattedra di *Allgemeine und Literärsgeschichte* presso l'Università di Monaco di Baviera; soltanto dal 1824 Görres era tornato a professare il cattolicesimo, alla cui confessione era stato educato dalla madre – anche se, almeno in una prima fase, con poco profitto: da ventenne, Joseph aveva invece sostenuto con fervore la causa giacobina. Fu persino nominato tra i componenti della delegazione filofrancese che nel 1799 negoziò con Parigi la posizione delle province renane, dove Görres era nato (Coblenza) e avrebbe continuato a vivere a lungo.<sup>10</sup>

L'esito negativo della sua missione lo indusse a riconsiderare le sue idee filosofiche e a ritirarsi dalla politica attiva. Riuscì ad ottenere la cattedra di scienze naturali al Liceo di Coblenza, dove insegnò per alcuni anni. In

---

the initiation of several specialized journals, as well as the publication of Pierre Pourrat's four-volume history entitled *La spiritualité chrétienne* (1917-28), which was not generally favorable to mysticism. The early 1990s saw the beginnings of multi-volume histories specially devoted to Christian mysticism designed to provide readers with overviews of the evolution of the phenomenon. Kurt Ruh, a scholar of medieval German literature, began writing his *Die Geschichte der abendländische Mystik* after his retirement and managed to publish four volumes before his death (plans to continue Ruh's history with volumes dealing with later medieval and early modern mysticism seem to have died). Lo stesso McGinn ha contribuito alla ricostruzione di una storia della mistica con la sua serie di volumi intitolati *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, che ha avuto inizio nel 1991 ed è ancora in corso di stampa.

<sup>10</sup> Per una biografia di Görres, cf. M. FINK-LANG: *Joseph Görres. Die Biografie*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2013; vedi anche l'edizione maggiormente sintetica, cf. M. FINK-LANG, *Joseph Görres. Ein Leben im Zeitalter von Revolution und Restauration*, Topos 1024, Lahn Verlag, Kevelaer 2015. A questo periodo risale la redazione del suo *Der ewige Friede. Ein Ideal*, 1798, nel quale mette in evidenza le letture delle opere di Rousseau, Kant e Fichte; in questo scritto il giovane Görres sostiene l'interventismo francese in Europa, poiché considera la nuova Francia rivoluzionaria (come Kant, almeno fino al 1795) l'unica potenza che potrebbe essere in grado di pacificare gli Stati europei. Cf. M. MORI, *Un'eredità incerta. La prima ricezione della pace perpetua in Germania*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 61/4, 2006, pp. 7-21, vedi pp. 10-11.

questo periodo, le preoccupazioni religiose erano lontane dai pensieri di Görres; sviluppò invece una attenzione per il mondo dell'organico e per i processi chimici che metterà a frutto in opere degli anni successivi.<sup>11</sup>

La svolta della vita di Görres giunse d'improvviso, quando nel 1806 fu chiamato ad occupare una cattedra all'Università di Heidelberg, di cui fu titolare fino al 1808. In questo biennio, Görres si immerse nella cultura romantica, vergando opere dall'oggettivo rilievo letterario.<sup>12</sup> Si interessò dei racconti popolari tedeschi nel Medioevo (*Die deutschen Volksbücher*, 1807) e iniziò in quel momento a far capolino nei suoi scritti l'interesse per le religioni orientali, espresso con la stesura della *Mythengeschichten der asiatischen Welt* – una storia della cultura orientale, in cui sono menzionati i miti dei Caldei, degli Assiri, con racconti tratti da Apuleio a Giamblico, fino alla mitologia induista, a Buddha, alle narrazioni cinesi, dell'Isola di Giava e giapponesi.<sup>13</sup> Görres teorizzò l'unità profonda di tutte le mitologie e delle religioni, nelle quali sarebbe presente l'anelito alla medesima verità. Perciò «tutti i profeti sono come un solo profeta, essi hanno parlato, da una stessa bocca, una medesima lingua, anche se con dialetti diversi».<sup>14</sup>

Görres ad Heidelberg apprese inoltre la lingua iranica antica e impiegò le sue conoscenze nella traduzione di un poema persiano di epoca medievale:<sup>15</sup> il paganesimo che egli rinveniva in questo testo confermava, a suo avviso, l'intuizione già formulata nei *Mythengeschichte* in merito all'unica e sola religione che è radice di tutte. Görres è convinto che non vi fu alcuna rivelazione originaria comune; c'è però una evidenza nel fatto che esse si fondano sui medesimi miti, che sono stati reinterpretati e ridefiniti in

---

<sup>11</sup> È stato evidenziato che Görres in questi anni si avvicinò alla filosofia della natura di Schelling, cf. M. KOPPEL, *Schellings Einfluß auf die Naturphilosophie Görres*, in «Philosophisches Jahrbuch», 47, 1934, pp. 221-241 (parte 1); pp. 346-369 (parte 2) e in «Philosophisches Jahrbuch», 48, 1935, pp. 41-69 (parte 3). R. HABEL, *Joseph Görres: Studien über den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften*, Steiner, Wiesbaden 1960, pp. 19-23.

<sup>12</sup> Cf. J. GÖRRES, *Die deutschen Volksbücher*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1807. In merito al romanticismo di Heidelberg e al contributo di Görres, cfr. G. MORETTI, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 37-64.

<sup>13</sup> J. GÖRRES, *Mythengeschichten der asiatischen Welt*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1810, opera dedicata a Creuzer, che Görres cominciò a scrivere ad Heidelberg ma che portò a termine a Coblenza.

<sup>14</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 649: «alle Propheten sind wie ein Prophet, aus einem Munde haben sie gesprochen, eine Sprache, obgleich in verschiedenen Dialekten, nur geredet», testo citato, in senso critico, anche da A. HELFFERICH, *Spinoza und Leibnitz, oder Das Wesen des Idealismus und des Realismus*, F. und A. Perthes, Hamburg-Gotha 1846, p. 10.

<sup>15</sup> J. GÖRRES, *Das Heldenbuch von Iran. Aus dem Schab Nameh des Firdussi*, voll. 2, Georg Reimer, Berlin 1820.

ciascuna religione. Görres subì, come altri “romantici”, il fascino dell’Oriente, che egli interrogava per cercare le risposte sul proprio passato; ma egli spiegò in quegli stessi anni che il destino dell’Europa sarebbe stato ad Occidente e che sarebbe stato adempiuto grazie alla politica e alla filosofia.<sup>16</sup>

Dopo l’esperienza ad Heidelberg, Görres, tornato a Coblenza, svolse una copiosa attività da pubblicista dalle colonne del giornale *Rheinischer Merkur*, da lui fondato in chiave anti-Napoleonica e che in seguito si segnalò per la sua avversione alla linea politica del Regno di Prussia. Da direttore del *Rheinischer Merkur*, Görres divenne celebre in tutta la Germania: attirò così l’attenzione dei prussiani, che riuscirono a far chiudere il giornale. Görres, temendo la carcerazione, nel 1819 si decise per un esilio a Strasburgo e proprio in tale condizione cominciò un percorso spirituale, agevolato dall’aver conosciuto di persona alcuni teologi della locale Università. Proprio a Strasburgo, su suggerimento di Clemens Brentano, egli poté seguire da vicino il caso della “mistica” Maria von Mörl, studiando (con occhio scettico) i fenomeni delle stimmate e dei sanguinamenti.

La conversione di Görres al cattolicesimo divenne di dominio pubblico quando nel 1824 iniziò una collaborazione con la rivista *Der Katholik* fondata presso il seminario teologico di Mainz. Tale notizia non lasciò indifferenti le forze cattoliche tedesche, in particolare Ludovico I di Baviera, che gli concesse protezione politica e gli propose l’incarico di insegnamento all’Università di Monaco. In questa vicenda non è da sottovalutare l’influenza che Clemens Brentano vantava presso Ludovico. Görres conobbe Brentano ad Heidelberg e da quel momento i due strinsero una duratura amicizia. Brentano era noto al grande pubblico per la sua produzione letteraria, tra cui alcune fiabe di successo. Inoltre, egli aveva da poco concluso la stesura di un volume dedicato alla mistica Anna K. Emmerick (†1824), che aveva incontrato nel 1818 e di cui aveva trascritto le visioni fino alla morte.<sup>17</sup>

La “mistica” divenne oggetto privilegiato dei dibattiti che Görres sviluppò non soltanto con Brentano, ma anche con diversi altri intellettuali, futuri politici e teologi che egli ospitò in casa propria, sia tedeschi, quali Johann Adam Möhler, Franz Xavier Streber, sia francesi come Felicité Lamennais, Charles de Montalembert e François Rio. Questi incontri si

---

<sup>16</sup> Cfr. J. GÖRRES, *Beantwortung der in den jetzigen Zeiten für jeden Teutschen besonders wichtigen Frage: Was haben wir zu erwarten?*, Germanien 1814, pp. 10-11, in cui citò un brano di Robert Pothier nell’originale francese, secondo cui la filosofia sarebbe la causa, l’inizio e la fine di tutti i mali.

<sup>17</sup> C. BRENTANO, *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi*, J. E. von Seidel, Sulzbach, 1833.



tenevano inoltre nel comune accordo sulla necessità di individuare tematiche adatte a favorire il dialogo tra cattolici e luterani – intento esplicito del vescovo di Regensburg Johann M. Sailer, loro confessore<sup>18</sup> – e a promuovere la tolleranza nei *Ländern* nei quali i prussiani avevano ridotto gli spazi di libertà confessionale per i cattolici: nacquero in tal guisa alcuni dei libri di maggior successo di Joseph Görres, come *Athanasius* (1838), tradotto l'anno seguente anche in lingua italiana, e *Der Dom von Köln und das Münster von Strasburg* (1842).<sup>19</sup>

## 2. Statuto e classificazione della mistica in Görres

Görres non ebbe esperienze mistiche né si distinse per una religiosità particolarmente viva.<sup>20</sup> Bisogna dunque chiedersi quali moventi lo indussero ad esercitarsi così a lungo nello studio della mistica. Per rispondere a questa domanda è necessario ampliare lo sguardo sull'approccio di Görres alla materia. Görres preparò le sue lezioni sulla *Christliche Mystik* a Monaco, in particolare nel cosiddetto periodo del *Vormärz* (1830 circa-1848); egli fu impegnato in prima linea per la causa politica dei cattolici. Mostreremo che mistica e politica sono per Görres due facce della stessa medaglia.

Görres riconosceva alla mistica la funzione storica di bilanciare quel che egli definiva il “razionalismo luterano”, il quale aveva determinato la diffusione di una cultura iperrazionalista, che a suo avviso costuì l'*humus* della filosofia in età moderna. Espressione politica di questo approccio era lo Stato prussiano. Il livello dello scontro tra il cattolicesimo bavarese e il

---

<sup>18</sup> Brentano scrisse di Sailer come di un suo padre spirituale, cfr. G. FISCHER, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im XIX Jahrhundert*, J. & F. Hess, Freiburg (Schweiz) 1931, p. 35.

<sup>19</sup> Cf. J. GÖRRES, *Athanasius*, 1838, tr. it. *Atanasio, affari di Colonia*, Lugano 1839; *Der Dom von Köln und das Münster von Strasburg*, Verlag G. Joseph Manz., Regensburg 1842. In questo medesimo periodo, anche per merito di J. Görres, nacque il noto *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*, inizialmente diretto dal figlio Guido Görres, che si impose a cavallo tra il XIX e il XX secolo come il principale quindicinale di area cattolico-conservatrice; vi scrissero, tra gli altri, anche Ignaz von Döllinger e Romano Guardini.

<sup>20</sup> Cf. T. ISERMANN, *Unheimliches: Satire und Mystik bei Joseph Görres*, in G. BONHEIM, T. ISERMANN, T. REGEHLY (a cura di), *Mystik und Romantik. Rezeption und Transformation eines religiösen Erfahrungsmusters. Mit einem Themenschwerpunkt zu Jacob Böhme*, Studies in Mysticism, Idealism, and Phenomenology 2, Leiden-Boston 2022, pp. 128-160, in part. p. 144: «Joseph Görres war kein Mystiker. Er war ein glänzender Stilist. Er referiert über Mystik mit einer Distanz, die ihn zu einer Kompensation nötig. Er ist zum Phänomen der Mystik vom Hörensagen abhängig, von seinen Funden in Kirchenarchiven, allenfalls von Besuchen bei entrückten Nonnen».

luteranesimo prussiano rendeva oramai inapplicabile qualsiasi progetto di tolleranza. Per Görres, la Prussia incarnava un modello religioso, filosofico e politico contro il quale il cattolicesimo doveva opporre non soltanto una differente cultura, bensì una diversa antropologia.

Görres aveva tratto dal romanticismo di Heidelberg la convinzione che l'uomo fosse provvisto non soltanto di ragione – la quale si muove nel finito e secondo necessità, infatti da essa nasce la filosofia –, ma anche di una *dimensione simbolica* capace di predicare l'infinito, che nell'antichità era stata messa all'opera nella costruzione di mitologie e religioni.<sup>21</sup> Il misticismo non è tuttavia per Görres una strada che conduce all'irrazionale; anzi, le sue lezioni sulla mistica si distinguono proprio per il tentativo di vagliare i fenomeni connessi al misticismo,<sup>22</sup> di fare ordine sulla loro origine e di osservarli nelle manifestazioni storiche, fisiche e biologiche.

Görres propose nelle sue lezioni una serie di descrizioni dei fenomeni mistici, ordinati secondo criteri razionali e studiati allo scopo di comprenderne le cause. Seguendo tale approccio “scientifico” alla mistica,<sup>23</sup> egli si poneva lo scopo di distinguere i fenomeni autentici dai falsi, e dunque i santi dagli impostori,<sup>24</sup> raccogliendo testimonianze di esperienze mistiche

---

<sup>21</sup> P. DEGHAYE, *L'Itinéraire spirituel de Joseph von Görres (De la religion naturelle à la Mystique divine)*, in «Aries», n. 22, 1999, pp. 25-85, in part. a p. 26 ha spiegato che per Görres «le phénomène mystique est par excellence la preuve de la toute-puissance de l'Esprit de Dieu dans la vie de l'humanité. Rendre cette preuve évidente aux yeux de ses contemporains incrédules, tel est le propos de Görres dès le moment où il entreprend ses études sur la mystique»; inoltre Deghaye afferma che «pour le maître, l'histoire de la mystique est au cœur de l'histoire. L'essentiel du devenir, ce n'est pas seulement l'histoire profane, celle qui se fait ou se défait par les traités et selon l'issue des batailles». In relazione alla funzione del mito in Görres, specifica eredità del romanticismo di Heidelberg, cf. L. LOTTITO, *Dal mito al mito. Analogia e differenza nel pensiero di Joseph Görres*, Pendragon, Bologna 2001.

<sup>22</sup> P. DEGHAYE, *art. cit.*, p. 28: «Görres applique le mot mystique, d'une façon générale, à l'inexplicable».

<sup>23</sup> Pierre Deghaye ha sostenuto che Görres si sarebbe mosso nella direzione di una “fenomenologia della mistica” cf. P. DEGHAYE, *art. cit.*, p. 57: «ce que nous livrera Görres, sera moins une théologie mystique qu'une phénoménologie de la mystique. Parce qu'il voudra convaincre, il s'attachera, peut-être trop, aux effets visibles de l'expérience mystique». A nostro avviso, come vedremo in seguito, si tratta di un procedimento “scientifico”, con riferimento alla scienza romantica.

<sup>24</sup> Görres ricevette numerose critiche per la sua scelta di accogliere nella *Christliche Mystik*, seppur criticamente, ogni possibile racconto di esperienza mistica, ad es. cf. l'intera opera di M.J. RIBET, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, voll. I-IV, Librairie Poussielgue Frères, Paris 1879-1902, la quale è disseminata di riferimenti polemici a Görres. Ribet interpretava il clima di rinnovamento degli studi neotomisti di fine Ottocento, cf. ad es. M.J. RIBET, *La clef de la somme*

sia tra i suoi contemporanei, sia nei manoscritti di epoca medievale e nei libri a stampa conservati a Strasburgo e Monaco di Baviera, nelle biblioteche svizzere e italiane, che egli visitò nei suoi numerosi viaggi.<sup>25</sup>

Görres conìò tre categorie per classificare i fenomeni mistici, operando sul modello delle tassonomie delle scienze naturali: la mistica naturale, divina e demoniaca. La definizione di “mistica naturale” si applica a tutti quei casi nei quali è possibile riconoscere la predominanza di una causa naturale o fisiologica che determini il fenomeno osservato.<sup>26</sup> Così Görres include nelle sue lezioni sulla mistica naturale anche racconti di uomini affetti da *sonnambulismo*, ritenuti, per errore, ispirati da Dio. In tal caso, l'indagine sulla mistica si tramuta in uno studio di fisica o di medicina.

La “mistica divina” raccoglie i fenomeni a suo giudizio “autentici” di misticismo, perché essi non possono essere spiegati se non mediante il ricorso alla possibilità dell'ispirazione di Dio; tuttavia, prima di contemplare l'uso di tale categoria per i casi studiati, è necessaria una preliminare analisi scientifica delle manifestazioni fisiche delle esperienze mistiche: ad esempio, egli racconta di uomini e donne sulle cui mani affioravano le *stigmata* e si sofferma sulle caratteristiche delle lacerazioni e sulla loro evoluzione.<sup>27</sup> Le cause spirituali che potrebbero averle ingenerate – quali ad esempio la testimonianza di una vita santa, condotta nella *sequela Christi* – sembrano per lui di minor interesse.

È importante però sottolineare che vi è un labile confine tra la mistica “divina” e quella “diabolica”, in cui si riscontrano episodi di possessione da parte di Satana, e in cui il mistico si confonde con l'indemoniato – come avvenne, dal suo punto di vista, nel caso di Emanuel Swedenborg (†1772),

---

*théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Poussielgue Frères, Paris 1883; su questo tema vedi più avanti, nota n. 28.

<sup>25</sup> Nel 1840, durante un viaggio alla ricerca di manoscritti e testi a stampa con opere dei mistici presso le biblioteche di Padova, Venezia e Verona, lo colpì un ictus, che lo indebolì al punto tale che fu costretto ad interrompere le lezioni.

<sup>26</sup> Si tratta della scienza di epoca romantica. La concezione górresima della natura dipende più dal romanticismo e da Schelling – autore da lui apprezzato in età giovanile – che da un generale richiamo alla nozione cristiana di natura come creazione divina: per Görres essa è piuttosto il luogo dello scontro tra forze e pulsioni che l'uomo soltanto a stento riesce a comprendere con la ragione. Cfr. S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Il Mulino, Bologna 2000; per la sezione dedicata a Görres, vedi la prima parte del capitolo ottavo, dal titolo «Il macrocosmo e il microcosmo», pp. 331-342. Poggi illustra la fisiologia di Görres e in particolare la concezione del cervello come «conglomerato di organi», concludendo che «Görres era assai attento alla indagine neurologica dell'epoca», come mostra le sue citazioni delle dottrine di Gall e Reil nella *Exposition der Physiologie: Organologie*, Las-saulz, Koblenz 1805.

<sup>27</sup> Cf. J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. II, op. cit., p. 420s.

erroneamente considerato tra i mistici. A questi ultimi casi, invero non così frequenti, sono dedicati due interi volumi. A ben vedere, però, la maggior parte di essi si rivelava essere prodotto di suggestioni o di cause naturali non ancora identificate.

In definitiva, Görres nelle sue lezioni raccolse una straordinaria quantità di esperienze, riferite in testi antichi e moderni, e le suddivise secondo i criteri della mistica naturale, divina o demoniaca. Si tratta di un lavoro dal carattere non sistematico e il fatto stesso che esso sorse a partire dal materiale utilizzato a lezione ne ha favorito la presentazione a tratti ridondante. Per tale motivo, si ha spesso l'impressione che il contenuto dei quattro libri sia eccessivamente ripetitivo; si fatica, entro tale mole di informazioni, ad individuare le pagine maggiormente significative. D'altra parte, è noto che la metodologia stessa del "sistema" era stata impiegata soprattutto dagli avversari "razionalisti luterani" quali Fichte e Hegel.

È probabile però che tali caratteristiche strutturali dell'opera "cattolica bavarese" di Görres siano state determinanti nel limitarne la diffusione, che è stata parziale e circoscritta ad alcuni specifici libri e capitoli. Ad esempio, è noto che le sue lezioni suscitarono interesse da parte di gruppi di occultisti della seconda metà dell'Ottocento, che promossero una traduzione in lingua francese del quarto tomo della *Christliche Mystik*. Benché Görres avesse nutrito un atteggiamento sospettoso nei confronti della mistica diabolica, il fatto stesso che egli presentò in sintesi i contenuti di racconti di possessioni demoniache e che richiamò a lezione le più ricercate dottrine esoteriche legittimò l'uso del quarto volume come di un vero e proprio manuale di scienza segreta.<sup>28</sup>

### 3. *Mistica e neoplatonismo*

Görres definì la mistica nell'incipit del suo *Prodromus galeatus* al primo libro di *Christliche Mystik*. Dal suo punto di vista, la "mistica" ha a che fare sia con il piano del vedere e del conoscere sia con quello dell'agire e del fare; il primo è possibile poiché si dà una luce superiore che permette la conoscenza, l'altro perché si dà una libertà superiore che rende possibile l'azione.<sup>29</sup> Per Görres, questa è la definizione di mistica «più sintetica e razionale».<sup>30</sup> Può tale chiave interpretativa assurgere oggi a criterio per

---

<sup>28</sup> J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. IV, trad. franc. a cura di C. SAINTE-FOI [pseudonimo di E. Jourdain], *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, Paris 1854-1855.

<sup>29</sup> J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. I, op. cit., p. 1: «Die Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung einer höheren Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höheren Freiheit».

<sup>30</sup> Ibid.

circoscrivere l'oggetto della ricerca dello storico della mistica e al contempo per selezionarne un *corpus* testuale? Quale valore ha la tripartizione proposta da Görres tra mistica naturale, divina e diabolica?

Procediamo con alcune annotazioni. Taluni aspetti della sua definizione non brillano per originalità. Ad esempio, è agevole notare che Görres ripropose la tradizionale distinzione tra la mistica "speculativa" e quella "pratica" e che le considerò ambedue come sottocategorie utili a comprendere i fenomeni della "mistica divina". Sia i "mistici speculativi", quali Meister Eckhart, sia coloro che hanno tramutato in uno sforzo sociale le loro esperienze di unione mistica esprimono la traccia della presenza di Dio in loro stessi nei termini di Sapienza e Libertà. La distinzione tra una "mistica pratica" e una "speculativa" già ai tempi di Görres costituiva un *topos* tradizionale negli studi religiosi. Tuttavia, esso è ancora oggi considerato dai maggiori studiosi contemporanei, come lo stesso Ruh.

In secondo luogo, Görres menzionò come padre degli "speculativi" il nome di Dionigi lo Ps.-Areopagita, autore a suo avviso saldamente cristiano, ma di cui riconobbe al contempo il debito rispetto al neoplatonismo.<sup>31</sup> La mistica speculativa non è infatti soltanto cristiana. Görres si soffermò sulle scuole neoplatoniche che si svilupparono a Roma con i citati Plotino e Porfirio, evidenziando l'articolarsi di una tradizione proseguita con Giamblico, Siriano e Proclo, che aveva come scopo «die Restauration des Heidenthums und die Bestreitung der christlichen Renerungen».<sup>32</sup> Non c'è dubbio per Görres che il neoplatonismo fu il tronco principale su cui crebbe la mistica speculativa – è stato notato che Haas aveva incluso il neoplatonismo tra i principali ideal-tipi della mistica.

Görres nel primo volume della *Christliche Mystik* propose la ricostruzione di una breve storia della tradizione neoplatonica, seguendo l'interpretazione storiografica consolidata nella prima metà dell'Ottocento, che riconosceva nei neoplatonici «Pantheistisch religiösen Grundanschauungen» e anche «pansophische».<sup>33</sup> Inoltre, spiega Görres, il neoplatonismo, fin dall'età antica, ha dato vita a dottrine religiose e politiche che meritano attenzione perché tornano in epoca moderna. Ad esempio, la "mistica speculativa" dei pagani è soltanto ascensiva e non conosce Dio come Sapienza e Libertà: dal punto di vista filosofico, i neoplatonici antichi sembrano aderire a forme di razionalismo e necessitarismo, proprio come i razionalisti luterani e filo-prussiani dei suoi giorni.

Il neoplatonismo presenta però anche aspetti positivi, che possono essere impiegati dal cristianesimo. La mistica stessa, da Görres concepita in

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 221-232.

<sup>32</sup> Ibid., p. 222.

<sup>33</sup> Ibid.

termini politici come la risposta del cattolicesimo al razionalismo luterano, sgorga soprattutto dalla fonte neoplatonica. Görres si sofferma in questa fase sull'intreccio tra la dottrina filosofica e la sua concretizzazione storica. Ad esempio, è interessante per lui che il neoplatonismo agì una notevole influenza sulla Patristica e a tal proposito egli menzionò i nomi di Clemente di Alessandria, Origine, Sinesio di Cirene e infine tornò a indicare, quale modello, il "neoplatonismo cristiano" di Dionigi Areopagita,<sup>34</sup> la cui opera «dovettere essere di genere mistico, in quanto racchiuse in sé i più intimi misteri della dottrina cristiana».<sup>35</sup>

Dionigi venne esaltato da Görres nelle lezioni sulla mistica divina in quanto avrebbe portato all'espressione il «mystischen Inhaltes» del cristianesimo, al pari di quanto aveva fatto Platone con la sapienza pagana.<sup>36</sup> Egli lo aveva fatto senza però cadere nel razionalismo dei neoplatonici, vagliando invece con attenzione le Scritture. Ad esempio, Dionigi aveva fondato la sua dottrina nel *Logos* secondo una prospettiva filosofica; eppure, egli «non trovò nulla di più adatto al suo scopo» se non riferirsi agli insegnamenti «dell'apostolo Paolo, il quale per primo fece emergere la profondità speculativa della dottrina».<sup>37</sup> In tal modo, Dionigi sfidò il paganesimo laddove «aveva trovato casa la sapienza attica dei tempi antichi e dove ancora fioriva l'odiato sincretismo di Proclo».<sup>38</sup>

Görres si soffermò soprattutto su specifici testi di Dionigi quali il *De divinis nominibus* e il *De coelesti hierarchia*, riconoscendo in essi il modello neoplatonico di una mistica dell'ascesa in un percorso speculativo che si struttura secondo i tre livelli di «purificazione, illuminazione e pienezza».<sup>39</sup> Görres evidenziò anche il ruolo della teologia simbolica in Dionigi. Nominò soltanto a margine le pratiche teurgiche, che invece testimoniavano ancora alcune riserve di paganesimo nella mistica dell'Areopagita.

---

<sup>34</sup> L'espressione "neoplatonismo cristiano" non si trova nel testo originale tedesco di Görres, è stata bensì impiegata di recente in una accezione che ci sembra descrivere adeguatamente tale interpretazione di Dionigi, cf. W. BEIERWALTES, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, trad. it. di G. Girgenti e A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.

<sup>35</sup> Ibid., p. 227: «musste mystischer Art seyn; weil es die innersten Mysterien christlicher Lehre in sich beschliessen sollte»

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid., p. 231: «der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung vor».

4. *Cattiva filosofia e pregiudizi sulla mistica*

A proposito della distinzione tra mistica “dell’ascesa” e “della discesa”, è opportuno ampliare l’orizzonte della nostra analisi. Quando, nel 1927, Joseph Bernhart pubblicò una antologia dei quattro volumi della *Christliche Mystik* di Görres, suddivise la sua opera in due libri, l’uno intitolato *Die aufsteigende Mystik* e l’altro *Die absteigende Mystik*.<sup>40</sup> Bernhart era interessato soprattutto all’interpretazione della mistica di Görres e credette che essa poteva offrire una chiave religiosa e politica per riequilibrare l’articolarsi del neotomismo tedesco della prima metà del Novecento.<sup>41</sup>

La figura di Dionigi Areopagita è centrale anche per lo stesso Bernhart. Interessante è il fatto che Bernhart non riprodusse la *ratio* dell’esposizione di Görres, ma attinse dalle lezioni sulla mistica soltanto determinate sezioni secondo i criteri di una mistica dell’ascesa e di una mistica della discesa di Dio nell’anima. Görres non aveva considerato tali categorie classificatorie per i “tipi” del mistico, ma aveva comunque di volta in volta evidenziato nel corso della trattazione se il mistico stesse rincorrendo la beatitudine di Dio o se invece stava subendo passivamente la Sua volontà.

Si tratta dunque di criteri interni alle stesse lezioni di Görres, che Bernhart evidenziò e sviluppò in maniera originale.<sup>42</sup> Bisogna infine considerare che allorquando Bernhart pubblicò l’antologia, espungendo la gran

<sup>40</sup> Cf. J. GÖRRES, *Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl*, ed. J. BERNHART, Druck und Verlag von R. Oldenbourg München und Berlin 1927.

<sup>41</sup> In merito all’edizione di Bernhart e alla sua proposta teologica, cf. L. WACHINGER, *Das Tragische und die Theologie*, in «Munchener Theologische Zeitschrift», n. 59, 2008, pp. 350-364; su Görres vedi p. 356. Entro il medesimo contesto culturale negli anni Venti del Novecento lo storico della filosofia medievale Alois Dempf – amico di Bernhard – sottolineò l’esistenza di una corrente filosofica e teologica non tomista nel Medioevo tedesco, che egli definì come “simbolismo”; a proposito di questa tradizione, Dempf fa emergere soprattutto la figura di Hildegarda di Bingen, indirizzando i propri allievi allo studio dello *Scivias*, cfr. A. Dempf, «Einleitung», in M.-L. LASCAR, *Hildegard von Bingen. Der Weg der Welt, Das heilige Reich. Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte*, Oldenbourg, München-Berlin 1929, p. 1-6. Dempf si occupò anche di Görres, evidenziando però soprattutto la sua “teologia della storia” e il pensiero politico, cf. A. DEMPf, *Görres spricht zu unserer Zeit. Der Denker und sein Werk*, Herder, Freiburg 1933; in merito alla concezione filosofico-politica di Dempf, cf. A. FIAMMA, *Chiesa e modernità nel pensiero di Alois Dempf*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», n. 104/2 (2022), pp. 499-510.

<sup>42</sup> Mentre Görres considerava con attenzione la mistica dell’ascesa, si mostrava invece molto più sospettoso e critico nei confronti delle esperienze mistiche nelle quali si propugnava l’ipotesi di una discesa di Dio nel cuore umano, ritenendole perlopiù frutto di suggestione psicologica o, in casi limite, di possessione demoniaca, cf. soprattutto J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. IV, op. cit., p. 138-149 in cui enumera alcuni “sintomi”.

parte dei riferimenti all'approccio "scientifico" del testo originario, il valore teologico della mistica era stato però riconosciuto da tempo; quando Görres concepì le sue lezioni sulla mistica, l'opinione comune nei confronti di questa tradizione era invece fortemente critica. Definire ulteriormente la mistica speculativa secondo criteri ascensivi o discensivi significava correre il rischio di veicolare nuovamente l'immagine dei mistici come folli che rincorrono Dio "ascendendo" a Lui come uomini che deprimono ogni loro volontà per far spazio a quella divina.

Görres era cosciente del fatto che i suoi studenti e in seguito i lettori della sua opera avrebbero avuto in larga parte una predisposizione negativa nei confronti dell'oggetto della sua trattazione e che perciò gli stessi concetti di "mistica dell'ascesa" o "discensiva" sarebbero stati fraintesi. Perciò egli nel primo volume di *Christliche Mystik*, avverte il lettore sulle numerose falsificazioni che circolavano in quel tempo in merito alla mistica, considerata da molti al pari della superstizione e quale strumento di asservimento intellettuale alla Chiesa. In special modo la mistica della discesa correva il rischio di apparire uno strumento di annichilimento della ragione e della libertà.

Non è possibile in questa sede ripercorrere le numerose pagine che Görres impiega per confutare i pregiudizi sul misticismo che erano in voga nella sua epoca post-illuministica, ma è rilevante il fatto che egli imputa la loro origine soprattutto alla cattiva filosofia; ci concentriamo perciò sulla considerazione critica che Görres dedicò alla filosofia nella introduzione (*Vorrede*) che segue il già menzionato *Prodromus*. Vedremo che anche in queste pagine torna il *refrain* dell'influenza negativa di una filosofia che si chiude in sé e che promuove un approccio soltanto razionale, senza confrontarsi con la capacità simbolica dell'uomo.

Görres affrontò ironicamente questo tema redigendo un elogio della filosofia, alla quale bisogna assegnare una «corona di merito»,<sup>43</sup> in quanto «negli ultimi tempi è stata assiduamente indaffarata in nuove scoperte»!<sup>44</sup> Görres segnalò che la filosofia, dopo aver perso per strada il concetto di Dio in età moderna, lo aveva recuperato – sottinteso, con Kant – come «cosa in sé» (*Ding an sich*); e che poi, quando aveva prestato attenzione con maggior precisione alla sua «scoperta»,<sup>45</sup> cioè al *noumeno*, si rese conto che

---

<sup>43</sup> J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. I, op. cit., p. X: «eine kleine Krone des Verdienstes».

<sup>44</sup> Ibid., p. X: «ich habe dann auch um unsere Philosophie mir eine kleine Krone des Verdienstes erwerben wollen. Sie ist in neuerer Zeit in Erfindungen recht fleissig gewesen».

<sup>45</sup> p. XII: «darauf hat sie, als sie ihren Fund sich genauer angesehen, gluecklicherweise auch seine Persönlichkeit entdeckt».



questi deve avere un «essere personale» (*Persönlichkeit*). E aggiunse: «credo che l'immortale Hegel abbia seguito questa pista»<sup>46</sup> fino a formulare una filosofia triadica: gli idealisti, «con stupore e constatando con sgomento la realtà», si resero conto che l'essere personale era a tal punto presente nel mondo, che dovettero legittimare, seppur sul piano meramente logico, la dottrina delle tre persone in una essenza;<sup>47</sup> e così giunsero a riconoscere la Trinità!

Görres concluse che allorquando «la grande scopritrice [*die grosse Entdeckerin*, cioè la filosofia] si mise in cammino, non lasciò nulla di intentato sulla sua strada e così riconobbe anche la creazione dal nulla»<sup>48</sup> e riscoprì la cristianità stessa; e tale scoperta portò con sé, come *Nebenproduct*, anche l'immortalità dell'anima, che la filosofia però utilizzò «a proprio uso e consumo».<sup>49</sup>

La polemica di Görres non risparmiò neppure le riletture filosofiche del cristianesimo da parte degli hegeliani, i quali, come ultima e felice scoperta, giunsero a concepire anche la resurrezione della carne (*die Auserstehung alles Fleisches*); «c'è da aspettarsi» – incalzò Görres – «che presto la filosofia scopra i sette sacramenti [...], la Chiesa e i suoi dogmi, tutta la tradizione» e «persino, da penultimo, il papa», finché, da ultimo, qualcuno non decida d'impeto di «metter fine a questa serie di scoperte».<sup>50</sup>

Görres concluse la sua polemica contro l'hegelismo o *cattiva filosofia* indicando ai filosofi la strada della mistica: poiché queste scoperte un giorno dovranno aver fine – affermò Görres – «ho voluto anticipare questo momento e perciò ho voluto scrivere questo libro, in modo tale che lo spirito di scoperta [della filosofia] non manchi di materiale in futuro»;<sup>51</sup> ce n'è abbastanza, scherza Görres, «per cinquant'anni e oltre! Ci si imbatte in

---

<sup>46</sup> p. XII : «ich glaube, der unsterbliche Hegel ist auf diese weit fuhrende Spur gerathen». Görres era entrato in polemica con Hegel fin dagli anni giovanili; d'altra parte lo stesso Hegel riservò parole dure nei confronti di Görres, vedi ad es. G.W.F. HEGEL, *Sulla storia universale. Considerazioni su Joseph Görres*, trad. it. di S. Di Bella, Intezzerazioni, Armando Siciliano Editore, Messina, 2001. In merito al rapporto tra Görres ed Hegel e ai motivi del loro disaccordo filosofico cfr. G. MORETTI, *Hestia. Interpretazione del romanticismo tedesco*, Editrice Janua, Roma 1988, cfr. pp. 25-45.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid.: «als Nebenproduct ist bei allen diesen grossen Inventionen dann auch die Unsterblichkeit der Seele abgefallen, die man recht gut zum Hausgebrauch verwenden konnte».

<sup>50</sup> Ibid.: «den Beschluss dieser ganzen Reihe von Erfindungen».

<sup>51</sup> Ibid.: «da das aber nun leider doch einmal ein Ende nehmen muss, so habe ich weiter vorgedacht, und darum dies Buch geschrieben, damit es diesem Entdeckungsgeiste noch sobald nicht an Materie fehlen möge».

una mistica aperta al confronto con le scienze della natura, con la fisiologia e la psicologia.

Görres si mosse entro l'ambito di queste scienze "filosofiche" con la mente che è alla ricerca della Sapienza (*der forschende Geist*) – come un vero filosofo –, guardando le cose del mondo, anche le più insignificanti come le muffe, le pietre e le rane, non come fanno i "fisicanti" (*Physikanten*), bensì – si nota l'eco del romanticismo di Heidelberg – con lo sguardo rivolto, per loro tramite, a quella *vis plastica* che rappresenta la traccia di Dio in loro.

Görres riteneva infatti che ogni ente naturale è come un *microcosmo* entro il quale è riprodotto, in via analogica, il *macrocosmo* che è la Natura stessa. Tale "platonismo" del Görres richiama quel giogo di ricezione e superamento del paganesimo che è stato mostrato in Dionigi Areopagita: Görres si formò nella lettura di Kant e dell'idealismo, come Dionigi si nutrì di filosofia neoplatonica; proprio come Dionigi, Görres ritenne di superare la filosofia in una *Christliche Mystik*, che gli permise di aprire il proprio sguardo alla dimensione simbolica dell'esistenza, senza con ciò dover rinunciare al critico esercizio della razionalità, che distingue l'autentico dal contraffatto, il naturale dal sovrannaturale, il divino dal diabolico.

## 5. Conclusione

Redigere una storia della mistica è ancora oggi un compito complesso e difficilmente attuabile. Le principali questioni metodologiche in cui si imbatté Kurt Ruh – autore del più recente tentativo di concepire una *Storia della mistica occidentale* – restano ancora oggi senza una risposta definitiva e soddisfacente: che cos'è la mistica? Sulla base di quali criteri è possibile identificare un testo "mistico" o sulla base di quali (altri?) si decide invece di non considerarlo come tale?

Nel presente contributo sono state presentate le risposte a queste domande, che emergono analizzando la struttura e il contenuto delle lezioni di Joseph J. von Görres sulla mistica cristiana. È stato inoltre necessario contestualizzare la *Christliche Mystik* di Görres in riferimento all'elaborazione culturale dell'autore e ai suoi principali riferimenti filosofici (seppure polemici), ovvero il neoplatonismo e l'idealismo, e i risvolti politici – come la polemica contro il razionalismo luterano dei prussiani. Si è inoltre visto che la proposta teorica di Görres proviene da un suo vissuto biografico che è di tale impatto che ci si potrebbe chiedere se le sue concezioni sgorgino dagli eventi o se non sia piuttosto l'inverso.

In effetti, Görres approdò alla mistica dopo un tortuoso percorso filosofico e spirituale, che lo vide avvicinarsi da giovane all'Illuminismo e poi al Romanticismo; la mistica divenne oggetto del suo interesse soltanto in

seguito alla sua conversione al cattolicesimo e venne da lui concepita come quella corrente culturale e spirituale che avrebbe potuto mitigare le asperità del razionalismo filosofico di matrice luterana. Görres percepì che tali considerazioni non si limitavano al dibattito filosofico, ma che avevano un immediato riflesso nella politica tedesca: proprio durante l'esilio a Strassburgo, Görres incontrò la fede cristiana cattolica. Più complesso è stato il suo rapporto con la filosofia, che secondo Görres si è incamminata in una strada senza uscita: un razionalismo non conosce il simbolico.

Görres non ha mai sostenuto posizioni anti-razionaliste. Gli stessi fenomeni connessi al misticismo sono esaminati secondo un metodo "scientifico": individuò le esperienze mistiche che potevano essere ricondotte ad una dinamica "naturale" e quelle che non è possibile spiegare se non con un intervento delle forze demoniache ("mistica diabolica"), che egli, da "romantico", vedeva all'opera nella Natura stessa: in entrambi i casi, Görres intese con "mistica" ciò che è inspiegabile con la ragione. C'è anche una mistica autentica, "divina", che è possibile riconoscere facendo uso della ragione: ad essa è necessario rivolgersi – ritiene Görres – affinché la ragione non si chiuda nelle *cattive filosofie* (neoplatonismo, idealismo) e resti invece aperta al simbolico, che è insito nella *Persönlichkeit* dell'uomo. Il mistico è per Görres colui che è simbolicamente connesso con la luce superiore di Dio, che è Sapienza, e con la Libertà divina che apre all'agire.

La proposta di Görres non risolve i problemi che sono stati evidenziati da Ruh e Haas in merito alla definizione dell'oggetto della mistica e ai criteri per orientarsi tra ciò che sarebbe o non sarebbe da includere in una Storia della mistica. Tuttavia, con Görres, è stato osservato un tentativo concreto di prendere in mano il dossier della mistica, considerando tale esperienza non soltanto nei termini di un fenomeno dal carattere religioso, ma come ciò che è propriamente umano, perché tale è la dimensione simbolica che in essa si esercita. Proprio come in Dionigi Areopagita, nella concezione di Görres, essa non è mai abbandonata nell'irrazionale: è, al contrario, in continuo dibattito con le scienze e la filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- H. ANZULEWICZ, *Scientia mystica sive theologia – Alberts des Grossen Begriff der Mystik*, «Roczniki Filozoficzne / Annales de Philosophie / Annals of Philosophy», n. 63/2, 2015, pp. 37-58.
- C. BRENTANO, *Das bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi*, J. E. von Seidel, Sulzbach 1833.
- A. DE LIBERA, *La querelle des universaux : de Platon a la fin du Moyen Âge* Éditions du Seuil, Paris 1996.
- P. DEGHAYE, *L'itinéraire spirituel de Joseph von Görres (De la religion naturelle à la Mystique divine)*, in «Aries», n. 22, 1999, pp. 25-85.
- A. DEMPFF, «Einleitung», in M.-L. LASCAR, *Hildegard von Bingen. Der Weg der Welt*, Das heilige Reich. Texte zur mittelalterlichen Geistesgeschichte, Oldenbourg, München-Berlin 1929, p. 1-6.
- A. DEMPFF, *Görres spricht zu unserer Zeit. Der Denker und sein Werk*, Herder, Freiburg 1933.
- M. DIEPENBROCK (a cura di), *Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften. Nach den ältesten Handschriften und Drucken mit unverändertem Texte in jetziger Schriftsprache*, Regensburg, 1829.
- A. FIAMMA, *Chiesa e modernità nel pensiero di Alois Dempf*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», n. 104/2 (2022), pp. 499-510.
- M. FINK-LANG: *Joseph Görres. Die Biografie*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2013.
- M. FINK-LANG, *Joseph Görres. Ein Leben im Zeitalter von Revolution und Restauration*, Topos 1024, Lahn Verlag, Kevelaer 2015.
- G. FISCHER, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckhart, Tauler und Senes im XIX Jahrhundert*, J. & F. Hess, Freiburg (Schweiz) 1931.
- J. GÖRRES, *Exposition der Physiologie: Organologie*, Lassaulx, Koblenz 1805.
- J. GÖRRES, *Die teutschen Volksbücher*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1807.
- J. GÖRRES, *Mythengeschichten der asiatischen Welt*, Mohr und Zimmer, Heidelberg 1810, 2 voll.
- J. GÖRRES, *Beantwortung der in den jetzigen Zeiten für jeden Teutschen besonders wichtigen Frage: Was haben wir zu erwarten?*, Germanien 1814.
- J. GÖRRES, *Das Heldenbuch von Iran. Aus dem Schah Nameh des Firdussi*, voll. 2, Georg Reimer, Berlin 1820.
- J. GÖRRES, *Christliche Mystik*, vol. I: *Natürliche Unterlage der Mystik; Der religiöse und kirchliche Grund der Mystik. Die reinigende Mystik*, Regensburg, 1836; vol. II: *Eintritt in die Kreise höheren Zuges und Triebes so wie höherer Erleuchtung. Fortstreben zum Wiele in Liebe und höherer Erleuchtung durch die Ecstase*, Regensburg, 1836; vol. III: *Die historische, sagenhafte, physische und psychische Begründung der dämonischen Mystik; Die dämonische Vorbereitung und*

- Ascse*, Regensburg, 1836; vol. IV.1: *Die Besessenheit*, Regensburg, 1842; vol. IV.2: *Das Hexen- und Zaubermesen*. Regensburg, 1842.
- J. GÖRRES, *Athanasius*, 1838, tr. it. *Atanasio, affari di Colonia*, Lugano 1839.
- J. GÖRRES, *Der Dom von Köln und das Münster von Strasburg*, Verlag G. Joseph Manz, Regensburg 1842.
- J. GÖRRES, *Mystik, Magie und Dämonie. Die christliche Mystik in Auswahl*, ed. Joseph Bernhart, Druck und Verlag von R. Oldenbourg München und Berlin 1927.
- A. HAAS, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Universitätsverlag, Freiburg 1979.
- A. HAAS, «Was ist Mystik», in A. Haas (a cura di), *Gottleiden-Gottlieben: Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel Verlag GmbH, Frankfurt a. M. 1989, p. 23-44.
- G.W.F. HEGEL, *Sulla storia universale. Considerazioni su Joseph Görres*, trad. it. di S. Di Bella, Interazioni, Armando Siciliano Editore, Messina, 2001.
- A. HELFFERICH, *Spinoza und Leibnitz, oder Das Wesen des Idealismus und des Realismus*, F. und A. Perthes, Hamburg-Gotha 1846.
- R. IMBACH, *Die deutsche Dominikanerschule: Drei Modelle einer Theologia mystica*, in M. SCHMIDT, D.R. BAUER (edd.), *Grundfragen christlicher Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 157-172.
- T. ISERMANN, *Unheimliches: Satire und Mystik bei Joseph Görres*, in G. BONHEIM, T. ISERMANN, T. REGEHLI (edd.), *Mystik und Romantik. Rezeption und Transformation eines religiösen Erfahrungsmusters. Mit einem Themenschwerpunkt zu Jacob Böhme*, Studies in Mysticism, Idealism, and Phenomenology 2, Leiden-Boston 2022, pp. 128-160.
- L. LOTTO, *Dal mito al mito. Analogia e differenza nel pensiero di Joseph Görres*, Pendragon, Bologna 2001.
- B. MCGINN, *The Role of Mysticism in Modern Theology*, in «Annali di Scienze Religiose», n. 7, 2014, pp. 373-400.
- G. MORETTI, *Hestia. Interpretazione del romanticismo tedesco*, Editrice Janua, Roma 1988.
- G. MORETTI, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia 2013.
- M. MORI, *Un'eredità incerta. La prima ricezione della pace perpetua in Germania*, in «Rivista di Storia della Filosofia», n. 61/4, 2006, pp. 7-21.
- S. POGGI, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Il Mulino, Bologna 2000.
- D. POIREL (a cura di), *Existe-t-il une mystique au Moyen Âge?*, Turnhout 2021.
- M.J. RIBET, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, voll. I-IV, Librairie Poussielgue Frères, Paris 1879-1902.
- M.J. RIBET, *La clef de la somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Poussielgue Frères, Paris 1883.

- K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C.H. Beck, München 1990, trad. di M. Fiorillo, *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1995; vol. II: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, C.H. Beck, München 1993, trad. di G. Cavallo Guzzo e C. De Marchi, *Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e Pensiero, Milano 2002; vol. III: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, C.H. Beck, München 1996; vol. IV: *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*, C.H. Beck, München 1999.
- L. STURLESE, *Mistica o filosofia? A proposito della dottrina dell'immagine di Meister Eckhart*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 71, 1992, pp. 49-64.
- L. WACHINGER, *Das Tragische und die Theologie*, in «Munchener Theologische Zeitschrift», n. 59, 2008, pp. 350-364.