



NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Vol. N. 2/2022 Nuova Serie

MISTICA, RELIGIONI, FILOSOFIE
a cura di Francesco Paolo Ciglia e Giuliana Di Biase

Scientific Editor: Pierfrancesco Stagi

ADVISORY AND EDITORIAL BOARD

Andrea Aguti (Presidente AIFR, Università di Urbino), Luigi Alici (Università di Macerata), Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense), Ilario Bertoletti (Università Cattolica - Brescia), Rémi Brague (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Francesco Botturi (Università Cattolica - Milano), Luigino Bruni (Università di Roma LUMSA), Marco Cangiotti (Università di Urbino), Carla Canullo (Università di Macerata), Annalisa Caputo (Università di Bari), Roberto Celada Ballanti (Università di Genova), Virgilio Cesarone (Università di Chieti-Pescara), Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale), Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara), Piero Coda (Segretario generale della Commissione Teologica Internazionale - Istituto Universitario Sophia), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gerardo Cunico (Università di Genova), Ingolf Ulrich Dalfert (Claremont Graduate University), Giuseppina De Simone (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), Costantino Esposito (Università di Bari), Adriano Fabris (Università di Pisa), Emmanuel Falque (Institut Catholique Paris), Roberto Garaventa (Università di Chieti-Pescara), Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Technische Universität Dresden), Hans-Peter Großhans (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Massimo Giuliani (Università di Trento), Jean Grondin (Université de Montréal), Jean-Luc Marion (Ecole Normale Supérieure - Paris), Francesco Miano (Università di Napoli Federico II), Mario Micheletti (Università di Siena), Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo), Michele Nicoletti (Università di Trento), Enrico Peroli (Università di Chieti-Pescara), Antonio Pieretti (Università di Perugia), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Sergio Sorrentino (Università di Salerno), Richard Swinburne (University of Oxford), Francesco Totaro (Presidente del Comitato Scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Università di Macerata), Pierluigi Valenza (Università "La Sapienza" di Roma), Elisabetta Zambruno (Università Cattolica Milano), Silvano Zucal (Università di Trento).

Segretario di Redazione: Alfonso Salvatore

Redazione (Editorial Staff): Martino Bozza, Domenico Burzo, Francesco Ferrari, Andrea Fiamma, Andreas Lind SJ, Damiano Migliorini, Gabriele Palasciano, Salvo Rindone, Stefano Santasilia, Vincenzo Serpe, Francesca Simeoni, Emilio di Somma, Simone Stancampiano, Angelo Tumminelli, Sofia Vescovelli, Angelo Maria Vitale.

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione è una pubblicazione dell'Università di Urbino.

Gli articoli inediti e non sottoposti alla valutazione di altre riviste, devono essere proposti a questa rivista tramite la piattaforma Open Journal Systems (OJS) disponibile al sito <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/index>, seguendo le indicazioni presenti alla voce "Invia una proposta" e previa registrazione.

Gli articoli pubblicati sulla Rivista NGFR sono sottoposti a rigorosa procedura di peer review in modalità ‘doppio cieco’. I revisori sono scelti dal Direttore scientifico della Rivista, in base a criteri di competenza, tra esperti esterni o tra i membri del Comitato scientifico.

Gli articoli che la rivista pubblica sono presenti nei seguenti registri di catalogazione: Catalogo italiano dei periodici/Acnp, DOAJ Directory Open Access Journals, Ebsco Discovery Service, Essper, Google Scholar, RePEc (Research Paper in Economics).

Questa rivista utilizza Open Journa Systems 3.4, che è un software open source per la gestione e pubblicazioni di riviste elettroniche. Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo. E-ISSN 2532 - 1676 (Online). Direttore responsabile: Pierfrancesco Stagi.

Nuova serie 2/2022 -Finito di stampare nel mese di Ottobre 2023

ANNO XXI - 2022

NUOVA SERIE, N. 2

NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE



MISTICA, RELIGIONI, FILOSOFIE

(A CURA DI FRANCESCO PAOLO CIGLIA E GIULIANA DI BIASE)

UNIVERSITÀ DI URBINO

Indice

Nuova serie N. 2/2022

PIERFRANCESCO STAGI, *Gianni Vattimo (1936-2023). In memoriam* 6

FRANCESCO PAOLO CIGLIA, *Presentazione. Mistica: provocazione e spina nel fianco per filosofie e religioni* 10

THEORETICA

JEAN-LUC MARION, *La mystique – ou ce que la théologie peut faire voir* 15

MARCO VANNINI, *Mistica e filosofia* 36

ANGELA ALES BELLO, *Le molte vie della mistica* 61

RENÉ DAUSNER, *Theo-Politische Annäherungen an mystisches Erleben – Revisionen des Heiligen* 84

ALESSANDRO BARBAN - GIANLUCA BOSI, *Feconda incompletanza. Proposte per un cammino spirituale: dimensionalità e spiralità* 101

HERMENEUTICA

ENRICO PEROLI, *Cusano e lo sguardo di Dio* 125

EMMANUEL CATTIN, *Sainte Thérèse d'Avila. Veni, Creator Spiritus* 154

ANDREA FIAMMA, *Mistica e filosofia in Joseph Görres* 175

CARLA CANULLO, *Mistica ruvida. L'esteriorità oikologica e Stanislas Breton* 197

STEFANO SANTASILIA, *Su una possibile affinità tra filosofia e mistica: la riflessione fenomenologica di Michel Henry* 220

JUDAICA / CHRISTIANA / ISLAMICA

FRANCESCO VOLTAGGIO, <i>Incontrare Dio nella nube oscura (Es 20,21). Alle sorgenti della mistica ebraica e cristiana</i>	240
GIOVANNI SALMERI, <i>Morti di peccato, viventi di Dio. Ancora sul problema della mistica in Paolo</i>	265
IRENE KAJON, <i>Il luminoso misticismo di Maimonide: il concetto di amore nella Guida dei perplessi</i>	303
GIULIANA DI BIASE, <i>John Locke, and the Kabbala denudata. Pre-existence, transmigration and personal identity</i>	322
FRANCESCO FERRARI, “ <i>Mistica divenuta Ethos</i> ” e riconciliazione di sacro e profano: il chassidismo nell’interpretazione di Martin Buber	343
NATALINO VALENTINI, <i>Mistica, filosofia e teologia nel pensiero russo</i>	360
PAOLA PIZZO, <i>Il Sufismo nel cuore della tradizione islamica di Al-Azhar</i>	385

ORIENTALIA

LIVIA KOHN, <i>Seeker’s Progress. Mystical Temporalities in Daoist Cultivation</i>	410
JIJIMON ALAKKALAM JOSEPH, <i>The Mysticism of Chan: The Environment-Enlightenment Nexus</i>	428

GIANNI VATTIMO (1936-2023).
IN MEMORIAM

Ricordando Gianni Vattimo, non si può fare a meno di mescolare filosofia e memoria, pensiero e vita, perché Vattimo fece fin da giovane della sua vita la ragione della sua ispirazione filosofica. Il primo ricordo che ho di Vattimo risale al 1992, quando entrando nel suo studio a Palazzo Nuovo all'Università di Torino, si poteva notare dietro alla sua scrivania un grande poster, *Top of the World*, dove erano rappresentate le 10 montagne più alte del mondo; dietro alla passione tutta piemontese per la montagna e le scalate, c'era una indubbia ironia, rivolta al fatto che proprio in quegli anni Vattimo era asceso a una fama internazionale, tale da poter essere annoverato tra i più significativi filosofi internazionali. Fuori dalle beghe di scuola italiane, attardate ancora a discutere di spiritualismo, personalismo, esistenzialismo cristiano e neoscolastica, Vattimo era negli Stati Uniti e in Francia considerato un *maitre à penser* a livello dei grandi maestri dell'epoca, Derrida Ricoeur Rorty Putnam, così come lo sarà in seguito nell'America Latina; meno in Germania, dove l'ermeneutica era legata alla declinazione fenomenologica, che ne aveva dato Gadamer e che era lontana dall'ermeneutica vattimiana, che si presentava come una forma di dissoluzione postmetafisica della verità (*Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, 1963; *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, 1968; *Introduzione ad Heidegger*, 1971). Non a caso in Germania Vattimo venne piuttosto recepito da autori scetticheggianti come Odo Marquard e Wolfgang Welsch, mentre gli allievi più fedeli di Gadamer, Rüdiger Bubner e Günther Figal, presero strade lontane dalla dissoluzione ermeneutica della metafisica.

Il Vattimo noto e apprezzato negli Stati Uniti e in Francia era una variante “debole”, più urbana, della decostruzione derridiana, una sua forma più classica e comprensibile, meno presa dalle acrobazie verbali del filosofo francese (*Il soggetto e la maschera*, 1974; *Le avventure della differenza*, 1980; *Al di là del soggetto*, 1981; *Il pensiero debole*, 1983). Vattimo non chiarì mai il rapporto con il pensiero di Derrida, che credeva fosse una forma “artistica” dell’indebolimento della metafisica (*Prefazione a La scrittura e la differenza*, 1990), mentre esso nasceva dalla fenomenologia husseriana, che rimase sempre estranea all’ambiente torinese, e nascondeva una profonda vena teologica, che emerse nell’ultimo Derrida e che si palesò nella svolta

teologica della fenomenologia francese di cui ha parlato Dominique Janicaud (in *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, 1991).

Alla fine degli anni ‘80 va al filosofo torinese riconosciuto il merito indiscusso di aver anticipato – Vattimo è stato in ogni aspetto della sua esistenza filosofica un sensibile precursore dei tempi – l’idea di una società tecnologica completamente trasparente, in cui i media consentivano un accesso al sapere “leggero” non più gravato dal peso delle ideologie (*La fine della modernità*, 1985; *La società trasparente*, 1989; *Filosofia al presente*, 1990). Quanto però fosse sottile e fragile questa società trasparente si palesò pochi anni dopo. Anche qui devo fare ricorso a un ricordo personale che risale al 1993, probabilmente all’ottobre, quando mi sovviene ancora lo stupore atterrito di Vattimo davanti alle notizie provenienti dagli scontri etnici della ex Jugoslavia a pochi chilometri dal confine italiano. Come poteva ancora esistere, si chiedeva Vattimo, una guerra tanto barbara e antica, una guerra interetnica, proprio nel cuore di quella società trasparente, debole e leggera, gioiosa e ricca, destinata a un futuro radioso, che si apprestava a prendere congedo dalle ideologie per realizzare il sogno di una società davvero libera e libertaria? Pochi anni dopo l’11 settembre mise definitivamente fine al sogno di una società trasparente, riportando indietro le lancette della storia, nella tempesta dell’odio interreligioso e nazionalistico, che non manca ancora oggi di far sentire il cupo rumore delle armi e la più leggera brezza della discriminazione etnica e sociale nelle periferie delle più evolute società occidentali. Il mondo leggero e trasparente che Vattimo auspicava e “sognava” aveva ceduto il passo al ritorno del più profondo e oscuro passato europeo delle guerre interreligiose, di laceranti conflitti di culture e civiltà. Un sottile ma resistente velo di paura e scoraggiamento pervase le società occidentali all’inizio del nuovo millennio: ciò che anche soltanto pochi anni prima sarebbe stato impensabile – il terrorismo islamico e la crisi finanziaria del 2008 – stravolse le vite e le coscienze dei cittadini del mondo più avanzato.

In quegli anni Vattimo abbandona in modo definitivo il pensiero debole e la sua conseguente società trasparente, per tornare a riflettere sulle proprie radici religiose e cattoliche (*Credere di credere*, 1996; *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, 2002). Era in lui evidente il desiderio di tornare nell’ambiente intellettuale cattolico da cui proveniva, ma in un’età ancora wojtyiana, molto mediaticamente spettacolare ma tanto più chiusa dottrinalmente, alla prese con una enciclica come la *Fides et Ratio* (1998) dai contenuti più da inizio Novecento che da fine secolo, il ritorno di Vattimo, se non nei casi di pochi amici, fu accolto con indifferenza, se non con diffidenza, tanto era lontano il suo percorso filosofico dal cattolicesimo italiano, ancora alle prese con antiche rigidità dottrinali e cautissimo nel recepire dal punto di vista teologico le aperture

postconciliari. Per onestà bisogna riconoscere che alcune di queste perplessità del mondo cattolico erano comprensibili, soprattutto nei confronti di una filosofia che per quanto cristianamente ispirata, si fondava su un finitismo storicista di matrice diltheyana mai del tutto ripudiato (*Il futuro della religione*, 2005; *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, 2006). Di queste perplessità, che erano in parte anche le mie, ho in diverse occasioni parlato con lui: il Dio che mi raccontava di pregare spesso la sera attraverso i *Salmi* era trascendente rispetto alla storia e all'esistenza personale? Si può pregare un Dio immanente? Oppure, l'affidamento a un Dio immanente in che cosa si differenzia da una forma del tutto umana di speranza nel futuro e nelle capacità dell'uomo di salvare sé stesso? gli chiesi in diverse occasioni. Vattimo credeva (o meglio credeva di credere) – questo è il senso delle sue risposte – che Dio si desse nell'immanenza della *kenosis* e che qualcosa come un Dio trascendente appartenesse piuttosto all'Antico Testamento, allo *Jahwé sabaoth*, che non al Nuovo (c'è un fondo di marcionismo in Vattimo, che lo condusse spesso sulle posizioni del cristianesimo liberale; non a caso apprezzava un mio scritto su von Harnack che mi chiese più volte di pubblicare). Se Dio voleva realmente essere debole per Vattimo doveva inevitabilmente abbandonare la sua sede trascendente, simbolo di potere e privilegio, e prendere congedo dalla trascendenza per tornare a “essere” su un piano dove vi sono soltanto gli uomini. Sia detto per inciso che Vattimo rimane in sostanza su questo aspetto fedele al pensiero di Heidegger, anche se la concezione heideggeriana dell'essere è più aperta all'alterità, alla trascendenza assoluta rispetto alla *kenosis* vattimiana, lascia più spazio per pensare la trascendenza di Dio, come ha mostrato la nuova generazione di filosofi francesi, che su questa *Schattenseite* del fenomeno ha fondato oggi la sua ripresa del religioso. Più simile alla posizione di Vattimo è quella di Gadamer; ricordo ancora nell'ottobre del 2000 che a un *Doktorandenkolloquium* ad Heidelberg, quando chiesi a Gadamer se in relazione alla questione del male e della libertà fosse pensabile che la libertà di Dio trascendesse la vita stessa (e ne fosse l'origine), mi rispose che in nessun modo riusciva a pensare qualcosa che trascendesse la vita, che non appartenesse alla vita stessa: l'unica trascendenza possibile per Gadamer, come per Vattimo, era l'autotrascendenza della vita.

A Vattimo dobbiamo, tuttavia, insieme a Levinas, all'ultimo Derrida e a Ricoeur, il ritorno in filosofia dell'interesse per il fatto religioso, che era stato oscurato dalle ideologie laistiche degli anni Settanta e Ottanta. In Italia il merito è stato quasi esclusivamente il suo, seguito da Cacciari, Agamben, Vitiello e molti altri. È suo il merito anche della nascita di una generazione di studiosi, che hanno posto al centro della loro attenzione la riflessione sulla religione con uno sguardo internazionale, oltre le ristrettezze

confessionali, e perfino ecclesiastiche, in cui era confinata la filosofia della religione nel nostro paese. Il NGFR è stato ispirato da questo rinnovamento inaugurato da Vattimo e rimarrà sempre debitore al suo contributo filosofico; la discussione della sua eredità è e rimane sempre uno dei punti di riferimento dell'attività della rivista.

Più in generale, ciò che Vattimo lascia alla filosofia italiana e europea non è tanto la sua visione dissolutiva della verità, che ormai da anni ha segnato il passo e di cui non si intravedono continuatori, ma una nuova e diversa sensibilità verso la molteplicità delle interpretazioni, in un'epoca in cui non si tratta più di rivendicare il carattere liberante della pluralità delle interpretazioni, anche le più disparate, ma piuttosto si è attenti al carattere rischioso dell'interpretazione, che vive in bilico tra l'*interprete* e l'*interpretandum*, senza dimenticare le conseguenze etiche, sociali e politiche di questa delicata attività (*L'etica dell'interpretazione*, 1989), tanto più oggi in cui le nuove povertà, le debolezze e le marginalità sociali allargano il baratro sociale tra le élites supertecnologiche e avanzate e le grandi masse popolari nelle periferie delle metropoli europee e americane così come nel Sud del mondo, che chiedono (giustamente) di prendere parte al nostro banchetto, a cui però molti lavorano per escluderle e tenerle ai margini. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli, passando attraverso il cristianesimo e il socialismo (*Il socialismo ossia l'Europa*, 2004; *Ecce comus. Come si ri-diventa ciò che si era*, 2007, *Comunismo ermeneutico: Da Heidegger a Marx*, 2014; *Essere e dintorni*, 2018; *Scritti filosofici e politici*, 2021), lo straordinario percorso filosofico di Gianni Vattimo.

Wer gross denkt, muss gross irren. E un grande errore considero che siano state le frasi di Vattimo su Israele pronunciate nel 2009.

Pierfrancesco Stagi
Direttore del NGFR

PRESENTAZIONE

MISTICA: PROVOCAZIONE E SPINA NEL FIANCO PER FILOSOFIE E RELIGIONI

1. *Ancora mistica?*

Le innumerevoli e variopinte fenomenologie dell'evento della mistica, dal respiro geo-culturale planetario e dalle dimensioni temporali plurimilenarie, hanno rappresentato, da sempre, una provocazione estrema e un'incomoda spina nel fianco per filosofie e religioni. Esse hanno costituito, nel corso dei secoli, l'oggetto, sempre ritornante, di fiumi di indagini multidisciplinari, diversamente atteggiate e intenzionate. Valeva la pena tornarci su ancora una volta?

Così hanno pensato, all'inizio del 2022, i Curatori del Quaderno monografico del «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», che qui presentiamo all'attenzione dei nostri lettori.

Sono stati, perciò, convocati, intorno al tema, un gruppo di ricercatrici e ricercatori profondamente differenti e distanti, per generazione e per area geo-linguistico-culturale di appartenenza, e, inoltre, ancora, per formazione, competenze e interessi scientifici. Per avviare il lavoro, è stata proposta agli aderenti al progetto una piattaforma problematica non chiusa e impositiva, ma ampiamente aperta e interlocutiva. Abbiamo pensato, allora, a conclusione del lavoro, che una riproposizione della piattaforma in questione, opportunamente rivisitata, potesse costituire la migliore *Presentazione* dei risultati dell'impresa. La offriamo qui ai lettori nella forma di una serie di sei *Tesi*, brevemente articolate, che mirano a fornire impulsi e suggestioni al pensare.

2. *Sei Tesi*

- 1) L'*Erlebnis* mistico, comunque si voglia definirlo e concepirlo, presenta, in tutti i casi, un tratto fenomenico singolare. Esso produce, infatti, uno sconvolgimento o un sovertimento veramente radicali nell'economia degli assetti esistenziali vigenti fino a quel punto nella vita di colui che

ne è toccato per la prima volta. Gli assetti in questione possono venire travolti e distrutti in parte o *in toto*, oppure possono essere ripresi e rivissuti in modalità trasfigurate, vale a dire, secondo modalità spesso fortemente anomale o persino paradossali. Il vissuto mistico può rappresentare il punto di partenza per un rinnovamento radicale del confronto con la questione del *senso* che emerge in maniera irresistibile, in alcune occasioni cruciali, dalle profondità più riposte della vita umana all'interno del mondo.

- 2) Lo stesso *Erlebnis* mistico si produce, di regola, in un contesto geo-storico estremamente particolare. Esso ha bisogno, in genere, per prodursi e per venire alla luce, di una *localizzazione spaziale* assolutamente precisa e circoscritta. Questa localizzazione si dispiega ben presto in una *geografia spirituale* caratteristica, che si presenta come un punto di riferimento imprescindibile e paradigmatico per gli sviluppi presenti e futuri dell'evento mistico. Allo stesso modo, ma in senso diverso, l'*Erlebnis* mistico ha bisogno, per poter prodursi, di una *temporalità* del tutto speciale – di una sorta di *kairos* o, se si vuole, di una sorta di *temporalità kairologica* – che sporge decisamente, in maniera dirompente e rivoluzionaria, rispetto al flusso continuo e anonimo della più comune e quotidiana *temporalità cronologica*. La *spazialità* dei luoghi santi e degli edifici di culto e la *temporalità* speciale del *rito* o dell'*azione liturgica* si inseriscono nella logica appena indicata.
- 3) Il vissuto, altamente particolaristico, dal punto di vista geo-storico, di colui che è toccato per primo, nelle profondità del suo privato, dall'*Erlebnis* mistico, mostra fenomenologicamente la tendenza, che ha del sorprendente, a esondare decisamente, spesso in modalità tumultuose, dalle ristrettezze della dimensione privata di chi ne rappresenta il portatore iniziale privilegiato. L'*Erlebnis* mistico di una sola persona finisce, così, per convocare, intorno alla persona in questione, e spesso contro le sue stesse intenzioni e la sua volontà, già in prima battuta, una micro-comunità di seguaci, che lo rivivono in prima persona, amplificandone gli effetti in cerchie sempre più ampie. In questa direzione sembrano muoversi i fenomeni di eremitaggio, talora estremi, che si produssero, soprattutto nel vicino Oriente, nei primi secoli del cristianesimo. Ma una fenomenologia analoga può essere riscontrata nel caso di eventi mistici fioriti all'interno delle grandi tradizioni religiose dell'Estremo Oriente. Da un singolo *Erlebnis* mistico personale possono, così, nascere, in progresso di tempo, comunità più o meno ampie, o addirittura interi popoli, e, inoltre, culture, manifestazioni artistiche, religioni. Il vissuto in questione può così riverberarsi in una molteplicità talora stupefacente di effetti – più o meno imprevisti e non programmati – di carattere socio-economico, politico-istituzionale, artistico, culturale o,

infine, religioso. Ogni evento mistico ha i suoi *effetti culturali* a cascata, a breve, medio, ampio o amplissimo raggio.

- 4) L'*Erlebnis* mistico può dischiudere e fondare orizzonti religiosi inediti o mai visti prima, o può anche emergere all'interno di tradizioni religiose già esistenti e consolidate. Non è infrequente il caso in cui le grandi istituzioni religiose tradizionali mostrino una grande difficoltà a recepire, a gestire o a governare i flussi torrenziali spirituali e culturali prodotti dai vissuti mistici personali o comunitari che si collocano alle primissime origini di queste stesse tradizioni, oppure che si producono e/o riproducono e rinnovano incessantemente all'interno di esse. La mistica può rappresentare una vera e propria spina nel fianco delle grandi tradizioni religiose. Queste ultime possono essere sconvolte profondamente dal loro insorgere, fino a maturare il progetto di espungerle totalmente dal loro interno come eresie intollerabili o incompatibili con esse. Ma le grandi istituzioni religiose possono anche trovare talora vie originali e creative per la recezione, la valorizzazione e la messa a frutto dei vari vissuti mistici, fino a trovare nuove vie per un rinnovamento radicale e per impensati sviluppi futuri delle stesse istituzioni in questione.
- 5) L'*Erlebnis* mistico appare riscontrabile nelle tradizioni religiose più diverse e anche più lontane nello spazio e nel tempo. Esso assume una ricchissima gamma di fenomenologie differenziate. Un'analisi comparativa storico-culturale e fenomenologica del loro prodursi evidenzia, tuttavia, delle analogie e delle convergenze reciproche veramente impressionanti, anche per il fatto che si manifestano all'interno di culture che non hanno mai avuto modo di interagire da vicino e di influenzarsi direttamente l'un l'altra. È come se gli universi della mistica attraversassero trasversalmente i mondi religiosi più differenti, come una sorta di struttura categorica unitaria e dai tratti comuni relativamente ben definiti.
- 6) La sfida che le innumerevoli e variopinte fenomenologie dell'evento della mistica lanciano alla riflessione più propriamente e più specificamente *filosofica* consiste nel fatto che esse la costringono, in qualche modo, a confrontarsi continuamente con il *mistero*. Ma la ricerca genuinamente filosofica è in grado di reggere l'impatto del confronto con il mistero restando costantemente, autenticamente se stessa, nella pienezza della sua identità plurimillenaria? Il *mistero*, d'altra parte, nel confronto con la ricerca filosofica, è veramente in grado di mantenere e custodire, nella sua pienezza, la sua *differenza* rispetto alla ricerca in questione, sottraendosi alla presa riduzionistica e riduttiva che questa stessa ricerca potrebbe voler esercitare nei suoi confronti? D'altra parte, la ricerca filosofica dev'essere forse condannata perennemente a pensare sempre

e solo *se stessa* o ciò che è omogeneo rispetto a se stessa? O non è forse inscritta, nelle profondità stesse del DNA spirituale della ricerca filosofica occidentale, la *tensione* a cogliere e a pensare l'*altro da sé*, rispettandolo radicalmente, e lasciandolo essere quello che è, senza ridurlo alla sua misura e ai suoi criteri? La *passione per la differenza* – sempre minacciata, sempre conculcata, ma sempre altrettanto irrefrenabile – non costituisce, forse, uno degli elementi costitutivi più caratteristici, più preziosi e più irrinunciabili, dell'identità stessa della ricerca filosofica occidentale?

3. *Polifonia mistica*

La reazione dei contributori alle sollecitazioni tematiche ricevute ha prodotto risultati imprevisti e, in alcuni casi, persino sorprendenti. La reazione in questione ha orchestrato, infatti, spontaneamente, una complessa polifonia di voci diverse, ora tranquillamente consonanti, ora aspramente dissonanti, ma sempre portatrici di un *proprium* irripetibile e, certo, non irrilevante. Le diverse voci che si sono pronunciate sulla mistica, a seguito della nostra sollecitazione, tuttavia, pur nella loro diversità, talora radicale, ci sono apparse suscettibili di una convergenza all'interno di quattro filoni fondamentali, che abbiamo scelto di raccogliere sotto alcune parole-chiave fondamentali: *Theoretica*, *Hermenentica*, *Judaica/Christiana/Islamica*, e *Orientalia*. Abbiamo voluto, dunque, distinguere e raccogliere insieme, innanzitutto, ciascuno nel suo spazio, interventi di impianto più teorico e interventi di carattere più interpretativo. La distinzione è molto fluida, poiché, com'è noto, la riflessione teorica sempre si nutre di storia, mentre l'indagine storica è sempre guidata da criteri di carattere ideale, impliciti o esplicativi. Alle due sezioni appena menzionate abbiamo aggiunto due sezioni ulteriori, che raccogliessero contributi centrati più direttamente su alcune grandi tradizioni religiose. Anche in questa prospettiva si può notare che sia la riflessione teorica, sia l'indagine storiografica non possono certo fare a meno di guardare a punti di riferimento molto concreti, senza i quali né l'una né l'altra potrebbero mai mettersi in cammino, e poi sostenersi passo passo. La suddivisione da noi escogitata, dunque, non deve essere intesa in un senso rigido e esclusivo. Essa contiene una proposta interpretativa che noi porgiamo sommessamente al lettore, e che questi potrà accogliere liberamente, come guida e orientamento alla lettura dei diversi contributi, oppure, altrettanto liberamente, lasciar cadere.

Riteniamo che la distanza aperta – o, in alcuni casi, la vera e propria tensione – che intercorre fra le *Tesi* proposte all'inizio del lavoro e la reazione/risposta dei contributori, possa rappresentare, comunque, l'indizio e la testimonianza – degni di nota e dotati di una carica speciale di

stimolazione intellettuale – delle movenze avventurose che hanno contrassegnato l’itinerario storico del dispiegamento e della realizzazione del progetto. Al lettore spetterà, infine, la valutazione critica dei risultati conseguiti.

Francesco Paolo Ciglia*

Ringraziamenti

A conclusione del loro lavoro, i Curatori desiderano esprimere la loro gratitudine alla Direzione della rivista per l’ospitalità ricevuta, e al redattore Alfonso Salvatore per il fattivo e paziente sostegno che ci ha fornito, passo passo, in tutte le fasi della realizzazione del progetto. Un ringraziamento particolare va inoltre a tutti coloro che, in qualità di *referee*, hanno contribuito alla buona riuscita di questo lavoro.

Francesco Paolo Ciglia e Giuliana Di Biase

* Università degli Studi di Chieti-Pescara G.d’Annunzio

JEAN-LUC MARION*

LA MYSTIQUE – OU CE QUE LA THEOLOGIE PEUT FAIRE
VOIR**

««...wo aber Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit»
Hölderlin¹

I.

L'accès même à la notion de « mystique » semble indiscutablement problématique à notre temps. Non que nous ignorions, bien au contraire, la possibilité d'états psychologiques différents du commun de l'expérience supposée normale et normée du psychisme : nous n'avons que trop d'incitations à nous réfugier dans des paradis artificiels, toujours renouvelés et toujours plus dangereux. Mais nous doutons, et à juste raison, que ces états psychologiques puissent nous donner accès à quelque vérité que ce soit, puisqu'ils ne nous renvoient qu'à nous-mêmes, voire nous emprisonnent dans l'inanité de notre *psyché*. Cette profonde méfiance se redouble même lorsqu'il s'agit de Dieu et de la théologie : nous ne pouvons pas ne pas redouter que, dans ce domaine, le recours à ce que nous entendons spontanément, aujourd'hui, par « mystique » ne recouvre d'un nom aussi solennel, que devenu imprécis, l'entrée dans l'irrationnel par excellence, dans ce qui ne peut ni se dire, ni se voir. L'obscurcissement du véritable

* Université Paris-Sorbonne (Paris IV), emeritus

** Il presente contributo, inedito in francese, è apparso in lingua tedesca nel 2018 con il titolo “Mystik – oder: Was die Theologie sehen lassen kann” nel volume edito da Michael Hofer e Rudolf Langthaler „Das Heilige: Eine grundlegende Kategorie der Religionsphilosophie“. Wiener Jahrbuch für Philosophie 49, Wien, new academic press, pp. 73-94. La traduzione in lingua tedesca è di Christian Rößner.

¹ Friedensfeier, v. 23-24, *Sämtliche Werke* (hrsg. F. BEIBNER), Insel-Verlag, Frankfurt, 1985, p. 344.

sens de ce que la modernité entend, ou plutôt *n’entend plus*, sous le titre de « mystique », c’est-à-dire l’obscurcissement de ce que la Révélation chrétienne comprenait et comprend toujours sous le titre de *mustérion*, a été parfaitement tiré au clair par la recherche contemporaine ; nous n’y reviendrons pas.² Pourtant, il convient de modérer ce rejet et cette méfiance. Car si, à l’orée de l’époque moderne, la « théologie mystique » fut thématisée et isolée comme telle, ce fut pour l’opposer à deux autres théologies, l’une « scolaïque », l’autre « positive », dont on avouait ainsi qu’elles ne pouvaient plus, à elles seules, rendre raison de l’ensemble de l’expérience chrétienne, de « ...la révélation du *mustérion* non-dit durant des siècles éternels » (*Romains* 16, 25). Or – toute la foi chrétienne le suppose – ce *mustérion* nous est de fait donné à connaître : « A vous, il a été donné de connaître les mystères du Royaume des cieux » (*Matthieu*, 13, 11, et *par.*). Il faut donc non seulement que la théologie se fasse mystique, mais que *toute* théologie, y compris celle qui privilie le concept ou l’histoire du développement des dogmes, conduise à la mystique. Donc qu’elle en provienne aussi toute.

Mais cela se peut-il, et se peut-il aujourd’hui, dans le temps du nihilisme ? Car le fait est que la théologie a souvent ratifié la décision de la métaphysique moderne : « mystique » ne pourrait à la rigueur qualifier, et d’ailleurs sans beaucoup de précision, voire avec une imprécision nécessaire, que ce qui ne tombe pas sous le regard de la connaissance objectivante, que ce qui ne peut pas devenir objet de certitude. Au point que, pour couvrir tout le champ de cette non-objectivité, on a même risqué le terme (pourtant théologiquement inacceptable) de « mystique naturelle », dont la « mystique surnaturelle » ne constituerait qu’une spécificité, tout aussi irrationnelle. Pourtant, une remarque de Wittgenstein devrait nous alerter. Alors même qu’il admet, aux marges de ce que la philosophie peut et doit connaître, l’élément qu’il qualifie de « *das Mystische*, le mystique », en l’occurrence le fait *que* le monde soit, et le déclare inexprimable et inconnaisable, il ajoute : « Il s’y trouve néanmoins de l’inexprimable. Cela *se montre*, c’est mystique (*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*) ».³ Comprendons : ce qui ne peut se dire par une expression, cela pourtant se montre. Ou encore : même ce qui ne peut se dire expressément, cela peut se montrer. Cette distinction contredit ce que le sens commun, même instruit de philosophie, admet plus volontiers : ce qui ne

² Outre les travaux monumentaux de B. MCGINN depuis *Presence of God : A History of Western Christian Mysticism*, vol.1, New-York, Crossroad, 1991sq., nous songeons à l’étude décisive de L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986.

³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522, *Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980⁴, p. 82.

se dit pas, cela ne peut pas non plus se montrer ; ou bien encore : ce qui se dit, souvent dit ce qui ne se montrer pourtant pas. Toute la menace du scepticisme, celle de se tromper en parlant, repose sur la crainte que l'on parle sans rien monter, que l'on dise trop par rapport à ce qui se montre, que la signification et le sens que l'on voudrait dire ne trouve aucun phénomène, aucune intuition pour le confirmer. Or Wittgenstein énonce la proposition inverse : « *le mystique* » laisse se montrer ce que pourtant nous ne pouvons pas exprimer ; et ce ne sont pas les choses qui manquent (ici *que* le monde soit), mais les mots pour le dire. Par conséquent, *la mystique* ne présenterait donc pas de difficulté parce que nous y parlerions pour ne rien dire et sans rien voir qui se montrerait (comme dans une tromperie volontaire ou une erreur involontaire) ; mais, tout à l'inverse, parce que nous ne pouvons pas exprimer, dire, mettre des mots, exposer en concepts ce qui, pourtant, ne cesse de se montrer, d'apparaître, de se faire voir, «...as [one] looks to the sight of mysterious things, *peri ta mustika themata* ».⁴ Ainsi, loin que l'expérience mystique se paie de mots, elle en manque. Elle ne manque pas de visée, ni de vision, ni de phénomène, ni de thèmes, mais elle reste muette devant eux, impuissante à les dire, les exprimer et les penser. Elle ne s'illusionne pas, elle reste sans voix. Dès lors la question se transforme et, en un sens, se simplifie : la théologie, qui, elle aussi, prétend parler, ou plutôt *ne pas pouvoir vraiment parler* de ce que, par la foi, elle croit, c'est-à-dire de ce qu'elle voit déjà « en miroir et par énigme » (*1 Corinthiens*, 13, 12), ne se trouve-telle pas inévitablement et par définition, confrontée au « mystique » ? Et dans ce cas, ne doit-elle pas s'interroger sur la situation phénoménale de ce qui se montre sans pour autant se laisser parfaitement dire et exprimer ? Dans ce cas, la théologie devrait par excellence se reconnaître comme une « théologie mystique », confrontée à un apparaître non pas illusoire (une simple apparence), mais indicible, au moins en partie et pour ce temps ?

Or il se trouve une discipline philosophique, qui a précisément pour ambition et pour définition de mettre au jour ce qui de prime abord ne se montre pas et ne se dit pas, pour en faire un phénomène qui trouve, à terme, son sens plein et donc ses mots pour le dire, la phénoménologie. En effet, selon une déclaration fameuse de Heidegger, « Qu'est-ce que la phénoménologie doit “faire voir” ? Qu'est-ce que l'on doit nommer, dans un sens signalé, de “phénomènes” ? Qu'est-ce qui est, par essence,

⁴ DENYS L'AREOPAGITE (dit *le Pseudo-*), *Théologie mystique*, I, 1 (P.G. 3, 997 b, trad. *The Complete Works*, ed. C. LUIBHEID, P. ROREM, J. PELIKAN *et alii*, The Classics of Western Spirituality, New-York, Paulist Press, 1987, p. 135).

nécessairement le thème d'une mise en évidence ? A l'évidence, ce qui de prime abord et la plupart du temps *ne se montre absolument pas*, ce qui au contraire de ce qui de prime abord et la plupart du temps se montre, reste *caché*, mais qui est en même temps quelque chose appartenant essentiellement à ce qui de prime abord et la plupart du temps se montre, de telle sorte qu'il en déploie le sens et le fondement ».⁵ Heidegger, qui ne songe sans doute pas à Denys, en retrouve pourtant le paradoxe : penser ce qui se montre exige, parfois et à la fin, de penser aussi ce qui ne se montre pas « de prime abord et la plupart du temps », parce que c'est précisément cela qui fonde et permet de dire ce qui se montre « de prime abord et la plupart du temps ». La phénoménologie se confronte à ce qui se montre ou devrait se montrer, sans que d'emblée nous puissions l'exprimer et le décrire, bref le dire. Pour entrer dans le visible, il faut aussi pénétrer dans l'invisible qui le rend pensable – et ceci, même si ce qui se montre sans encore se montrer reste indicible. Ce sur quoi nous ne pouvons rien dire demande beaucoup plus que notre silence, parce qu'il permet seul d'accéder à tout ce qui se montre. Devrait-on en conclure, sans autres considérations, que la théologie, pour devenir une théologie mystique, comme elle le doit, devrait emprunter la voie et la méthode de la phénoménologie ?

II.

Non, certes. Car, s'il faut en croire ici Heidegger – que l'on doit en effet prendre ici particulièrement au sérieux, puisque, disait-il encore en 1951, «...je viens de la théologie et je lui garde encore un vieux amour » –,⁶ on devrait tenir au contraire pour constant que «...le concept d'une phénoménologie catholique est même plus contradictoire que le concept de mathématique protestante ».⁷ Remarquons qu'il retrouve ainsi (de fait et sans doute contre son intention) la position du magistère catholique, qui, récemment, a confirmé que l'«...Eglise ne propose pas sa propre philosophie, ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres. La raison profonde de cette réserve réside dans le fait que la philosophie, même quand elle entre en relation avec la théologie, doit procéder selon ses méthodes et ses règles ; autrement, il n'y aurait pas de garantie

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §7, [1927], Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963¹⁰, p. 35.

⁶ M. HEIDEGGER, *Séminaire de Zürich*, 6 novembre 1951, dans *Seminare*, G.A., t.15, p. 437.

⁷ M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, G.A., t.24, p. 28.

qu'elle reste tournée vers la vérité et qu'elle y tende grâce à une démarche rationnellement vérifiable ».⁸ Sur un mode plus trivial, des polémiques récentes ont d'ailleurs popularisé cette mise en garde, en soulignant que, par définition de sa méthode et ses présupposés, la phénoménologie récuse par avance et dès son origine husserlienne le moindre « tournant théologique ».⁹ Pour autant, la pensée se trouve en pensant, comme le mouvement se prouve en marchant, et nombre de travaux phénoménologiques ont, depuis plus de vingt ans, établi dans les faits que la phénoménologie avait, pour une large part, non seulement pouvait s'appliquer à des questions théologiques, mais y trouvait un intérêt essentiel à son *propre* déploiement. Il n'est, pour s'en convaincre, que de considérer les derniers travaux publiés de Levinas, Ricoeur, Henry et Derrida, pour ne s'en tenir qu'à l'aire francophone et aux plus grands récemment disparus, sans mentionner ceux qui poursuivent aujourd'hui cette puissante tradition. Une telle reprise en compte du champ théologique par des penseurs se réclamant de la phénoménologie frappe d'autant plus qu'elle concerne toutes les dénominations, tant chrétiennes que juive ou indécidées, voire même parfaitement athées. Il ne s'agit donc pas d'une restauration par des théologiens, ni du détournement par des idéologues d'une méthode philosophique, mais du mouvement spontané, presque incontrôlé, voire involontaire, donc d'autant plus puissant de la phénoménologie elle-même, se déployant dans des champs pour elle nouveaux, mais qui, depuis toujours, renvoient à la théologie ou, si l'on préfère, à la philosophie de la religion, voire aux sciences religieuses. Nous avons nous-mêmes tenté, dans des travaux

⁸ JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, 1998, §49. Voir aussi, à propos de la “philosophie chrétienne” : « La dénomination est de soi légitime, mais elle ne doit pas être équivocée : on n'entend pas là faire allusion à une doctrine officielle de l'Eglise, puisque la foi n'est pas comme telle une philosophie. Par cette appellation, on veut plutôt indiquer une démarche philosophique chrétienne, conçue en union étroite avec la foi. Cela ne se réfère pas simplement à une philosophie élaborée par des philosophes chrétiens qui, dans leur recherche, n'ont pas voulu s'opposer à la foi. Parlant de philosophie chrétienne, on entend englober tous les développements importants de la pensée philosophique qui n'auraient pu être accomplis sans l'apport, direct ou indirect, de la foi chrétienne » (*Ibid.*, §76).

⁹ Par exemple D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combès, 1991 et *La phénoménologie éclatée*, Combès, 1998 [tr. am., *Phenomenology and the “Theological Turn”. The French debate*, Fordham U.P., New York, 2000]. Voir aussi, plus précis sur nos positions et plus argumenté, J. BENOIST, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, 2001, ainsi que nos réponses dans *Le Visible et le Révélé*, dont ch. VI, Editions du Cerf, Paris, 2005 [tr. am., *The Visible and the Revealed* par C. Gschwandtner and others, Fordham U.P., New York, 2008].

antérieurs, de poser une question de principe, formulée, en 1993, avec des termes que l'on pourrait aujourd'hui réviser : « Métaphysique et phénoménologie. Une relève pour la théologie ? ».¹⁰ C'est à cette révision que nous voudrions procéder ici, au moins en esquisse.

Il faut commencer par admettre et recenser les obstacles qui, en théorie (c'est-à-dire ici en pratique théorique, en effectivité de pensée) semblent compromettre l'utilisation des procédures phénoménologiques dans le champ de ce qu'il reste convenu d'appeler la théologie. Convenu – en ce sens que le débat suppose une distinction nette et ferme entre théologie et philosophie, distinction que, peut-être, la philosophie ne pourrait plus justifier aujourd'hui avec autant d'assurance que dans la période moderne antérieure, du moins si elle considérait vraiment sa situation contemporaine. On peut relever trois obstacles.

D'abord l'athéisme méthodologique. Husserl le revendique au moment où il introduit la définition canonique de la réduction phénoménologique, en 1913 : « L'existence d'un Etre “divin” extramondain [...] serait transcendant à la conscience “absolue” ».¹¹ La réduction implique la mise entre parenthèses de toute transcendance, celle, horizontale pour ainsi dire, de l'objet intra-mondain (la région-monde), mais également celle, verticale, d'un Dieu exerçant la fonction de fondement pour le monde. En transportant le centre de la réduction du *Je* au *Dasein*, Heidegger restera fidèle à cette mise entre parenthèses : « La recherche philosophique est et reste un athéisme ».¹² Ce que confirme, mais aussi nuance cet autre texte : « Le point de départ de l'ontologie fondamentale conduit avec soi *l'apparence* d'un athéisme individualiste et extrême ».¹³ La réduction, transcendante

¹⁰ D'abord paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCIV/3, Toulouse, juillet 1993, repris dans *Le Visible et le Révélé*. Voir aussi « Du fondement de la distinction entre théologie et philosophie », in M. GARZIONO (ed.), *Praedica Verbum. Scritti in onore del Cardinal Gianfranco Ravasi nel suo 70° compleanno*, Ambrosianum, Milan, 2013. [tr.am. « On the foundation of the distinction between Theology and Philosophy », in JEFFREY MCCURRY (ed.), *Phenomenology and the Theological Turn. The Twenty-Seventh Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center*, Duquesne University, Pittsburgh, 2012].

¹¹ HUSSERL, *Idées directrices...I*, §58. Sur la position véritable et complète de Husserl, il faut désormais consulter l'enquête de référence, E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu*, Editions du Cerf, Paris, 2012.

¹² « Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus », M. HEIDEGGER, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, §8, G.A. 20, p. 109 sq.

¹³ « ...den Schein eines extrem und individualistischen, radikalen Atheismus », M. HEIDEGGER, *Principes fondamentaux de la logique*, §10, G.A. 28, p. 177. Voir *Dieu sans l'être*, III, §2, Fayard, Paris, 1982 [tr.am. par K, *God without Being*, The University of

ou existentielle (qui reste, en un sens, quasi transcendantale), implique de mettre entre parenthèses tout ce qui reste extérieur à la conscience, toute transcendance, y compris donc la transcendance verticale de Dieu. L'athéisme se radicalise ici d'autant *plus* (et non pas d'autant moins) qu'il reste méthodologique (sans se dévaluer en athéisme dogmatique). Dieu ne relève simplement pas de la phénoménologie, parce qu'il échappe à la phénoménalité ; et il y échappe, parce qu'il ne fait point partie des vécus de conscience, ni de la région immanente, la région-conscience.

Le second obstacle tient au caractère dérivé, et en un sens problématique, de l'accès au monde lui-même. Soit (pour Husserl) le monde reste l'objet d'une reconquête – la reconquête de son existence en soi, contre le phénoménisme de l'héritage kantien) ; mais le danger d'un solipsisme reste toujours présent, ne fût-ce que dans l'ambiguïté du noème lui-même. Soit (avec Heidegger) l'« être-au-monde » suffirait à en finir avec l'objection kantienne (et husserlienne) d'un « scandale de la philosophie » – l'absence d'une démonstration convaincante de l'existence des choses matérielles et du monde extérieur ; mais ce monde ne doit plus se définir comme étant subsistant (*vorhanden*), puisqu'il ne fait encontre dans l' « être-au-monde » que comme étant d'usage (usuel, *Zeug*, *zuhanden*), incapable de servir de fondement à une ontologie, encore moins à la ré-ouverture de la *Seinsfrage*, privilège réservé au seul *Dasein*. Dans ce contexte, devient caduque ou du moins parfaitement discutable le point de départ ontologique d'une théologie du monde réal.

Reste un troisième obstacle : la définition de ce qui vient après le sujet, au sens de la métaphysique. La réduction transcendantale demande-t-elle que l'exerce un *Je* lui-même transcendantal ? Quelle validité un tel *je* pourrait-il garder au point de vue de la théologie ? Peut-il prier et louer ? Permet-il aussi de faire droit à un autrui quelconque, un *Tu* ou le *Il* (voire un *Nous*), qui ne se résume ni à un objet (humain, empirique, dérivé), ni à un doublon abstrait¹⁴ de ce *Je* (transcendantal) ? Le *Je* transcendantal, que semble imposer la réduction phénoménologique, pousse ici la menace de solipsisme en direction de l'intersubjectivité ; même reconstruire une phénoménalité d'autrui par l'analogie et l'appréSENTATION, ou par le *On* (*das Man*) et les variations du *Mitsein*, ne fait que renforcer son caractère dérivé. En fait, cette difficulté se retourne vers le statut du *Je* : ne doit-on pas le

Chicago Press, 1991¹, 1995², revue et augmentée 2012³.

¹⁴ HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, §53, Hua.I, La Haye, 1963, p. 146 (voir HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §26, Tübingen, 1927¹, 1963¹⁰, p. 124).

concevoir, lui le *Je*, sur un mode non-transcendantal ? Mais le peut-on et à quelle condition ?

Ces trois clôtures de la transcendance (Dieu, le monde et autrui), qui semblent fermer trois des dimensions primordiales du champ de la théologie chrétienne, résultent toutes de la réduction, qui ne peut *ici* que privilégier l'égoïcité transcendante. La question devient donc unique sous trois figures différences : la réduction n'interdit-elle pas par principe l'accès de la phénoménologie au domaine revendiqué par la théologie – Dieu se révélant à partir de lui-même, le monde comme créé à titre de « livre de la Nature » écrit par Dieu et la communauté originale de celui que *Je* est avec les *alter ego* ? Jamais la théologie ne semblerait donc pas, sans se perdre, pouvoir substituer à ses éventuels présupposés philosophiques des présupposés phénoménologiques (ce qui n'en pose pas moins rétrospectivement la question de la légitimité ou de la convenance d'autres présupposés, par exemple tirés de la *metaphysica* scolaire). La phénoménologie pose ainsi à la théologie, même dans son « athéisme » de méthode, la question en général de présupposés philosophiques. Mais cette deuxième interrogation, de méthode, pourrait mettre la phénoménologie encore plus essentiellement en question que la théologie.

III.

Car la phénoménologie ne se définit pas une fois pour toutes. Elle se caractérise par des nouveaux résultats, qui s'accumulent en elle à mesure qu'elle avance. La phénoménologie se développe depuis ses origines comme une philosophie en avance sur elle-même (*praeceps*) et donc aussi en avance sur ses *a priori*, une philosophie où ce qui vient après coup et en second détermine toujours ce qui venait avant et en première place. Sa méthode s'exerce à rebours et *a posteriori* de l'origine, ou plutôt de l'originel, par rapport auquel le commencement semble toujours en retard. Voyons donc la phénoménologie selon et à partir de ses avancées, que le commencement ne fait encore qu'esquisser et pressentir.

La première avancée concerne le droit d'apparaître ou, plus exactement, l'apparaître comme ce qui assure un droit à la phénoménalité. « *Au principe de tous les principes : que toute intuition originaiement donatrice soit une source de droit de la connaissance, que tout ce qui s'offre à nous originaiement dans l'“intuition”* (autant dire dans une effectivité charnelle), *doit se recevoir simplement comme il se donne*, mais aussi seulement dans les limites où il se donne, en cela

aucune théorie sophistiquée ne peut nous induire en erreur ».¹⁵ L'apparence vaut pour l'apparaître, parce que l'apparence offre déjà, *en tant que telle*, un être apparaissant : « Autant d'apparence, autant d'être (*Soviel Schein, soviel Sein*) ».¹⁶ D'où il suit que ce qui apparaît ne se réfère plus, fût-ce négativement, comme une apparence à l'être ; en effet, à titre d'apparence, il apparaît déjà et donc jouit du *droit de toute phénoménalité*. En quoi ? En ce que tout ce qui apparaît, de quelque manière et à quelque degré qu'il pratique l'apparence (ou la parence), déjà s'offre et, en s'offrant, se montre. Heidegger reconnaît le phénomène comme « ...ce qui se montre, le Se-montrant, le manifeste (*das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*) [...] le *se-montrant-en-lui-même* (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), le manifeste ». Il s'ensuit que « Phénoménologie veut donc alors dire : *apophainestai to phainomenon* : laisser se montrer à partir de lui-même ce qui se montre comme il se montre à partir de lui-même ».¹⁷ C'est en soi que le phénomène se montre, comme la chose même qu'il redevient, contre la scission kantienne entre phénomène et la chose en soi. L'en-soi se manifeste en lui-même et à partir de lui-même, à sa propre initiative. Mais pour accomplir ce retournement, il faut plus que l'auto-monstration du phénomène : car ce qui se montre ne se montre à partir de lui-même, précisait Husserl, qu'à l'exakte mesure où il *se donne*. Se montrer *en personne* ne se peut que si ce qui se montre *se donne* aussi et d'abord. D'où le nouveau principe : « Autant de réduction, autant de donation ». La donation, comprise comme le mouvement de s'engager et de s'abandonner au et à titre de donné (quel que nom ou définition qu'on puisse lui fixer) définit la vérité et la légitimité phénoménologique de l'apparaître. Il n'apparaît en personne qu'autant qu'en se montrant, il se montre *lui-même*, c'est-à-dire qu'il *se donne*.

Ainsi la réduction n'aboutit finalement pas à la subjectivité de l'*Erlebnis*, mais, au contraire, le vécu de conscience n'a autorité dans la phénoménalité qu'autant qu'il accomplit la donation, où le phénomène s'engage en personne. Ni seulement pour se laisser constituer en un objet, ni en un étant, mais pour se faire voir en tant que donné. Tout ce qui se montre se donne, même si tout ce qui se donne ne se montre pas.

Cette avancée première en induit deux autres, comme ses corollaires. – D'abord un corollaire ontologique, ou plus exactement *mé*-ontologique : si

¹⁵ HUSSERL, *Idées directrices...I*, §24, Hua.III, éd. W. Biemel, La Haye, 1950, p. 52.

¹⁶ HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, §46, Hua.I, p. 133, le reprend de HERBART, *Hauptpunkte der Metaphysik*, Göttingen, 1806, dans *Sämtliche Werke*, Langensalza, 1887¹, Frankfurt, 1987², p. 187 et Heidegger le maintient en *Etre et Temps*, §7, *op.cit.*, p. 36.

¹⁷ HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §7, *op.cit.*, p. 28 et 36.

la réduction s'accomplit en vue du donné et selon le critère de la donation de ce qui se montre, il n'y a aucune raison contraignante de lier l'entreprise phénoménologique (la réduction) directement à la question ontique ou ontologique. Sauf à considérer que l'instance ontique ou ontologique comme l'une des réponses à... et l'un des noms de l'auto-donation elle-même (ce qui peut se concevoir, mais n'a rien d'inévitable), il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter que l'ontologie (au sens métaphysique) y devienne impraticable (selon la posture néo-thomiste habituelle, ou plus généralement par souci de "compléter" la subjectivité phénoménologique par l'objectivité ontique d'une métaphysique).¹⁸ Il n'y a surtout aucun motif de soumettre la *Gottesfrage* à la *Seinsfrage*, au risque d'y produire la figure idolâtrique qu'induit une part de la pensée de Heidegger. L'auto-manifestation de Dieu se donne d'abord parce que toute manifestation se mesure formellement à l'aune de la donation en elle, donc par excellence celle de Dieu ; mais aussi parce que Dieu se donne d'autant plus qu'il se donne réellement lui-même comme don au sens radical et insurpassable de « Dieu est amour » (*1 Jean* 4,8). Et donc sa manifestation (son auto-révélation) doit s'entendre et se recevoir comme elle s'annonce et se donne, d'abord comme don et amour, avant toute autre détermination et horizon, même ceux de l'étantité et de l'objectivité. Si « Dieu est plus grand que mon cœur » (*1 Jean* 3,20), *a fortiori* est-il plus grand que le plus vaste concept de mon entendement, le *conceptus entis*. La phénoménologie ne peut pas ne pas libérer ainsi la *Gottesfrage* des limites de la *Seinsfrage*.

D'où le deuxième corollaire, qui spécialise le premier en y déduisant le refus d'identifier tout phénomène à un objet. Si le phénomène se montre à la mesure où il se donne, alors il apparaît infiniment plus en tant qu'il advient comme un événement passant, qu'en tant qu'il subsiste en permanence comme un objet. Le statut d'objet ne reste au contraire qu'un cas extrême, rare et provisoire d'une phénoménalité vidée de toute événementialité, hypothèse de laboratoire et expérience de pensée, toujours déjà dépassée par l'événementialité même de cette expérience et de cette pensée. Il faut donc, en bonne phénoménologie contemporaine, tenter de substituer à la distinction des objets en phénomènes et noumènes (instaurée par Kant et reprise par tout l'héritage néo-kantien de la philosophie analytique en particulier) la distinction des phénomènes en objets d'une part et

¹⁸ Voir notre récente mise au point, « Doubler la métaphysique », in PH. CAPELLE-DUMONT (éd.), *Méta-physique et christianisme*, Paris, PUF, 2015.

événements de l'autre.¹⁹ D'où suit une redéfinition, radicalement non-métaphysique, des modalités du possible et l'impossible. On peut les entendre en effet de deux manières opposées. Soit le possible reste pré-pensé à partir de l'essence, elle-même pré-déterminée à partir du concept conforme au principe de non-contradiction et en simple attente de l'effectivité, qu'assurerait le principe de raison suffisante (*existentia, complementum possibilitatis*). Soit le possible, entendu comme l'inattendu, sans prévision de l'essence possible par représentation, voire à son encontre, s'attend comme un événement advenant à partir de soi et se donnant. Ce tournant radical ouvre un nouveau jour sur d'éventuels phénomènes qui, libérés des interdits de la métaphysique *a priori*, apparaîtront désormais comme événements possibles en un sens neuf, c'est-à-dire comme objets impossibles au sens des postulats de la pensée empirique en général.

IV.

De ces modifications profondes des termes originaires de la phénoménologie, il s'ensuit au moins deux nouvelles opérations. Le phénomène saturé et l'adonné.

Le phénomène saturé d'abord. Le phénomène, pris en son acception classique, c'est-à-dire formelle, commune à Kant et Husserl, se définit par la dualité en lui de l'intuition (le remplissement) et de l'intention (la signification ou le concept). Lorsque que l'intuition remplit, fût-ce partiellement mais suffisamment, le concept, elle le valide et réciproquement ce concept identifie l'apparence du divers en un apparaître d'objet. Et si exceptionnellement l'intuition remplit le concept (ou la signification) sans reste, totalement, adéquatement, bref si l'intuition égale le concept intentionné, on parlera d'évidence : dans ce cas, la validation atteint le niveau d'une vérification complète. L'évidence, cet envers subjectif de la vérité, s'accomplit lorsque l'intuition, le plus souvent manquante ou défaillante en comparaison du concept, lui correspond en parfaite égalité. Mais ni Kant ni Husserl n'envisagent une troisième disposition : il se pourrait en effet que l'intuition non seulement fasse défaut ou équivaille à la signification (ou au concept), mais qu'elle le *surpasse*. Surpasser veut dire ici que l'intuition surgit sans proportion avec le concept ou la signification censés la prévoir, l'organiser, la synthétiser, la constituer et la rendre concevable. Bref, le divers de l'intuition peut, parfois et sans doute plus souvent que

¹⁹ Voir J.-L. MARION, *Certitudes Négatives*, c.V, §27, Paris, 2010 [tr. am. par S. Lewis, *Negative Certainties*, The University of Chicago Press, Chicago, 2015].

nous ne le croyons, ne pas se laisser synthétiser (ou constituer) par un concept (ou une signification) à sa mesure. Auquel cas l'intuition déborde le ou les concepts censés lui fixer une signification et n'apparaît donc plus comme un objet. Il s'agit alors d'un phénomène saturé, où l'intuition déborde ce que peuvent en comprendre signification ou concept. Mais qu'il n'apparaisse pas comme un objet n'interdit pas au phénomène saturé d'apparaître pourtant sur un autre mode et d'apparaître à un *Je*, qui, du même coup, devra lui aussi passer à un autre mode que celui d'un *Je* transcendantal. Ainsi au phénomène saturé répond le *Je* comme l'adonné. Le phénomène saturé inverse et complète ainsi la détermination catégoriale du phénomène comme un objet.

Précisions les traits du phénomène saturé, en renversant le fil conducteur des catégories de la phénoménalité fixées par Kant. – Selon la quantité : au lieu d'être prévisible par les axiomes de l'intuition (tout phénomène a une quantité qui peut se prévoir à partir de la somme de ses parties), certains phénomènes s'avèrent (saturés) imprévisibles, parce qu'ils outrepassent la somme de leurs parties. Ce qui se nomme l'*événement*, qui surgit sans cause connue d'avance, sans qu'aucune prévision ne le fasse voir d'avance, ni même concevoir globalement et qui ne cesse de se prolonger en surpassant les conséquences par, aussi imprévisibles que les premières.

Selon la qualité : au lieu d'être éprouvés et endurés suivant les anticipations de la perception (tout phénomène a une qualité, qui lui assigne un degré, selon lequel se mesure sa réalité), il se trouve des phénomènes (saturés) insupportables selon la qualité, parce qu'ils outrepassent le degré d'intensité que peut endurer une sensibilité finie. Ce qui se nomme l'*idole*, qui impose au regard un tel degré d'intuition qu'elle le comble au point qu'il ne puisse plus organiser l'intuition en objet et n'éprouve plus cette intuition, désormais sans synthèse, comme un spectacle d'objet, mais comme un état du sujet subissant ce qu'il ne parvient plus à synthétiser, bref comme le miroir invisible de ce regard même.

Selon la relation : au lieu de se relier à un autre phénomène selon les analogies de l'expérience (aucun phénomène objet ne pourrait apparaître, s'il n'était lié par concept à un autre, comme accident à une substance, comme un effet à sa cause, comme une substance à un autre substance), il se trouve des phénomènes (saturés) absous de toute relation, parce qu'ils adviennent sans autre références qu'à eux-mêmes. Ce qui se nomme par excellence *ma chair*, relative à elle-même seulement et qui s'affecte par soi seule avant (et afin) de pouvoir se laisser ensuite affecter par autre chose.

Selon la modalité enfin : au lieu de se rapporter toujours et par principe au regard du *Je* selon les postulats de la pensée empirique en général (aucun phénomène ne peut se synthétiser en un objet, s'il ne se rapporte pas aux conditions soit formelles pour la possibilité, soit matérielles pour l'effectivité, soit universelles pour la nécessité de l'expérience), il se trouve des phénomènes (saturés) libres des exigences du regard transcendental, des phénomènes irregardables et non-constituables en objets à l'intérieur d'un champ phénoménologique fini. Ce qui se voit par excellence dans le *visage* d'autrui ou *icône*, qui, me faisant face, me regarde sans se laisser envisager.

Mais demandera-t-on, dans tous ces cas, la résistance irréductible aux conditions *a priori* de l'objectivation n'interdit-elle pas tout simplement la phénoménalité ? C'est ce qu'assume la métaphysique (Kant) et même la première phénoménologie (Husserl en 1913). C'est aussi ce qu'a contesté progressivement, de fait et de droit, la phénoménologie plus récente, en fait toute la phénoménologie depuis Levinas. Car il reste une autre hypothèse : que les phénomènes apparaissent vraiment, même sans se soumettre ni à synthèse ni à constitution, sans passer sous les fourches caudines de l'*a priori*, formel ou matériel. Admettre des phénomènes non aliénés à leurs prétendues conditions de possibilité n'implique pas leur impossibilité à apparaître, mais seulement que leur apparaître s'y déploie à l'encontre des conditions de la finitude du *Je*, en d'autres termes que la parence (la *doxa*) se déploie contre l'attente et la capacité du *Je*, sous le titre donc du *para-doxe*, de la contre-parence. Le paradoxe ne nomme pas un non-apparaître, mais un apparaître qui contrevient aux conditions finies de l'apparaître, c'est-à-dire une contre-expérience. La contre-expérience n'implique pas la suspension de l'apparaître, mais une phénoménalité réglée par la chose même qui apparaît, et non plus seulement par la mesure de la réceptivité de ce à qui elle apparaît et pour qui elle ne peut apparaître pour ainsi dire qu'à contre-sens. Contre-expérience signifie qu'apparaissent *à la fois* la chose même et les perturbations que son excès impose au récepteur de l'apparaître. A cette condition sans conditions seulement s'accomplit le célèbre, mais habituellement incompris et restreint, « retour aux choses mêmes ! » : car nous ne retournons à elles qu'en admettant leur en-soi, c'est-à-dire ce qui, de cet apparaître même, ne se laisse pas soumettre aux conditions d'objectivation selon notre *a priori*. Ainsi seulement s'accomplit, jusqu'à son terme inconditionné, la réduction phénoménologique : le donné doit se laisser recevoir comme il se donne, précisément comme donné sans autre limite, éventuellement dans le cas d'une intuition saturante, que le débordement de l'objet.

La contre-expérience, ainsi comprise un débordement possible de l'objet par le donné, implique une remise en question, donc une remise en jeu du *Je* lui aussi (et pourquoi pas lui le premier ?), qui le soumet à la réduction au donné. Comment penser un *Je* conformé aux exigences du donné, donc parfois confronté au phénomène saturé ? En le pensant selon les exigences du donné, non plus comme ce qui comprend le donné (en un objet, par une constitution), mais comme ce qui le reçoit sans lui fixer *d'a priori*. Que signifie de ne pas lui fixer *d'a priori*, sinon qu'il s'impose lui-même comme l'*a priori* par excellence, mais le seul qui ne se soumette pas le donné ? Il faudrait donc penser le *Je*, lui aussi et lui le premier, *comme donné*, comme le premier donné. Premier donné veut dire : celui qui, en recevant le donné, ne le précèderait pas, ne l'attendrait pas déjà embusqué au coin d'une donation à laquelle il se refuserait de prendre part. Seul un *Je* déjà et d'emblée inclus dans la donation pourra s'exposer loyalement au possible phénomène saturé, au possible excès de l'intuition sur le concept (ou la signification), à la possible contre-expérience. Un tel *Je* ou plutôt un tel *ego* ne devrait donc plus recevoir le donné en restant hors de la donation (comme d'un bateau accosté on reçoit livraison, sans flotter comme encore les marchandises, de tout ce qu'on en débarque sur le sol ferme du quai), mais *se recevoir lui-même* en même temps et en tant qu'il reçoit le donné qui se montre – se recevoir soi-même comme autant donné (voire plus) que ce qui se donne ainsi, par suite et éventuellement, à lui. Un tel *ego* donné d'emblée et sans réserve satisferait alors seulement aux exigences de la donation, dont il admet alors l'unique *a priori*. Un tel *ego* décidément *a posteriori* ne peut plus se concevoir comme un *moi* empirique (qui n'a de sens que par opposition à un *Je* transcendental) et il faut le nommer un *ego* adonné – celui qui ne surgit à lui-même (ne revient à lui-même, ne reprend conscience, y compris conscience de soi) qu'autant, qu'au moment et qu'aussi souvent qu'il reçoit un donné, fût-il hors de proportion avec son attente et sa capacité de réception. L'adonné ne naît qu'avec le donné dont il se reçoit en le recevant.

Si le moment présent de la phénoménologie la fait aboutir, d'une manière ou d'une autre, à ces deux résultats, le phénomène saturé et l'adonné (et il se pourrait que notre nomenclature ne se limite pas anecdotiquement à une “tendance” parmi d'autres, mais qu'avec les médiations et les interprétations requises elle fasse droit à maintes autres nomenclatures qui reviennent en un sens radical *au même* qu'elle), quelles conséquences s'en suivraient-elles ? Ce n'est pas ici le lieu pour esquisser ces conséquences pour la philosophie phénoménologique, bien qu'elles aient commencé à se déployer aujourd'hui sous nos yeux. C'est en revanche le lieu d'examiner les

conséquences, au moins possibles, de ces résultats pour la théologie chrétienne.

V.

La théologie, justement parce qu'elle doit suivre les exigences absolument propres à l'événement (et non pas à l'objet) qui la convoque après l'avoir provoquée, ne cesse de s'appuyer sur des langages et des concepts, ceux de chaque époque, mais toujours pour les rectifier et les amender afin de pouvoir répondre à ce dont il s'agit. Or il s'agit d'une révélation, de l'auto-révélation même de Dieu dans le Christ, Jésus. Parmi ces langages et concepts, on a pu privilégier celui de l'être (entendu selon la *metaphysica* ou la *Seinsfrage*), avec aussi ses dérivés, l'herméneutique, la dialectique, la rhétorique, etc. Il faudrait pourtant considérer un caractère primordial de la Révélation de Dieu : en termes bibliques, elle se présente comme une affaire de manifestation, donc de phénoménalité : « La lumière apparaît (*phanei*) dans la ténèbre et la ténèbre n'a pas pu la saisir » (*Jean* 1,5). Et elle apparaît par rapport à l'obscurité qu'elle signale par contraste, comme « ...une lampe qui brille (*lukhnos phainón*) dans un lieu obscur » (*2 Pierre*, 1,19), en sorte qu'il luit revient de faire disparaître l'obscurité à mesure de sa manifestation : « La ténèbre passe et déjà la vraie lumière apparaît (*phainei*) » (*1 Jean*, 2,8). De ce caractère radicalement phénoménal de la Révélation s'ensuivent deux conséquences inévitables et directement liées.

Le premier point essentiel tient à la crise que provoque la manifestation de Dieu : la visibilité de Dieu met aussi en évidence l'invisibilité de tout ce qui n'apparaît pas dans cette manifestation. En effet, cette lumière ne peut paraître qu'en contraste avec ce qu'elle fait paraître comme précisément n'apparaissant pas ; elle fait paraître l'inapparence des ténèbres, en tant qu'elle fait apparaître la lumière. La Révélation du Christ, index d'elle-même, s'impose aussi comme l'index de ce qu'elle rejette, ou plutôt de ce qui la rejette. Une telle distinction entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas, le monde ne la voit précisément pas, parce que les deux termes ne se voient pas l'un l'autre. Ou plus exactement le monde ne voit pas ce qui n'apparaît qu'à Dieu, qui, lui, voit et ce qui apparaît et ce qui se dissimule. Ainsi les « hypocrites apparaissent (*phainôsin*) aux hommes » lorsqu'ils prétendent prier devant eux, tandis que « le Père, le tien, qui voit (*blepôn*) dans le secret », voit la vraie prière, qui, elle, n'apparaît pas « au dehors, aux hommes » (*Matthieu*, 6,4-5). Certes, «...la vie s'est montrée (*ephanerôthê*), nous l'avons vue, nous en témoignons et vous annonçons la vie éternelle, qui était d'autrêts du Père et qui nous est apparue (*ephanerôthê*) » (*1 Jean*,

1,2), mais «...ce que nous serons n'est pas encore manifeste (*oupô ephanerôthê*)» (*ibid.*, 3,2).²⁰ La lumière où se manifeste l'auto-révélation de Dieu met en crise le visible tout entier, parce que la visibilité de Dieu, par son inévitable *exèse*, rend comparativement toute autre visibilité obscure, au point que cette moindre lumière, qui se découvre obscurcie par contraste, peut vouloir s'exercer elle-même comme un obscurcissement volontaire – comme ce qui voudrait non seulement résister à la lumière, mais d'engloutir et l'offusquer (*katalambanein*)» (*Jean*, 1,5).

Ainsi s'impose l'autre point essentiel : cette irruption (et le conflit de phénoménalités qu'elle ne peut pas ne pas provoquer) se vérifie et s'accomplit dans le détail de toute la vie du Christ, plus exactement dans la manifestation de Jésus de Nazareth *comme* le Christ. La manifestation du Christ s'accomplit comme celle d'un phénomène, plus encore d'un phénomène inobjectivable, inconstitutable et irréductible à ceux qui le voient, portant à l'extrême les caractères du phénomène saturé.²¹ Le Christ s'impose comme le phénomène sans comparaison, ni antécédent, car « ...jamais rien de semblable n'est apparu (*ephanê*) en Israël » (*Matthieu* 9,38). Il s'agit d'un «...éclair qui part de l'Orient et se manifeste (*phainetai*) jusqu'à l'Occident » (*Matthieu* 24,27) ; or l'éclair ne désigne pas une lueur constituant l'attribut accidentel d'un objet ou d'un étant par ailleurs subsistant dans son substrat obscur ; l'éclair ne consiste qu'en sa manifestation, non que lui manque un substrat, mais parce que son caractère d'événement se découvre si parfaitement que rien en lui ne reste non manifesté et que s'il consiste, il ne consiste que dans cet événement qui (se) passe entier dans son apparaître.²² Phénomène qu'à ce lieu son pur éclat assigne, le Christ fait la lumière comme un éclair tranche le nuit et la fait disparaître comme

²⁰ Voir : « Votre vie est cachée (*kekruptai*) avec le Christ en Dieu. Lorsque le Christ, votre vie, se manifestera (*phanerôthê*), alors vous aussi serez manifestés (*phanerôthêsesthê*) dans la gloire » (*Colossiens* 3,4).

²¹ Nous avons ailleurs déjà esquisonné un abord du Christ non seulement comme phénomène, mais comme phénomène saturé. Voir *Etant donné. Esquisse d'une phénoménologie de la donation*, §24, Paris, 1997¹, 2005³, [tr. am. par J. Kosky, *Being given. An essay on phenomenology of givenness*, Stanford U. P., 2002¹, 2012²].

²² Qu'il suffise de renvoyer à la célèbre analyse de Nietzsche : « Quand je dis “l'éclair lui”, j'ai posé le luire une fois comme activité, et une seconde fois comme sujet ; j'ai donc supposé sous l'advenir (*Geschehen*) un être qui ne se confond pas avec l'événement, mais bien plutôt demeure, est, ne “devient” pas. – Poser l'événement comme une effectuation (*wirken*) et l'effet (*Wirkung*) comme un être, telle est la double erreur ou l'interprétation dont nous nous rendons coupables » (*Nachgelassene Fragmente* 2 [82], automne 1885, éd. Colli-Montinari, t. VIII/1, p. 101). Voir *Certitudes Négatives*, *op. cit.*, p. 274 [tr. am., *op. cit.*, p. 176 & 259].

telle. La question sur Jésus – faut-il y reconnaître le Christ, le Fils du Père ? – se joue et se décide entièrement en termes de manifestation, c'est-à-dire de phénoménalité : que faut-il admettre comme un apparaître de plein droit, que faut-il récuser comme une apparence sans droit d'apparaître (imposture, illusion, « blasphème ») ? La décision de foi, qui finalement tranche, relève en fin de compte de l'acceptation (ou du refus) de phénomènes saturés, qui échappent à notre pleine constitution, parce qu'en eux l'excès d'intuition (de gloire, de manifestation, etc.) outrepasse incomparablement ce que nos concepts (nos paroles, nos pensées, etc.) peuvent y reconnaître.²³ Tout homme se retrouve en dernière instance dans la situation de Pierre, témoin de la Transfiguration et qui «...ne savait pas ce qu'il disait » (*Luc* 9,33), ou des pèlerins d'Emmaüs, qui voient sans comprendre, «stupides et lents à croire » (*Luc* 24,25).²⁴ La foi consiste, en termes phénoménologiques (et déjà augustiniens) à croire une signification par nous indéfinissable, une intentionnalité par nous invisible, un concept par nous inconcevable, pour ainsi paradoxalement comprendre *à partir de lui-même* un phénomène dont l'intuition nous excède.

Dès lors, toute la vie publique de Jésus, c'est-à-dire toute sa manifestation comme le Christ, se joue-t-elle en termes d'apparaître et de phénoménalité. – Ainsi ce que nous nommons trop vite des miracles consiste-t-il en fait et à chaque fois, comme l'action d'éclat faite à Cana, en une manifestation : « Ce fut le commencement des signes de Jésus à Cana de

²³ La question n'est pas phénoménologique parce qu'il y aurait difficulté à voir Jésus, mais parce qu'il y a extrême difficulté à le voir comme Fils du Père : pour proclamer « Vraiment cet homme était Fils de Dieu » (*Marc* 15,39), il faut « regarder le séisme » (*Matthieu* 27,5), « regarder ce qui s'est passé » (*Luc* 23,47), c'est-à-dire voir l'événement de la Croix dans la lumière de la prophétie de *Zacharie* 12,10, « Ils lèveront les yeux vers celui qu'ils ont transpercé » (comme en *Jean* 19,38) ; autrement dit voir le phénomène comme il se donne, du point de vue de Dieu même sur Jésus. Seul ce dispositif (voir le phénomène comme il se donne, du point de vue de son en-soi et non comme nous le constituons en un objet parmi d'autres) permet de voir le Père en regardant le Christ, ou, ce qui revient au même de voir Jésus comme le Christ (*Jean* 8,9; 14,9; 16,3). Mais, pour entrer dans le renversement phénoménologique et le cercle herméneutique qui font dire, donc d'abord *voir* que « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant », il faut, comme à Pierre, que le Père lui-même le donne à qui le dit (*Matthieu* 16,13-17).

²⁴ Pour une lecture de ce récit en termes de phénomène saturé, voir « Ils le reconnaissent lui-même et il leur devint invisible », *Le voir pour le croire. Réflexions sur la rationalité de la Révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, 2010, p. 195 sq. [trad. am. par S. Lewis, in JAMES J. BUCKLEY (ed.), *Modern Theology*, 18/2, Blackwell, Oxford, 2002].

Galilée, et il manifesta sa gloire (*ephanerôsen tēn doxan*) et ses disciples cru-
rent en lui » (*Jean* 2,11). – Ainsi la Transfiguration, où le Christ « se fait voir
(óphthē) » (*Matthieu* 17,3 = *Marc* 9,4 & *Luc* 9,30), anticipe-t-elle sur la Résur-
rection, où « il se fait voir (óphthē) » dans les mêmes termes et situations
(*Luc* 24,34 = *1 Corinthiens* 15,5). A savoir d'abord *à partir de lui-même et à son initiative*, non pas comme un phénomène objectif qui vient se faire voir à
notre initiative, mais comme un événement qui advient quand et « ...où il
veut » (*Jean* 3,8). Ensuite selon une intuition saturante, qui excède ce que
permet notre mode d'expérience dans ce monde : « ...la forme (*eidos*) de
son visage devint autre » (*Luc* 9,29), il « ...se métamorphosa (*metemorphôthē*)
devant eux » (*Marc* 9,3), au point que la « blancheur excessive (*lian*) » de
son vêtement dépassait ce qu'«...aucun foulon sur cette terre (*epi tēs gēs*) pourra
jamais blanchir » (*Marc* 9,3). Jésus se manifeste comme le « Fils aimé » du
Père en revêtant une blancheur d'un autre monde, donc une intuition sa-
turante dans celui-ci. – Ainsi et par excellence la Résurrection impose-t-
elle « une autre forme (*etera morphē*) » (*Marc* 16,12), pour que le Christ « se manifeste (*ephanē*) » à Marie Madeleine (*Marc* 16,9), comme il « se manifesta
(*ephanerôthē*) » aussi aux disciples (*Jean* 21,14, voir 21,1). Ici culmine l'excès
d'intuition sur tout concept, puisque la résurrection d'un mort définit pré-
cisément ce qui nous reste inconcevable, c'est-à-dire en termes métaphy-
siques, impossible : ce que le concept interdit. Mais cette impossibilité ca-
ractérise aussi et tout aussi exactement le propre de Dieu : « Il n'est rien
d'impossible à Dieu (*ouk adunatēsei para tou Theou pan rēma*) » (*Luc* 1,37, ci-
tant *Genèse* 18,14).²⁵

Le travail d'une christologie, si le terme peut avoir un sens vraiment
légitime (c'est-à-dire non tautologique), consisterait d'abord à considérer
les différents types de phénomènes de chacune des manifestations de Jésus
que nous rapportent les textes néo-testamentaires. Ainsi pourrait-on,
avant de prétendre mesurer le degré d'authenticité des *logia* et des témoi-
gnages, commencer par repérer leurs modes de phénoménalité, y distin-
guer les phénomènes objectifs des phénomènes saturés ; et parmi ceux-ci

²⁵ Sur l'impossible comme le propre de Dieu non seulement pour la théologie judéo-
chrétienne, mais pour la métaphysique classique et aussi pour ses « destructions », voir
Certitudes Négatives, *op.cit.*, c.II. Bien évidemment, la liberté du Ressuscité par rapport à
l'impossible éclaire rétrospectivement la même liberté de Dieu par rapport à la
différence entre l'étant et le non-être (*Romains* 4,17), qui permet la création de
quelque chose à partir de rien, tout autant que l'élection de ce qui n'est pas au lieu et
place de ce qui est (*1 Corinthiens* 1,28). L'indifférence de Dieu envers la différence de
l'étant au non-être résulte de l'indifférence de Dieu envers la distinction entre le
possible et l'impossible, qui ne vaut que pour les hommes.

quels relèvent de l'événement, de l'idole, de la chair et ou de l'icône ; puis quels combinent plusieurs de ces types de saturation, quels les mobilisent tous, sur quels concepts et significations s'exerce en chaque cas la saturation intuitive, etc. En effet, les discussions sur l'authenticité comparée de tel ou tel *logion*, sur l'ancienneté de telle ou telle péricope, sur la sincérité de telle ou telle tradition textuelle et de tel ou tel témoignage d'une communauté ou d'un groupe, présupposent que l'on sache déjà ce que peut signifier, dans chaque cas, cette authenticité, cette sincérité, cette ancienneté, bref cette réalité elle-même. Or nous ne pouvons atteindre de certitude objective qu'à propos de ce qui peut, ou même doit se constituer comme un objet ; il n'aurait aucun sens de requérir le même type de certitude d'un phénomène saturé (de quelque degré et type que ce soit), qui par définition, non seulement ne peut pas, mais surtout ne doit pas se constituer en un objet, puisqu'au contraire il advient comme un événement, qui provoque son témoin et le constitue à partir de lui. En sorte que la foi du témoin convienne au phénomène saturé exactement comme l'objectivité convient au phénomène constitué en objet. Sans ces distinctions phénoménologiques, l'exégèse ne sait même pas quels types et quels degrés de certitude, d'authenticité ou d'historicité il lui devient possible et même licite d'attendre de ces phénomènes, si particuliers et si exceptionnels, que rapportent les écrits bibliques. Faute de ces distinctions, l'exégèse ne saura même plus quel corps de sens elle recherche exactement dans la lettre des textes.

VI.

L'exigence d'une telle considération phénoménologique de la Révélation s'impose donc à partir de la phénoménalité, ou plus exactement du caractère évidemment phénoménal de l'événement du Christ et des modes de sa manifestation comme le Fils de Dieu. Mais cette exigence s'impose aussi parce que la Révélation de Dieu en Jésus le Christ se déclare comme une affaire de phénoménalité, très précisément de phénoménalisation. Non seulement la Révélation se phénoménalise parce qu'elle se manifeste, mais elle se manifeste en accomplissant la mise en visibilité de toutes choses. Elle ne peut se phénoménaliser qu'en phénoménalisant toute autre chose. De même que la phénoménologie, à titre de discipline philosophique, reconnaît comme « principe de tous les principes » que tout ce qui apparaît doit pouvoir se recevoir comme un phénomène de plein droit, le théologien doit lui aussi admettre que la Révélation provoque, dans l'éclat de sa propre lumière, la mise en lumière de toutes choses, et donc aussi

bien de ce qui, avant elle, se dissimulait dans l'obscurité ou le retrait. La Révélation déploie ce que l'on pourrait nommer un principe de manifestation, suivant lequel, quand se manifeste la lumière de la gloire divine, du *mustérion*, devra devenir lui aussi manifeste tout ce qui peut paraître, donc même ce ne veut pas apparaître.

D'ailleurs, les *Synoptiques* formulent cette exigence avec presque la rigueur d'un principe : « Il n'y a rien de caché, qui ne deviendra manifeste (*ou gar estin krupton ho ou phaneron genēsetai*), rien de secret (*apokrupton*) qui n'entrera dans la clarté (*eis phaneron elthē*) » (Matthieu 10,26). « Car il n'y a rien de caché qui ne doive se manifester (*ou gar eistin ti krupton ean me ina phanerōthē*). Rien n'est devenu caché, sinon pour entrer dans la clarté (*elthē eis phaneron*) » (Marc 4,22). « Il n'y a rien de caché, qui ne deviendra manifeste (*ou gar estin krupton ho ou phaneron genēsetai*), rien de secret (*apokrupton*), qui ne doive se connaître et entrer dans la clarté (*eis phaneron elthē*) » (Luc 8,17). Il ne s'agit pas, dans cette manifestation de toutes choses d'un effet pour ainsi dire collatéral de la manifestation de Dieu en et comme Jésus-Christ, mais de son oeuvre directe et propre : « Aussi ne jugez pas avant l'heure (*pro kairou*), jusqu'à ce que vienne le Seigneur : car c'est lui qui illuminera les secrets des ténèbres et manifestera les intentions des coeurs » (*1 Corinthiens*, 3, 5). La lumière qui se fait sur toutes choses se définit, en termes grecs, comme la vérité, ou plus exactement comme le découvrement (*a-lētheia*), la sortie hors de son recouvrement de ce qui était recouvert, mais aussi comme l'avènement du découvrement lui-même. Il se pourrait que la théologie ait elle aussi à définir l'équivalent d'un concept de la vérité et à le définir en termes phénoménologiques – mais à la condition d'une phénoménologie radicalement révisée. Il s'agirait alors de la vérité comme découvrement encore, mais entendue et reçue comme *apocalypse*, indissolublement « apocalypse du mystère (*apokalupsis tēs mustēriou*) » (Romains 16,25) et « apocalypse du jugement de Dieu (*apokalupsis diakrisias tou theou*) » (Romains 2,5).²⁶ Le jugement de Dieu rend manifeste ce qui se dissimule et s'obscurcit volontairement dans le cœur du monde. La manifestation du mystère de Dieu manifeste ce dont le Verbe accomplit l'« exégèse (*exégēsato*) » (Jean 1,18), à savoir son habitation auprès du Père dans l'Esprit. Cette exégèse, le Christ l'incarne en personne. Et toute sa personne ne consiste qu'à opérer la volonté de son Père. Aussi, parce qu'il sait (en l'étant) ce dont il s'agit en Dieu, il a pu seul « faire l'interprétation (l'herméneutique – *diērmēneusen*) des Ecritures en les rapportant à lui à partir de Moïse et tous les prophètes » (Luc 24,27) – c'est-à-dire en

²⁶ Voir J. VIOULAC, *Apocalypse de la vérité*, Ad Solem, Paris, 2014.

interprétant l'intuition saturante de sa Résurrection – inconcevable pour nos concepts – à partir des concepts donnés par Dieu. Ces concepts et sa visibilité intuitive finissent par coïncider dans « signe » de la fraction du pain. Et, là où il se donne en personne, le Christ apparaît en phénomène de plein droit. Ce jeu d'exégèse et d'herméneutique, toujours neuf et toujours encore à accomplir, ne peut se jouer que dans une apocalypse, qui prendra résolument en vue la phénoménalité de la Révélation.

En ce sens, le phénoménologue attend du théologien que celui-ci, en ouvrant les yeux à la phénoménalité biblique, selon ses procédures indépendantes propres et des exigences que lui seul peut et doit fixer dans la foi de l'Eglise, lui ouvre aussi, à lui, le phénoménologue, des espaces de manifestation qu'il ne peut qu'à peine entrevoir. La phénoménologie, en se laissant réformer par la théologie, et la théologie en apprenant de la phénoménologie à mieux voir ce qui se donnent pourraient ainsi, *peut-être*, redéfinir la mystique. Ou plutôt, « ...le mystère, qu'on ne peut savoir qu'en l'accomplissant », comme le définissait Mallarmé.²⁷

²⁷ F. HÖLDERLIN, *Friedensfeier*, v. 23-24, *Sämtliche Werke* (hsg. F. Beißner), Insel-Verlag, Frankfurt, 1985, p. 344.

MARCO VANNINI*

MISTICA E FILOSOFIA

Sommario

La mistica, come esperienza dello spirito, è conoscenza dell'essenza dell'uomo, ben più profonda delle psicologie contemporanee. È attività eminentemente razionale, la stessa della filosofia: entrambe sono infatti fondate sul distacco, il platonico esercizio di morte, che conduce alla scoperta del fondo dell'anima, ovvero allo spirito. Il carattere religioso della mistica, ma anche della filosofia, sta nella fede, che non è credenza, ma movimento verso l'assoluto, e perciò rimozione di ogni relativo, ivi compreso quello religioso. La mistica porta a superare l'alterità del divino, così un sottile confine la separa da quell'ateismo definito appunto "mistico".

Parole chiave: Fondo dell'anima, distacco, fede, ateismo mistico

Abstract

Mysticism, as experience of the spirit, is knowledge of the human essence, much deeper than contemporary psychology. It is a rational activity, like philosophy: in fact both are constituted by detachment - the platonic "exercise to death" - which leads to the discovery of the "ground of the soul", or spirit. The religious character of mysticism, and of philosophy too, is faith, which is not belief, but movement towards the Absolute, and removal of every non-absolute knowledge. Mysticism leads to overcome the alterity of God; therefore, there is a thin boundary between it and that form of atheism, which is called "mystical atheism".

Keywords: Ground of the soul, detachment, faith, mystical atheism

* Independent scholar

1. *Sulla mistica, oggi*

Novità di questo ultimo ventennio è l'interesse che per la mistica hanno mostrato le cosiddette scienze umane, a partire dalla psicologia, e dunque non più solo la teologia. La *fabula mystica*, per dirla col titolo del fortunato libro di Michel de Certeau, e poi con gli studi del compianto Mino Bergamo,¹ ha mostrato tutto il rilievo che il discorso dei mistici ha avuto (ed ha) non solo e non tanto per la conoscenza di Dio, quanto e soprattutto per la conoscenza dell'anima.

Dopo un lungo oblio, ai nostri giorni la mistica sta infatti progressivamente riemergendo sia come unica possibilità di lingua universale dello spirito, in mezzo alla pluralità dei linguaggi religiosi e psicologici, ma anche come via privilegiata alla conoscenza di noi stessi.²

È indubbio che ciò avvenga per una serie di motivi, diversi ma concorrenti, che qui elenchiamo soltanto, brevemente. Il primo è la Babele delle psicologie, che costituiscono ormai un'area dilatata fino all'inverosimile, sia per la quantità di "scuole" presenti e sempre di più moltiplicantisi, sia per la incapacità di onorare davvero la promessa, non esplicita ma implicita, che ne costituisce la ragion d'essere: rispondere alla domanda essenziale, quella che l'Apollo Delfico poneva come base di ogni sapere: Conosci te stesso.

E qui si deve sinteticamente osservare che le mille psicologie, sia pure nella loro diversità, sono comunque accomunate da una caratteristica fondamentale, alla radice proprio del loro essere psicologie, ovvero l'assenza dello spirito, il che significa l'ignoranza dell'elemento essenziale costituente l'essere umano - accanto, ovviamente, a corpo e anima (psiche).³

Non meraviglia perciò che il grande studioso anglo-indiano Ananda K. Coomaraswamy possa scrivere che la moderna psicologia, proprio in quanto è senza spirito, è di fatto una patologia.⁴

Si inserisce qui il secondo motivo che contribuisce a spiegare la rinascita dell'interesse per la mistica, ovvero il grande smarrimento esistenziale che affligge la società del nostro tempo – uno smarrimento che le mille psicoterapie non sono in grado di curare, proprio perché il problema riguarda la realtà profonda dell'essere umano, che non sta nell'accidentale

¹ Cfr. M. DE CERTEAU, *Fabula mystica, XVI-XVII secolo*, a cura di S. FACCONI, Jaca Book, Milano 2017; M. BERGAMO, *Anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, EBF, Milano 2021; id., *La scienza dei santi. Le Lettere*, Firenze 2022.

² Cfr. in proposito M. VANNINI, *Introduzione alla mistica*, Le Lettere, Firenze 2021.

³ Cfr. M. VANNINI, *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.

⁴ Cfr. A.K. COOMARASWAMY, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, ed. it. a cura di R. DONATONI, Adelphi Milano 2017, p. 404. Cfr. *Mistica, psicologia, teologia*, cit., cap. «Pneumatologia versus psicologia», pp. 77-90.

psiche (una parola che in greco, ricordiamo, vuol dire anche “farfalla”, ossia quanto di più effimero e svolazzante possa esserci), ma nel sostanziale “fondo dell’anima”. So quale è l’origine del tuo male, dice a Boezio in carcere la Filosofia: Tu non sai più chi sei.⁵

Questa antica affermazione è oggi più che mai valida: c’è nella nostra società una spaventosa *afflictio animarum*, dovuta allo smarrimento della conoscenza della nostra profonda, essenziale realtà spirituale, e questo contribuisce a spiegare come mai, disilluso dalle mille psicologie, l’uomo contemporaneo cerchi altrove. Ha cercato, e ancora cerca, fuori dall’Occidente, nell’India, nel buddhismo, nello zen, nel sufismo, o altrove, perché il cristianesimo aveva da tempo emarginato la mistica, confinandola in uno spazio ristretto, riservato a pochi, privilegiati da “grazie” speciali. Ne aveva, cioè, negato la validità universale, anzi, la necessità per ogni cristiano che volesse davvero rispondere all’appello evangelico di “rinunciare a se stesso”.⁶ Non è questo il luogo per spiegare, neppure per accenni, a quando e perché ciò sia avvenuto (in effetti la *déroute de la mystique* fu alla fine del ‘600, con la condanna papale del cosiddetto quietismo),⁷ e non v’è dubbio che esistano motivi sufficienti a comprendere la cosa, ma resta comunque il fatto che una religione senza mistica si è dimostrata incapace di sostenere l’urto della cultura contemporanea, a partire dall’Illuminismo. Ciò è tanto più evidente proprio negli ultimi decenni, ovvero da quando la ricerca scientifica ha messo in evidenza la inconsistenza di quelle basi storiche su cui per secoli si è fondata la teologia: piaccia o no, l’uomo contemporaneo non è più disposto a “credere per fede” a fatti mai avvenuti. Ed è proprio a questo punto che si dispiega il significato vero della mistica, che ad una fede come credenza oppone il vuoto che la fede, in quanto orientamento verso l’assoluto, fa di ogni opinione e credenza, finché in questo vuoto, tolto ogni elemento accidentale, appaia la sostanza dell’anima – quella *substancia del alma*, che, come scrive san Giovanni della Croce, è Dio stesso. Come ci dice ancora una volta la lingua greca, la parola che indica la luce (*phos*) significa anche uomo, essere umano, e proprio questo ci indica il mistico: ricordati di quello che sei, uomo; sei pura luce, non dimenticarlo! Lo dicono, in modo pressoché identico, le mistiche d’Occidente e d’Oriente:

Quando l’anima non si disperde nell’esteriorità, giunge a sé stessa e risiede nella sua luce, semplice e pura.⁸

⁵ Cfr. BOEZIO, *Consolazione della filosofia*, I, 6.

⁶ Cfr. Lc 9, 23 s.; Mt 16, 24 s.; 19, 12; Gv 12, 25 e tutto il capitolo 5 di Matteo.

⁷ Cfr. M. VANNINI, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2014, cap. «La sconfitta», pp. 273 ss.

⁸ Cfr. ECKHART, sermone *Surrexit autem Saulus* (*I sermoni*, a cura di M. VANNINI,

C'è una luce nell'anima, dove mai è penetrato il tempo e lo spazio. Tutto ciò che il tempo e lo spazio hanno ma toccato, mai è giunto a questa luce. E in questa luce l'uomo deve permanere.⁹

Pura e isolata, l'anima viene a consistere unicamente della sua propria luce.¹⁰

È però importante, d'altra parte, tener fermo il carattere razionale, filosofico, della mistica, senza cadere nell'equivoco in cui la parola stessa "mistica" rischia sempre di condurre.

La mistica non è l'accesso a un mondo privato, ma, al contrario, a quello comune e universale dello spirito. Non è, dunque, un'esperienza di visioni, audizioni, rivelazioni di vario genere, lontane dalla percezione normale, eccezionalmente concessa a qualcuno per favore divino, oppure procurata con tecniche estatiche di vario tipo - dalle droghe, alla musica, alla danza, alla ripetizione di formule presunte sacrali, ecc. Tale "mistica", intesa come una sorta di accesso speciale e privilegiato al soprannaturale, è una forma estrema di appropriazione, dato che dare valore assoluto ad un momento piuttosto che a un altro dipende solo dal legame all'egoità appropriativa. Se per "conoscenza sperimentale di Dio" si intende un sentimento e una parallela rappresentazione, va perciò respinta la definizione di mistica come *cognitio Dei experimentalis*. Quello che si pretende di "esprimere", infatti, non è altro che un frutto dello psichismo, soggetto alle circostanze, che differisce da persona a persona, da luogo a luogo, da tempo a tempo, tanto che con le sedicenti "esperienze mistiche" si può costituire una enciclopedia, dalle variazioni infinite e contraddittorie, in cui, accanto a grandi insegnamenti spirituali, compare ogni sorta di sciocchezze.¹¹ La dimensione iniziatica, esoterica, in cui si tratterebbe di presunte rivelazioni segrete, riservate a pochi, è radicalmente opposta allo spirito aperto e universalistico della mistica e ne rappresenta la contraffazione piena: è mistificatoria, non mistica.

2. *Mistica, filosofia, religione*

Una opinione tanto diffusa quanto superficiale considera opposti i due termini: la mistica come contraria alla razionalità. In realtà non è così, e

ed. Paoline, Milano 2002, p. 494).

⁹ Cfr. ECKHART, sermone *Laetare sterilis quae non paris* (in «Mistica e Filosofia», 2, 2020, p. 131).

¹⁰ Cfr. PATANJALI, *Aforismi sullo Yoga*, tr. C. Pensa, Boringhieri, Torino 1978, p. 183.

¹¹ Così, ad esempio, nella *Encyclopedie des mystiques*, in quattro volumi, a cura di M. M. DAVY (Payot & Rivage, Paris 1996) accanto a Plotino o Giovanni della Croce, compaiono i tarocchi, la cabala, i *ching*, la "mistica massonica", la "mistica hippy", ecc.

per comprenderlo basta ristabilire il significato originale dei due termini stessi.¹² Da un lato, infatti, la mistica non è affatto il campo dell'irrazionale, del visionario, ecc., ma solo quello del silenzio, e non perché le manchino le parole, ma perché in essa il sapere è l'essere e l'essere il sapere. Alla domanda di Pilato su cosa fosse la verità, il Cristo non rispose, perché, come dice Hegel nel suo linguaggio speculativo, la verità non è tanto sostanza, quanto soggetto, e la sostanza è essenzialmente soggetto¹³- ovvero la risposta era già stata data: «Io sono la verità» - una verità che è, insieme, via e vita (Gv 14,6). Questo sapere, che è appunto una vita e un vivere, si può infatti mostrare, non dimostrare, come concludeva anche un grande logico, Wittgenstein: per questo coloro cui il senso della vita divenne chiaro non potevano poi dire quale fosse.¹⁴ Una frase che richiama da vicino quella di Eckhart: se si chiedesse a un uomo vero perché opera, risponderebbe che non lo sa, che opera perché opera,¹⁵ dunque “senza perché”: espressione, questa, davvero emblematica della mistica, che pone nella dimensione dell'eterno presente, ovvero di un presente che è, sia pure nella sua finitezza, già infinito.

La rosa è senza perché, fiorisce perché fiorisce,
a sé non bada, che tu la guardi non chiede,

recita Angelus Silesius nei celebri versi del suo *Pellegrino cherubico* intitolati appunto “Senza perché”.¹⁶ La mistica è infatti il terreno della chiarezza, della piena luce, nella quale scompaiono tutti i “perché”, ovvero si sciogliono tutti i nodi e si gode di perfetta pace.

Dal canto suo, la ragione è l'attività che incessantemente toglie via ogni finitezza, ovvero la scopre proprio in quanto finitezza, dipendente dai nostri desideri, dai nostri legami, più o meno celati. L'opera della ragione è dunque un rimuovere, un negare, ovvero distaccare, e proprio in questo sta il legame profondo tra mistica e razionalità, dal momento che il mistico consiste essenzialmente proprio nel *distacco*. Non a caso Eckhart ripete più volte il primato della ragione, dell'intelligenza, appunto perché

¹² Mi permetto rimandare qui al mio saggio *Mistica e/è filosofia*, in «Mistica e Filosofia», I, 2019, pp. 9-35.

¹³ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, Prefazione, pp. 13 e 19: «cosa espressa in quella rappresentazione che enuncia l'assoluto come Spirito – elevatissimo concetto appartenente all'età moderna e alla sua religione [ovvero al cristianesimo]», prosegue il filosofo tedesco.

¹⁴ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.521.

¹⁵ Cfr. sermone 5b, *In hoc apparuit caritas dei* (*I sermoni*, cit., p. 127).

¹⁶ Cfr. ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, I, 289, ed. it. a cura di G. FOZZER e M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, p. 88 e nota relativa.

l'intelligenza *distacca*.¹⁷ Alla mistica, dunque, la ragione inerisce nel suo senso più elevato, quello non di ragionamento calcolante, condizionato dal fine prefissato, che i greci chiamavano *logismós*, ma in quello di pensiero libero, senza condizionamento, senza fine determinato: *lógos*.

Non opposizione, dunque, ma il contrario: misticismo e razionalità sono la stessa cosa, se presi nel loro significato autentico. E, del resto, questo è mostrato da tutta la storia del pensiero: forse che Platone, il cui *Convito* è il testo fondante dell'intera mistica occidentale, come giustamente scriveva Simone Weil,¹⁸ non è stato un grandissimo maestro di razionalità? Basta provare a leggere il suo *Parmenide* per togliersi ogni dubbio in proposito. E che dire di Niccolò Cusano, uno dei genii filosofici e scientifici dell'età moderna, le cui opere mostrano come intelligenza speculativa e profondità spirituale procedano accanto? Lo stesso si potrebbe dire anche al di fuori dell'Europa e della tradizione cristiana: basti ricordare *Le stanze del cammino di mezzo* del buddhista Nagarjuna, supremo dialettico e mistico insieme.¹⁹

Anche l'ultimo grande filosofo della tradizione razionalista occidentale, il cui cristianesimo è stato spesso misconosciuto, ovvero Hegel, espresse la precisa, consapevole affermazione della identità tra mistica e razionalità: di contro al banale intellettualismo di stampo illuministico, che parla di cose che non conosce, mistico - egli scrive - era il modo antico per chiamare lo speculativo,²⁰ ovvero un pensiero capace di superare la contraddizione, come è proprio della ragione che si è fatta spirito e che quindi comprende insieme, senza confonderli, tempo ed eterno, finito e infinito, umano e divino.

È vero, peraltro, che la religione ha bisogno di mistica e razionalità, perché senza di esse è destinata a restare al livello di mera rappresentazione, correndo il rischio di diventare credenza superstiziosa. Nelle cose divine si deve usare l'intelligenza, non essere condotti dall'immaginazione, ammonisce Eckhart, ripetendo l'assioma di origine boeziana. È vero che nella storia misticismo e ragione sono stati spesso sentiti nemici da parte di una religione intesa come complesso di dottrine, sintesi a difesa di modi di vita e di pensiero, ed è pure vero che, reciprocamente, altrettanto spesso mistici e filosofi hanno combattuto le religioni, proprio in quanto meri

¹⁷ Cfr. ad es. il sermone *Sta in porta domus domini* (*I sermoni*, cit., p. 209).

¹⁸ Cfr. S. WEIL, *La Grecia e le intuizioni prechristiane*, tr. di M. Harwell Pieracci, Borla, Torino 1967, p. 48.

¹⁹ Cfr. NĀGĀRJUNA, *Il cammino di mezzo*, a cura di M. MELI ed E. MAGNO, Unipress, Padova 2004.

²⁰ Cfr. H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon*, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1957, p. 1602. Sul carattere "mistico" del pensiero hegeliano, cfr. i capp. 5 e 6 di M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.

sistemi dogmatici, ideologici, spesso strutturati in forme di potere. Questo niente toglie, comunque, al fatto che, nella loro più profonda essenza, mistica e filosofia siano indispensabili alla religione, come anche che - ancora una volta reciprocamente - sia loro indispensabile la religione, non in quanto complesso di dottrine, ma in quanto fede: l'attività di negazione, di distacco, di cui mistica e filosofia constano, non può infatti sussistere senza quella fede che, rivolta all' Assoluto, incessantemente toglie via il relativo.

3. *La via del distacco*

Quando predico, sono solito parlare del distacco e dire che l'uomo deve essere distaccato da se stesso e da tutte le cose. In secondo luogo, che deve essere reintrodotto nel Bene semplice, che è Dio. In terzo luogo, che si ricordi della grande nobiltà che Dio ha messo nell'anima, in modo che l'uomo giunga, così meravigliosamente, fino a Dio.

Così, all'inizio del sermone *Misit dominus manum suam*,²¹ il maestro domenicano descrive la sua predicazione. In effetti, egli ripete sempre, anche se in modo sempre nuovo, con quella che Giuseppe Faggin, pioniere degli studi eckhartiani in Italia, definiva “sublime monotonia”, il suo insegnamento: il distacco, appunto. Non v'è niente di nuovo in ciò, ed Eckhart lo sa benissimo. Questo è l'insegnamento che proviene da tutta la filosofia antica, e, insieme, il nucleo dell'evangelo, quale, nei secoli, la mistica ha conservato. La mistica, unica vera erede della filosofia antica, che era non una professione intellettuale, ma un genere di vita, la vita vissuta come *meléte thanátou*, esercizio di morte, come dice Platone.²² Questa “morte” non è, infatti, altro che il distacco, l'esercizio continuo della liberazione dell'anima dai legami che la tengono prigioniera, non solo al corpo, ma soprattutto agli inganni, alle menzogne, che l'anima fa a se stessa, e che sono le più terribili, dal momento che in questo caso l'ingannatore è in noi stessi. Quasi a mo' di riassunto, conclusione della grande storia della filosofia antica, alla domanda su cosa sia necessario perché l'anima giunga a contatto con la “grande luce”, Plotino risponde infatti: *áfele pánta*, - distaccati da tutto”²³.

Con un'immagine che proprio da Plotino giunge al Rinascimento, il distacco è paragonato al lavoro dello scultore che toglie via il marmo che ricopre la statua, perché essa possa apparire, finalmente libera da ciò che era superficiale, inessenziale. La statua che ciascuno di noi deve scolpire,

²¹ Cfr. *I sermoni*, cit., p. 397.

²² Cfr. PLATONE, *Fedone*, 67 e. Il tema è magistralmente trattato da P. HADOT nel suo *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

²³ Cfr. *Enneadi*, V, 3, 17.

togliendo via l'inessenziale, è il nostro vero essere, ricoperto dalle incrostazioni costituite da tutto ciò che è accidentale, soggetto al tempo e allo spazio: carattere, abitudini, cultura, sentimenti, ecc. Basta riflette un attimo su questo, per capire quanto radicale e difficile da compiere sia l'operazione di distacco. Essa esige infatti uno spogliamento non solo da ciò che ciascuno di noi riconosce abbastanza facilmente come superficiale, ma anche da ciò cui, al contrario, diamo un grande valore, che ci sembra irrinunciabile, ovvero quello che attiene in genere alla sfera del morale, del politico, del sociale e, soprattutto, del religioso. Ed è qui che il radicalismo dell'insegnamento eckhartiano si scontrò contro l'autorità papale (peraltro allora assai screditata, visto che si trattava di quei papi avignonesi, "caorsini e guaschi", contro cui Dante ha parole di fuoco²⁴), che non comprese come il distacco anche dalle forme determinate, storicamente condizionate, del religioso, fosse in nome del *Deus Veritas*, del Dio che è la verità e della verità che è Dio. La celebre frase eckhartiana «Prego Dio che mi liberi da Dio»²⁵ proprio questo significa: liberarsi dalle immagini del divino dipendenti dai tempi e dai luoghi, frutto dei nostri legami, dei nostri desideri, in nome del Dio vero, *sine modis*, che possiamo indicare nel modo migliore come luce, proprio come fa il suo contemporaneo Dante: "o luce eterna, che sola in te sidi...".²⁶

Non v'è dubbio che Eckhart riconoscesse nella grande lezione dei maestri pagani, peraltro ripresa da quella che era l'*auctoritas* per lui maggiore, ovvero Agostino, il medesimo insegnamento dell'evangelo: la rinuncia a se stessi, conforme alle parole del Cristo: «chi vuole essere mio discepolo, rinunci a se stesso» (Lc 9, 23). E questo è proprio quello che il maestro domenicano ripete sempre: ammonendo i novizi del suo convento di Erfurt, diceva:

Da te stesso devi cominciare e abbandonare te stesso. In verità, se non fuggi prima da te stesso, troverai ostacoli e inquietudine ovunque tu fugga [...] Cosa si deve fare dunque? Bisogna prima di tutto abbandonare se stessi: così si abbandona tutto. [...] Veglia, dunque, su te stesso e abbandona te stesso là dove trovi te stesso: questa è la cosa più importante.²⁷

Il distacco, l'evangelica rinuncia a se stessi, significa la fine di quella che nel suo volgare tedesco Eckhart chiama *Eigenschaft*, appropriazione, ovvero l'amore di se stessi, "radice di ogni male e peccato". Ma attenzione: il punto è che quel "noi stessi" da cui ci distacchiamo non è affatto il nostro

²⁴ Cfr. *Paradiso*, XXVII, 58 ss.

²⁵ Cfr. sermone *Beati panperes spiritu* (*I sermoni*, cit., pp. 391 e 394).

²⁶ Cfr. *Paradiso*, XXXIII, 124.

²⁷ Cfr. *Istruzioni spirituali*, 3, in MEISTER ECKHART, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. VANNINI, Adelphi, Milano 1999, p. 61.

vero essere, il nostro vero “io”. Proprio in quanto operazione di verità, discesa nel profondo dell’anima, svelando le radici egoistiche del nostro pensare, del nostro volere, del nostro sentire, il distacco mette a nudo l’anima nostra, mostrando che quell’“ego” cui siamo tanto affezionati è in effetti un mero agglomerato di volizioni, contenuti, pensieri, che rimandano l’uno all’altro senza fine, davvero senza capo né coda. Solo Dio può a buon diritto dire “io”, scrive perciò Eckhart, giacché un “ego” come sostanza è inattingibile.²⁸ E, sotto questo aspetto, il distacco è un’operazione di indagine, di ricerca su stessi, che sorpassa di gran lunga le moderne psico-analisi e che trova un eventuale parallelismo solo nelle filosofie dell’India, tanto induista quanto buddhista (non a caso il maestro domenicano è la principale figura cristiana di riferimento nell’attuale dialogo-confronto tra mistica d’oriente e mistica d’occidente).

«Per quanto tu percorra l’anima, mai non ne troverai i confini, tanto profondo è il suo Lógos»,²⁹ recita un detto del primo filosofo del Lógos, Eraclito - uno di quei «maestri pagani che conobbero la verità prima della fede cristiana³⁰ - e questo assioma potrebbe valere anche per Eckhart. In primo luogo, perché, come si è detto, non si riesce a com-prendere, letteralmente, l’anima, il cui “fondo” (*Grund*) si mostra non come un terreno solido, un fondamento, ma come un abisso senza fondo (*Ab-grund*), nel quale l’anima si perde, si scopre, paradossalmente, come un nulla. In un secondo, ma non secondario, luogo, però, nel distacco, là dove l’anima “muore” (ricordiamo *Gv* 12, 24-25), nasce il Lógos. Esso è senz’altro anche il Lógos eracliteo e stoico, la ragione universale che prende il posto del limitato intelletto particolare, dell’opinione, propria solo dei “dormienti”, ma è soprattutto il Lógos del vangelo di Giovanni, cui il magister non a caso ha dedicato un ampio e profondissimo Commento,³¹ e dunque il Lógos che è Dio, che discende tra gli uomini e che vive come Spirito nei suoi “amici”. Dio non è un ente, afferma perciò Eckhart: lo si pensa come ente solo per il nostro peccato, l’amore di noi stessi,³² che ci costringe a pensare in modo oggettivante, con tutte le contraddizioni che ciò comporta

²⁸ Cfr. sermone *Ego elegi vos de mundo*, in *I sermoni*, cit., p. 266. Non meraviglia affatto che nella storia della mistica, da santa Caterina da Genova a Henri Le Saux a Simone Weil, il parlare in prima persona, con un “io”, sia avvertito come una forzatura, un errore. Cfr. M. VANNINI, *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013, s.v. “Ego”, pp. 72-84.

²⁹ Cfr. DIELS-KRANZ, 22, B 45.

³⁰ Cfr. sermone 36 a, *Stetit Iesus in medio discipulorum* (*I sermoni*, cit., p. 301).

³¹ Cfr. MEISTER ECKHART, *Commento al vangelo di Giovanni*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2017.

³² Cfr. *Commento alla Genesi*, n. 211, in: MEISTER ECKHART, *Commenti all’Antico Testamento*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Bompiani, Milano 2012, p. 303.

nell’ambito del divino. Dio è Spirito, come Gesù dice alla samaritana³³ e non v’è, quindi, una conoscenza “teologica” di Dio come di un ente; v’è invece un vivere dello Spirito nello Spirito già qui ed ora, nel presente, con tutta la beatitudine che alla vita dello Spirito è connessa – una beatitudine incondizionata, che, verrebbe da dire con Dante, «intender non la può chi non la prova». ³⁴

Questa, della “nascita” del Lόgos, del Figlio, nell’anima, con la quale il cristiano è reso uguale al Figlio, figlio come il Figlio, è la caratteristica specificamente cristiana del maestro domenicano, che non può perciò – nonostante ogni somiglianza - essere accomunato a guru o maestri di altre religioni o tendenze, tanto meno alla contemporanea new-age. Resta però vero che il suo insegnamento può essere facilmente equivocato: difendendolo dalle accuse che gli erano state mosse, e che avevano fatto censurare come eretiche alcune sue proposizioni, Giovanni Taulero, domenicano suo discepolo, ricorda infatti che il suo “amabile maestro” non è stato compreso da chi intendeva solo il linguaggio della temporalità, perché egli «parlava invece dal punto di vista dell’eternità». ³⁵

4. La fede

Occorre qui gettare un po’ di luce su quella che possiamo chiamare la dialettica della fede³⁶ - ovvero sulla fede nel suo duplice aspetto, contrastante e insieme dialetticamente unito, ovvero quello di credenza e quello di distacco. È in particolare questo secondo aspetto, il distacco, a dare alla fede il suo significato più forte, quale appare in autori come Eckhart, san Giovanni della Croce, Hegel e, ai tempi nostri, Simone Weil.

Che la fede sia credenza è un luogo comune - vero, ma che diventa poi falso se si pensa che essa sia solo credenza. È allora che nascono le comuni, banali opposizioni tra ragione e fede, oppure tra scienza e fede, delle quali si potrebbe weilianamente dire che sono proprie di chi non sa affatto cosa sia fede e poco anche cosa sia scienza.³⁷

Comunque sia, la fede è credenza, ovvero ha un suo contenuto, peraltro variabile, anche all’interno della medesima religione, con i tempi, i luoghi, il grado di cultura e persino la situazione particolare dei singoli

³³ Cfr. Gv 4, 24.

³⁴ Cfr. il sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare*, v. 11.

³⁵ Cfr. G. TAULERO, *I sermoni*, a cura di M. VANNINI, tr. di Franca Belski, ed. Paoline, Milano 1997, p. 223.

³⁶ Cfr. M. VANNINI, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011.

³⁷ Cfr. SABINA MOSER, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo 2011, utile a rendersi conto degli equivoci di cui si nutre la presente idolatria della scienza.

“credenti”. Questo aspetto personale, determinato, direi addirittura fluttuante della credenza, avvicina la fede alla devozione, ed a questo proposito mi piace ripetere ancora una volta quello che pensava un grande intellettuale del medioevo, Guglielmo di Ockham: la fede cristiana è già tutta quanta contenuta nella devozione ingenua della vecchierella che scalda le panche della chiesa. Un altro grande filosofo, Hegel, rileva dal canto suo come nella devozione (in tedesco *Andacht*) sia già contenuto il pensiero (*Denken*), ovvero ciò che accomuna l'uomo a Dio.³⁸ Non a caso nella *Bhagavad-Gita* – il capolavoro della spiritualità indiana – la “via della devozione” (*bakhhiti-marga*) è una delle possibili vie di salvezza.³⁹

La fede come credenza ha un carattere assolutamente soggettivo, è sempre la *mia* fede e la sua “verità” sta nel *come* il soggetto si rapporta al contenuto di fede, non nel *che cosa*. Scribe in proposito Kierkegaard:

Se si cerca oggettivamente la verità, si viene a riflettere oggettivamente sulla verità come oggetto con cui l'individuo conoscente è in rapporto. Non si rifletterà dunque sul rapporto, ma sul fatto che è la verità, il vero, ciò con cui uno è in rapporto. Se ciò con cui si è in rapporto è soltanto la verità, il vero, il soggetto è allora nella verità. Se si cerca soggettivamente la verità, si viene a riflettere oggettivamente sul rapporto dell'individuo; purché il come di questo rapporto sia nella verità, l'individuo è nella verità, anche se in tal modo esso si trova in rapporto con la non verità.⁴⁰

Il filosofo danese parla qui come Simone Weil, e il motivo è evidente: in entrambi lo stile di pensiero è quello greco, un filosofare il cui primo ed essenziale requisito è l'onestà. Ricordo in proposito lo splendido saggio weiliano su *L'Iliade poema della forza*⁴¹ e, per illustrare il suo pensiero vorrei fare qui un esempio. Lo prendo dalle *Storie* di Erodoto: è il racconto della battaglia di Platea, che riassumo a memoria. Nella pianura l'esercito persiano, molto superiore di forze, si avvicina agli spartani, che sono separati dagli alleati ateniesi da una collina. Allora il re spartano, Pausania, invia subito un messaggero agli ateniesi perché accorrono il loro aiuto, dato che ne va della libertà dell'Ellade, e intanto si prepara ad affrontare il nemico, senza abbandonare la posizione. Per prima cosa fa i sacrifici, per vedere se si può o no combattere, ma i sacrifici riescono sfavorevoli. Intanto i persiani si avvicinano e cominciano a scagliare i loro dardi. Allora Pausania fa di nuovo i sacrifici, ma questi riescono ancora sfavorevoli. Gli spartani

³⁸ Cfr. *Dialettica della fede*, cit., cap. III: «Il concetto hegeliano della fede».

³⁹ Cfr. *Bhagavad-Gita*, cap . XII: «Lo yoga della devozione».

⁴⁰ Riprendiamo la citazione da K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1971, p. 354.

⁴¹ Lo si può leggere in: S. WEIL, *Atene contro Gerusalemme*, a cura di M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017, pp. 20-51.

sono lì, immobili, con le armi al piede, che attendono il consenso degli dèi e l'ordine del re, mentre i persiani sono ormai vicini, le loro frecce cominciano a colpire e i primi lacedemoni a cadere. Allora il re rivolge lo sguardo all'Ereo di Platea, ovvero al santuario di Era che da una collina domina la pianura, invocando la dea, e poi fa ancora una volta i sacrifici. Questa volta riescono favorevoli e così gli spartani si muovono contro i nemici, mettendoli in rotta prima ancora dell'arrivo degli ateniesi.⁴²

Questo impressionante racconto basta da solo a smentire una volta per tutte il mito della superiorità della religione biblico-cristiana su quella spregiativamente chiamata "pagana". Tutto sta in quello sguardo e in quella invocazione. Gli spartani, testimonia Platone, sono il popolo più religioso dell'Ellade, perché, quando pregano, non chiedono niente agli dèi, ma solo che concedano loro quel che è migliore.⁴³ Contro la preghiera come richiesta, che dimostra che quel che si chiede è più importante del Dio cui ci si rivolge, ha parole di fuoco Eckhart,⁴⁴ e Simone Weil scrive appunto che la religione consta di uno sguardo:⁴⁵ non nell'oggetto, ma nel modo in cui si guarda.

Seguendo il pensiero di Kierkegaard che abbiamo sopra riportato, possiamo perciò dire che il re spartano stava nella verità – paradossalmente, dunque, Era è davvero una dea, anche se noi crediamo che non sia mai esistita – perché la fede, come scrive la Weil, crea le verità cui aderisce.⁴⁶ E qui si tratta, ovviamente, della fede come credenza.

Anche il mondo cristiano ne è convinto. Lo testimonia ad esempio il raccontino medievale del fedele che in Terrasanta ha acquistato quella che crede una reliquia della vera Croce, e che è invece solo il pezzo di una barca. Quando, nel viaggio di ritorno, il demonio scatena una tempesta contro la nave che lo riporta in patria, il fedele prega rivolgendosi alla reliquia e il demonio deve fuggire, esclamando rabbiosamente: «Non è il legno della barcaccia/ ma la fede che mi scaccia».

Come però dicevamo all'inizio, la fede non è solo credenza, ma altrettanto distacco. Il rapporto tra i due aspetti è dialettico, non oppositivo, perché è l'intelligenza stessa ad essere dialettica. Ancora Simone Weil nota infatti:

⁴² Cfr. ERODOTO, *Storie*, IX, 61.

⁴³ Cfr. PLATONE, *Alcibiade* II, 148 b- 149 b.

⁴⁴ Cfr. ad es. il sermone *Got ist diu minne* (*I sermoni*, cit., p. 457), ove chi domanda a Dio qualcosa di diverso da Lui è chiamato ingiusto e idolatra.

⁴⁵ Cfr. S. WEIL, *Attesa di Dio*, tr. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, p. 154, e B. IACOPINI -S. MOSER, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.

⁴⁶ Cfr. S. WEIL, *Cahiers*, Gallimard, Paris 2006, Tome VI, vol. 4, p. 540.

La fede è l'esperienza che l'intelligenza è illuminata dall'amore. La verità come luce del bene; il bene superiore alle essenze. L'organo in noi col quale vediamo la verità è l'intelligenza; l'organo in noi col quale vediamo Dio è l'amore.⁴⁷

Intelligenza e amore sono i due occhi dell'anima, secondo una immagine antichissima, che troviamo nel mondo greco e che poi passa in quello cristiano. La ritroviamo a conclusione di quello *Specchio delle anime semplici* di Margherita Porete che la Weil lesse negli ultimi anni della sua vita, quando ancora non si era riconosciuta la vera autrice e il testo figurava perciò come opera di «uno sconosciuto mistico francese».⁴⁸ I due occhi dell'anima, intelligenza e amore, operano insieme, e insieme rendono lo sguardo “semplice”, ovvero distaccato e così luminoso, capace di diventare luce nella luce.⁴⁹

Si deve notare che entrambi questi occhi, insieme, operano non legame, adesione, ma distacco. Che amore sia distacco è l'argomento di quel libro che a giusto titolo Simone Weil considerava fondante la mistica d'occidente, ovvero il *Convito platonico*. L'amore nasce sì come desiderio, attaccamento a quella bellezza che è la manifestazione sensibile del bene, che non può presentarsi ai sensi, e in quanto tale traccia visibile che Dio ci lascia perché ci si metta alla sua ricerca, ma, proprio in quanto desiderio, cresce incessantemente e perciò «lascia il meno per il più», come scrive appunto Margherita Porete.⁵⁰ In quanto desiderio del bene in sé, della bellezza in sé, non si accontenta di piccoli oggetti di desideri, non se ne sta, pago del possesso di una fanciulla o di un fanciullo «come un servo domestico», ma si muove verso «l'immenso mare del bello»⁵¹ sempre togliendo via ciò che non è la bellezza e il bene. Dunque, amore nel suo significato più forte e più vero non è passione, ma, al contrario, *terminus et finis omnis passionis*, come lo definisce Eckhart,⁵² ovvero non legame, ma distacco.

Sotto questo essenziale profilo, amore è lo stesso che intelligenza, giacché proprio questo fa l'intelligenza: distacca, ovvero riconosce sempre la finitezza, la determinatezza, la non assoluzetza, dei nostri contenuti. Come spiega Simone Weil:

⁴⁵ Cfr. S. WEIL, *Quaderni II*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1985, p. 168.

⁴⁸ Cfr. S. WEIL, *Quaderni*, IV, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1993, pp. 100, 107, 395 s.

⁴⁹ Cfr. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. FOZZER - M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2018, p. 453 e nota 401. Su questo tema, cfr. il volume AA. VV., *I due occhi dell'anima. Intelligenza e amore nella mistica d'occidente dal Medioevo ad oggi*, a cura di G. GIAMBALVO DAL BEN, Le Lettere, Firenze 2022.

⁵⁰ Cfr. *Lo specchio delle anime semplici*, cit., p. 118 e nota 57, ivi.

⁵¹ Cfr. PLATONE, *Convito*, 210 d.

⁵² Cfr. ad es. *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., nn. 450, 474, 475.

La fede. Credere che niente di ciò che noi possiamo afferrare è Dio. Fede negativa. Ma credere anche che ciò che non possiamo afferrare è più reale di ciò che possiamo afferrare. Credere che il nostro potere di afferrare non è il criterio della realtà, ma al contrario inganna. Credere, infine, che tuttavia l'inafferrabile appare, nascosto.⁵³

Si noti qui la dialettica della fede, che consiste sì in un credere, ma un credere che non ha un contenuto positivo, ma, al contrario, è fatto di distacco – di qui l'espressione “fede negativa”, un po’ come lo upanishadico *neti, neti* (“non questo, non questo”).

Niente di ciò che possiamo afferrare: tutti i pretesi saperi di Dio sono menzogna; tutti, senza eccezione alcuna, ivi comprese le teologie. Del resto, «il vangelo non contiene una teologia, ma una concezione della vita» - scrive seccamente Simone.⁵⁴ I presunti saperi sono finalizzati a tenere insieme una collettività, e dunque obbediscono a quel principio di obbedienza al sociale nel quale la scrittrice francese riconosce, platonicamente, il “grosso animale” platonico, qualcosa che è sempre diabolico, opposto all’insegnamento evangelico. In un passo dei suoi *Quaderni* scrive, a proposito, che il Cristo ha promesso di essere presente dove due o tre sono riuniti nel suo nome: due o tre, non una moltitudine.⁵⁵ E altrove scrive che il pensiero, nella sua autenticità, è proprio solo del singolo, giacché «una collettività non pensa»⁵⁶ (tra parentesi: un’altra idea tipicamente kierkegaardiana), e per collettività deve intendersi non solo la folla urlante degli stadi, ma anche un congresso di partito, e persino un’assemblea di vescovi. Non ci si scandalizzi troppo: anche Diego Lainéz, che succedette ad Ignazio di Loyola come generale della Compagnia di Gesù, affrontò i padri conciliari riuniti nel duomo di Trento dicendo che una folla gli faceva sempre paura, anche una folla di vescovi.

Convinzione weiliana è dunque che:

La fede è un atteggiamento di tutte le parti dell’anima differente dall’amore soprannaturale riguardo a ciò che esse non possono afferrare, e in quanto non afferrato. Se esse afferrano qualcosa, si tratta di cosa diversa dalla fede, e l’oggetto non corrisponde all’etichetta. Notte oscura.⁵⁷

⁵³ Cfr. *Quaderni*, II, cit., p. 142. Sabina Moser, in *Il «credo» di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2013, opportunamente riporta in prima pagina il pensiero di Simone: «Non tocca all'uomo cercare Dio e credere in lui; egli deve semplicemente rifiutarsi di amare quelle cose che non sono Dio».

⁵⁴ Cfr. S. WEIL, *Quaderni*, IV, cit., p. 185.

⁵⁵ Cfr. *Attesa di Dio*, cit., p. 52.

⁵⁶ Cfr. S. WEIL, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1983, p. 94.

⁵⁷ Cfr. *Quaderni*, II, cit., p. 171.

Si noti l'uso di quel verbo “afferrare” (*saisir*) che rende bene l'atto di appropriazione egoica in cui consiste il preso sapere, che è in realtà un attaccamento. Solo l'intelligenza è capace di riconoscerlo:

La discriminazione dell'intelligenza è essenziale per separare l'amore soprannaturale dall'attaccamento. Perché si può essere attaccati a qualcosa cui si dà il nome di Dio.⁵⁸

Il punto essenziale da capire è proprio che, quando si è attaccati a qualcosa, anche se gli diamo il nome di Dio, non v'è dubbio: sicuramente non si tratta di Dio, perché l'attaccamento è *amor sui*, e dove c'è *amor sui* non v'è amore di Dio.⁵⁹ Da qui deriva il profondissimo pensiero che la Weil annota nelle stesse pagine dei *Quaderni* che abbiamo poco sopra citato, ove sono contenute alcune delle sue riflessioni sulla fede:

Il contatto con le creature ci è dato mediante il senso della presenza. Il contatto con Dio ci è dato mediante il senso dell'assenza. In confronto a quest'assenza, la presenza diventa più assente dell'assenza.⁶⁰

Dio è il “lontano-vicino”, come lo chiama Margherita Porete:⁶¹ sempre assente, ma di un'assenza che è più presente della presenza fisica delle persone che ci sono accanto. Dialettica della fede, appunto. Basti qui sottolineare quel *Notte oscura* che conclude il pensiero sulla fede poco sopra riportato. L'espressione rimanda direttamente a san Giovanni della Croce, che rappresenta per Simone uno dei due punti di riferimento essenziali della conoscenza soprannaturale – l'altro essendo Platone. A questo proposito si deve rilevare come la scrittrice francese pensasse alla filosofia non come una scienza che cresce col tempo, alla stregua della chimica o della biologia, ma come a un sapere che si ha, o non si ha, in modo assolutamente identico, oggi come ieri. Solo l'ignoranza, sorella della presunzione, può pensare alla filosofia come a qualcosa che cresce col tempo, in

⁵⁸ Ibidem, p. 170.

⁵⁹ Cfr. la voce «Decreazione» in S. WEIL, *L'attesa della verità*, a cura di S. MOSER, Garzanti, Milano 2014, pp. 223- 228. Mi permetto anche di rimandare al mio saggio «L'universalismo mistico di Simone Weil», in *Mistica e filosofia*, cit., pp. 163-179, nonché al capitolo «Simone Weil: presenza e assenza di Dio» di M. VANNINI, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna*, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2022², pp. 127-168.

⁶⁰ Cfr. *Quaderni*, II, cit., p. 168.

⁶¹ *Loingprés*, Lontano-vicino, così Dio è chiamato spesso da Margherita nel suo *Specchio delle anime semplici*, dal cap. 58 in poi. Vedi ivi nota 166, p. 237.

rapporto con quella idea di progresso che Simone considera stupida ed atea per eccellenza.

Il mistico dottore castigliano scrive:

La fede non solo non produce nozione e scienza, ma anzi acceca e priva l'anima di qualunque altra notizia e conoscenza [...] È chiaro, dunque, che la fede è notte oscura per l'anima e, anzi, quanto più la ottenebra, tanto maggiore è la luce che le comunica [...] La fede, che è nube oscura e tenebrosa per l'anima – la quale a sua volta è notte, perché in presenza di quella rimane priva e cieca del suo lume naturale – con le sue tenebre rischiara e dà luce alle tenebre dell'anima.⁶²

L'anima resta priva del suo lume naturale, che è l'intelletto, se e quando la fede, che «propone Dio infinito, essendo Egli infinito», lo rende «puro e vuoto di tutto ciò che può cadere sotto il dominio dei sensi e nudo e sgombro anche di tutto ciò che può cadere con chiarezza nell'intelletto stesso».⁶³

In quanto la fede “propone un Dio infinito”, essa toglie via ogni finitchezza, ovvero è, come dicevamo, non credenza ma distacco, o, meglio, credenza in quanto distacco e distacco in quanto credenza. V'è dunque una via maestra del filosofare come distacco, come “morte mistica”, che dagli antichi maestri e da Plotino va ad Eckhart, a san Giovanni della Croce, fino ad Hegel.⁶⁴ L'ha percorsa appieno anche Simone Weil e la sua importanza per noi sta nel fatto che, a differenza di quei maestri che ci possono per alcuni versi apparire lontani, Simone è una nostra contemporanea: è una donna che ha fatto i conti con la storia e con la scienza, conosceva la fisica quantistica e la matematica del nostro tempo, come pure le filosofie e religioni extraeuropee, in particolare le letterature dell'India. Proprio un testo delle amate *Upanishad* recita:

Solamente quando si ha fede si pensa; chi non ha fede non pensa; pensa solamente colui che ha fede.⁶⁵

⁶² *Salita al monte Carmelo* II, 3, 3-5. Cfr. il cap. «La fede come ‘notte oscura’» di *Dialectica della fede*, cit., pp. 47-64.

⁶³ *Ibidem*, II, 9, 1.

⁶⁴ Cfr. T. KOBUSCH, *Freiheit und Tod. Die Tradition der ‘mors mystica’ und ihre Vollendung in Hegels Philosophie*, in «Theologische Quartalschrift», 164 (1984), pp. 185-203. A questo tema è dedicato M. VANNINI, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004. In particolare, per il rapporto tra Giovanni della Croce ed Hegel, cfr. G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 voll., Aubier, Paris 1961.

⁶⁵ Cfr. *Chandogya Upanishad*, VII, 19. Cfr. in proposito S. WEIL, *La rivelazione indiana*, a cura di S. MOSER e M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2019.

5. Mistica e ateismo

“Mistica” è parola terribilmente equivoca,⁶⁶ per cui meglio sarebbe dire “esperienza dello spirito”; ma chi ha detto «Dio è spirito» ha fatto fare il passo più grande verso l’incrédulità,⁶⁷ per cui non meraviglia che vi sia un ateismo paradossale, che scaturisce dal profondo dell’esperienza spirituale. E questa non è solo una nostra definizione: “atei spirituali” furono infatti definiti, nell’ambito della controversia del quietismo, i mistici della corrente speculativa, di origine germanica.⁶⁸ Questo è il paradosso che potremmo chiamare paradosso dell’ateismo mistico.⁶⁹

In esso non v’è un Dio-ente-oggetto, proiezione del soggetto e della sua volontà, ma un Dio-spirito, che viene esperito non come oggetto-altro, ma come la soggettività stessa più profonda e reale, ossia come il vero “io”, che viene alla luce una volta scomparso il superficiale ego della volontà e delle sue rappresentazioni.

Questa esperienza è “atea” in un primo senso, facile da capire, per il fatto che essa toglie via tutte le rappresentazioni di Dio (e, potremmo dire, con esse tutte le religioni), comprese nella loro determinatezza, ovvero dipendenza dai contenuti dell’egoità, e, parallelamente, verificate nella loro povertà, incapacità di sussistenza, al di fuori del contenuto per cui esse nascono.

C’è però un senso più profondo, più importante, più grave e meno facile da capire in questa esperienza di Dio come spirito, non ente che si adora sui monti o nei templi, ma in spirito e verità,⁷⁰ ossia *essendo* quello spirito stesso.⁷¹

Infatti, che Dio-spirito compaia solo quando - annichilita la volontà e, con essa, l’egoità psichica – si sia spirito, lo rende per così dire dipendente da un atto che è comunque dell’uomo, giacché senza quell’atto Dio non sussiste affatto. Di qui il profondissimo distico:

Io so che senza me Dio non può vivere un attimo,

⁶⁶ Cfr. *Introduzione alla mistica*, cit., pp. 5 ss.

⁶⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*. Parte terza: «La festa dell’asino».

⁶⁸ Vedi *supra*, nota 7. Cfr. anche la Introduzione a BENEDETTO DA CANFIELD, *Regola di perfezione*, a cura di M. VANNINI, EBF, Milano 2022, soprattutto pp. XLIII-LVI.

⁶⁹ Cfr. il cap. 6, «L’a-teismo mistico», di M. VANNINI, *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux*, Bompiani, Milano 2013, pp. 116-126, da cui sono riprese qui alcune righe.

⁷⁰ Cfr. *Gr* 4, 23-24.

⁷¹ «Chi si unisce al Signore è con lui un solo spirito»: 1 Cor 6, 17; «Noi abbiamo il *nous* di Cristo»: 1 Cor 2, 16.

Se io mi annullo, deve di necessità esalare lo spirito.⁷²

I due versi si comprendono a partire dal secondo: se io mi annullo (*werde ich zunicht*), Dio deve necessariamente (*Gott muß, von Not*: espressioni eckhartiane: perché non si tratta qui di un soggetto al modo del soggetto umano, che fa o non fa, vuole o non vuole, sceglie questo o sceglie quello - ogni rappresentazione è idolatrata, alla lettera) *den Geist aufgeben*, ovvero innanzitutto “emanare lo spirito”, dare all’uomo il suo essere, che è spirito. Preciso riferimento al cruciale versetto giovanneo 19, 30 sulla morte di Cristo: nello “spirare” egli “emise lo spirito”, ma anche “consegnò, emanò lo spirito”. Ma anche “esalare lo spirito”, ossia morire, giacché Dio in quanto ente determinato muore alla morte del soggetto, ossia all’estinzione della sua volontà.

Dunque, Dio dipende dall’uomo, non può vivere un attimo senza l’uomo, in duplice senso. In un primo facile senso, in quanto è un ente, un idolo, rappresentazione creata dall’uomo stesso, ne sia egli consapevole o no. In un secondo e più difficile senso, perché la sua realtà vera, di spirito, dipende da quella che i mistici chiamano appunto “morte dell’anima”, che è condizione dell’essere dello spirito.

Il gioco di parole fondamentale *den Geist aufgeben* indica lo scomparire, il morire, dell’ente-Dio alla morte della volontà e, insieme, il suo esserci, effondersi come spirito – che è proprio l’atto di “spirare”, nel duplice senso del soffiare dello spirito e dell’esalare l’ultimo respiro.

I versi silesiani riassumono dunque in un breve giro di parole quello che potremmo chiamare “ateismo mistico”. Mistico, perché esperienza di unità, *unitas spiritus*, nella quale è scomparsa ogni rappresentazione e con essa ogni forma di alterità, e perciò stesso esperienza di assoluta pace, gioia, beatitudine. Ancora Silesius recita:

Non ottiene l’uomo perfetta beatitudine,
Se prima l’unità non ha risucchiato l’alterità.⁷³

Completa scomparsa dell’alterità dell’essere, e perciò perfetta beatitudine; ma, appunto, anche “ateismo”, proprio in quanto tutto ciò che potremmo chiamare “divino” è qui ed ora presente, in noi.⁷⁴

⁷² Cfr. SILESIUS, *Pellegrino cherubico*, I, 8: «Dio non vive senza me», op. cit., p. 45. Si noti che il distico non è stato compreso da personaggi come Leibniz e Barth: cfr. Introduzione, pp. 10 s. op. cit.

⁷³ Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., IV, 10: «La perfetta beatitudine».

⁷⁴ Di qui le paradossali espressioni che ricorrono negli scritti di questi mistici: «L’anima non sa più che farsi di Dio, né Dio di lei», scrive Margherita Porete (*Lo specchio delle anime semplici*, cit., cap. 135), ed Eckhart: «Un uomo giusto non ha bisogno di Dio. Io non ho bisogno di quello che ho» (sermone *Gott hat die Armen*, in *I sermoni*,

Non v'è dubbio che la possibilità di un esito radicalmente ateo dell'esperienza spirituale esista, e che, anzi, questo sia l'unico ateismo davvero importante (gli altri, in quanto non sanno cosa spirto sia, sono meramente psicologici), vorremmo dire davvero satanico, nel senso etimologico di tentatore.

I mistici accennano spesso alla possibilità di questo esito, in cui Dio, tutto presente *in nobis*, non è più, è davvero morto, ovvero pensiamo che sia *tutto* frutto del nostro pensiero: un crinale davvero molto sottile segna qui la differenza tra ateismo e – e che cosa? Perché qui non possiamo usare la parola “fede”, che rimanda alla credenza, e dunque ancora all’alterità (ricordiamo l’eckhartiano: «Chi crede *non* è ancora figlio di Dio»⁷⁵); né la parola “religione”, che rimanda a un complesso di culti, norme, ecc., assolutamente insignificanti; né “teismo”, o simili. Scopriamo che non v'è una parola adeguata della nostra lingua per esprimere quanto vorremmo dire. Infatti, ci troviamo per così dire al di là, o al di qua, dell'affermazione e della negazione.

Lo stesso pensiero, che tutto è solo qui, nell'anima nostra, può infatti assumere due significati opposti: il primo è l'orrore della assenza di Dio, l'orrore del nulla, della finitezza e della morte davanti a noi; il secondo è invece la beatitudine dell'essere l'essere, spirto nello spirto, per cui tutto, davvero tutto, è Uno, e noi lo siamo: *ein einig Ein*, un unico essere. Come dice Eckhart:

Ciò che per gli uomini non liberi è un orrore, è profonda gioia per l'uomo libero.⁷⁶

La differenza tra queste due possibilità dipende infatti solo dall'essere legati o no all'egoità. Nel distacco la domanda scompare: non ci si domanda più cosa sia l'essere (ad es. il domani “eterno”, la sorte dell'anima, ecc.), perché la domanda è frutto di un legame, con il quale si ricade nella finitezza, e da lì nella contraddizione e nel dolore. È chiaro allora che il presunto sapere sta al posto dell'essere: sapere non si può, ma si può essere, e allora davvero *sai*, quando *sei*.

La differenza è data dunque da ciò che *sei*, ovvero da ciò che si pensa e ama, perché *questo* si è davvero:

Uomo, in quel che ami sarai trasformato:

cit., p. 445).

⁷⁵ Cfr. *Commento al vangelo di Giovanni*, cit., n. 158.

⁷⁶ Cfr. *Deutsche Mystiker des XIV.-Jahrhunderts*, a cura di F. PFEIFFER, Leipzig 1857, Band II, Meister Eckhart, p. 598.

Diventi Dio se l'ami, terra se terra ami.⁷⁷

Non v'è dubbio che sempre si ami, che sostanza e vita dell'anima sia l'amore, e che esso inizi sempre come desiderio di un bene particolare. Però, quando è grande, l'amore diventa *per iò* distacco,⁷⁸ finché si comprende che, in realtà, è l'amore stesso, il Bene in sé, che, da sempre, si sta amando.⁷⁹ L'amore ci trasforma; ci trasforma in ciò che si ama, perciò, quando è ormai l'Amore che si ama, si diviene e si è l'Amore stesso.

L'amore appare davvero Dio, perché assoluto: "divino" non significa affatto che rimanda ad altro, ma, al contrario, che non sopporta alcun rimando ad altro: rimandare ad altro significherebbe che esso non è vero. Perciò non possiamo dire "di Dio" questo infinito amore che su tutto si stende: certamente in certo modo è nostro, ma non c'è più un *io* ad amare, non c'è più neppure la creatura, e nemmeno "Dio", ma solo un unico amore, un'unica luce. "Dio" c'è quando c'è la creatura, io o prossimo che sia, ma quando sparisce questa, sparisce anche "Dio".⁸⁰ Perciò:

La cosa migliore per l'anima è stare in un libero nulla. L'intenzione propria di Dio è che l'anima perda Dio. In effetti, finché l'anima ha un Dio, conosce un Dio, sa un Dio, è ancora lontana da Dio. Perciò il desiderio di Dio è quello di annientarsi nell'anima, perché l'anima perda se stessa. Infatti, che Dio sia Dio gli deriva dalle creature. Quando l'anima diviene creatura, allora ha un Dio: se perde il suo carattere creato, Dio resta in se stesso ciò che è. Il maggior onore che l'anima possa rendere a Dio è abbandonarlo a se stesso e restare vuota di lui.⁸¹

⁷⁷ Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., V, 200. Il titolo: «Ci si trasforma in quel che si ama (Da S. Agostino)» rimanda al celebre passo agostiniano: «Come chi ama la terra sarà terra, così chi ama Dio sarà Dio» (In *Ep. Job.* II).

⁷⁸ Questa la lezione fondamentale del *Convito* platonico. Al culmine della sua esperienza estatica, Maria Maddalena de' Pazzi dichiara che la specie suprema d'amore è quello "morto", che non desidera, non vuole e non cerca cosa alcuna, perché l'anima che possiede questo amore nulla vuole, nulla sa e nulla vuol potere, e neppure desidera intendere, conoscere e gustare Dio, «per la morta relassazione che ha fatta di sé in Dio» (Cfr. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992, pp. 178 s.). Che la mistica fiorentina parlasse come Eckhart non deve meravigliare, vista la sua lettura delle opere di Taulero (cioè, di Eckhart medesimo).

⁷⁹ *Amare amabam*, scrive Agostino, ricordando i suoi amori giovanili: era in realtà l'amore che stava amando, quando amava le fanciulle; ma allora non lo aveva ancora capito. Cfr. *Confessioni* III, 1.

⁸⁰ Cfr. ECKHART, sermone *Nolite timere eos* (*I sermoni*, cit., p. 624).

⁸¹ Cfr. sermone *Perdersi per trovarsi*, in MEISTER ECKHART, *Il ritorno all'origine*, a cura di M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2006, p. 39.

L'amore non è ciò che unisce – unisce nell'operazione ma non nell'essere,⁸² e in questo senso il distacco, anche da Dio, è più forte dell'amore –; però è amando che si *diviene l'amore*, cioè *l'essere*:

Praticare l'amore è grande fatica:
Bisogna essere, come Dio, l'Amore stesso.⁸³

Questo distico significativamente si intitola «Bisogna essere l'essere»: *Essere l'essere*: un'espressione per niente affatto retorica. Il poeta vuol dire che l'amore non è qualcosa che accidentalmente *si prova*, ma che sostanzialmente *si è*, per cui quando finisce l'egoità determinata in un volere - cioè, in un amore – determinato, si ha quella sorta di trasformazione ontologica per cui non v'è più il piccolo io, destinato alla finitezza e alla morte, ma il nostro vero essere, per così dire eterno, fatto di intelligenza e amore, ovvero spirito: *tat tvam asi*, «questo tu sei».⁸⁴

Il “dolce e cristiano poeta”, l’“incommensurabilmente profondo”⁸⁵ Angelus Silesius, sta qui riproponendo l'esperienza cristiana, nel senso vero e proprio della esperienza del Cristo, quello di essere una sola cosa con Dio,⁸⁶ per cui Meister Eckhart poteva dire che:

Tutto quello che Dio Padre ha dato al Figlio suo unigenito nella natura umana, lo ha dato anche a me, senza alcuna eccezione, né dell'unione né della santità: lo ha dato tutto a me come a lui.

Tutto quello che la Sacra Scrittura dice di Cristo, si verifica totalmente anche in ogni uomo buono e divino.

Tutto quello che è proprio della natura divina, è proprio anche dell'uomo giusto e divino: perciò quest'uomo opera tutto quel che Dio opera, e ha creato insieme a Dio il cielo e la terra, e genera il Verbo eterno, e Dio non saprebbe che fare senza un tale uomo.

L'uomo buono è l'unigenito figlio di Dio.

L'uomo nobile è quel Figlio di Dio unigenito che il Padre ha generato dall'eternità.⁸⁷

⁸² Cfr. ECKHART, sermone *Populi eius* (*I sermoni*, cit., p. 138).

⁸³ Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., I, 71.

⁸⁴ Cfr. *Chandogya-upanishad*, VI, 9.

⁸⁵ Così Schopenhauer definisce Silesius: cfr. la Introduzione al *Pellegrino cherubico*, cit., p. 12.

⁸⁶ Cfr. Gv 10, 30: «Io e il Padre siamo una cosa sola»; Gv 14, 9: «Chi ha visto me, ha visto il Padre».

⁸⁷ Sono le proposizioni XI, XII, XIII, XX, XXI di Eckhart condannate dalla Bolla papale *In agro dominico* del 27 marzo 1329. «Io sono diventata Dio», per il suo distacco, per la sua umiltà, dichiara Sorella Katrei al prete-teologo, che non capisce (cfr. PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. VANNINI, Adelphi, Milano 2006, p. 67).

Tale esperienza si comprende a partire da quella che la mistica chiama “morte dell’anima”,⁸⁸ ovvero l’evangelica rinuncia a se stesso, per la quale l’egoità scompare e ci si inabissa nell’«increato mare della nuda divinità».⁸⁹

Quanto abbiamo finora detto si trova mirabilmente riassunto nel sermone di Eckhart che prende le mosse da Mt 5,3, *Beati pauperes spiritu*.⁹⁰ In questo testo, il più speculativamente profondo tra quelli del domenicano, la via del distacco è percorsa fino al niente essere, niente volere, niente avere, in modo da produrre l’assoluto nulla di se stesso, in quanto uomo nato, e, come tale, destinato a perire. Nello stesso tempo, nell’abisso del nulla, estrema povertà nello spirito, l’uomo raggiunge «ciò che è stato in eterno e sempre sarà, e qui Dio è uno con lo spirito».

Ben consapevole della difficoltà di quanto ha detto, che non si può comprendere «se non si diventa uguali a questa verità, che scaturisce dal cuore di Dio senza mediazione»,⁹¹ Eckhart conclude il sermone chiedendo l’aiuto di Dio perché si possa vivere in modo da esperimentarla.

E noi non possiamo fare altro che unirci a questa preghiera.

⁸⁸ Rimando ancora, in proposito, a *La morte dell’anima. Dalla mistica alla psicologia*, cit.

⁸⁹ Cfr. *Pellegrino cherubico*, cit., I, 3.

⁹⁰ Lo si può leggere nei *Sermoni*, cit., pp. 388-396. Per il commento a questo testo si veda M. VANNINI, *Beati pauperes spiritu. Attualità di Eckhart*, Lindau, Torino 2022.

⁹¹ Cfr. sermone *Beati pauperes spiritu* (*I sermoni*, cit., p. 396).

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *I due occhi dell'anima. Intelligenza e amore nella mistica d'occidente dal Medioevo ad oggi*, a cura di G. GIAMBALVO DAL BEN, Le Lettere, Firenze 2022.
- AGOSTINO, *Confessioni*, testo latino a fronte, a cura di C. CARENA, NBA, Città Nuova, Roma 1982⁴.
- BENEDETTO DA CANFIELD, *Regola di perfezione*, a cura di K, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2022.
- Bhagavad-Gītā*, a cura di I. VECCHIOTTI, Ubaldini, Roma 1964.
- A.M. S. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, testo latino a fronte, tr. di O. Dallera, Rizzoli, Milano 1981.
- M. BERGAMO, *Anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2021.
- ID., *La scienza dei santi*, Le Lettere, Firenze 2022.
- M. DE CERTEAU, *Fabula mystica, XVI-XVII secolo*, tr. di S. Facconi, Jaca Book, Milano 2017.
- A.K. COOMARASWAMY, *La tenebra divina. Saggi di metafisica*, ed. it. a cura di R. DONATONI, Adelphi Milano 2017.
- ECKHART, *I sermoni*, a cura di M. VANNINI, Paoline, Milano 2002.
- ID., *Dell'uomo nobile*, a cura di M. VANNINI, Adelphi, Milano 1999.
- ID., *Il ritorno all'origine*, a cura di M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2006.
- ID., *Commento al vangelo di Giovanni*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2017.
- ID., *Commenti all'Antico Testamento*, Testo latino a fronte, a cura di M. VANNINI, Bompiani, Milano 2012.
- Encyclopédie des mystiques*, a cura di M. M. DAVY, Payot & Rivage, Paris 1996
- H. GLOCKNER, *Hegel-Lexikon*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1957.
- P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. di A.M. Marietti, EINAUDI, Torino 2005.
- G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960.
- B. IACOPINI-S. MOSER, *Uno sguardo nuovo. Il problema del male in Etty Hillesum e Simone Weil*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2009.
- K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. di G. COLLI, Einaudi, Torino 1971.
- MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Le parole dell'estasi*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992.
- G. MOREL, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 voll., Aubier, Paris 1961.
- S. MOSER, *La fisica soprannaturale. Simone Weil e la scienza*, ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo 2011.
- EAD., *Il «credo» di Simone Weil*, Le Lettere, Firenze 2013.

- NĀGĀRJUNA, *Il cammino di mezzo*, a cura di M. MELI ed E. MAGNO, Unipress, Padova 2004.
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- PATANJALI, *Aforismi sullo Yoga*, a cura di C. PENSA, Boringhieri, Torino 1978.
- F. PFEIFFER (cur). *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1857, Band II, Meister Eckhart.
- I presocratici*, nella raccolta di H. DIELS e W. KRANZ, testo greco a fronte, a cura di G. REALE, Giunti, Firenze 2017.
- PSEUDO MEISTER ECKHART, *Diventare Dio. L'insegnamento di sorella Katrei*, a cura di M. VANNINI, ADELPHI, Milano 2006
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di M. CASAGLIA, C. GHIDELLI, A. LINGUITI, F. MORIANI, 2 voll. UTET, Torino 1997.
- MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di G. FOZZER e M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2018.
- ANGELUS SILESIUS, *Il pellegrino cherubico*, a cura di G. FOZZER e M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.
- G. TAULERO, *I sermoni*, a cura di M. VANNINI, tr. di Franca Belski, ed. Paoline, Milano 1997.
- Upanishad antiche e medie*, a cura di P. FILIPPANI RONCONI, Boringhieri, Torino 1974.
- M. VANNINI, *Introduzione alla mistica*, Le Lettere, Firenze 2021.
- ID., *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2004.
- ID., *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e come menzogna* (Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2022²
- ID., *Mistica, psicologia, teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.
- ID., *Beati pauperes spiritu. Attualità di Eckhart*, Lindau, Torino 2022.
- ID., *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2014.
- ID., *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.
- ID., *Lessico mistico*, Le Lettere, Firenze 2013.
- ID., *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux*, Bompiani, Milano 2013
- S. WEIL, *Cabiers*, Tome VI, vol. 4, Gallimard, Paris 2006.
- EAD., *Quaderni II*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1985.
- EAD., *Quaderni, IV*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1993.
- EAD., *Attesa di Dio*, tr. di O. NEMI, Rusconi, Milano 1972.
- EAD., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. GAETA, Adelphi, Milano 1983.
- EAD., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. di M. Harwell Pieracci, Borla, Torino 1967.
- EAD., *La rivelazione indiana*, a cura di S. MOSER e M. VANNINI, Le Lettere, Firenze 2019.

- EAD., *L'attesa della verità*, a cura di S. MOSER, Garzanti, Milano 2014.
- EAD., *Atene contro Gerusalemme*, a cura di M. VANNINI, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2017.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1964.

ANGELA ALES BELLO*

LE MOLTE VIE DELLA MISTICA

Sommario

Nel saggio sono esaminati alcuni significati del termine “mistica” nella contemporaneità. In primo luogo, si distingue l’uso negativo in riferimento a qualcosa di fantastico e non valido, in secondo luogo, si prendono in considerazione i casi in cui ci si riferisce positivamente ad esperienze che si collocano nella dimensione religiosa, della quale si tracciano le caratteristiche essenziali. Su questo terreno la mistica è considerata come un’esperienza straordinaria di contatto con il divino, ad esempio, la mistica sponsale, oppure come un continuo legame di unione con il divino, mistica del quotidiano. Un terzo caso è quello delle vie filosofiche alla mistica, intesa come culmine e superamento della ricerca razionale. Le molte vie, nonostante la diversità dei percorsi, tendono ad un’unica meta: l’incontro con il divino.

Parole chiave: Esperienza religiosa, Mistica sponsale, Edith Stein, *Unio mistica*, Gerda Walther, Mistica del quotidiano

Abstract

In the essay I examine some meanings of the term “mysticism” in our time. Firstly, it is necessary to distinguish the use of the term in a negative sense to indicate something just fruit of our phantasy, then not valid according to the experience; secondly, it is possible to consider some cases in which mystics is linked up to with the religious experience. Starting from it mystics can be considered as an extraordinary experience of the divine, such as the nuptial mysticism for example, or as a continuous connection with the divine, that is the mystics of the everyday life. A third case is the one of the philosophical itineraries to the mystical experience, as culmina-

* Pontificia Università Lateranense

tion and the overcoming of the rational research. The many ways, notwithstanding the different courses, tend toward a unique goal: the encounter with the divine.

Keywords: Religious experience, Spousal mysticism, Edith Stein, Mystical Union, Gerda Walther, Mysticism of everyday life

Introduzione

Esaminare la nozione di mistica oggi non è impresa facile, perché il termine è usato in una molteplicità di significati. Facendo qualche incursione nel passato, senza risalire ai misteri eleusini, ma tenendoli presenti sullo sfondo, si può dire che, quando si è parlato di “mistica”, ci si è per lo più riferiti alla dimensione religiosa, anzi, ad un’esperienza religiosa “speciale”, ricordando che quei misteri erano separati dal culto tradizionale che coinvolgeva la comunità anche in senso politico e sociale.

Il fatto che tale esperienza fosse peculiare ha generato due atteggiamenti contrastanti, ambedue critici: uno che si pone maggiormente su un piano esperienziale-razionale e un altro che la considera un atteggiamento “stravagante”, pur riconoscendo la validità della dimensione religiosa. Riguardo al primo punto, si può indicare l’uso negativo che aveva e che, in qualche caso, ha ancora negli ambienti intellettuali l’aggettivo mistico, per cui diventa equivalente a qualcosa, che, non essendo frutto di un’esperienza concreta e valida, è solo fantasticato. Un esempio in tal senso è rintracciabile negli scritti di un filosofo del Novecento che non era certamente areligioso, Edmund Husserl; egli nel suo libro *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), riferendosi alla questione dell’essenza, nota che essa nella sua universalità si riferisce sempre ad una datità esperienziale, ma non è solo “un’intuizione di qualcosa di individuale”,¹ se non si riconosce ciò, a suo avviso, si rischia di non comprenderne il senso, pertanto, è necessario escludere «... rigorosamente tutte le *idee, in parte mistiche* » che impediscono di comprendere che cosa sia eidos o essenza. L’uso improprio del termine essenza è definito come frutto di idee “mistiche”, qui chiaramente intese come non fondate in modo valido.

Eppure, Husserl coltivava l’esperienza religiosa, come dimostrano molti dei suoi scritti privati alcuni dei quali ho tradotto e che contengono

¹ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. COSTA, Introduzione di A. FRANZINI, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, p. 18.

riflessioni sulla fede e sulla preghiera.² Si può osservare, allora, che egli esemplifica anche il secondo atteggiamento che ho indicato, infatti, riteneva che, non potendo l'esperienza mistica essere condivisa in modo intersoggettivo, rimaneva misteriosa e non provata. Ciò è molto chiaro nella lunga lettera/recensione che egli inviò alla sua discepola Gerda Walther, la quale aveva scritto un libro intitolato *Fenomenologia della mistica*, pubblicato nel 1923. In un passo dello scritto, tuttavia, Husserl procede ad uno scavo nell'interiorità constatando la presenza di possibili esperienze che aprono nuove vie e nuove prospettive, stabilendo un doppio movimento di discesa nella “profonda profondità” e di salita da ciò «... che si muove nella profondità profonda, ma anche proviene dalla più profonda profondità».³

Si tratta, appunto, di possibili esperienze che corrispondono, a mio avviso, a ciò che egli aveva sostenuto nel § 51 del volume I delle *Idee per una fenomenologia pura*, in cui dichiara che ci sono delle correnti di coscienza che portano a Dio. Dio è, pertanto, presente nell'interiorità nella quale avviene l'esperienza di Lui, come egli ribadisce in molti altri luoghi, ma il fatto che ci sia una presenza straordinaria del divino, come vuole il mistico, pur non avendo alcun riscontro oggettivo, tuttavia, rimane nel campo delle possibilità. Quindi, l'atteggiamento di Husserl non è del tutto negativo nei confronti della mistica e ciò è confermato da Gerda Walther. D'altra parte, egli aveva sempre affermato che ciò che è “possibile” può diventare “reale”, al contrario, ciò che è impossibile è frutto di fantasia. In questo caso, perciò, egli lascia aperta la questione.

Rimanendo sempre nell'ambito della mistica come esperienza religiosa si danno, allora, due posizioni, quella di chi ne ammette la possibilità, ma non si pronuncia sulla sua validità – come nel caso di Husserl – e chi la nega, anzi la combatte. L'esperienza mistica, come esperienza “speciale” o “a parte”, presenta alcune significative caratteristiche consistenti in “visioni”, “estasi” atteggiamenti che possono apparire inconsulti, mi viene sempre in mente la clamorosa estasi pubblica davanti al Duomo di Assisi della mistica medievale Angela da Foligno, eppure per il contenuto delle rivelazioni avute, non solo convinse P. Arnaldo della validità delle sue esternazioni, che egli fissò in *Il libro dell'esperienza*,⁴ ma anche i massimi

² E. HUSSERL, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2022.

³ E. HUSSERL, *Husserl an Gerda Walther*, in Husserlianana, *Dokumente, Briefwechsel III, Die Müncher Phänomenologie*, veröffentlicht von S. IJSELING, Springer, Dordrecht 1977, p. 265.

⁴ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992.

esponenti della Chiesa Cattolica; infatti, ora ella è santa per volere di Papa Francesco.

Tuttavia, a lungo la mistica è stata considerata con sospetto anche nella Chiesa cattolica, direi fondamentalmente per due ragioni: per un presunto legame con esperienze paranormali e perché considerata, come osserva Edith Stein, una rivelazione privata, pertanto, non affidabile, non essendo una Rivelazione pubblica che riguarda tutta la comunità.

Si comprende come sia difficile accettare questi comportamenti “strani”, come possano essere facilmente scambiati per disturbi mentali e come si ritenga addirittura legittimo negarne il valore. Direi che tutto è riconducibile ad una questione di fondo: il senso dell'unione con Dio, di cui l'unione mistica è la massima espressione.

1. L'unione con Dio: l'esperienza religiosa

È opportuno, pertanto, trattare preliminarmente il tema del senso dell'esperienza religiosa, per tentare di comprendere il senso dell'esperienza mistica.

Scaviamo, allora, all'interno di noi stessi per cogliere la presenza/asenza del divino.

Questo scavo ci consente di analizzare la struttura dell'essere umano. Procedo usando le indicazioni che vengono dalla scuola fenomenologica, in particolare, da Edmund Husserl e da Edith Stein. L'indagine dell'interiorità, infatti, non serve soltanto per comprendere l'esperienza religiosa, anzi serve, in prima istanza, per affrontare la questione: com'è fatto l'essere umano. Quest'ultimo non può essere colto “da fuori”, ma è compreso da dentro, attraverso l'analisi dell'esperienza vissuta. Esaminando la qualità degli *Erlebnisse*, delle vivenze – con questo neologismo mi sembra di poter tradurre il termine in italiano –, intese nel senso fenomenologico indicato da Husserl, quindi, colte nella loro struttura, nella loro “purezza”, è possibile descrivere in modo essenziale il soggetto umano. Quest'ultimo è, infatti, capace, in modo straordinario – Husserl dice “paradossale” – di presentarsi contemporaneamente come soggetto e oggetto dell'indagine, comprendo di poter “percepire”, “ricordare”, “immaginare”, “amare”, “soffrire”, “desiderare”, “pensare” “valutare”, “riflettere”. Queste ed altre sue capacità, potenzialità sono scoperte come strutture esperienziali trascendentali che sono recepite coscientemente, specchio di una stratificazione complessa e articolata che costituisce l'essere umano.⁵

⁵ Per le indicazioni essenziali sul metodo fenomenologico, sintesi di alcune mie lezioni già pubblicate in Brasile (*Introdução à Fenomenologia*, EDUSC, Baurù, San Paolo, Brasile 2006), rinvio alla traduzione italiana di F. Xaviér Rodriguez Romà e A. M.

È stato ben compreso dalle religioni e dalle filosofie che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione, dopo aver proceduto all'*epoché* di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle vivenze non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, al contrario, è utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso essi.

Il percepire, che si attua attraverso le sensazioni, ci conduce alla corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti, il vivere impulsi, istinti ci conduce a quel territorio che si può definire psiche; infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere ci conducono alla dimensione spirituale. Allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico.

L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. Se si è individuata la struttura universale dell'essere umano, come giustificare che l'incontro tra gli esseri umani è sempre un incontro fra singolarità? Certamente attraverso una riflessione teorica è possibile cogliere gli elementi universali e si può notare che la stessa capacità di universalizzare ci guida nella messa in evidenza di tratti comuni che nell'incontro con l'altro consentono di riconoscere che "è come me", attraverso la vivenza dell'entropatia; tuttavia, la comune umanità è sempre calata in una singolarità, nell'intrascendibile *quoad nos*⁶ Edith Stein propone che tale singolarità si debba giustificare attraverso la presenza di un nucleo personale, che può essere definito anche l'anima dell'anima. Se poi ci fermiamo a descrivere che cosa fa sì che tale singolarità possa essere declinata in termini di "io", che rimanda ad un sé, ma se ne distingue, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, questi appaiono solo "titoli" per territori complessi.

Utilizzo questa stratificazione e complessità dell'essere umano per descrivere il senso dell'esperienza religiosa. Avendo come guide Agostino, Anselmo, Husserl, Edith Stein e ponendomi lungo il percorso da loro tracciato, propongo il mio modo di intendere l'apertura verso il divino. La geniale immagine del castello interiore di cui si serve Santa Teresa è un efficace strumento di esemplificazione dell'unità e complessità dell'essere umano. Le "dimore", che servono a Teresa d'Avila per indicare le tappe

Sciacca, *Introduzione alla fenomenologia*, Aracne, Roma 2009. A proposito dell'indagine sul rapporto fra metodo fenomenologico e antropologia rimando al mio libro *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007².

⁶ E. STEIN, *Il Problema dell'empatia*, tr. it. di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Prefazione di A. ALES BELLO, Studium, Roma 1998².

di un cammino interiore, possono corrispondere, in verità, alla stratificazione dell’essere umano. Edith Stein aveva compreso ciò fin dalla sua lettura giovanile delle opere della Santa carmelitana. Come vedremo, quando esclama: “Questa è la verità!” si riferisce non solo alla riscoperta di un’esperienza religiosa, che non aveva più coltivato dalla sua adolescenza, ma ad una conferma della descrizione essenziale dell’essere umano che aveva condotta sulla base del metodo proposta da Husserl.

Sul nucleo, che potrebbe essere letto come la Settima Stanza nel linguaggio di Santa Teresa, ella scrive pagine penetranti in alcune sue opere⁷ e la trattazione del nucleo rappresenta anche un filo conduttore dall’indagine fenomenologica fino a quella metafisica dell’essere umano, anzi si potrebbe dire che il nucleo rappresenta l’anello di congiunzione fra i due momenti della ricerca steiniana: individuato sul piano descrittivo-essenziiale proprio della fenomenologia, è giustificato in senso ontologico metafisico attraverso il ricorso all’ultima forma sostanziale di cui aveva parlato Duns Scoto. In tal modo, la Stein affronta e risolva la questione tanto controversa nella speculazione medievale relativa al principio di individuazione.⁸

La messa in evidenza del nucleo fornisce il fondamento ontologico alle argomentazioni di Agostino e di Anselmo. Dove si trova la verità che abita nell’interiorità? Dove si trova la fonte di quell’idea di cui non si può trovare niente di più grande? Dove si trova in altre parole la traccia del divino?

Ritengo che si possa dire che è proprio il nucleo quel luogo in cui prende l’avvio il movimento, ma, pur essendo fonte del movimento, inteso in senso aristotelico come sviluppo, esso non si sviluppa, ma rimane nella sua semplicità ed anche nella sua eternità. Essendo l’origine dello sviluppo, esso si manifesta – e quindi indirettamente si sviluppa – attraverso le altre caratteristiche umane, la corporeità, la psiche e in modo particolare attraverso lo spirito; in questo senso il nucleo deve esser “preservato” com’è dato nel momento della nascita ed è quindi la traccia dell’eternità nell’essere umano:

«La fine della vita terrena e l’entrata nella vita eterna ha significato la scomparsa dell’oscurità, il divenire attuale e trasparente dell’intero nucleo personale.

⁷ Cito in particolare tre opere di E. Stein sull’argomento: *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999², p. 123 e segg.; *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2001², Parte II, Cap. II, B 5; *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell’Essere*, tr. it. di A. Caputo, prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2003, Cap. IV, 8 e.

⁸ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, tr. it. di L. VIGONE, revisione e presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999³, Cap. VIII.

Nello stesso tempo, quindi, diventa evidente che tale nucleo è stato nell'eternità durante l'intera durata del suo essere terreno».⁹

Sulla base di questa riflessione la Stein afferma di comprendere il detto evangelico, secondo il quale “nel regno dei cieli tutti devono entrare come bambini”, cioè, devono preservare e custodire il nucleo, come punto di riferimento della singolarità e delle sue caratteristiche.

Il fatto, allora, che l'essere umano viva contemporaneamente nel tempo e nell'eternità, non deve essere ritenuto contraddittorio, secondo quanto lo stesso Agostino insegnava sulla sovratemporalità dell'anima umana, anzi può essere giustificato perché: «Il nucleo della persona è l'essente che essa è in sé e attraverso il quale essa è *similitudo* dell'essere divino; esso è ciò che è a fondamento positivo dell'*analogia entis*».¹⁰ Tutto mi sembra convergere verso la conclusione che ritengo si possa trarre dalle descrizioni del nucleo, se esso è il fondamento dell'*analogia entis* è il luogo della traccia del divino in senso agostiniano, il luogo della presenza/assenza proprio perché si tratta di una *similitudo* che impedisce di definirlo come un *actus purus*, pur riconoscendo ad esso una potenzialità, una capacità di accrescimento d'essere della vita spirituale cosciente.

Applicando tutto ciò al rapporto con il divino, si costata che, proprio perché il nucleo è eterno, pur vivendo nel tempo, in esso è contenuta la traccia dell'Eterno, inoltre, poiché è capace non di sviluppo, bensì di accrescimento d'essere nella forma d'essere della vita spirituale, il riconoscimento di tale presenza sottostà allo spirito. Se lo spirito è fondamentalmente decisione, volontà ed anche intelletto, conosciuto attraverso le sue caratteristiche essenziali, le vivenze spirituali che manifestano di essere atti liberi, è possibile accettare o respingere tale Presenza. Anzi, poiché tutta la stratificazione dell'essere umano ha una sua unità, tale Presenza “passa” attraverso l'accettazione o rifiuto della psiche, che offre allo spirito un materiale da vagliare, accogliendo o correggendo l'impulso psichico. Anche la corporeità è coinvolta, perché l'accettazione fa assumere al corpo atteggiamenti che manifestano il rapporto con questa presenza: i riti e gli atti liturgici si giustificano in questo modo.

Sono ipotizzabili, pertanto, due itinerari: quello di chi, “sentendo” la presenza del Divino, l'accetta a livello psichico, la accoglie consapevolmente a livello spirituale e la manifesta a livello corporeo oppure quello di chi rifiuta tale presenza, perché non gradita a livello psichico ed eventualmente elabora a livello intellettuale giustificazioni teoriche per dimostrare che la presenza è illusoria: è la via dell'ateismo.

⁹ E. STEIN, *Potenza e Atto*, cit., p. 214.

¹⁰ *Ivi*, p. 228.

Che l'ateismo sia una negazione, anzi «... una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un'altra forma di angoscia, davanti al nulla»¹¹ è sottolineato proprio da Edith Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella di Gerardus van der Leeuw. Il riferimento ai due pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia in positivo l'esperienza religiosa e in negativo il suo rifiuto. Inoltre, le due posizioni consentono un'integrazione di due punti di vista: il primo si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell'interiorità umana, il secondo è il risultato di un'analisi storica relativa a quelle manifestazioni che si definiscono religiose perché "mostrano" negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Esse mostrano anche che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, ma coinvolge in senso intersoggettivo una comunità più o meno ampia.

L'espressione di santa Teresa d'Avila, secondo la quale nella settima dimora "Dio torna casa" ci fa comprendere quale valore abbia l'esperienza mistica come *unio mystica* nella mistica sponsale.

2. *L'unione con Dio: la mistica come esperienza straordinaria*

Per descrivere la mistica come esperienza *sui generis* mi riferisco a due filosofe della scuola husseriana, Edith Stein e Gerda Walther. Non sappiamo se abbiano avuto esperienze mistiche, perché non ce lo dicono, ma sono capaci di descrivere puntualmente il fenomeno, facendo riferimento ai mistici e alle mistiche da loro esaminati. Ambedue ritengono che si tratti di un'esperienza eccezionale, donata a chi è scelto da Dio e che può innestarsi in un'esperienza religiosa già presente in un essere umano, ma che può accadere anche a chi non coltiva tale esperienza. Si tratta di peculiare rapporto con il divino. Cerchiamo di comprendere, pertanto, come procedere la loro analisi.

a) *Edith Stein: la mistica sponsale*

Per Edith Stein filosofia e mistica sono come due vie di conoscenza della verità e ciò appare chiaramente nel commento dell'opera di santa Teresa d'Avila, il *Castello interiore*, condotto dalla pensatrice e pubblicato come Appendice all'opera maggiore della Stein, *Essere finito e Essere eterno*.¹²

¹¹ *Ivi*, p. 226.

¹² E. STEIN, *Il castello interiore*, tr. it. di A. M. Pezzella, in *Natura, Persona, Mistica* a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1997.

Le osservazioni, con le quali si apre tale commento, non sono immediatamente perspicue, se si ignora il contesto in cui debbono essere inserite per una loro delucidazione. È necessario, pertanto, procedere ad una serie di precisazioni che riguardano la biografia spirituale ed intellettuale di Edith Stein ed è opportuno iniziare dalla testimonianza di Suor Teresia Renata de Spiritu Sancto.¹³ Narrando dell'amicizia che univa Edith, allora giovane assistente universitaria, e Hedwig Conrad-Martius, studiosa di filosofia e ben nota nel circolo dei discepoli di Edmund Husserl,¹⁴ Suor Teresia fa riferimento alle visite che spesso ella faceva ai coniugi Conrad a Bergzabern, dove essi curavano un frutteto. Durante una di queste visite, nell'estate del 1920, Edith porta con sé un grosso volume, è la *Vita di S. Teresa scritta da lei stessa*, regalatole dalla vedova di Adolf Reinach, collaboratore di Husserl, morto durante la Prima Guerra Mondiale. Ella racconta: «Ne cominciai la lettura e ne rimasi talmente presa, che non l'interruppi finché non fui arrivata alla fine del libro. Quando lo chiusi, dovetti confessare a me stessa: "Questa è la verità!».¹⁵

Certamente si tratta di un'illuminazione che le consente di riscoprire quell'esperienza religiosa, che ella aveva messo da parte fin dall'adolescenza, ma non si deve dimenticare che la giovane fenomenologa in quegli anni sta analizzando dal punto di vista filosofico proprio il tema della costituzione del soggetto umano sulla scia del maestro Husserl e per mezzo del metodo di ricerca da lui proposto. Per tale ragione si può ipotizzare che quell'esclamazione si riferisca anche ad un'improvvisa, ulteriore chiarificazione della struttura interiore dell'essere umano, chiarificazione che condurrà l'Autrice a scavare ancora di più, per trovare quel nucleo profondo e personale che caratterizza ciascuno di noi. Si è trattato, inoltre, di un'esperienza mistica? Non lo sapremo mai.

L'incontro con Teresa d'Avila, in ogni caso, sconvolge la vita spirituale di Edith, aprendole orizzonti prima sconosciuti, ma tutti racchiusi nell'immagine semplice e importante del castello. Non a caso questa immagine aveva attirato anche Franz Kafka, proprio a causa del particolare rapporto che si instaura, in tale realtà, fra "interno" ed "esterno". Da un lato, sembra che esso sia impenetrabile ed inespugnabile, dall'altro, si sa che dentro si svolge una vita, è abitato e si desidera entrare.

L'immagine serve egregiamente a comprendere la struttura dell'essere umano e riassume i risultati delle analisi che la Stein stava conducendo

¹³ TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, tr. it. delle Carmelitane Scalze di Arezzo, Morcelliana, Brescia 1959.

¹⁴ Ho delineato la figura e la biografia di Hedwig Conrad-Martius nel mio libro *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

¹⁵ TERESIA RENATA, *Edith Stein*, cit., p. 130.

negli anni Venti. Tutto ciò era già delineato da Edith Stein nella sua dissertazione di laurea, dedicata all'analisi dell'empatia ed è approfondito per mezzo di indagini che, concentricamente, tendono ad uno scavo ulteriore nella vita della psiche e dello spirito, in *Psicologia e scienze dello spirito - Contributi per una fondazione filosofica*. Se le realtà prese in esame sono la psiche e lo spirito, la nostra Autrice sa molto bene che esse sono oggetto di indagine da parte di alcune discipline, che si sono delineate nel corso dell'Ottocento, cioè, la psicologia e le scienze che si interessano delle produzioni spirituali umane, quali, ad esempio, la linguistica, la storia della letteratura, la storiografia, l'antropologia culturale, il diritto, la sociologia. Tutte si configurano come ricerche parziali che hanno il loro valore, ma che si debbono fondare su un'accurata disamina del significato dell'essere umano che può essere fornita solo dall'indagine filosofica o, meglio, dall'indagine fenomenologica: infatti, quest'ultima tende ad evidenziare ciò che è essenziale nei fenomeni esaminati, e, quindi, ciò che è essenziale nella vita della psiche e dello spirito. In tal modo si capiscono i riferimenti alla psicologia come scienza, che si trovano alla fine del commento al *Castello interiore* e il richiamo al rischio che corre tale disciplina nel descrivere i fenomeni psichici senza che si faccia riferimento all'anima, cioè, ad una struttura ben configurata che solo una seria indagine filosofica può mettere in evidenza.

Tuttavia, non è propriamente così, ciò che nel testo si vuole anche sottolineare, è che non solo la ricerca filosofica indica una strada per entrare nell'interiorità e comprenderla, ma anche, e si potrebbe aggiungere soprattutto, la via percorsa e proposta dai mistici e, in particolare, da santa Teresa, serve allo scopo.

Santa Teresa funge da guida in un cammino che apparentemente è a lei estraneo e lontano, quello di una ricerca intellettuale, ma ciò che Edith qui vuole sostenere è che molte possono essere le vie che conducono alla verità, anche ad una verità parziale, quale quella relativa alla struttura dell'interiorità umana e alle sue possibili aperture.¹⁶

Questa impostazione è presente nell'opera *Essere finito Essere eterno* e, in particolare, nella parte dedicata a *L'immagine della Trinità nella creazione*. Analizzando *L'essere persona dell'uomo*, l'Autrice ripropone i risultati delle sue indagini precedenti, sottolineando che «L'essere dell'uomo è corporeo vivente, animato e spirituale».¹⁷ Ciò vuol dire che il nostro corpo è animato

¹⁶ Cf. A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero di Padova, 1998.

¹⁷ E. STEIN, *Essere finito e Essere Eterno*, cit., p. 386. Per la trattazione sull'anima si confrontino anche i seguenti testi di Edith Stein: *La struttura ontica della persona*, in *Natura Persona Mistica*, cit. e *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, prefazione di A. ALES BELLO, Roma 1998.

da una psiche e ulteriormente vivificato dallo spirito. In tal modo si giustifica l'affermazione seguente a quella indicata: «L'anima dell'uomo, *in quanto* spirito, si innalza sopra se stessa nella sua vita spirituale», ma l'essere umano, pur distinguendosi dagli animali, non è un puro spirito, pertanto

«... lo spirito dell'uomo è condizionato dall'alto e dal basso: è affondato nella sua struttura materiale, che esso anima e forma, dandole la sua forma corporea. La persona umana porta e comprende il 'suo' corpo e la 'sua' anima, ma nello stesso tempo è portata e compresa in essi. La sua vita spirituale si innalza da una profondità buia, come una fiamma di candela che splende, ma che è alimentata da una materia che, di per sé, non splende. Splende senza essere interamente luce: lo spirito umano è visibile per sé, ma non è completamente trasparente; è in grado di illuminare altre cose, ma non di penetrarle perfettamente».¹⁸

Data la sua natura ‘intermedia’, si potrebbe dire sulla scia di Pico della Mirandola, l’essere umano ha la possibilità di elevarsi o di regredire e ciò è affidato all’anima. Proseguendo nell’analisi di quest’ultima, l’Autrice ce ne fornisce la descrizione più esauriente, indicandola come lo “spazio” al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; ha, pertanto, un aspetto sensibile ed agisce nel corpo, un aspetto spirituale che le consente di uscire fuori di sé e di mettersi in contatto intelligente con il mondo esterno; ma, in quanto *anima* nel senso più proprio, abita in se stessa e l’io abita in lei. Allora la descrizione si amplia inglobando un nuovo elemento: l’io, che si può muovere liberamente dentro l’anima andando ora verso l’esterno, ora verso l’interno. Si comprende che, essendo l’anima uno spazio e l’io quella possibilità di percorrerlo dall’esterno all’interno e viceversa, il paragone con il castello interiore è possibile, anzi inevitabile; si tratta di un castello dove si trovano molte abitazioni.¹⁹ L’immagine proposta da Santa Teresa illumina di luce nuova la descrizione essenziale condotta sul piano filosofico ed è, pertanto, facile stabilire una sorta di circolarità fra i due momenti.

Certamente alla Santa non interessava l’approfondimento filosofico, l’analisi della struttura dell’anima, la possibilità di entrare in essa e di comprenderla anche attraverso la ricerca razionale, ella descriveva l’esperienza di una chiamata: «...come il Signore richiami l’anima, che si è persa nel mondo esterno, l’attiri a sé sempre di più, finché egli può unirsi ad essa nel suo centro».²⁰ Ma tutto ciò interessa ad Edith Stein, la quale non cessa mai di essere filosofa e di voler comprendere anche fin dove sia possibile l’esperienza di fede ed anche l’esperienza mistica. Ecco come si giunge al suo commento al *Castello interiore*, che doveva costituire, appunto, una delle

¹⁸ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 387.

¹⁹ *Ivi*, p. 395.

²⁰ *Ivi*, p. 395, nota 33.

due appendici all'opera *Essere finito e Essere Eterno*. L'altra appendice riguarda *La filosofia esistenziale di Martin Heidegger*. Si può notare che l'Autrice intendeva stabilire un confronto fra due posizioni contemporaneamente molto vicine e lontane rispetto alla sua e decisamente lontane tra loro.

Perché scegliere proprio una Santa del Cinquecento e un pensatore del Novecento e neppure un esponente della filosofia cristiana, anzi un suo oppositore? Forse proprio per far risaltare, quasi provocatoriamente, l'efficacia e l'attualità della descrizione spontaneamente resa da santa Teresa, sulla base di ciò che aveva “provato”. Una descrizione che avvalorà il lavoro di scavo di chi segue il metodo fenomenologico e lo conduce sempre di più nella profondità interiore, in quel luogo già indicato filosoficamente da sant'Agostino e ricordato anche da Husserl.²¹

Spontaneamente fenomenologa, Santa Teresa coglie bene la struttura dell'essere umano, meglio di chi, pur dicendo di seguire il metodo fenomenologico, un metodo che cerca di descrivere il fenomeno così come si presenta, non sa metterne in evidenza tutte le dimensioni e rimane alla superficie; ed è proprio ciò che è accaduto a Martin Heidegger. Egli ha cercato di analizzare l'esistenza, ma è rimasto alle porte del Castello, non ha saputo penetrare in esso.²²

Commentando, passo per passo, l'opera della Santa, Edith Stein, dopo aver ricordato che per lei la porta per entrare è la preghiera e la meditazione, si accinge a descrivere le dimore che sono nel suo interno e che vengono incontro all'io, che vuole rientrare in se stesso. La Stein procede ad una sorta di razionalizzazione dei consigli dati da santa Teresa a chi voglia percorrere il suo stesso cammino; nota che la porta non è solo quella della preghiera, ma anche quella dell'autocoscienza, ciò è esplicitamente indicato dalla Santa, e la conoscenza di sé è correlativa alla conoscenza di Dio, pur oscura e imperfetta.

Nella seconda dimora, Dio entra nell'anima attraverso richiami esterni, la lettura di un libro, le parole di una predica, o anche le esperienze dolorose, come le malattie. Se queste chiamate di Dio sono ascoltate e la propria vita è ordinata alla volontà di Dio compiendo opere buone, cercando di stare lontani dai peccati, la ricompensa è costituita dalle *consolazioni*, che

²¹ Husserl termina la sua opera dedicata a Cartesio *Meditazioni cartesiane* con il celebre invito agostiniano. “Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas”, dimostrando in tal modo che il terreno di indagine, l'interiorità umana, lo avvicinava al pensatore medievale (*Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, tr. it. di A. Canzonieri, intr. di V. COSTA, La scuola, Brescia 2017, p. 241).

²² L'altra appendice ad *Essere finito e Essere eterno* è stata pubblicata nella traduzione italiana di A. M. Pezzella in E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1993.

sono le emozioni che accompagnano l'essere umano. Siamo ancora nella *normale* vita di fede; ancora non è iniziato il cammino della mistica.

Tale cammino comincia nella quarta dimora, allorché l'iniziativa si sposta completamente nelle mani di Dio; non si tratta del movimento dell'anima a Dio, ma del movimento che va da Dio all'anima, e ciò si concretizza nella differenza fra consolazioni e dolcezze, queste ultime hanno la loro origine in Dio e consentono l'*orazione di quiete*.

A questo punto, allora, si manifesta un'altra "conversione", ci si accorge che la fonte divina sgorga dal profondo dell'anima. In tal modo si entra in se stessi con i sensi e le potenze dell'anima; per esprimere ciò nei termini filosofici sopra indicati si nota che l'io si sposta dall'anima sensibile, ma anche dall'immaginazione e dall'intelletto, verso l'interno dove queste ultime capacità umane vengono illuminate da una luce nuova.

La quinta dimora si delinea nel gioco sottile dell'essere addormentati o desti; i sensi e le potenzialità umane si sono addormentati, ora si è svegli per Dio; perciò, ci si addormenta alle cose del mondo e ci si risveglia in una dimensione diversa: si attua l'*orazione di unione*, durante la quale nasce il desiderio di lasciare la vita mondana e di lavorare per Dio alla salvezza delle anime.

La Stein, prima di proseguire nella descrizione del cammino della mistica, si ferma a riflettere sull'esistenza di due strade che conducono a Dio e questo per evitare che si ritenga esclusa l'unione con Dio per chi non accede all'esperienza mistica: «La prima è un salire faticoso con i propri sforzi, ovviamente con l'aiuto di Dio; la seconda è un essere trascinati in alto che risparmia molto lavoro, ma la cui preparazione e traduzione in atto pone pesanti richieste alla volontà».²³

Nell'ottica della mistica sponsale si entra attraverso la sesta dimora al *fidanzamento spirituale*; questa immagine serve per comprendere, in termini umani, ciò che accade fra Dio e l'anima, quando cercano di conoscersi e di provare il loro amore. Qui si manifesta anche una grande sofferenza, che sembra riservata solo a questa fase nel *Castello interiore*, mentre è più presente e diffusa nel cammino descritto nelle opere di san Giovanni della Croce, che suor Teresa Benedetta prenderà in esame successivamente.²⁴ Tuttavia, nonostante l'aridità interiore, la difficoltà di pregare, l'anima sente la vicinanza di Dio, onde le *locuzioni* o sperimenta l'estasi, quando viene toccata da una parola di Dio, o, infine, sente il *volo dello spirito*, nel quale si rivela in un istante ciò che non potrebbe imparare mai con le sue forze. Si manifesta a questo punto una sorta di tensione per l'anima, da una parte, vorrebbe evitare ogni rapporto con gli altri, dall'altra vuole partecipare la

²³ E. STEIN, *Il Castello interiore*, in *Natura Persona Mistica*, cit.

²⁴ E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, tr. it. di P. Edoardo di S. Teresa, Roma 1982.

sua gioia. Sembra che questo secondo desiderio prevalga nei due grandi mistici carmelitani, santa Teresa e san Giovanni: essi, infatti, vogliono comunicare le proprie esperienze per una finalità pratico-religiosa, quindi, per uno scopo educativo, perciò, di dire a parole ciò che in realtà è indiscutibile.²⁵

Rimanendo sempre nella dimensione della mistica sponsale, la settima dimora è lo stato di unione con la divinità. Ma se finora si è parlato di Dio, ora ci si riferisce esplicitamente alla Trinità; le Tre Persone si chinano sull'anima e si manifestano ad essa in modo che la “divina compagnia” non l'abbandonerà più, anche se la visione diretta non l'accompagnerà sempre, ma a tratti. È proprio qui che si rende manifesto il mistero trinitario, secondo la testimonianza dei mistici.²⁶

L'incontro avviene nel punto centrale e più intimo dell'anima, quello che già sant'Agostino nelle *Confessioni* aveva indicato come il luogo dell'abitazione di Dio; egli non solo aveva certamente sentito tutto ciò, ma aveva anche mostrato con un'argomentazione razionale che, se si cerca Dio, in qualche modo bisogna già sapere che cosa è, anche se oscuramente, perché è sperimentato in prima istanza come presente in se stessi: è l'amore che fa conoscere. Edith Stein commenta: «*Dio è amore*, questo è il punto di partenza di sant'Agostino, e questo già di per sé è Trinità. Infatti, l'amore necessita un amante, un amato e l'amore stesso».²⁷

b) *Gerda Walther: l'immersione in un mare di luce*

Per arrivare alla descrizione di questa esperienza, la nostra pensatrice compie una serie di approssimazioni, percorre come spesso fanno i fenomenologi, una serie di cerchi concentrici che consentono di giungere alla chiarificazione del fenomeno in oggetto. In questo caso mi soffermo su due cerchi, che mi sembrano fondamentali: il primo è quello relativo alla

²⁵ A. ALES BELLO, *Il Linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabés*, a cura di M. BALDINI e di S. ZUCAL, Morcelliana, Brescia 1989.

²⁶ Il tema della Trinità ha un ruolo centrale nella speculazione filosofico-teologica della Stein, si potrebbe ipotizzare che tale centralità sia legata anche al suo passaggio dall'Ebraismo al Cristianesimo, determinato dalla scoperta dell'amore di Cristo, e dal legame d'amore che si stabilisce tra le Persone divine.

²⁷ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 462.

telepatia²⁸ e il secondo ad un “senso di svuotamento dell’io” molto peculiare.²⁹ L’aspetto interessante di quest’analisi è che essa è condotta su esperienze che la pensatrice ha vissuto personalmente e non movendo da racconti altrui. Questi fenomeni sono esaminati da lei con grande distacco critico, senza compiacimento e con l’intento di sottoporli ad una analisi oggettiva.

Nel caso della telepatia è in questione l’origine delle vivenze. Noi, come esseri ego-centrati, abbiamo coscienza che la fonte delle vivenze è in noi stessi e che alcune di esse servono per farci conoscere ciò che è fuori di noi, altre ciò che è dentro di noi. La Walther dichiara di aver sentito in se stessa le vivenze di un’altra persona senza aver provocato questo fenomeno. Teniamo presente che il legame con l’esperienza mistica risiede nel peculiare rapporto con l’“altra persona”; quindi, possiamo già comprendere che l’altra persona è umana nel caso della telepatia, divina nel caso della mistica. In ciò consiste la somiglianza fra le due esperienze, molto diverse riguardo al loro valore.

Per comprendere meglio la telepatia è opportuno confrontarla con l’empatia. La vivenza dell’empatia ci consente di metterci in contatto con le vivenze dell’altro, ben sapendo che la fonte di tali vivenze è a noi estranea – Husserl e la Stein le definiscono “non-originarie” – e per questa ragione non potremmo mai “immedesimarci” nell’altro, ma conosciamo le sue esperienze vissute in quanto ne conosciamo il senso: ad esempio, la gioia che io vivo ha anche in se stessa un’essenza di gioia che riconosco presente nella gioia dell’altro, ma non vivrò mai pienamente l’intensità, la qualità, le risonanze emotive della gioia dell’altro. Nel caso della telepatia, al contrario, la Walther afferma di aver “vissuto” pienamente le vivenze di un suo amico con la consapevolezza che la loro fonte non fosse in se stessa, ma nell’altro. Si tratta, in effetti, di fenomeni inusuali ed è per questo che sono definiti para-normali.

Nella misura in cui le vivenze dell’altro sono da me vissute come se fossi l’altro, la telepatia prefigura, secondo la nostra fenomenologa, la mistica, tuttavia, perché ciò avvenga, è necessario che l’io si trovi in una situazione particolare. Tale situazione è descritta da Gerda Walther come quella di un “io isolato”, un io che ha perso tutti i legami con il mondo esterno, ma anche con la sua essenza fondamentale ed è completamente “libero”. L’autrice descrive questo stato non come un’esperienza possibile, ma come un’esperienza da lei concretamente vissuta nel 1918, quando era

²⁸ G. WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, 2 umgearbeitete Auflage, Olten: Walther Verlag, 1955; tr. it. *Fenomenologia della mistica*, a cura di A. RADAELLI, Glossa, Torino 2008, cap. 4.

²⁹ Ivi, cap. 12.

andata a trovare suo padre gravemente ammalato.³⁰ Al ritorno, durante il viaggio le sembrava di aver perso il contatto con il corpo, con l'insediamento del suo essere, con le vivenze che provengono da se stesso. Ella si sentiva isolata in un “abisso” che lo circondava da ogni lato³¹ e nell'opera confessa che si tratta di una situazione difficile da sopportare. Quando ciò accade, l'essere umano, sente di doversi rivolgere a qualcosa d'altro, più grande e stabile, al divino.

A suo avviso, si aprono due possibilità: cercare di tornare indietro ad un contatto con se stessi e con gli altri e attaccarsi alle cose e alle persone umane, oppure proseguire in questo cammino di solitudine e cercare Qualcosa di definitivo,³² che non si conosce, ma di cui ha nostalgia. Osservo che, se si ha nostalgia di esso, in realtà, si sa che c'è. Ma come ciò può avvenire? L'unica possibilità sembra essere che il Qualcosa sia presente nella parte più profonda di sé, nella Settima Stanza di cui parla santa Teresa d'Avila.

Secondo Gerda Walther, al contrario, questo Qualcosa deve venire da fuori, l'io lo chiama e lo aspetta, ma non vive nell'essere umano. Si può comprendere perché la fenomenologa sostenga ciò: credo che non voglia ridurre il divino ad un possesso umano, anche se la “nostalgia” non si spiegherebbe, se l'io non sapesse già che esiste. Direi che si tratta di una presenza-assenza, nel senso che è presente una traccia del divino, che noi non possiamo aver prodotto, altrimenti non lo cercheremmo, ma tale traccia non esaurisce la grandezza del divino stesso, che ci supera, ci trascende e che, se vuole farsi conoscere, deve manifestarsi.³³

La traccia del divino in noi di cui ci parla Edith Stein non è accettata dalla Walther, perché ritiene che il rapporto fra essenza dell'essere umano e l'essenza del divino sia incommensurabile; per lei bisogna andare al di là di se stessi per trovare Dio, ma lo si trova solo se Dio si manifesta e la via è quella della grazia. Ella sembra escludere la religione come fatto anche naturale, affermando la validità di essa come data da Dio in modo puramente spirituale.³⁴ Si può notare che su questo punto le due fenomenologhe sono in contrasto. Entrambe sono “convertite” al Cristianesimo, tuttavia, mentre per la Walther il passaggio è stato dall'ateismo all'esperienza religiosa cristiana, la Stein non ha mai avuto un atteggiamento ateo: il suo allontanamento dall'ebraismo l'aveva condotta all'agnosticismo, che ha superato rendendosi conto che l'esperienza religiosa è essenziale per l'essere

³⁰ *Ivi*, p. 163.

³¹ *Ivi*, p. 162.

³² *Ivi*, p. 169.

³³ A. ALES BELLO, *Presenza/assenza del sacro/divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, “Archivio di Filosofia”, n. 2, 2018, pp. 145-155.

³⁴ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, pp. 221-222.

umano.³⁵ Questa differenza mi sembra importante per comprendere anche le loro proposte sull'incontro con il divino.

Si potrebbe osservare che, l'esperienza della conversione conduce Gerda Walther a riferirsi immediatamente alla Rivelazione del divino, anche se non la nomina esplicitamente. Ciò è dimostrato dal fatto che sottolinea due modalità di rapporto: o Dio si manifesta direttamente all'essere umano oppure attraverso un mediatore, a quale si è già manifestato.³⁶

Nel caso del mediatore ci sono ancora due possibilità: o il mediatore è divino, cioè, è Dio stesso, come accade nell'Incarnazione di Gesù, oppure mediatori sono altri uomini, che "rifrangono" la luce del mediatore e parlano di Dio. I mediatori umani, ad esempio, i riformatori delle religioni storiche, danno sempre un messaggio che non è universale, ma è limitato dal fatto che si adegua alle caratteristiche del popolo al quale appartengono. Quest'osservazione di Gerda Walther è molto interessante, perché giustifica la pluralità delle religioni, dovuta al fatto che il divino si rifrange attraverso l'umano, il quale possiede le sue caratteristiche particolari; perciò, ogni espressione religiosa coglie aspetti del divino, ma non lo esaurisce, anzi lo mescola ad aspetti umani. Solo se il mediatore è Dio, si può parlare di una religione universale. Si tratta dell'incarnazione di Gesù.

In conclusione, per la nostra fenomenologa la religione è sempre legata ad una rivelazione del divino ab-extra e non al "riempimento" della presenza del divino in noi che avviene in tutte le religioni. Ciò che fa la differenza è la qualità del riempimento nel caso della Rivelazione cristiana.

Gerda Walther dedica due capitoli del suo libro rispettivamente alla comunione con Dio e all'unione mistica. Come si è detto, ella distingue una comunione attraverso il mediatore e una diretta, quella che prelude alla *unio mystica*. Una premessa importante riguarda il fatto che, se si tratta di *comunione*, questa può avvenire solo fra persone, perciò si può stabilire solo se Dio è persona. Il desiderio di sprofondare nei raggi divini di luce e di amore non è ancora *comunione*, in questo senso il Nirvana buddista non è sufficiente, poiché tale sprofondamento può avvenire anche con le forze della natura.

Vediamo, allora, quali sono le caratteristiche dell'unione mistica. L'autrice si domanda se possiamo fare qualcosa per sollecitare tale unione. Certamente l'esperienza mistica non si può "provocare" – su questo si trovano d'accordo Edith Stein e Gerda Walther –, ci si può disporre interiormente

³⁵ Ho trattato quest'argomento nel mio libro *Assonanze e Dissonanze. Dal Diario di Edith Stein*, Mimesis, Milano-Udine 2021, cap. IV, *De animi perturbartione* ovvero Tracce di una crisi interiore.

³⁶ Il rapporto fra le due pensatrici è stato analizzato in E. STEIN - G. WALTHER, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, a cura di A. ALES BELLO e M. P. PELLEGRINO, Castelvecchi, Roma 2014.

al contatto con divino, si può desiderarlo e chiedere la sua presenza, ma non c'è alcuna garanzia che ciò possa accadere. Non a caso santa Teresa d'Avila diceva alle sue consorelle che la vita nel Carmelo non era legata immediatamente a quell'esperienza.

Quando poi tale unione si realizza, il mistico nel descriverla sembra cadere in contraddizione secondo alcuni che ne criticano la validità; essi sono definiti dall'autrice “sapientoni razionalisti”. La contraddizione consisterebbe nel fatto che, da un lato, il mistico dice di essere entrato in un “nulla”, anche in un “nulla di sé”, e dall'altro, però, racconta ciò che ha veduto, come testimoniano i mistici di tutte le religioni. Gerda Walther sostiene che ciò è perfettamente giustificabile: in primo luogo, lo è la rigidità del corpo che sembra quasi una morte e che è dovuta, come si è già detto sopra, alla concentrazione straordinaria su ciò che si sta vivendo in quel momento, in secondo luogo, l'entrare nel nulla e poterlo descrivere è da attribuire a quel fenomeno dell'io-centro che si sente “isolato” e immerso in un abisso che lo circonda, a cui l'Autrice ha già fatto riferimento, perché lo ha vissuto personalmente. Anche se non ci parla di una sua esperienza mistica – forse quella che si riferisce all'io-centro potrebbe essere considerata pre-mistica – ella comprende molto bene che ci si può abbandonare al mare di luce senza perdere la propria individualità, quindi, se stessi come soggetti conoscenti. Tale esperienza è descritta in modo molto efficace da santa Teresa d'Avila, citata spesso direttamente nel libro che sto esaminando.

In tal modo soggetto (l'io) e oggetto (Dio) non sono mai unificati: anche se fra di loro si stabilisce un'unione profonda, la creatura non può diventare il creatore. Anzi in ogni religione induista, buddista, cristiana – si potrebbe aggiungere islamica – gli swami, i monaci, i sufi, parlano di se stessi in terza persona e assumono un nuovo nome, perché si sentono “rinati” in quanto si sono completamente decentrati in Dio.

Con quest'osservazione finale si chiude il penultimo capitolo del libro *Fenomenologia della mistica*. Tale conclusione è molto importante, perché negli anni Venti del Novecento e, poi, negli anni Cinquanta essa anticipa, di fatto, il dialogo interreligioso, proponendo un tema che sarà molto analizzato negli ultimi decenni del secolo XX: non solo è necessario il dialogo fra le religioni, ma un terreno fecondo di dialogo è proprio quello dell'esperienza mistica, perché, in quel caso, Dio si manifesta direttamente ad esseri umani di religioni diverse senza “mediatori” umani, mostra la sua unicità e, al di là di ciò che le dottrine di tali religioni possono affermare, manifesta chiaramente di essere una Persona divina. Egli avendo creato tutto, ha voluto anche la pluralità delle religioni.³⁷

³⁷ GIOVANNI PAOLO II con V. MESSORI, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994.

Nonostante l'apertura verso tutte le religioni, l'Autrice considera il cristianesimo la religione più valida per giustificare il contatto con il divino, ad esso è dedicato l'ultimo capitolo e con cui si conclude il libro. Ella affronta il tema della Trinità, stabilendo un interessante rapporto fra il divino e l'umano. La "materia" di cui è costituito Dio è da lei paragonata ad un sole splendente ed immagina che questa materia luminosa si divida in tre parti legate fra loro da una fascia luminosa; è come se ci fosse un triplice sole e ciascuna parte di questo sole mandasse i propri raggi luminosi, pur appartenendo ad un'unica materia.

Diverso è il rapporto fra l'essere umano e il Dio Trinitario, quando avviene l'unione mistica. Dobbiamo immaginare il mistico come una candelina che è accesa dai raggi di uno dei soli e, quindi, riceve la luce, non è la fonte della luce. Mentre la materia, la sostanza della luce, accumuna i tre soli, tale materia non si confonde mai con quella umana, che è creata.

Nell'essere umano che si unisce a Dio rimane solo lo stoppino della lampada, l'io-centro immerso nel mare di luce, che non si liquefà come la candela, cioè. il corpo, ma rimane se stesso ed è per questo che può raccontare ciò che gli accade.

È molto suggestiva l'interpretazione della Trinità proposta dalla Walther, la quale non cerca di spiegarla con argomentazioni filosofico-teologiche, ma si affida all'immaginazione per renderla facilmente comprensibile.³⁸

3. Filosofia e mistica

Le riflessioni che ho proposto finora sulla mistica sono state condotte dal punto di vista filosofico – fenomenologico per chiarirne il senso. Si può notare, però, che la filosofia ha giocato e gioca un ruolo non secondario in relazione a tale fenomeno. Finora abbiamo trattato la mistica come un fenomeno che rientra nella dimensione religiosa analizzabile dal punto di vista filosofico, ma da Plotino, passando per Dionigi l'Areopagita e giungere a Meister Eckart, la mistica è il culmine dell'esperienza filosofica. Tale interpretazione è ancora presente, come dimostrano gli scritti di Aniceto Molinaro³⁹ e di Marco Vannini.

È noto che i misteri nell'antichità erano spesso legati all'esperienza intellettuale, in particolare, questo accade in Platone, in Dionigi Areopagita,

³⁸ G. WALTHER, *Fenomenologia della mistica*, p. 278.

³⁹ A. MOLINARO, *Heidegger sulla mistica. Osservazioni critiche e riflessioni*, in AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del Colloquio "Filosofia e Mistica", Roma 6-7 dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Libreria Editrice Vaticana, 2003, pp. 44-71.

in Plotino, in Giamblico e in Proclo, come sforzo di elevazione intellettuale al fine di raggiungere l'unione contemplativa con il divino. L'estasi di Plotino implica un contatto sovra-razionale con l'Uno di carattere unitivo-intuitivo che supera la discorsività; in Giamblico l'unione si attua anche attraverso azioni ineffabili, come manipolazioni di sostanze, quindi, secondo una prassi teurgica (Dio-azione) che raggiunge il contatto con il divino. Ciò è sintetizzato in modo molto valido da Giulia Sfamemi Gasparri nella voce “mistica greco-romana” del Nuovo Dizionario di mistica, scrive l'Autrice:

“Il processo di elevazione dell'intelletto verso l'Uno è scandito dai tre momenti della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione, e contempla il passaggio dalla conoscenza razionale all'esperienza di un'illuminazione dell'anima da parte dell'intelletto divino”.⁴⁰

In questo senso la mistica è intesa come super-razionale, anzi, secondo l'interpretazione di Marco Vannini:

“[...] come un discorso razionale sul divino – questo il senso originario della parola “teologia”, così come Platone l'ha coniata – al vertice della ragione, che, giunta al suo punto più alto, scopre il terreno, dell'*áreton*, dell'indiscibile, e lì si arresta, costretta per così dire al silenzio, cui, appunto, la parola “mistica” etimologicamente rimanda”.⁴¹

Si potrebbe osservare che, se la mistica è un discorso razionale sul divino, non può essere né irrazionale, né super-razionale, ma forse ciò che si vuole mettere in evidenza è la via che conduce al divino è quella della ragione, la quale si trova, poi, a non poter procedere ed a dover accettare la *coincidentia oppositorum*. Tuttavia, tra i filosofi si aggiunge anche Hegel, per il quale ciò che è mistico è speculativo, per niente misterioso, ma non sottoposto all'intelletto che divide e oppone, ma cogliibile con la ragione che conduce all'Uno, quell'uno di cui parlava Eraclito ascoltando il *logos*.

Molte questioni sorgono a questo punto. In primo luogo, ci si può domandare se il superamento della “ragione” da parte del filosofo non mostri l'ingresso in una dimensione diversa, che è quella dell'esperienza sacrale/religiosa che è contemplata dalla ragione, ma non è la ragione. In secondo luogo, perché limitare l'esperienza mistica ai filosofi? Certamente ci sono filosofi che sono anche mistici o filosofi che parlano della mistica – in ogni caso sono due prospettive molto diverse e dovrebbero essere

⁴⁰ Ivi, p. 1513.

⁴¹ M. VANNINI, *Mistica e/o filosofia*, in «Mistica e Filosofia», Le Lettere, Bagno a Ripoli (FI) 2019, p. 17.

esaminate separatamente; c'è il sospetto, infatti, che alcuni filosofi dell'antichità descrivano la mistica, ma non abbiano mai avuto un'esperienza mistica. In terzo luogo, con quale diritto limitare l'esperienza mistica solo ai filosofi e considerare gli altri non filosofi e le altre non filosofe che descrivono un contatto particolare con il divino, come disturbati psichicamente? Non potrebbe darsi che la mistica si trovi sulla linea dell'esperienza religiosa e che sia un momento culminante di tale esperienza?

Vorrei ricordare che per Edith Stein filosofia, fede e mistica sono tre vie diverse che portano a Dio. La mistica è sulla linea della religione e diversa dalla fede; ecco perché, a mio avviso, non commenta la Teologia mistica di Dionigi l'Areopagita, ma la Teologia simbolica nel suo libro *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*.⁴²

Conclusivamente si può notare che coloro che intendono positivamente l'esperienza mistica, in realtà, la interpretano in modi diversi, indicando percorsi diversi, tuttavia, tali percorsi conducono ad una sola meta, l'esperienza diretta di Dio. Mi sembra che la prima partizione interessante sia quella che distingue la via religiosa, – naturale nel caso della mistica quotidiana, soprannaturale, nel caso dell'esperienza straordinaria – e la via filosofica. Ritengo che la seconda si mostri troppo elitaria, rispetto ad un fenomeno molto vasto che coinvolge persone differenti per cultura e religione. Personalmente proporrei di restringere il termine ad una esperienza speciale, straordinaria che ha come unico attore il divino, il quale, per sua imperscrutabile benevolenza, – per amore sostiene Teresa d'Avila – si rivela all'essere umano nella misura in cui quest'ultimo lo accetta in piena libertà e adesione.

⁴² Ho sviluppato questo tema nell'introduzione a E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*, tr. it. di A. M. Pezzella e M. Paolinelli, Introduzione di A. ALES BELLO, a cura di A. ALES BELLO e M. PAOLINELLI, Città Nuova- OCD, Roma 2020.

BIBLIOGRAFIA

- A. ALES BELLO, *Il Lingaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabés*, a cura di M. BALDINI e di S. ZUCAL, Morcelliana, Brescia 1989.
- ID., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.
- ID., *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero di Padova, 1998.
- ID., *Introdução à Fenomenologia*, EDUSC, Baurù, San Paolo, Brasile 2006; tr.it. di F. X. Rodriguez Román e A. M. Sciacca, *Introduzione alla fenomenologia*, Aracne, Roma 2009.
- ID., *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007².
- ID., *Presenza/assenza del sacro/divino. Per una fenomenologia della religione*, in *La Presenza*, “Archivio di Filosofia”, n.2, 2018, pp. 145-155.
- ID., *Assonanze e Dissonanze. Dal Diario di Edith Stein*, Vite Riflesse, Mimesis, Milano-Udine 2021.
- ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. POZZI, Adelphi, Milano 1992.
- E. HUSSERL, *Husserl an Gerda Walther*, in *Husseriana, Dokumente, Briefwechsel III, Die Müncher Phänomenologie*, veröffentlicht von S. Ijsseling, Springer, Dordrecht 1977.
- ID., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. I, a cura di V. COSTA, Introduzione di A. FRANZINI, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.
- ID., *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, tr. it. di A. Canzonieri, Intr. di V. COSTA, La Scuola, Brescia 2017.
- ID., *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2022.
- GIOVANNI PAOLO II con VITTORIO MESSORI, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994.
- A. MOLINARO, *Heidegger sulla mistica. Osservazioni critiche e riflessioni*, in AA. Vv., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Atti del Colloquio “Filosofia e Mistica”, Roma 6.7 dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- S. OPPES, *Mistica naturale*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, R. DI MURO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- K. RAHNER, *VISIONI E PROFEZIE. Mistica ed esperienza della trascendenza*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- G. SFAMEMI GASPARRI, *Mistica greco-romana*, Nuovo Dizionario di Mistica a cura di L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, R. DI MURO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- E. STEIN, *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, tr. it. di P. Edoardo di S. Teresa, Roma 1982.
- ID., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1993.
- ID., *Natura Persona Mistica*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1997.
- ID., *Il Problema dell'empatia*, tr. it. di E. Schulze Costantini e E. Costantini, Prefazione di A. ALES BELLO, Studium, Roma 1998².
- ID., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A. M. Pezzella, Presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999².
- ID., *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. di L. Vigone, revisione e presentazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1999³.
- ID., *Introduzione alla filosofia*, tr. it. di A. M. Pezzella, Prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2001².
- ID., *Potenza e Atto. Studi per una Filosofia dell'Essere*, tr. it. di A. Caputo, Prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2003.
- ID., *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*, tr. it. di A. M. Pezzella e M. Paolinelli, Introduzione di A. ALES BELLO, a cura di A. ALES BELLO e M. PAOLINELLI, Città Nuova- OCD, Roma 2020.
- E. STEIN – G. WALTHER, *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, a cura di A. ALES BELLO e M. P. PELLEGRINO, Castelvecchi, Roma 2014.
- TERESIA RENATA DE SPIRITU SANCTO, *Edith Stein*, tr. it. delle Carmelitane Scalze di Arezzo, Morcelliana, Brescia 1959.
- M. VANNINI, *Mistica e/o filosofia*, in «Mistica e Filosofia», Le Lettere, Bagno a Ripoli (FI) 2019.
- G. WALTHER, *Phänomenologie der Mystik*, 2 umgearbeitete Auflage, Olten: Walther Verlag, 1955; tr. it. *Fenomenologia della mistica*, a cura di A. RADAElli, Glossa, Torino 2008.

RENÉ DAUSNER*

THEO-POLITISCHE ANNÄHERUNGEN
AN MYSTISCHES ERLEBEN – REVISIONEN DES HEILIGEN

Kurzfassung

Angesichts der täglich an Bedeutung zunehmenden Thematik von Flucht und Migration stellt sich die Frage auch nach ihrer theologischen Bearbeitung. Wie kann von Mystik angesichts dieser gesellschaftspolitisch drängenden und dringlichen Fragestellung die Rede sein? Kann Heiligkeit in diesem Kontext mehr bedeuten als schlichte Weltflucht? Der folgende Beitrag plädiert für eine Wahrnehmung des Heiligen – nicht im Sinn eines Numinosen, sondern als qualifizierte Sensibilität für Fremdheit. Gastlichkeit, die Aufnahme des fremden Anderen im Eigenen, avanciert in diesem Zusammenhang zu einem neuen Terminus, der zu einer Entdeckung des Heiligen im Alltäglichen einlädt. Angesichts der krisenhaften Gegenwart steht somit zur Debatte, ob und inwieweit ein Hoffnungsglaube oder eine Glaubenshoffnung im 21. Jahrhundert noch statthaft erscheinen.

Abstract

In view of day by day increasing importance of flight and migration, the question also arises as to its theological treatment. How can we speak of mysticism according to this socio-politically pressing and urgent issue? Can holiness in this context mean more than simple flight from the world? The following contribution pleads for a perception of the sacred, not in the sense of a numinous, but as a qualified sensitivity for strangeness. Hospitality, the reception of the foreign other in one's own, advances in this context to a new term, which invites to a discovery of the sacred in every day life. In regard of the present crisis, the question is whether and to what extent a faith in hope or a hope in faith still seems permissible in the 21st century.

* Universität Hildesheim

Keywords: hospitality, migration, the sacred, otherness, mysticism, experience

Vorbemerkung

Wie sollte es möglich sein, nach dem 24. Februar 2022, mit dem die Russische Föderation die bisherige politische Sicherheitsordnung in die Vergangenheit katapultierte, „Revisionen des Heiligen“ zu unternehmen? Wie kann von Mystik die Rede sein, wenn sich die apokalyptischen Szenarien in Politik und Gesellschaft, Kultur und Religion zu verschärfen scheinen? Im Folgenden soll die Signifikanz und Relevanz mystischen Erlebens zur Sprache kommen, ohne an den aktuellen Gegebenheiten und Herausforderungen vorbeizusehen. Im Gegenteil: Was zur Debatte steht, ist gerade die anspruchsvolle Suche und Sehnsucht nach mystischem Erleben inmitten alltäglicher Gegenwartserfahrungen.

1. Mystik der offenen Augen

Der Fromme von morgen, so hat es der Jesuit Karl Rahner bekanntlich einmal formuliert, der ohne allen Zweifel als einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts gelten darf, werde ein Mystiker sein, – oder aber er werde nicht mehr sein. Vielleicht hängen die Gebetszweifel der Gegenwart, von denen noch mehr gehandelt werden wird, mit einem Mangel an mystischen Erlebnissen zusammen – oder aber mit der hermeneutischen Schwierigkeit, die eigenen Erfahrungen im Licht des Mystischen zu deuten und zu werten. Dabei ist Mystik nicht nur ein Phänomen der Vergangenheit. Mystik ist ein vielschichtiges und komplexes Phänomen,¹ wie nicht zuletzt der jüngste Gedichtband von Christian Lehnert mit dem Titel „opus 8. Im Flechtwerk“ belegt. Lehnert schärft mit seinen formstrengen Gedichten, die der Journalist Andreas Main als „Schöpfungsmystik“ bezeichnet hat,² eine fast mikroskopische Achtsamkeit für den Augenblick ein. Es kann daher nicht überraschen,

¹ Vgl. C. MARKSCHIES, Hg., *Christliche und jüdische Mystik*. Leipzig 2020.

² Deutschlandfunk, Tag für Tag: Christian Lehnert, Dichter und evangelischer Theologe, über seinen Gedichtband „opus 8“ im Gespräch mit Andreas Main, 22.11.2022: <https://www.deutschlandfunk.de/christian-lehnert-dichter-und-evangelischer-theologe-ueber-sein-opus-8-dlf-8a993c53-100.html> (letzter Zugriff: 31.12.2022).

dass er sowohl Meister Eckhart³ als auch Jacob Böhme⁴ mit ihren Überlegungen zu einer mystischen Verschränkung von Zeit und Ewigkeit zitiert und in seinen eigenen Texten reflektiert.

Die Konzentration auf den Augenblick, den *kairos* innerhalb des Zeitgeschehens, impliziert die Rückfrage nach der Bedeutung der erlebten Gegenwart; es kann daher nicht verwundern, dass mystisches Erleben keineswegs einen Rückzug von politischen Fragen bedeutet, sondern vielmehr deren vertiefte Reflexion. Die biblische Sprach- und Bilderwelt ist hilfreich, um die Spurensuche nach dem Heilsgeheimnis in der Gegenwart, nach dem goldenen Faden des Ewigen inmitten der Zeit, nach dem Unendlichen im Endlichen zu unternehmen. Auf theologisch und sprachlich besonders schöne Weise hat Johann Baptist Metz die Verschränkung von Mystik und Politik mit dem Ausdruck „Mystik der offenen Augen“ erfasst. Metz schreibt: „Der christliche Glaube ist jedenfalls ein gerechtigkeitssuchender Glaube. Gewiss, Christen sind dabei immer auch Mystiker, aber eben nicht ausschließlich Mystiker im Sinne einer spirituellen Selbsterfahrung, sondern im Sinne einer spirituellen Solidaritätserfahrung. Sie sind vor allem ‚Mystiker mit offenen Augen‘.“⁵

Es wäre eine eigene Untersuchung wert, den von Metz kritisierten Gegenbegriff einer ‚antlitzlosen Naturmystik‘ mit der ‚Schöpfungsmystik‘ des zuvor benannten Theologen und Dichters Christian Lehnert in Beziehung zu setzen. Wenn wir hingegen vorläufig bei dem Gedankengang von Johann Baptist Metz verbleiben, so zeigt sich im Fortgang eine lohnende Perspektive auf eine „antlitzsuchende Gerechtigkeitsspiritualität“⁶ die Metz aus der matthäischen Endzeitrede (Mt 25,31-46) ableitet. Die hier zum Ausdruck kommende Mystik erschöpfe sich nicht in einer Introspektion, sondern ziele „auf jene ‚unterbrechende‘ Erfahrung, die im Umgang mit den Anderen in der Antlitz-zu-Antlitz-Situation einsetzt. Sie ist mystisch und politisch zugleich.“⁷ Gegenüber einem introvertierten, auf reine Innerlichkeit konzentrierten Selbstverständnis plädiert Metz für eine messianische Perspektive, die die biblisch verankerte Gerechtigkeitssuche

³ Meister Eckhart, zit. in: CH. LEHNERT, *opus 8. Im Flechtwerk*. Berlin 2022, 71: „Da geschieht in einem Augenblick der Seele Tag / in ihrem natürlichen Licht / in dem alle Dinge sind / da ist ein ganzer Tag / da sind Tag und Nacht eines / da ist Gottes Tag. Im gegenwärtigen Augenblick erschafft Gott die Welt und alle Dinge.“

⁴ Jacob Böhme, zit. in: CH. LEHNERT, *opus 8. Im Flechtwerk*. Berlin 2022, 103: „Wie das Licht in der Finsternis wohnt / und die Finsternis doch nicht besitzt / also ist auch der Mensch geschaffen. Er ist nach der äußeren Menschheit die Zeit / und in der Zeit / und der innere Mensch ist die Ewigkeit.“

⁵ J. B. METZ, *Mystik mit offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011, 20.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 21.

betont und Mystik mit Politik aufs Engste verbindet. Diesen Gedanken gilt es angesichts der drängenden Frage der Migration in einer *Theologie der Hospitalität* (Gastlichkeit) ebenso konstruktiv wie radikal fortzuführen. Erst Ansätze dazu werde ich mit dem vorliegenden Beitrag zu skizzieren versuchen.

2. *Gebetszweifel und Gottesfrage*

Zwei erschütternde Ereignisse von weltweiter Bedeutung prägen auch das gegenwärtige theologische Bewusstsein auf bislang kaum vorstellbare Weise: Zum einen prägen die Erfahrungen der Corona-Pandemie unsere Realität, zum anderen ist es die Erfahrung des russischen Angriffskriegs gegen die Ukraine, welche die Wahrnehmung dieser, unserer Wirklichkeit so massiv erschüttert und ins Wanken bringt. Beide kollektiven anthropologischen Erfahrungen lassen die Vulnerabilität und Fragilität unserer menschlichen Existenz offenbar werden, wobei – und das erscheint mir neu – eine gewisse Sprachnot in theologischer Hinsicht einzutreten scheint. Wenn überhaupt die Frage nach Gott im Kontext der Corona-Pandemie – und *mutatis mutandis* in Bezug auf den Krieg – theologisch thematisiert wird, so geschieht es mit Bezug auf die fraglich gewordene Rede von der Allmacht Gottes sowie hinsichtlich des Bittgebets.

„Unzweifelhaft [...] dürfte sein, dass der ‚völlige Gebetskollaps in der Moderne‘ (*Gerhard Ebeling*) auf ein ernsthaftes Glaubensproblem verweist und die viel beschworene Glaubenskrise darum in erster Linie wohl eine Krise des Glaubens selbst ist. Diese röhrt nicht zuletzt von offenen Fragen her, wie etwa der nach der Geschichtsmächtigkeit Gottes.“⁸

– zu diesem Ergebnis kommt der Eichstätter Fundamentaltheologe Christoph Böttigheimer in dem Beitrag „Kritische Reflexion der Gottrede“. In ähnlicher Weise formuliert Kurt Appel, Fundamentaltheologe an der Universität Wien, ebenfalls mit Blick auf die Corona-Krise:

„Die Frage des Gebets ist der Ernstfall der Gottesfrage: Glauben die Christen an einen Gott, der im Gebet hilft oder ist Gott eine anonyme Macht? Gibt es einen Gott, der den Beter hört? Und wenn Gott, falls es ihn gibt, nicht zu weit weg ist, um zu hören, warum hilft er dann manchmal und manchmal oder auch sehr oft nicht?“⁹

⁸ C BÖTTIGHEIMER, Kritische Reflexion der Gottrede, in: Herder Korrespondenz, 3/2021, 41f.: 41.

⁹ K. APPEL, *Auf der Suche nach dem Gebet*, in: feinschwarz.net vom 16.4.2020, 1. (Letzter Zugriff: 21.6.2023).

Wenn das Beten eine Adressierung des eigenen Selbstseins an den angebeteten Gott darstellt, so ist die Frage umso gravierender, wer oder was Gott eigentlich ist. „Die Frage des Gebets“, so Kurt Appel, „zwingt dazu, sich klarer darüber zu werden, an welchen Gott man glaubt.“ Und er fährt fort: „Gott als Energie, als Macht, als ferne Ursache, die vielleicht für den Urknall verantwortlich ist, scheidet aus, wenn man den Gott sucht, zu dem man beten kann.“¹⁰ Die Erfahrungen menschlicher Verletzlichkeit und der Über-Sterblichkeit lassen also – wie unter einem Brennglas – die Krise des neuzeitlichen Gottesglaubens zutage treten. Ohne dass wir an dieser Stelle bereits positiv sagen könnten, wer Gott ist, so können wir zumindest festhalten, dass in der Moderne die Vorstellung von der Allmacht Gottes, die im Glaubensbekenntnis formuliert ist, brüchig geworden ist. „Der große Philosoph (und Theologe) Hegel“, so noch einmal Kurt Appel, „sprach als einer der ersten einen ungeheuerlichen Verdacht aus: Ihm fiel auf, dass die wichtigste Eigenschaft Gottes, nämlich dessen Allmacht, auch und gerade dem Tod zukommt.“¹¹

Neben dem Gebetszweifel wird auch die Gottesfrage zu einem Kernproblem der Theologie und, insofern der Zusammenhang von Glauben und Denken, Mystik und Logik schwieriger wird, schwindet die Praxis gelebten Glaubens. Man muss kein Kulturpessimist sein, um eine drohende Kernschmelze dieser Spannungseinheit von Glauben und Denken zu fürchten. Um eine Erklärung auf diesen Zusammenhang zu gewinnen, lohnt es sich, dem Gottesbegriff selbst näher auf die Spur zu kommen.

3. Meditationen über das Wort „Gott“

In seiner inzwischen klassischen, noch immer höchst lesenswerten „Meditation über das Wort ‚Gott‘“, die Karl Rahner in seinem *Grundkurs des Glaubens* präsentiert,¹² unternimmt der Jesuit und Konzilsberater ein gedankliches Experiment: man stelle sich eine Zukunft mit und eine Zukunft ohne das Wort „Gott“ vor. Die damals noch kaum vorstellbare, heute hingegen sehr viel wahrscheinlichere Gottesvergessenheit geht nach Karl Rahner mit einem Verlust der Menschlichkeit und der Humanität einher. Ohne das Wort „Gott“, verarme nicht nur die Sprache, sondern auch der Mensch selbst, der seit Aristoteles als sprechendes und das heißt auch: denkendes Wesen gilt.

¹⁰ Ebd., 2.

¹¹ Ebd., 2.

¹² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums.* (Sämtliche Werke, Bd. 26). Freiburg i. Br. 1999, hier: 48-55.

Der zukünftige Erhalt des Wortes „Gott“ macht nach Rahner die volle Bedeutung dieses Wortes bewusst; wie andere Wörter, die als Zeichen fungieren, unterscheidet sich das Wort „Gott“ von allen anderen Wörtern, insofern es an der Grenze der Sprache angesiedelt ist. Es bildet die Schwelle zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, zwischen der Sprache und dem Schweigen. Es ist dieser Ort am Rand von Sprache, der die Eigenheit des Wortes „Gott“ markiert. Das Wort „Gott“, das nicht auf konkrete Objekte in der Welt verweist, ist laut Rahner „das letzte Wort vor dem Verstummen“.¹³ Es ist also ein Wort wie andere auch, noch innerhalb der Sprache, aber mit der einzigartigen Funktion, die Transformation zum Nicht-mehr-Sprechen zu kennzeichnen; es ist noch nicht das Schweigen, aber das letzte Wort, bevor das Sprechen endet.

Worauf aber verweist dieses Wort „Gott“? Oder anders und direkter gefragt: wer oder was ist Gott? Eine denkbar präzise, wenn auch erkläруngsbedürftige Antwort hat Dietrich Bonhoeffer in seiner Habilitations-schrift gegeben: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht.“ Bonhoeffer wendet sich gegen eine verdinglichende Vorstellung von Gott und betont die Beziehungsdimension:

„Im sozialen Bezug der Person kommt der statische Seinsbegriff des ‚es gibt‘ in Bewegung. Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht; Gott ‚ist‘ im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein.“¹⁴

Bemerkenswert ist, dass Bonhoeffer die Gottesfrage – entgegen der abendländischen Denktradition – nicht in die Seinslehre, näherhin in die als Onto-theologie verstandene Metaphysik, einbezieht, sondern ihr

¹³ Ebd., 50.

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Gütersloh 1988, 112. Vgl. ebd.: „Das Außen der personhaften Offenbarung stellt sich dar als in Korrelation zu meiner ganzen Existenz, d.h. in soziologischer Kategorie. Es unterscheidet sich wesentlich von der Kategorie des ‚es gibt‘[Fußn.]. Diese ist existenz-indifferent. Sie gehört in das individualistisch-dinglich-erkenntnistheoretische Denken. Die Seinsart der Offenbarung ist nur im Bezug der Personen bestimmbar. ‚Es gibt‘ nur Seiendes, Gegebenes. Es ist ein Widerspruch in sich, jenseits des Seienden ein ‚es gibt‘ auffinden zu wollen. Im sozialen Bezug der Person kommt der statische Seinsbegriff des ‚es gibt‘ in Bewegung. Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht; Gott ‚ist‘ im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein.“

Auch das freilich wird erst verständlich für den Menschen, der in die Wahrheit gestellt ist, dem durch die Person Christi der Andere zur echten Person geworden ist. Für den Menschen in der Unwahrheit bleibt Offenbarung, bleibt Person Seiendes, Ding, ‚es gibt‘, demgegenüber es ein neutrales Verhalten gibt, das die Existenz des Menschen nicht berührt. Erst in der Gemeinde selbst kann Offenbarung in ihrem eigentlichen existenzbezogenen Sein begriffen werden. Damit ist die Frage nach der Auslegung des Seins des Menschen in der Offenbarung gestellt.“

gegenüberstellt. Die Vorstellung des Seins – inklusive von Existenz – erweist sich als eine zwar unumgängliche, aber in Bezug auf Gott inadäquate Kategorie.

Mit der steigenden Ungewissheit, ob es diesen Gott, von dem die Bibel berichtet, geben kann, geht zugleich die mystische Sehnsucht einher, es könnte und sollte einen Gott geben, der Hoffnung zu stiften vermag. Angesichts des grassierenden Endlichkeits- und Todesbewusstseins wächst die Suche nach Hoffnung in krisenhafter Zeit. Sind aber Hoffnungsglaube und Glaubenshoffnung im 21. Jahrhundert noch statthaft? Und wenn ja, auf welcher Basis?

Am Ende seines zweibändigen Spätwerks „Auch eine Geschichte der Philosophie“ bezieht Jürgen Habermas sich auf das Erbe der kritischen Theorie Theodor W. Adornos und hält fest:

„Adorno wusste, dass die Moderne entgleist, wenn die weltentwurfende Spontaneität der Vernunft zu einer ‚Transzendenz von innen‘ versiegt. Diese Kraft ist in den Kommunikationsbedingungen unserer gesellschaftlichen Existenz angelegt, aber keineswegs transzendental gewährleistet.“¹⁵

Wenn aber die Reflexion über Transzendenz und somit das Nachdenken über die Gottesfrage historisch situiert ist, stehen wir nicht nur in einer Traditionslinie, sondern sind diesem Erbe um des Menschen und um der Humanität willen verpflichtet. Was diese Überlegungen über Transzendenz austragen, soll im Folgenden an einem neuen religionstheologischen Ansatz sowie an einer aktuellen geistes- und sozialwissenschaftlichen Grundfrage gezeigt werden, die für die Theologie hochbedeutsam ist.

4. *Anatheismus – ein neuer Ansatz der Frage nach Gott*

Die Verantwortung für die Denkbarkeit des Glaubens ist von größter Relevanz, sofern nicht dem Naturalismus und dem Determinismus das Wort geredet werden soll. In der Fluchtlinie dieser Verantwortung gäbe es eine Fülle neuerer Ansätze vorzustellen. Im Folgenden beschränke ich mich auf einen Ansatz, den der ursprünglich aus Irland stammende und nun am Boston College, Massachusetts (USA) lehrende Religionsphilosoph Richard Kearney in die Diskussion mit dem Begriff „Anatheismus“ eingebracht hat.¹⁶

¹⁵ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Berlin 2019, 807.

¹⁶ Vgl. R. KEARNEY, Anatheism. Returning to God After God. New York u.a. 2010. Vgl. dazu: R. DAUSNER, Anatheismus – Richard Kearneys religionsphilosophischer Beitrag zur Gottesfrage heute, in: feinschwarz.net – Theologisches Feuilleton (07.05.2020) (<https://www.feinschwarz.net/anatheismus-richard-kearneys->

Was mit diesem Kunstwort, das Kearney aus der griechischen Vorsilbe ana- (wieder und zurück; again and back) und Theismus bzw. A-Theismus kreiert hat, gemeint ist, wird deutlich anhand des folgenden Textauszugs:

„Was ich mit dem Begriff Anatheismus anzudeuten versuche, ist, dass das Heilige im Säkularen und durch das Säkulare erfahren werden kann. [...] Wir könnten also sagen, dass der Anatheismus ein Versuch ist, das Säkulare zu heiligen und das Heilige zu säkularisieren. Es geht um eine Revision des Heiligen nach dem Säkularen und durch das Säkulare. Bonhoeffer spricht davon, mit Gott zu sein, aber ohne Gott zu leben. Ich bezeichne diese Doppelrichtung, „mit und ohne“, als Abschiedsbewegung [movement of adieu]. Diese zweifache Bewegung beinhaltet sowohl einen atheistischen als auch einen theistischen Moment und übersteigt sie beide.“

–In seinem atheistischen Kleid ist der Abschied [adieu] eine Abreise, ein Weggehen, ein Lebewohl dem alten Gott metaphysischer Macht, dem Gott, den wir zu kennen und zu besitzen glaubten, dem All-Gott der Souveränität und Theodizee. Also ein Abschied [adieu] von dem Gott, den Nietzsche, Freud und Marx für tot erklärt haben.

–Doch indem er dem All-Gott Lebewohl sagt, eröffnet der Anatheismus die Möglichkeit eines Gottes, der noch kommen wird – oder eines Gottes, der wiederkommen wird. Ana- hat zwei A: das Doppel-A von „ab“ und „ad“. Das ab deo einer Abkehr von Gott eröffnet die Option des ad deum einer Rückkehr zu Gott nach Gott, eines supplementären Schritts von aftering und overing. Doch sobald der Davor-und-Danach- Gott fix oder fixiert wird, müssen wir diesen neuesten Fetisch dekonstruieren und wieder nach Gott gehen [,go after“ God again]. Und so weiter, ohne Ende.“¹⁷

Der Begriff „Anatheismus“ wird somit zu einem sprachlichen Kristallisierungskern für die Erfahrung der Uneindeutigkeit des allmächtigen Gottes; theistische und atheistische Traditionen werden nicht gegeneinander gestellt, sondern in ihrer je eigenen Argumentationskraft ernstgenommen. Dadurch findet eine auch zeitliche Verschiebung statt, die der Frage nach Gott eine neue Bedeutungsdimension eröffnet. Nach Gott zu fragen, heißt, auch zeitlich nach der heute unhaltbar und wenig plausibel erscheinenden Rede von Gott zu fragen. Damit unterscheidet sich dieser Ansatz von früheren Auseinandersetzungen mit dem Atheismus, die darauf hinaus ließen zu zeigen, dass der Atheismus dem Theismus unterlegen ist. Das entscheidende Argument war – stark vereinfacht gesprochen – die Menschlichkeit des Menschen und das Sinnganze, die Totalität des Sinns,

religionssophischer-beitrag-zur-gottesfrage-heute/ (letzter Zugriff: 31.12.2022).

¹⁷ R. KEARNEY, *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur Gottesfrage*. Im Deutschen herausgegeben von René Dausner. Freiburg i. Br. 2019, 40.

die nur dann gerettet werden könne, wenn der Mensch sich vor das Absolute, das traditionellerweise Gott genannt wird, stelle.

Kearneys Ansatz ist bescheidener, insofern es ihm um die Initiierung eines Dialogs zwischen theistischen und atheistischen Redeformen von Gott geht. Denn auch der Atheismus bezieht sich, wenn auch negierend, auf den Gott, dessen Existenz er bestreitet. Nun geht es Kearney allerdings nicht um die Behauptung des Gegenteils, sondern um die Denkmöglichkeit des Gottes, von dem in der Bibel die Rede ist. Ein anderes Buch Kearneys trägt daher den programmativen Titel: „The God who may be“. Diese Möglichkeit, dieses Vielleicht ist allerdings keine Abschwächung, dergestalt dass es unerheblich sei, ob wir auf diesen Gott begründete Hoffnung setzen dürfen oder nicht. Vielmehr ist der Glaubende selbst mit seiner eigenen Lebensweise in die Beweislast des möglichen Gottesglaubens eingebunden; die Wahrheit des Glaubens hat somit zentral mit der Bewährung der Glaubenden zu tun. Der „Anatheismus“, so Kearney, „bleibt eine Wette“.¹⁸

5. Gastlichkeit als Inbegriff einer anatheistischen Frage nach Gott

Um die Relevanz des Anatheismus zu verdeutlichen, greift Kearney immer wieder auf eine fundamentaltheologische Kategorie der biblischen Gottesrede zurück: die Gastlichkeit.¹⁹ Der englische, auf das Lateinische und das Griechische zurückgehende Begriff für Gastlichkeit heißt: hospitality und steht, sprachlich, in gewisser Nähe zu dessen Gegenbegriff: hostility. Bevor ich diesen Gedankengang an einem biblischen Beispiel erläutern werde, sei auf eine weitere, sehr aufschlussreiche Überlegung hingewiesen:

„Anatheistisch betrachtet, ist die Bibel ein Schlachtfeld von Interpretationen, eine Baustelle endloser Konflikte der Interpretation zwischen Feindschaft [hostility] und Gastfreundschaft [hospitality]. Man braucht nicht die lange Litanei von Feindschaften aufzuzählen, die von den drei abrahamitischen Religionen über die

¹⁸ Ebd., 41.

¹⁹ Vgl. B. LIEBSCH, M. STAUDIGL, P. STOELLGER, Hg., Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – kulturelle Praktiken – Kritik, Weilerswist 2016. Vgl. auch: R. DAUSNER, Der Monotheismus als Lernort der Liebe zum Fremden. Dogmatische Prolegomena zu einer Theologie der Gastlichkeit, in: M. SCHOBER u.a., Hg., Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. (Hildesheimer Universitätsschriften, 43). Hildesheim 2021, 125-137. (<https://hildok.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/docId/1197>) (letzter Zugriff: 31.12.2022). Vgl. auch: R. KEARNEY; M. FITZPATRICK, Radical Hospitality. From Thought to Action. New York 2021 sowie: D. DI CESARE, Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione. Torino 2017 (dt.: Philosophie der Migration. Berlin 2021).

Jahrhunderte hin gelebt und erlitten wurden – was wohl, wie ich vermute, für alle Religionen gelten mag. Kein Glaube ist frei davon, reiner als rein. Es gibt keine Gastfreundschaft, die nicht den dunklen Dämon der Feindschaft als Schatten hat. Das ist auch der Grund, warum der Anatheismus ein immer wiederkehrender Aufruf zur Erneuerung und Wiedergewinnung des anfänglichen Moments der Gnade und der Güte in jedem möglichen Moment ist. Es gibt keine Gastfreundschaft ein für allemal. Feindschaft ist ein andauernder Verrat des ersten Versprechens der Gastfreundschaft – der anfängliche kreative Moment, wiederholt in den Geschichten von Abraham, Jakob, Mose, Christus usw., und in jedem Moment unseres eigenen täglichen Lebens. Feindschaft – Gewalt, Intoleranz, Angst, Aggression, Selbstbezogenheit – ist eine ständige Versuchung für Theisten und Atheisten gleichermaßen, die immer und immer wieder überwunden werden muss durch Akte des „aftering“, durch Rückkehr zum und Wiedergewinnung des anfänglichen Moments der Gastfreundschaft, die wir in den starken Geschichten des Durchbruchs und Neubeginns miterleben. Zivilisation beginnt mit dem Händedruck – mit der Wahl, die offene Hand auszustrecken und nicht nach dem Schwert zu greifen. Wie Emmanuel Levinas sagt, stellt das Antlitz des Fremden in seiner Wehrlosigkeit die Spur Gottes dar: der Arme, die Witwe, die Waise und der Fremde. Siehe: Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg i. Br. u. a. ⁴2003 [frz. Original: 1961], 107 u. ö.²⁰

Bemerkenswert ist hier der Satz: „Zivilisation beginnt mit dem Händedruck – mit der Wahl, die offene Hand auszustrecken und nicht nach dem Schwert zu greifen.“ Die Verletzlichkeit des Menschen bleibt eine Möglichkeit, die durch die Gastfreundschaft bedingte Offenheit gegenüber dem Anderen und dem Fremden ein nicht zu tilgendes Risiko darstellt. Gastfreundschaft heißt – und hier ist das philosophische Erbe des französisch-jüdischen Denkers Emmanuel Levinas deutlich – dem Anderen einen Platz einzuräumen und nicht, den eigenen Platz an der Sonne zu verteidigen. „Après vous, Monsieur / Madame“, dem / der Anderen den Vortritt lassen, wird zu einer Frage des Stils, eine Haltung gelebten Glaubens.

Gewiss: Ein Plädoyer für Gastlichkeit mag angesichts der Erfahrung der Corona-Epidemie noch immer überraschend erscheinen. Statt offener Türen galt für lange Zeit eher die Devise *stay at home!* und *social distancing*. Allerdings wird man das eine nicht gegen das andere in Stellung bringen dürfen, ohne die Grundidee zu verraten, die beiden Dynamiken eignet. Diese Grundidee besteht – sehr vereinfacht gesagt – im Schutz der Anderheit des Anderen. Barrieren abzubauen, Fenster und Türen zu öffnen wird zu einem Bild für eine offene Gesellschaft, die verantwortungsbewusst Nähe zulässt und auf Abstand und Anstand Wert legt, um die Schwächsten nicht nur nicht zu isolieren oder abzuschreiben, sondern im

²⁰ R. KEARNEY, *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur Gottesfrage*. Im Deutschen herausgegeben von René Dausner. Freiburg i. Br. 2019, 28, Anm. 9.

Gegenteil zu achten und zu schützen. Wahrheit, um die eine jede Wissenschaft sich müht, hat mit Bewährung zu tun und diese wiederum mit der Wahrung der Fremdheit des Fremden, selbst wenn, oder vielleicht gerade weil er – oder sie – dem denkenden und so suchenden Subjekt als der oder die Nächste erscheint. Gastlichkeit geht also mit einem doppelten Imperativ einher, der den Schutzraum der Schutzbedürftigen zu definieren vermag: *Taking time! Giving space!* Sich Zeit nehmen für die Anderen! Und: Den Nächsten nicht zu nahe kommen, sondern – ohne sie aus dem Blick zu verlieren – Raum geben! Auch der Alltag ist ein geeigneter Lernort, um zu verstehen, was der Monotheismus uns zu denken vorgibt.

6. Biblisch-theologische Vergewisserungssuche und das mystische Erleben

Eine berühmte und für das Denken Kearney zentrale biblische Geschichte, auf die er wiederholt zu sprechen kommt, handelt von Abraham und Sarah, als sie in Mamre den Fremden begegnen. Kearney hat diese Geschichte folgendermaßen nacherzählt:

This is how the story goes: it is a hot dry day in the desert and Abraham is sitting under the shade of an oak tree at Mamre. His wife Sarah is inside the family tent sheltering from the mid-day sun. She is not happy. She is over 100 years old and she is barren. Her servant woman Hagar is younger and more attractive than she and more fertile. Abraham is brooding about his unhappy wife and the future of Israel when suddenly a shadow flits across the sunlit ground in front of him. He looks up to see three foreigners standing before him and he is filled with fear. Why have they come? he wonders. To kill him and his family?	Die Geschichte geht so: Es ist ein heißer, trockener Tag in der Wüste und Abraham sitzt unter dem Schatten einer Eiche in Mamre. Seine Frau Sarah ist im Familienzelt und schützt sich vor der Mittagssonne. Sie ist nicht glücklich. Sie ist über 100 Jahre alt und sie ist unfruchtbar. Ihre Diennerin Hagar ist jünger und attraktiver als sie und fruchtbar. Abraham grübelt über seine unglückliche Frau und über die Zukunft Israels, als plötzlich ein Schatten über den sonnenbeschienenen Boden vor ihm hüpfst. Er blickt auf und sieht drei Fremde vor sich stehen, und er ist von Angst erfüllt. Warum sind sie gekommen?
---	--

<p>There are, after all, three of them and he has two women to protect, his wife and his servant girl. Should he fight the strangers? But instead of reaching for a weapon or closing his tent, Abraham finds himself running towards the visitors. He greets them, bows to the ground and invites them to a meal. He asks Sarah to knead three measures of the best flour for loaves while he catches a calf and prepares it with curds and milk. Then Abraham stands under the oak tree and watches his guests eat. When they have finished the strangers announce that when they will return in a year Sarah will be with child.</p> <p>The barren Sarah, standing inside the entrance to the tent laughs when she hears this; for it is quite impossible for her to be with child. But the visitors repeat the promise – nothing is impossible to God. (Kearney, Hospitality: possible or impossible, in: Hospitality & Society, 5/2015, 173-187: 179)</p>	<p>fragt er sich. Um ihn und seine Familie zu töten?</p> <p>Immerhin sind sie zu dritt und er hat zwei Frauen zu beschützen, seine Frau und sein Dienstmädchen. Soll er gegen die Fremden kämpfen? Doch statt nach einer Waffe zu greifen oder sein Zelt zu schließen, läuft Abraham auf die Besucher zu. Er grüßt sie, verneigt sich vor ihnen und lädt sie zu einem Essen ein. Er bittet Sarah, drei Maß des besten Mehls für die Brote zu kneten, während er ein Kalb fängt und es mit Quark und Milch zubereitet. Dann steht Abraham unter der Eiche und sieht seinen Gästen beim Essen zu. Als sie fertig sind, verkünden die Fremden, dass Sarah schwanger sein wird, wenn sie in einem Jahr wiederkommen.</p> <p>Die unfruchtbare Sara, die im Eingang des Zeltes steht, lacht, als sie das hört; denn es ist ganz unmöglich, dass sie schwanger wird. Aber die Besucher wiederholen die Verheißung – für Gott ist nichts unmöglich.</p>
--	---

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die Implikationen dieser Nacherzählung zu problematisieren; vermerkt sei nur, dass es sich bei der Betonung der göttlichen Möglichkeit um eine Kontroverse mit dem französischen Denker Jacques Derrida handelt, der seinerseits die Radikalität

der Gastfreundschaft im Sinn einer Unmöglichkeit betont hat.²¹ Diese radikale Form steht im Kontrast zu einer bis zu Immanuel Kant rückführbaren Traditionslinie, die die bedingte Gastfreundschaft betont. Worauf ich hiermit die Aufmerksamkeit lenken möchte, ist der schlichte Gedanke, dass die Gastlichkeit zu einer göttlichen Gabe wird und somit zu einem Zugang zu Transzendenz. Die Frage nach Gott – gerade auch in der atheistischen Wendung, die Kearney unter den spätmodernen Bedingungen und angesichts der Schwierigkeiten des Gottesglaubens formuliert – gewinnt in der Vorstellung von der Gastlichkeit neue Plausibilität. „Vergesst“, so heißt es in Hebr 13,2, „die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt!“

Vor diesem biblischen Hintergrund liest der französische Theologe Christoph Theobald SJ den christlichen Glauben als „glaubwürdigen Lebensstil“, der im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965: in der dogmatischen Kirchenkonstitution mit der Überschrift des fünften Kapitels) als „allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche“²² bezeichnet werden kann. Heiligkeit versteht Theobald als „Gastfreundschaft (philoxenia)“.²³ Zentraler Bezugspunkt ist dabei jener zitierte Vers aus dem Hebräerbried, demzufolge einige durch ihre Gastfreundschaft „ohne es zu ahnen, Engel beherbergt“ hätten. (Hebr 13,2, vgl. Presbyterorum Ordinis 8,3) In der biblischen Tradition wird diese vertrauende Offenheit gegenüber den Fremden, die in der Gastfreundschaft einen sichtbaren Ausdruck findet, nirgends treffender und – wie ich finde – überzeugender formuliert als im 5. Buch Mose. Im Buch Deuteronomium, dem fünften Buch der Tora, in dem Mose mit Blick auf das Heilige Land Rückschau hält, kommt er auf den Exodus, den Auszug aus Ägypten, und auf den Bundesschluss am Berg Sinai/Horeb zu sprechen. Die Forderungen, die sich an das Volk richten, werden dabei zurückgeführt auf Gott selbst und auf sein rettendes Eingreifen in der Geschichte. In diesem Kontext bezeichnet Mose Gott als den Gott, „der den Fremden liebt“ (Dtn 10,18).²⁴

²¹ Vgl. J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*. Wien 2001. Zur weiteren Diskussion vgl. R. DAUSNER, *Gott und die Städte der Zuflucht. Theologie im urbanen Zeitalter*, in: F. KLUGER, Hg., *Flucht*. St. Ottilien 2017, 181-212.

²² CH. THEOBALD, Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunfts-fähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: CH. BÖTTIGHEIMER, Hg., Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision. (QD 261), Freiburg i. Br. 2014, S. 203-219, S. 215.

²³ Ebd., S. 216.

²⁴ *Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 4,44-11,32*. Übers. u. ausgelegt v. E. OTTO, Freiburg 2012, S. 1011: zu Dtn 10,17-19: ^{17a}Fürwahr JHWH, euer Gott, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, ^{17b}der große Gott und der furchterregende, der die Person nicht ansieht und keine Bestechung annimmt, ^{18a}der der Waise und der Witwe Recht verschafft ^{18b}und den Fremden liebt, sodass er ihn mit Brot speist

In Ka- 10, Vers 17f. wird der biblische Gott in einer einzigartigen Prägnanz umschrieben als Gott, „der den Fremden liebt“. Es heißt dort:

„Denn der HERR, euer Gott, ist der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren. Er ist der große Gott, der Held und der Furchterregende. Er lässt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung (Brot) und Kleidung (Mantel) – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen.“

Ruth Ebach hat in ihrer Dissertation den theologischen Grund für diese Zuwendung zum Fremdling sehr treffend in der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen ausgemacht und mit der Nachahmung Gottes („imitatio Dei“) bezeichnet.²⁵

Ausblick

Am Ende der hier erarbeiteten *Revisionen des Heiligen* zeigt sich deutlich der Zusammenhang des anatheistischen Zugangs zur Frage nach dem Gott, den es nicht einfach gibt wie die uns umgebenden Dinge, sondern nach einem Gott, der sich uns zu erkennen gibt im Antlitz des oder der Anderen und in der biblisch verbürgten Betonung von Gastlichkeit.

In der Frage nach dem Umgang mit dem Fremden, die in der Gastfreundschaft / Gastlichkeit ihre Antwort findet, öffnet sich ein neuer Ansatz des theologischen Fragens und mystischen Suchens nach Gott. Dass dieser Gedanke sich aus der Entwicklung des biblischen Monotheismus selbst nahelegt, geht aus einer Beobachtung hervor die der Münsteraner Altt testamentler Erich Zenger mit Bezug auf die Exilsituation angestellt hat; davon soll abschließend die Rede sein. Erich Zenger schreibt:

„Einen für die Genese des biblischen Monotheismus entscheidenden Quantensprung lösten die 587 v. Chr. geschehene Zerstörung des JHWH-Tempels und die Exilierung der politisch-kultischen Oberschicht nach Babylon aus. Diese politische Krise provozierte die radikale Frage nach dem Proprium der Göttlichkeit des Gottes JHWH.“²⁶

und mit Kleidung versorgt. ^{19a}Deshalb sollt auch ihr den Fremden lieben, ^{19b}denn ihr wart Fremde im Lande Ägypten.

²⁵ Vgl. R. EBACH, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremendarstellung des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*, Berlin 2014, S. 194. „Weil Jhwh den Fremdling liebt, soll auch Israel ihn lieben. Die Liebe zum Fremdling wird hier zur imitatio dei.“

²⁶ E. ZENGER, Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus, in: Jahrbuch Politische Theologie Bd. 4 (2002), S. 160-163: 161.

Wenn diese *radikale Frage nach dem Proprium der Göttlichkeit des Gottes JHWH* die Haltung der Gastfreundschaft und der Gastlichkeit begründet, wird verständlich, dass der Gedanke, dass Gott den Fremden liebt, in einem weiteren biblischen Kontext explizit thematisiert wird. Die letzten fünf Psalmen des Psalters, die als sog. Kleiner Hallel oder Schluss-Hallel bezeichnet werden, seien, so Zenger in seinem Kommentar, „stark schöpfungstheologisch, zionstheologisch und armentheologisch imprägniert“;²⁷ diese Psalmen entwerfen eine „eschatologische Vision, deren Verwirklichung bereits im Gange ist und deren Vollendung proleptisch in einer kosmischen Liturgie gefeiert wird“.²⁸ Eine besondere Bedeutung haben dabei die Verse 7-9 in Psalm 146; sie lauten in der Übersetzung Zengers:

„JHWH befreit die Gefesselten,
JHWH gibt Licht den Blinden,
JHWH richtet auf die Gebeugten,
JHWH liebt die Gerechten,
JHWH bewahrt die Fremden“

Auch wenn hier nicht von der Liebe Gottes zu den Fremden, sondern von ihrer Bewahrung die Rede ist, wird doch deutlich, dass diese Zuwendung zum Fremden als Gottesprädikation verstanden und gepriesen wird. Nicht die Erfahrung eigenen Leids, sondern die Hinwendung Gottes auch zum Fremden steht dabei im Vordergrund des Fragens nach Gott. Mit dieser in Psalm 146 kondensierten sowohl mystischen als auch theo-politischen Erfahrung öffnet sich auch eine Perspektive des Betens, das zur Erinnerung an erfahrene Güte in der Zeitform der Gegenwart wird. Die Hoffnung auf das eschatologisch rettende Handeln Gottes erweist sich im Hier und Jetzt als real; nicht immer, nicht überall. Aber gegründet in der Vorstellung eines Gottes, der in der Gastlichkeit und in der Liebe zum Fremden zum bodenlosen Grund der Hoffnung und mystischen Erlebens wird.

²⁷ E. ZENGER, in: *Psalmen 101-150*. Übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld; Erich Zenger, Freiburg i.Br. 2008, S. 807-823, S. 808.

²⁸ Ebd., 808.

BIBLIOGRAPHIE

- K. APPEL, *Auf der Suche nach dem Gebet*, in: feinschwarz.net vom 16.4.2020, 1. (Letzter Zugriff: 21.6.2023).
- D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Gütersloh 1988.
- CH. BÖTTIGHEIMER, *Kritische Reflexion der Gottrede*, in: Herder Korrespondenz, 3/2021, 41f.
- R. DAUSNER, *Anatheismus – Richard Kearneys religionsphilosophischer Beitrag zur Gottesfrage heute*, in: feinschwarz.net – Theologisches Feuilleton (07.05.2020) (<https://www.feinschwarz.net/anatheismus-richard-kearneys-religionsphilosophischer-beitrag-zur-gottesfrage-heute/>) (letzter Zugriff: 31.12.2022).
- R. DAUSNER, *Der Monotheismus als Lernort der Liebe zum Fremden. Dogmatische Prolegomena zu einer Theologie der Gastlichkeit*, in: Michael Schober u.a., Hg., *Interreligiöse Öffnung durch Begegnung*. (Hildesheimer Universitäts-schriften, 43). Hildesheim 2021, pp. 125-137. (<https://hildok.bsz-bw.de/frontdoor/index/index/docId/1197>) (letzter Zugriff: 31.12.2022).
- R. DAUSNER, *Gott und die Städte der Zuflucht. Theologie im urbanen Zeitalter*, in: Florian Kluger, Hg., *Flucht. St. Ottilien* 2017, pp. 181-212.
- J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, Wien 2001.
- Deuteronomium 1-11. Zweiter Teilband: 4,44-11,32.* Übers. u. ausgelegt v. E. OTTO, Freiburg 2012.
- Deutschlandfunk, Tag für Tag: Christian Lehnert, Dichter und evangelischer Theologe, über seinen Gedichtband „opus 8“ im Gespräch mit Andreas Main*, 22.11.2022: <https://www.deutschlandfunk.de/christian-lehnert-dichter-und-evangelischer-theologe-ueber-sein-opus-8-dlf-8a993c53-100.html> (letzter Zugriff: 31.12.2022).
- D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino 2017 (dt.: Philosophie der Migration. Berlin 2021).
- R. EBACH, *Das Fremde und das Eigene. Die Fremendarstellung des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*, Berlin 2014.

- J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 2. Berlin 2019.
- R. KEARNEY, *Anatheism. Returning to God After God*, New York u.a. 2010.
- R. KEARNEY; M. FITZPATRICK, *Radical Hospitality. From Thought to Action*, New York 2021.
- R. KEARNEY, *Revisionen des Heiligen. Streitgespräche zur Gottesfrage*, Im Deutschen herausgegeben von René Dausner. Freiburg i. Br. 2019.
- CH. LEHNERT, *opus 8. Im Flechtwerk*, Berlin 2022.
- B. LIEBSCH, M. STAUDIGL, P. STOELLGER, Hg., *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.
- CH. MARKSCHIES, Hg., *Christliche und jüdische Mystik*, Leipzig 2020.
- J. B. METZ, *Mystik mit offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg i. Br. 2011.
- K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, (Sämtliche Werke, Bd. 26). Freiburg i. Br. 1999.
- C. THEOBALD, *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, in: Böttigheimer, Christoph, Hg., Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision. (QD 261), Freiburg i. Br. 2014, pp. 203-219.
- E. ZENGER, *Thesen zum Proprium des biblischen Monotheismus*, in: Jahrbuch Politische Theologie Bd. 4 (2002), S. 160-163.
- E. ZENGER, in: *Psalmen 101-150*. Übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld; Erich Zenger, Freiburg i.Br. 2008.

ALESSANDRO BARBAN – GIANLUCA BOSI*

FECONDA INCOMPLETEZZA
PROPOSTE PER UN CAMMINO SPIRITUALE:
DIMENSIONALITÀ E SPIRALITÀ

*Baricentro in cammino
Sulla spirale del tempo.
Polo vibrante,
Allinea gli aghi alle bussole.
Sottofondo costante
Alle mille interferenze:
Oh doppiogondo calmo
D'agitati oceani!*
G. Bosi

Sommario

Consapevoli del risveglio spirituale cui si assiste in questo nostro tempo di disorientamento esistenziale, proponiamo alcune riflessioni spirituali, ispirate e corroborate anche dalle scienze fisico-matematiche. Con un linguaggio “traversale” a questi ambiti, consideriamo alcuni temi: la conversione vista come convergenza, alla luce del comportamento dell’ago di una bussola – che pur sottoposto a molti campi energetici, si stabilizza verso il polo nord – ; l’emersione reciproca del cosmo da Dio e di Dio dal cosmo – secondo il modello matematico della spirale – ; la “fecondazione” del tempo lineare, percepito dall’uomo, da parte della “fine del tempo” portata da Cristo – con riferimento alla teoria della relatività di Einstein – ; la multidimensionalità della relazione tra coscienze individuali – al modo dei quattro vettori indipendenti delle astrazioni matematiche – ; la rilettura dell’amore di *filia*, arricchito di *eros* e *agape*, quale forma di energia trina e

* A. Barban, Priore generale della Congregazione Camaldoiese dell’Ordine di San Benedetto, ha studiato teologia al Pontificio Ateneo S. Anselmo e alla Pontificia Università Gregoriana.

G. Bosi, ha conseguito il Dottorato in matematica all’Università di Bologna.

unificata – coerentemente con il principio di indeterminazione di Heisenberg e l'inscindibile rapporto tra materia ed energia.

Parole chiave: convergenza, emersione, spirale, dimensionalità, fermentazione, relazioni

Abstract

Aware of the spiritual awakening we witness in this time of existential disorientation, we propose some spiritual reflections, inspired and corroborated also by physicomathematical sciences. With a “transversal” language to these areas, let us consider some themes: conversion seen as convergence, in the light of the behavior of a compass needle – which, subjected to many energy fields, stabilizes towards the north pole – ; the reciprocal emergence of the cosmos from God and of God from the cosmos – according to the mathematical model of the spiral – ; the “fertilization” of linear time, perceived by man, by the “end of time” brought by Christ – with reference to Einstein’s theory of relativity – ; the multi-dimensionality of the relationship between individual consciousnesses – in the manner of the four independent vectors of mathematical abstractions – ; the reinterpretation of *filia* love, enriched by *eros* and *agape*, as a form of triune and unified energy – in accordance with Heisenberg’s uncertainty principle and the unavoidable relationship between matter and energy.

Keywords: convergence, emergence, spiral, dimensionality, fermentation, relationships

Introduzione tematica

A fronte del disorientamento esistenziale e di un crescente desiderio spirituale che, specialmente in Occidente, colpiscono sempre più gli uomini e le donne del nostro tempo, si è assistito negli ultimi decenni a un rinnovato interesse e ad una più approfondita ricerca delle sorgenti spirituali del cristianesimo, delle ricchezze delle diverse tradizioni religiose,¹ e all’emergere di numerose e spesso inedite proposte di spiritualità.

¹ In proposito si pensi all’*Opera Omnia* di R. PANIKKAR (filosofo, studioso delle religioni, teologo) edita da Jaka Book.

Tra quelle apparse di recente nel panorama monastico cristiano, ve ne sono in particolare due che, se spiccano ugualmente per potenza e radicalità, sono tuttavia discordanti rispetto al modello di vita religiosa che promuovono.

La prima, che ha avuto una particolare risonanza e ha fatto molto discutere negli Stati Uniti e in Europa, è *L'opzione Benedetto* di R. Dreher.² A dire il vero, quella che Dreher presenta è una “opzione” rivolta a laici che vivono immersi nelle sfide e nelle contraddizioni della società contemporanea americana, ma che vuole ancorarsi saldamente a una certa interpretazione dell’eredità monastica latina, di segno conservatore e di atteggiamento, per così dire, difensivo. Per lui il monastero diventa modello di un vivere cristiano che cerca di espandere il regno di Dio non abbattendo muri di separazione, ma «mantenedoli intatti, e poi espandendoli, spingendoli verso l'esterno infinitamente», per citare le parole di un monaco di Norcia che l'autore intervista nelle prime pagine.³

La seconda proposta, davvero agli antipodi, è sviluppata da A. Lumini nel suo *Monachesimo interiorizzato*,⁴ che si incammina sulle tracce discrete e multiformi dell’eremitismo cittadino, con una particolare sottolineatura della *pustinia*, una via del deserto della tradizione monastica russa, praticata dalla stessa autrice. Questo monachesimo interiorizzato desidera liberarsi del tutto dalle regole e dalle strutture, ritenute soffocanti il libero movimento dello Spirito, e auspica il ritorno al monachesimo spontaneo e libero dei primi secoli.

Di fronte a queste proposte, che possiamo prendere come coordinate estreme ed opposte di una mappa di spiritualità, ci pare che sia proprio il compito di una vera sapienza monastica non tanto quello di delineare un terreno intermedio – anche di queste zone grigie non mancano oggi i rappresentanti –, e neppure di teorizzare a tavolino nuovi modelli, bensì di “spingere lo sguardo” (cfr. Gen 13,14) per scoprire orizzonti di senso, che si celano ancora nelle nostre ricche e antiche tradizioni, e nei quali possa iscriversi e trovare risposta proprio quella domanda di interiorità e di silenzio che pare più che mai frustrata ai nostri giorni.

Nel farlo, non ci limiteremo a considerazioni teologico-spirituali, o strettamente accademiche, né ci atterremo esclusivamente all’immaginario biblico e religioso, ma piuttosto proveremo ad offrire delle prospettive che integrino anche l’immaginario dell’uomo e della donna contemporanei,

² Cfr. R. DREHER, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ A. LUMINI, *Monachesimo Interiorizzato. Tempo di crisi, tempo di risveglio*, Paoline Editrice Libri, Roma 2021.

così influenzato e arricchito dal progresso delle scienze, e che toccheranno, specialmente, il rapporto col cosmo, con la dimensione temporale dell'esistenza, e la relazione con Dio e col prossimo.

Brevemente, ecco i temi che toccheremo. Nella sezione *Convergenze al Polo* tratteremo del cammino spirituale in analogia a un moto oscillatorio convergente a un equilibrio. Nella sezione successiva, *Dell'incessante emergere di Dio e del cosmo*, svilupperemo l'idea di un rivelarsi ciclico di Dio nel cosmo, e del cosmo in Dio, attraverso il tempo. In *Presenza nel tempo della fine del tempo* cercheremo di proporre una visione del tempo non lineare da applicare al cristianesimo. Infine, nelle ultime sezioni, *Relazione come fermentazione dimensionale del cosmo cosciente ed Energie e relazione* si parlerà dell'incontro e della relazione con l'alterità come potenza che fa crescere e fermentare la realtà stessa.

1. *Convergenze al Polo*

A Camaldoli, la presenza di eremo e monastero si è mantenuta nei secoli come coppia indivisibile di elementi distinti, senza soluzione dell'uno nell'altro. Da una parte, il monastero ha una struttura architettonica stabile ed equilibrata: il chiostro è un quadrilatero, e le celle dei monaci sono disposte a distanza costante le une dalle altre; la chiesa è tutt'uno con questo blocco, che pare simile a un alveare. L'eremo, invece, si presenta come un'architettura di celle, aggiunte nel corso dei secoli; la chiesa, poi, è un polo separato, che gli eremiti raggiungono uscendo dalle loro celle quando celebrano insieme la Divina Liturgia.

Dunque, il monastero ha una sua stabilità, è come una regione in equilibrio stabile, il cui baricentro è nel centro geometrico del chiostro; mentre l'eremo è uno spazio “inclinato”, in uscita dinamica da sé stesso, nonostante le mura che lo circondano: il suo baricentro infatti è decentrato, è eccentrico (in senso matematico, dove l'eccentricità è misura della lontananza dal centro). Semplificando, si può dire che – almeno idealmente e da quanto la struttura architettonica stessa suggerisce – il monastero è luogo della completezza, l'eremo dell'incompletezza. Il fatto che il carisma camaldoiese trattenga in sé, simultaneamente e distintamente, queste due modalità di vita monastica, genera una armonia dialogica fra completo e incompleto. Non una armonia dialettica, competitiva, orientata a un risolversi sintetico, ma, una armonia dialogica, uno starsi di fronte che non annulla l'alterità, ma la suppone, la valorizza, la mette in moto, in movimento.

Il sussistere di questa coppia, nell'avvicendarsi dinamico della storia umana e dei cammini spirituali individuali, mostra che, a Camaldoli, l'unione tra eremo e monastero ha questa irriducibilità che raggiunge

l’unità non amalgamandosi l’uno nell’altro, ma in una prossimità e in un abbraccio aperto alla novità, capace di generare. Se vi è dunque una sintesi possibile, non è nella confusione dei due, ma nella nascita del terzo, dell’inedito; nell’estensione dello spazio del carisma, in forza della gratuità e generosità della sua stessa dinamica. In breve, il carisma si presenta secondo un modello a coppia, con un terzo emergente, simbolo dell’unione dei due, che ad essi si affianca come novità, senza rimpiazzarli. Allora, il carisma camaldoiese è, per la sua stessa conformazione, un carisma aperto ad una terza dimensionalità. La novità, per esso, non è che l’unica plausibile continuità, la vera e profonda tradizione. La sua eredità, la sua natura. Impossibile allora non richiamare qui il *Triplex bonum* camaldoiese: la compresenza, nel carisma, delle dimensioni cenobitica, eremitica e missionaria o apertura al mondo.⁵ E proprio come il senso missionario può declinarsi secondo innumerevoli modalità, in uno spettro che va dalla “missione” in senso classico al dialogo con la società e il mondo della cultura contemporanea, ugualmente nella visione che proponiamo il terzo elemento non è assolutamente definito o definibile a priori.

D’altra parte, questa novità non si dà se non mediante una continua trasformazione, un processo evolutivo in cui l’equilibrio non è dato all’inizio del processo, ma può solo essere ottenuto asintoticamente, nel suo limite. Avviene qualcosa di analogo a quanto si verifica in certi modelli che si studiano in matematica, nella teoria della probabilità, dove i corpi di un sistema iniziano a muoversi secondo leggi casuali, apparentemente senza direzione; ma poi, se si aspetta un tempo sufficientemente lungo, si verifica una convergenza a un equilibrio, consistente in un sistema stabile, dove i corpi finiscono per muoversi in maniera regolare. Detto altrimenti, ciò che nel tempo è aleatorio, nell’infinito è stabile: come se la stabilità fosse nel DNA dell’instabile, la compiutezza nel DNA dell’incompiuto; invisibile ma destinato a manifestarsi nel punto infinito, cioè alla fine del tempo.

Il carisma camaldoiese pare avere questa propulsione disordinata, convergente a un equilibrio in un punto infinito, diciamo sul bordo della storia, e in qualche modo prodotta da questo stesso punto finale; in modo che noi sperimenteremo sempre una tensione verso l’equilibrio, senza che questo sia raggiunto se non sul bordo più esterno del tempo cronologico.

Quanto si è detto del carisma camaldoiese in generale, in realtà si verifica in certo modo anche nel nostro cammino spirituale di monaci e monache, di cristiani e cristiane. Arriva un momento in cui le carte si confondono, si raggiunge una soglia critica, e accade che il nostro baricentro sia

⁵ Cfr. BRUNO DI QUERFURT, «Vita Quinque Fratrum», in T. MATUS, *Alle origini di Camaldoli*, Camaldoli, Camaldoli 2003, pp. 25-29; vedi lo stesso testo in un’altra traduzione in italiano in: C. FALCHINI (a cura di), *I Padri Camaldolesi. Privilegio d’amore. Fonti Camaldolesi*, Qiqaion, Magnano (BI) 2017, pp. 161-234.

scosso; ma non ci si può subito aspettare che sia fissato nuovamente; ci si accorge che vi è un nuovo baricentro, posto alla fine del processo di trasformazione. Inoltre, si avverte che ci avviciniamo a un punto critico, cioè il punto di non ritorno in questo processo, al di là del quale non sarà più possibile recuperare il baricentro iniziale (spesso tale punto non è visibile). Si intuisce allora che una convergenza è all'orizzonte: serve sapere che esiste e che avverrà, ma non la si può affrettare e coincide con una fine. Comunque, l'importante della convergenza è il movimento che questa imprime nell'essere, la sua propulsione.

Non dobbiamo avere altro ancoraggio se non a questo moto, alla sua orbita imprevista; né altra deriva che questa corsa. Il punto critico, il punto di non ritorno, è in realtà dentro di noi: lo superiamo quando decidiamo, una volta per tutte, di accettare la logica di questa trasformazione. È una logica che non dà alcuna soddisfazione umana: è un perenne vivere senza appoggio, orbitare su un centro che è sempre al di là di noi, che ci attira con la sua carica gravitazionale. Non dà soddisfazione umana: ma vera gioia. E il sapore di una storia di noi che resta.

Tra convergenza e conversione vi è un rapporto diretto, di cui non si devono invertire i termini. La convergenza, infatti, precede e spinge dall'interno il nostro cammino di conversione: prodigo di quel ricamo tra fine dei tempi e attimo presente, intrecciato nell'incarnazione, nel cuore pulsante della storia. Hanno ragione allora i Padri: il primo passo della conversione è l'ascolto: avvertire l'attrazione esercitata su di noi da questa forza convergente... E accoglierla.

L'ascolto ci permetterà anche di comprendere sempre più la dinamica della trasformazione, così da assecondarla con sempre maggiore consapevolezza: non è semplicemente un'acquisizione dell'intelletto, tutto il nostro essere vi è coinvolto. Le formiche, nel deserto privo di riferimenti, sanno istintivamente ritrovare la strada grazie alle vibrazioni del campo magnetico. Allo stesso modo l'ago della bussola, dopo alcune oscillazioni, si stabilizza poi in direzione del polo nord magnetico del pianeta. Tuttavia, se un altro campo magnetico si sovrappone, le formiche vagheranno caoticamente, e anche l'ago non si stabilizzerà.

All'interno del cammino spirituale vi sono continue fasi oscillatorie, caotiche, disordinate: l'ago della bussola si sposta continuamente, sotto l'azione di diversi campi di energia, che vanno e vengono, e pare che il movimento del nostro peregrinare verso il Regno sia senza direzione, che non vi sia in realtà alcun progresso, ma un continuo ritornare al punto di partenza. Eppure, al di sotto di tutti i venti magnetici che perturbano i nostri passi, possiamo sempre ascoltare un vento lieve e costante, come «il sussurro di un silenzio» (1 Re 19,12), diretto verso il nord magnetico, il nord spirituale: il Cristo che ci attrae tutti al cuore nascosto del reale.

Ma neppure questo nord possiamo immaginarlo immobile. Il polo nord magnetico del nostro pianeta si muove, si sposta. Percorre circa 50 chilometri all’anno. Così anche il polo spirituale è in cammino, sull’orlo della storia, sulle ciglia dello spazio-tempo: rimane il nostro asse, il punto di convergenza per il viaggiatore. Tolto allo sguardo, allinea gli aghi della nostra bussola; scia magnetica costante, che non viene mai meno. Sotto-fondo alle mille interferenze, doppiofondo calmo di agitati oceani. L’unico saldo appoggio per il cammino spirituale è questo polo in movimento. Chi non lo comprende, a tondo gira.

Per questo occorre attenzione, discernimento, per scorgere, al di là dei disordinati venti, il polo che ci attrae con perseveranza, consapevoli che – in un avanzare che pare solo un tratteggio di traiettorie caotiche e fluttuanti – si delinea all’orizzonte una convergenza al polo. Non però come qualcosa di infinitamente lontano; questo orizzonte, anzi, questo polo è molto vicino a ciascuno di noi. Un polo che affiora nel segreto stesso del nostro andare.

2. Dell’incessante emergere di Dio e del cosmo

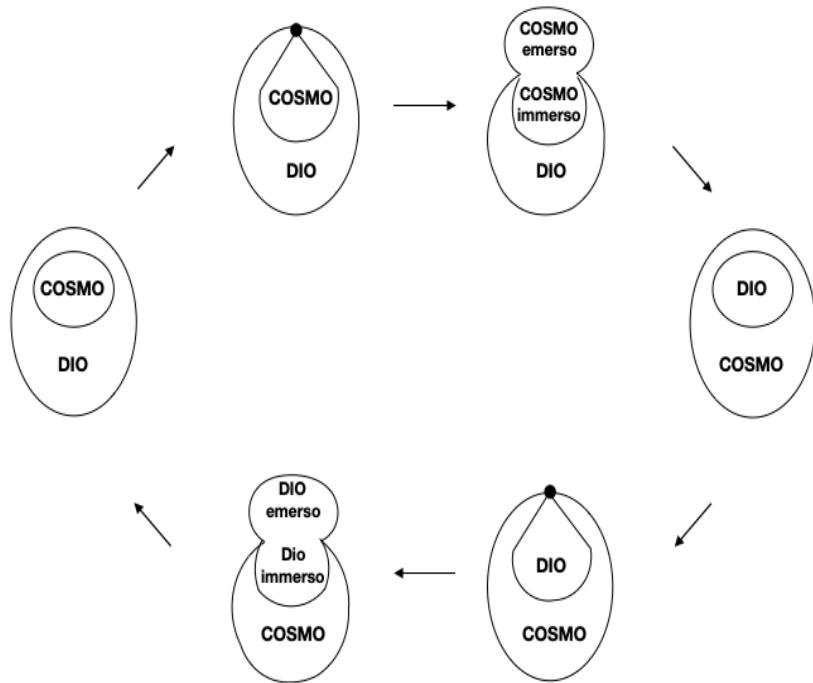
All’origine, il cosmo era immerso in Dio: la creazione non fu che il suo emergere, venire alla luce, acquisire visibilità. Dalla realtà di Dio il cosmo emerse, come l’isola dal mare. Nella pienezza dei tempi, poi, per mezzo dell’incarnazione si realizzò una riemersione della realtà di Dio nella realtà emersa.

Questa dinamica di emersioni successive, di alternanza di realtà emersa e immersa, ha il suo punto critico nell’istante in cui queste due realtà si trovano congiunte nell’istante dell’affiorare dell’una dall’altra: è un alternarsi continuo, che si manifesta nelle pieghe dell’esistenza, nel cuore del reale. Anche in questo caso, possiamo prendere a modello le due emersioni più paradigmatiche della storia, che sono rispettivamente l’emersione del cosmo da Dio e l’emersione di Dio dal cosmo, l’istante della creazione e l’istante della incarnazione.

Per visualizzare questo punto critico con una immagine, pensiamo al fatto che, nel preciso istante in cui l’una affiora dall’altro, l’isola e il mare si incontrano in un solo punto, un solo centro; ma, a mano a mano che il processo avanza, le acque si distanziano dal centro terrestre dell’isola. Vi sono quindi ora due punti: uno nell’isola, uno nel mare, ma che, nel tempo in cui l’isola affiorò, erano un solo punto: la relazione tra questi due punti permane nonostante la loro attuale distanza. Nel preciso istante in cui l’una affiora dall’altra, la realtà del cosmo e la realtà di Dio si incontrano in un solo punto, un solo centro.

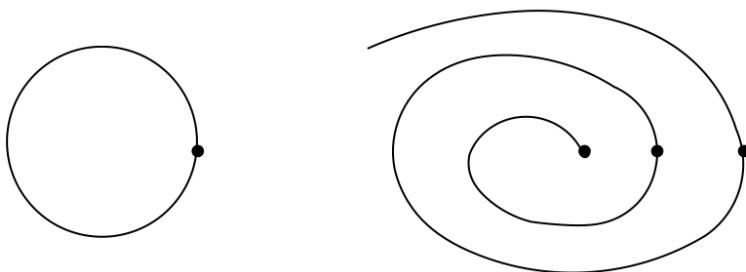
Questo punto critico è quindi un punto di identificazione tra il troppo

vicino e il troppo lontano, fondato sulla loro comune origine, e suggerito dalla invisibilità che li accomuna. Questo punto è l'unione, la congiunzione, il ricamo tra orizzonte e centro, tra fuoco dell'orbita e frontiera della traiettoria.



In figura (da sinistra a destra): 1. il cosmo è nel seno di Dio (prima dell'inizio del tempo); 2. creazione come emersione del cosmo da Dio in un punto (inizio del tempo); 3. il cosmo emerge sempre più; 4. fino a che Dio resta immerso nel cuore del cosmo emerso (stato attuale, nel tempo); 5. emersione di Dio nella storia (incarnazione/risurrezione); 6. in quest'ultima fase, gradualmente Dio emerge e ricopre il cosmo, di maniera che si ritorna alla prima immagine a sinistra (n.1), in cui il cosmo è integralmente immerso, nascosto nuovamente in Dio.

Questo movimento è circolare? No, è spiraliforme. Mentre infatti, nel cerchio, principio e fine coincidono, nella spirale sono punti differenti: la realtà alla fine del tempo è differente dalla realtà all'inizio del tempo: porta in seno un'informazione nuova, le stigmate di una trasformazione, il travaso delle successive emersioni. (In figura un cerchio, in cui il punto di inizio e di fine coincidono; e una spirale, in cui i punti non coincidono. Le tappe rappresentate nella precedente figura possono essere disposte sulla spirale in sequenza, di maniera che in corrispondenza di ogni punto vi sia l'immagine n.1).



Alcuni passi delle Scritture ci illuminano ulteriormente su questi movimenti di emersione. Anzitutto osserviamo che nel racconto della Genesi si trova la creazione, in due tempi, della luce. Infatti, in Genesi 1,3 è creata la luce; eppure, non c'è alcuna fonte di luce fino al v.14. Mentre l'avvento della vera luce viene rimandato alla pienezza dei tempi. Dov'era allora la luce? Una luce ancora immersa. Esistono terre deserte e acque, al principio (v.1). Eppure, l'asciutto appare più tardi (v.9). Dov'era dunque quel deserto? Ancora immerso. Al principio Dio fa sorgere il mondo, e lo fa risorgere in un tempo successivo. Far sorgere e far risorgere: ecco l'opera del Dio trinitario.

O ancora, le acque del diluvio, ai tempi di Noè, sommergono il mondo, che riemerge poi, battezzato: la colomba di Noè trova finalmente un punto di appoggio sulla terra, che nel secondo testamento è il Cristo nel Giordano, nuovo ulivo, creazione ma anche umanità nuove, riemerse dalle acque.

Tutto ciò ha, naturalmente, delle conseguenze teologiche e spirituali nel nostro modo di rapportarci al cosmo, e di comunicare con Dio e con gli altri viventi.

Infatti, il creato, la terra, le piante, gli animali e noi umani, abitiamo tra le realtà emerse, siamo realtà emersa, e perciò vediamo i segni, portiamo i segni, siamo i segni di un mondo più antico – e futuro – : di un cosmo immerso.

Quando facciamo esperienza del reale, dobbiamo sapere che siamo sulla cima di qualcosa che non vediamo: l'isola è l'ultimo piano del reale, una crosta affiorata. Non possiamo nemmeno pensare di osservare la verità immersa; siamo osservati, abitiamo nel suo sguardo. Non possiamo vedere le verità immerse allo stesso modo di quelle emerse. Eppure, tutto il mondo ci parla della risurrezione del Cristo, poiché abitiamo un mondo emerso dall'Evento.

Noi non possiamo vedere Dio, semplicemente perché va invertito l'ordine; noi abitiamo nello sguardo di Dio, nello sguardo del Risorto: immersi

in questo sguardo fin dalla fondazione del mondo; nascendo ne siamo emersi; ma esso sempre riaffiora in noi. Noi siamo lo sguardo emerso di Dio.

Il suo esistere fonda il nostro esistere. Il suo risorgere fonda il nostro nascere. Il suo amarsi precede il nostro essere nati. Se non crediamo questo, allora se dubitiamo di lui, dubitiamo di noi. Nessuno ha visto la risurrezione; è piuttosto la risurrezione che vede il mondo, che ha raggiunto e visto il mondo, e continua a farlo. Sguardo nuovo sul mondo: non visto, tutto vede, e rinnova. Allora possiamo credere in ciò che non vediamo, perché crediamo in ciò che, in noi, finalmente vede.

L'occhio mistico è addestrato a questo sguardo; esso vede la realtà emersa come fosse ancora sul fondale. Lo fa attraverso i sensi, che penetrano le stratificazioni del reale, nelle sue successive riemersioni. La liturgia, poi, alternando le stagioni delle successive emergenze del reale, allena l'occhio all'attenzione mistica. Quando il sacerdote solleva in alto il pane di Cristo, riaffiora con esso il mondo immerso di Dio. Un altro anello nel successivo e graduale emergere del reale di Dio nel reale del cosmo.

Allora nella nostra testimonianza cristiana e monastica, dobbiamo apprendere a parlare vagamente, allentare le maglie della grammatica della nostra fede, e dilatare il silenzio, perché il nostro linguaggio possa essere permeato dalla testimonianza di fede che la realtà, emersa dal seno di Dio, dà di sé stessa. O la nostra professione di fede apre a un silenzio, o è un ostacolo, una coltre, una cortina di fumo. Ci sono professioni di fede che sono ateismo, perché non lasciano parlare il linguaggio del reale, che è il linguaggio della creazione, della incarnazione e della risurrezione. Prima di parlare di adesione alle verità di fede, occorre udire questa testimonianza primigenia che risuona nella Parola di Dio e nel creato: o meglio, lasciarcene permeare, nella postura di ascolto del discepolo.

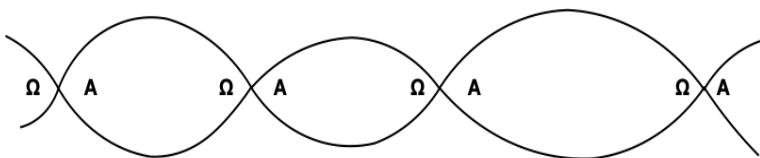
«Dalla pianta di fico imparate la parola» (Mc 13,28): non è credibile una professione di fede che preceda questo apprendistato. Del resto, quando restiamo in silenzio, non professiamo ateismo. Ma Dio. E questa è la prima e più gran prova su Dio e sull'uomo. Il silenzio è la prima professione di fede; e il creato l'ha data prima di noi; la sua testimonianza ci precede, e non deve essere sovrascritta dalla nostra.

Credere non significa aderire a una verità esterna a noi, come a qualcosa che ci sta davanti. Infatti, da questa stessa verità noi siamo emersi, perciò è semmai la verità stessa ad aderirci, e permearci. La verità non è qualcosa che ci viene incontro, affinché le prestiamo assenso e aderiamo ad essa. Il movimento è opposto: noi siamo emersi dalla verità (creazione), e la verità emerge da noi (incarnazione/redenzione). Ci precede, ci plasma e ci aderisce.

Fede è accoglienza integrale del reale: di quella realtà immersa da cui un tempo noi stessi emergemmo, e che da noi – a sua volta – continuamente riaffiora.

Per concludere, gettiamo uno sguardo in avanti, a quando si concluderà la storia, e il Regno di Dio sarà emerso nella pienezza: Dio stesso sarà tutto in tutti. Allora un'altra creazione potrà avere origine: un sorgere nuovo del mondo; un altro mondo, imperfetto, bello e sofferente come quello in cui ora abitiamo. Per questo urge che impariamo ad amarlo. È nella logica di Dio, è nelle cose, è un processo che procede dall'amore di Dio cui parteciperemo. E così come già ora, nella Parola di Dio, risorge il mondo, di grado in grado, fino alla piena trasparenza del Cristo nelle cose, così alla fine del tempo, in Cristo, risorgerà anche il tempo. Egli, infatti, non solo è l'Alfa e l'Omega, ma anche l'Omega e l'Alfa.

Colui che è Alfa nel punto in cui tutto si conclude, farà sorgere allora un nuovo inizio, un cosmo nuovo. In figura si può riflettere il succedersi delle creazioni (inizi del tempo) e redenzioni (pienezze del tempo). Tale figura può essere utilmente confrontata e messa in dialogo con le precedenti.



Ogni cosmo di questa successione è unico, non una mera ripetizione del precedente. Anche in Dio vi è un trasformarsi. Il Dio dopo il passaggio della realtà presente è un Dio crocifisso, con le stigmate: Dio cambia, per rimanere Amore; non può amare, infatti, ciò che resta immobile. Anche qui la topologia spiraliforme risulta adeguata.

Non rimane che una domanda decisiva. Fino a quando Dio continuerà a crearcisi nel suo amore, e nella sua misericordia a ricrearcisi? Ciò equivale a chiedersi: fino a quando Dio continuerà ad essere Dio?

3. Presenza nel tempo della fine del tempo

Quando si pensa al tempo, e lo si considera una coordinata dello spazio-tempo, esso non è irreversibile in sé, e nulla vieta che sia percorso nell'una o nell'altra direzione, e che il suo contenuto sia sempre parte del reale e disponibile. Ma, in rapporto all'uomo, ovvero a quella parte del

cosmo che lo percepisce, è irreversibile: infatti l'uomo non ha accesso al tempo passato, non può disporne. Quando però nel cosmo non vi saranno più esseri in grado di percepire il tempo, non avrà più senso parlare di irreversibilità: indichiamo questo stato con l'espressione "fine del tempo", o compimento del tempo, più propriamente è la fine del tempo in quanto percepito (dal cosmo in una sua parte, ad esempio l'uomo).

Nella fine del tempo, il tempo avrà un'unica qualità: non sarà diviso tra tempo percepito come disponibile o non disponibile. Sarà – naturalmente – riunificato: interamente disponibile, ma senza che vi sia alcuno per accedervi. Seppure espresso secondo un diverso linguaggio, ciò non è differente da quanto si è raggiunto in fisica, mediante la teoria della relatività. Non a caso lo stesso Einstein riteneva la suddivisione tra passato, presente e futuro non più che una persistente illusione percettiva.⁶

Ora, avere accesso alla fine del tempo significa avere accesso alla totalità del tempo perduto: è la salvezza stessa, la vittoria sulla morte.

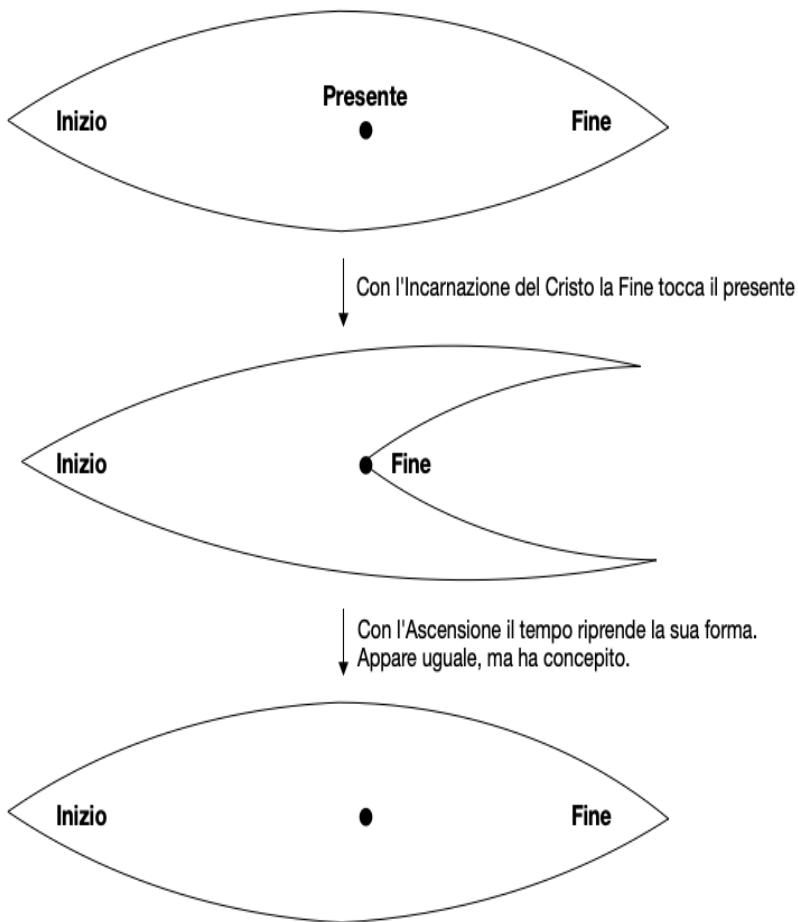
Per l'uomo, il tempo è come un pesce: non si può afferrare; mentre, quasi per beffa, se non c'è nessuno per toccarlo, resta lì, sempre disponibile. O come il proprio riflesso sull'acqua; se lo tocchi, lo distorci e lo perdi. Se non lo tocchi, eccolo lì. La salvezza è impossibile all'uomo come gli è impossibile raccogliere questa sua immagine riflessa.

Cristo entra nella storia per inserirvi la realtà finale redenta dello spazio-tempo: rende abitabile nel presente lo spazio-tempo redento. Così crea un ricamo tra il punto presente e il punto finale, tra l'oggi e l'eterno. E così, se dal principio Dio viene ad abitare in mezzo all'umanità, come presenza nel tempo della fine del tempo, nell'incarnazione il Logos viene ad abitare come tocco: in lui la fine del tempo tocca l'uomo ed è toccata dall'uomo.

Per un uomo redento non è possibile alcuna nostalgia: il tempo passato lo attende alla fine del tempo. Deve dunque attendere? Per un uomo redento è ambigua l'attesa: il tempo finale è divenuto accessibile nel tempo presente. È disponibile, pronto al tocco; occorre solo affinare i sensi e osare. «Tendi la mano!» (Mc 3,5)

Nel grafico (vedi sotto) il tempo è la regione interna compresa tra inizio del tempo e fine del tempo. Il punto nero rappresenta il tempo presente. Alla fine della trasformazione raffigurata tutto torna come prima? No. Il cosmo toccato è ora un cosmo ardente, vibrante, infatuato, gravido. Il tempo compiuto, toccando il tempo in trasformazione, ha concepito la vita nuova del cosmo. Noi viviamo nel tempo fecondato dalla fine del tempo, nel mondo gravido della fine del mondo.

⁶ Cfr. C. ROVELLI, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014, p. 65, in cui compaiono altre considerazioni interessanti sul tempo, alla luce dei risultati della fisica moderna.



Se si guarda attentamente, si può vedere la fine del mondo in ogni frammento del cosmo. Una fine unica per ogni cosa, un solo e misticò destino (fine). È un'attesa fissa, invariabile, sta sul fondo delle cose, mentre tutto si trasforma, quasi seme celeste nel terreno caldo delle cose.

Questo amplexo tra tempo incompiuto e fine del tempo si presenta come relazione asimmetrica e unitiva tra tutto e non ancora tutto. Tale relazione risulta misteriosamente fertile. Dal punto di vista della fine, questa concepisce qualcosa di nuovo nel proprio "prima", e ne viene lei stessa modificata: quando "ritorna al suo posto", la fine del tempo ha le stigmate dell'incontro (come il Cristo che porta con sé le stigmate umane nel cielo). Il "compiuto" torna alla sua dimora, ormai "contaminato" di incompiuto.

Ma anche dal punto di vista dell'incompiuto avviene qualcosa di unico: questo ha ormai concepito il proprio compimento: non deve ora solamente attenderlo, ma può sentirlo muoversi nel proprio stesso grembo

(cfr. Rm 8,22). Per quanto riguarda noi, dobbiamo allora abituare i nostri sensi a incontrare, nel cosmo, il compiersi del cosmo. Tutto il cosmo, infatti, è memoriale vivente non di un evento passato, ma dell'evento finale.

Si potrebbe obiettare: ma non era già così? Il mondo non portava già l'impronta viva e vitale del creatore? Rispondiamo che essere abitati dall'origine non è lo stesso che essere toccati dal compimento.

Il tempo compiuto, di per sé immobile, impara a muoversi guardando e imitando il tempo incompiuto. Dio contemplando il cosmo assume questo sguardo all'indietro su ogni cosa, ammirando e ricevendo l'incompletezza come dono. L'incompletezza diviene dono per la completezza. L'incompleto non è sostituito dal completo (come vedevamo già nel parlare del carisma camaldoiese), e neppure contenuto, ma "affiancato". Anche l'incompleto arricchisce il completo dell'unico che gli manca, l'incompletezza. Completo e incompleto non si confondono mai, la loro relazione è asimmetrica dunque cinetica, dinamica (può trovare il suo equilibrio solo nel dinamismo, al contrario di ciò che è simmetrico e tendenzialmente statico). Rivediamo dunque la stessa coppia completo/incompleto, senza fusione delle parti, già riscontrata nella prima sezione del nostro testo, dove parlavamo della dualità eremo/monastero nel carisma camaldoiese.

Il completo ha tanto amato l'incompleto da diventare incompleto per abitarlo e toccarlo. L'incompleto ha tanto amato il completo da ricevere questo tocco e ospitare nel proprio grembo il completo per partorirlo da sé; altrimenti il completo non sarebbe mai stato raggiunto dall'incompleto. Dal completo fu partorito l'incompleto (creazione). Quando dal seno dell'incompleto è partorito il completo (incarnazione), allora è possibile l'unione.

Unione senza fusioni. La coppia (completo, incompleto) ha posto – senza solversi – nell'eternità di Dio.

4. Relazione come fermentazione dimensionale del cosmo cosciente

Il fatto che l'autocoscienza del cosmo si sia sviluppata in forma frammentaria, cioè come auto-percezione di individui distinti, avente una forma locale e non globale, disconnessa e non continua né condivisa, pone le basi ed illumina la dimensione relazionale della coscienza stessa. Nelle sue manifestazioni locali è limitata, incompleta, ma può trovare nuova armonia nella relazione con le altre manifestazioni locali (la relazione tra individui), senza confondersi con esse: una comunione che non dissolve l'una nell'altra.

Ma le coscenze individuali sono, a loro volta, frammentate e divise in sé stesse, prive di "radice in sé stesse". Eppure, entrano in relazione le une con le altre in questo stadio danneggiato: allora l'unione diventa anche

cura, simultaneamente, per sé e per l'altro, in un cammino di completamento e integrazione reciproca. Dall'unione relazionale di più coscienze emerge qualcosa che non ne è la mera somma, come si darebbe secondo una concezione olistica: c'è un sovrappiù che emerge, è generato e ampliato dall'interno dello spazio nuovo dell'incontro. Si può vedere in questa sovabbondanza la presenza stessa di Dio, che permette all'amore della coppia di divenire trino, come afferma J.T. Mendonça nel suo libro *La mistica dell'istante*.⁷ Anche qui siamo di fronte al modello, già riscontrato nelle precedenti sezioni, della coppia che genera la novità, che diventa terna, si fa trina.

Una simile consapevolezza si fa sempre più evidente anche in fisica. Scrive G. Bonaccorso a proposito dell'influenza reciproca tra l'osservatore e l'osservato, che questi non possono più essere concepiti come soggetti distinti, ma come sistema in trasformazione: «vi è dunque un passaggio da sostanza a relazione (come intreccio dinamico di relazioni) ... e da sostanza a sistema».⁸ È dunque la relazione, il sistema complesso, ad affiorare dai soggetti e a trascenderli, ad aprirli a nuovi intrecci.

Lo spazio della relazione si arricchisce in modo da necessitare dell'immersione in uno spazio di dimensione più grande, e al contempo genera, per propulsione interna, questo spazio. Dice ancora Mendonça: «L'abbraccio... emerge come un luogo nuovo, un luogo che ancora non esisteva nel mondo e che, insieme, troviamo».⁹ È come se lo spazio della coscienza – inteso come spazio della relazione tra le coscenze individuali – fosse spinto da questa forza relazionale interna ad espandersi e aumentare la propria dimensionalità. Questo spazio è il di più della somma delle parti, cioè qualcosa che emerge dalla relazione: uno spazio che può ospitare una maggiore ricchezza.

In matematica questo concetto può essere illustrato considerando una sequenza di vettori indipendenti, che cioè non siano combinazione gli uni degli altri. Un singolo vettore (ad esempio l'altezza) genera una linea, spazio mono-dimensionale. Due vettori indipendenti (ad esempio, altezza e larghezza) generano il piano, spazio bi-dimensionale. Tre vettori indipendenti generano lo spazio tridimensionale, quello che noi umani abitiamo (i tre vettori in questo caso sono altezza, larghezza, profondità). Ma se prendiamo quattro vettori indipendenti (l'astrazione matematica lo consente), questi genereranno uno spazio di dimensione quattro, tale da non poter essere da noi immaginato: è uno spazio eccedente la realtà che ci circonda. Ora, se vedessimo la relazione tra coscenze secondo un simile modello

⁷ J.T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 61: «C'è un punto in cui l'amore, per essere vero, deve diventare trino».

⁸ G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, p. 141.

⁹ J.T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, cit., p. 70.

vettoriale, ci accorgeremmo che lo spazio del cosmo cosciente, in cui abita la loro relazione, cresce, si allarga e arricchisce. È un sovrappiù, una spazialità arricchita.

La relazionalità estende dall'interno lo spazio a una multi-dimensionalità elevatissima. Allora l'amore è fermentazione dello spazio di coscienza del cosmo. Lo spazio dimensionale fermenta, esce da sé stesso, nella misteriosa escatologia della relazione. Il tutto non è mera somma delle parti, vi è un di più inedito. Un'eccedenza. Lo spazio scoppia: lo spazio nuovo tra le coscienze si configura come la novità che si aggiunge alla mera somma aritmetica delle coscienze coinvolte.

Tra me e te e lui, allora, compare qualcos'altro: non come qualcosa che si aggiunge da fuori, ma come una dimensionalità che sorge dall'interno, dalla relazione. Questo spazio invisibile, sorto dalla relazione, ospita la relazione stessa, la accoglie, ne diventa espressione, atmosfera, respiro, possibilità di vita. Cristo sorge nella relazione, come spazio nuovo in cui la relazione stessa può dimorare; e lo deve, se vuole mantenere la sua pienezza, e non comprimersi, non degenerare in una piattezza mono-dimensionale. Per questo la pienezza di relazione si fa trasparenza divina.

La nostra ombra è una proiezione, su uno spazio bi-dimensionale (il suolo), del nostro corpo tri-dimensionale. Chiameremo ombra tutte quelle proiezioni che riducono la dimensionalità di una figura o, nel nostro contesto, di uno spazio di coscienza (o spazio di relazione).

La dimensionalità della coscienza non risiede in sé stessa, ma nella sua relazione, nella qualità delle sue relazioni. Il degenerare della relazione comprime e mortifica le coscienze, le proietta in uno spazio di una dimensione, diventano ombra di una relazione possibile, ma non accolta.

Se poi la coscienza resta sola, diventa un punto che è centro e confine a sé stesso. Un punto non ha bisogno di uno spazio esterno: è spazio a sé stesso. L'uomo solo è ombra di una relazionalità negata, è spazio e limite a sé stesso. La coscienza individuale è ombra delle sue relazioni possibili; ed è potenzialità di vita nella relazione.

Possiamo ora chiederci: cos'è il peccato? Il peccato è degenerazione o negazione di relazione. Ogni peccato è anche peccato contro Dio, in quanto Dio si manifesta in questa sovra-dimensionalità, in questo sovrappiù che emerge dalla relazione di amore tra le coscienze. Dunque, se la relazione degenera, lo spazio di Dio in mezzo a noi a sua volta degenera, si ritrae, implode.

Cristo, invece di peccato, usa spesso il termine “debito”, cioè quanto è dovuto. Ora, noi dobbiamo questa relazione di amore a noi stessi, per crescere in una dimensionalità nuova, e al prossimo, perché senza la nostra disponibilità, non potrà a sua volta esistere in quella nuova dimensionalità possibile, e a Dio, per quanto detto sopra. Se una delle due coscienze si

ritrae dalla relazione, la nega a sé e al suo prossimo; ha un debito. Dio abita il cuore dell'uomo come dono di relazione. Siamo in debito (verso noi stessi, il prossimo, e Dio stesso), se tratteniamo il dono: ne siamo debitori in quanto dono dovuto, spazialità attesa.

Peccato è tradimento di una spazialità attesa, debito di un incontro; e se la carità è espansione, amplificazione della spazialità della relazione, peccato è ridimensionamento di quella spazialità.

Amore: non unità come identità, ma unità come relazione. La relazione, poi, genera lo spazio che abita. Ovvero, abita uno spazio che ancora non c'è, e così lo genera, lo pone: è l'emergere del nuovo e dell'inedito.

Questo spazio, in sé, è vuoto, è pura abitabilità. Sorge quando è percorso, come direzione nuova dell'incontro. Ma non è dato a priori. Esiste, pieno di noi, solo quando è percorso. Altrimenti non esiste, neppure come estensione vuota. Non è dato a priori, perché è un dono tale da esistere quando è accolto, a partire dal momento in cui è ricevuto, abitato, e fintanto che è custodito. Perdere o danneggiare una relazione è, allora, anzitutto perdere un vuoto, che è dono di una spazialità nuova, di una dimensionalità eccedente, inaudita, imprevista. Divina. Noi non incontriamo il prossimo in lui o in noi stessi, ma nelle dimensioni di questo vuoto vivente. Nella geometria del silenzio.

Il vuoto è pura ospitalità. In questo senso, anche Dio è vuoto: vuoto multidimensionale, di una dimensionalità proporzionale all'energia della relazione, alla generatività dell'incontro. Vuoto che accoglie e integra le coscienze, senza restarne eterogeneo, perché "dipendente" e "attivato" dalla relazione con queste. Questo vuoto emerge nell'incontro: esplode dal nulla, come qualcosa di implicito che si fa presente. Non è immanente, non è chiuso nelle coscienze; ne è la relazione, che le include e se ne lascia abitare. Neppure è interamente altro rispetto ad esse: ne è la novità, abitabilità inedita.

Dio è la relazionalità stessa, come possibilità e luogo della relazione, è emersione del rapporto, estensione dimensionale per ospitarlo. Dio è il "dove" del "noi", luogo nuovo, spazio vuoto emerso dall'incontro delle braccia. È possibilità dell'abbraccio da cui Egli stesso vuole emergere.

Cristo incarnato è visibilità del vuoto della relazione, è dimensionalità nuova, il sovrappiù dello spazio che fermenta. È tocco e toccabilità dello spazio dell'incontro. «Il regno dei cieli – afferma Gesù – è simile a una donna, ... che impasta il lievito in tre misure di farina, finché sia tutta fermentata» (Lc 13,20). Così lo spazio fermenta in una penombra di stelle: nell'incavo del nostro abbraccio.

Dunque, possiamo domandarci: perché Dio crea gli uomini e le donne? Affinché fermenti questa geometria trinitaria in una multi-dimensionalità inedita.

Dio crea uomini e donne a sua immagine, in modo che anche la loro relazione sia immagine della sua. Cosicché, assumendo l'umanità in Cristo, la Trinità possa abitare uno spazio esteso, fermentato, multi-dimensionale.

La mensa del Regno, dunque, non potrà essere quella di Rublev nella sua famosa icona, “la Trinità”. Servirà una tavola multi-dimensionale per ospitare l'umanità redenta. Quale dimensione avrà precisamente? La pieenezza della dimensionalità implica che saremo seduti, tutti contemporaneamente, di fianco a ciascun uomo e donna della storia. Infatti, se fosse una tavola rotonda, staremmo di fianco a due soli individui, a destra e a sinistra. Non può essere così! Occorre invece una tavola multidimensionale, dove tutti saremo di fianco a tutti.

Ma la vera domanda è un'altra: sapremo gioire di questa prossimità universale, già preparata per noi (cfr. Gv 14,2: «Nella casa del Padre vi sono molte dimore...vado a prepararvi un posto») o la rifiuteremo, togliendo così molte dimensioni al Regno? Ci faremo bastare una tavola rotonda?

Il Signore ha perdonato tutta l'umanità; sapremo fare lo stesso? Il giudizio finale è anche quello che l'umanità farà a sé stessa, se lascerà fuori dalla porta della sala delle nozze parte di sé. Sarà un giudizio universale o un perdono universale? Già lo possiamo immaginare: dopo che gli uomini e le donne avranno espresso la loro sentenza sull'umanità, il Cristo aprirà la porta per domandare a quelli che stanno fuori: “fratelli, sorelle, nessuno vi ha condannato?”

Speriamo allora di poter sentire la loro risposta: “Nessuno, Signore.” Perché allora il Cristo soggiungerà: “Neanch’io vi condanno.” (cfr. Gv 8,10-11); “E ora venite, prendete parte alla gioia di vostro Padre.” (cfr. Mt 25,21)

5. Energie e relazione

Il materialista dice: tutto è materia, energia. Ma se crede così di togliere spazio alla realtà mistica, è certo in errore. Cosa, infatti, è più inafferrabile e misterioso della materia e dell'energia? Basta solo richiamare i risultati più popolari della meccanica quantistica, per rendersene conto: un esempio su tutti è il principio di Heisenberg, secondo cui il solo osservare la materia la trasforma: ovvero, la materia è così intima a noi che non possiamo oggettivarla. Il suo segreto ci è inaccessibile, e al contempo ci è proprio, ci appartiene: il suo segreto è il nostro segreto. Il suo segreto siamo noi, il nostro segreto è lei.

Allora il materialista vero è vero uomo spirituale, vero mistico. E l'uomo spirituale, mistico, deve diventare – a sua volta – uomo veramente materialista.

Noi siamo materia ed energia. Quando ci incontriamo, vi è anzitutto un incontro di materia e di energia. Vi sono infatti molte energie che si producono nell'incontro tra due corpi, un'attrazione invincibile dovuta ai campi di forze che si attivano naturalmente: la gravitazione piega lo spazio e spinge i corpi uno sull'altro, ogni nostro atomo genera un campo elettromagnetico, e sempre a livello atomico vi sono interazioni nucleari cosiddette "deboli" e "forti", che tessono una invisibile trama di relazioni. Queste quattro forze, che sono le forze fondamentali dell'universo, non sono altro, secondo alcuni fisici, che una medesima forza, espressa in forme e su scale differenti. Ecco, allora: prima ancora che ci parliamo, qualcosa in noi si parla; prima che ci abbracciamo, qualcosa in noi si abbraccia; prima che noi amiamo, tutto in noi si ama.

Al di là di queste forze naturali, vi è la forza dell'amore relazionale tra gli esseri umani. I greci individuarono tre energie fondamentali dell'amore: vi è un'energia erotica, ovvero la possibilità di una sinergia, una comunione, una vibrazione con la medesima frequenza. L'*eros* è energia umana amante incarnata nel nostro stesso corpo: quando essa cerca e si lascia trasformare dalle energie della *filia* e dell'*agape*, allora abbiamo l'amore trinitario in noi e tra di noi. S. Massimo il Confessore afferma che il Padre è *eros*, il Figlio è *filia* e lo Spirito è *agape*. La pericoresi dell'amore completo.

Spesso, nella visione classica, queste tre energie d'amore vengono poste su una scala ascendente come tre gradini/tappe di maturazione umana, cominciando dall'*eros* che appare più passionale, che brama e cerca l'unione fisica dei corpi, per poi passare per la maturazione dell'amore nella *filia*, come scoperta e comunione con l'altro/a non più come semplicemente corpo, ma come comunione di psiche, cioè di emozioni, sentimenti, idee, ed arrivare alla terza tappa all'*agape*, all'amore come lo presenta Paolo (cfr. 1Cor 13), cioè vita donata nella gratuità. Ma questa fenomenologia è davvero evangelica? Leggendo il Vangelo di S. Giovanni, ad esempio, sembra piuttosto che Gesù voglia raccogliere l'energia di amore nella *filia*: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici ... Vi ho chiamati amici» (Gv 15,13.15). E se osserviamo la passione di amore per l'umanità con cui Gesù ne guarisce i mali, toccando e assumendo su di sé la sofferenza (lì dove potrebbe semplicemente dire una parola, vuole entrare in contatto con il corpo di chi soffre), la commozione e il trasporto del suo perdono, allora comprendiamo anche che l'*agape*, energia divina dell'amore, non teme di unirsi al nostro *eros* corporeo. L'*agape* esce dalla sua dimensione eterea e scende, incontra, feconda, plasma l'*eros* e la *filia* stessa. L'*agape* tramite l'*eros* si sensibilizza e attraverso la *filia* si umanizza. L'amore di *filia* ricca di *eros* e di *agape* è uno che non si auto-limita a una o due sole forze, aprendosi alla possibilità di diventare un'energia trina, unificata... Ospitalità santa, comandamento nuovo.

Vi sono dunque, da una parte, quattro energie di relazione cosmiche; dall'altra tre energie di amore umano-divino. Le energie cosmiche esistono sempre, e mettono in continua relazione i nostri corpi, tra loro e con tutto il creato. Le energie d'amore, invece, sorgono nel nostro spirito, emergono nell'incontro.

Se, come dicevamo nella sezione precedente, peccato è, nella sua essenza, sottrarsi alla relazione, debito d'incontro, qui lo vediamo sotto un altro aspetto: quando la relazione è negata, le energie d'amore sono assenti, mentre restano quelle cosmiche. Vi è quindi un contrasto, una disarmonia tra spirito umano e cosmo, tra energia cosmica che ci unisce ed energia umana che resta immobile. È come un'orchestra che non suona più all'unisono, e la conseguenza è l'emarginazione, l'estraniazione, l'alienazione dell'uomo non solo a livello affettivo e interpersonale, ma anche in rapporto al cosmo. In questo senso il peccato umano è sempre cosmico, è rottura con esso, discontinuità, opposizione, debito.

Questo ci offre anche un indizio importante su come accrescere la nostra capacità di amore, come aprire la comunicazione delle nostre energie relazionali: ripartendo dall'ascolto e dalla comunione con Dio e con il cosmo. Con Dio attraverso il cosmo, e con il cosmo in Dio. Diventare discepoli di queste forze cosmiche che attraversano l'universo e che manifestano l'eternità di un amore che infinitamente ci precede. Dobbiamo fare come Gesù nel deserto, che faceva la sintesi delle energie cosmiche e divine in sé, mentre «camminava tra le fiere e gli angeli» (Mc 1,12), producendo la novità di un amore unificato, che non supera la frontiera di ciò che è veramente umano, per divenire davvero umano-divino.

Ma, a questa visione energetica così fitta, così densa, manca un elemento che crediamo fondamentale. Occorre, infatti, all'amore anche il vuoto. Ora, il vuoto assoluto non è che una costruzione della nostra mente: anche la fisica ha ormai mostrato che il cosiddetto vuoto “è pieno”, ovvero che, anche se togliessimo tutta la materia e l'energia da una determinata regione dello spazio, troveremmo comunque un sottofondo, il cosiddetto “campo vuoto”, popolato da un incredibile numero di particolarissime particelle.¹⁰ Per non entrare troppo nel dettaglio, basti sapere che è possibile solo parlare di spazio più o meno vuoto, ma non di vuoto assoluto. Insomma: il vuoto, nessuno lo ha mai visto. Vi è invece questo vuoto pieno, vivo, fertile, accogliente, aperto: proprio di questo vuoto ha bisogno l'amore.

Questa pienezza di scambio energetico, che emerge e riemerge nello spazio e nel tempo della relazione, ha bisogno di un simile fondo di “vuoto

¹⁰ Cfr. T. X. THUAN, *La pienezza del vuoto*, Ponte delle Grazie 2017, 153.

dinamico”, che è come una soglia nello scambio d’amore: è un luogo spirituale che si rivela nel cuore stesso dell’unione tra le due persone. È l’al di là del loro amore, quello spazio nuovo che emerge di cui abbiamo parlato ancora in questo testo. È pura abitabilità, ospitalità, è spazio di attesa, è geometria in attesa; da custodire, da non violare. Ospitalità del terzo che viene ad abitare in mezzo a noi.

Conclusione

La Parola di Dio è sisma del reale, vibrazione che provoca l’emergere della vita con le sue energie dal grembo del vuoto cosmico: Parola che dà al vuoto le doglie del parto: creazione! Attraverso l’ascolto di questa Parola noi possiamo porre l’orecchio, come rabdomanti, alle vibrazioni del cosmo, ascoltare l’emergere incessante di Dio e del creato. In queste pagine, i nostri spunti hanno voluto sottolineare una visione di fede da intendersi come attenzione a queste emersioni, come relazione vivificante con questa parola tremante, sismica, che scuote e genera, nel grembo delle nostre vite terrene, la nuova terra promessa che è il Cielo. Credere, dunque, non come atto, ma come attenzione a un dato che emerge, al sovrannaturale che affiora dall’esperienza in maniera naturale, quando la nostra sensibilità umana e spirituale è aperta. Credere non è mai un’azione nostra: non è semplicemente una scelta o una opzione dell’intelletto; ma consapevolezza stabile che risulta da una esperienza integrale del reale.

Un elemento, poi, che vogliamo raccogliere, tra quei temi ricorrenti che hanno animato le nostre riflessioni, e che potrebbe offrirsi quasi come chiave di lettura unitaria delle stesse, è senz’altro l’affermazione di un paradigma della ciclicità o, meglio, di *spiralità*, nel contesto della spiritualità cristiana, in opposizione a quello della linearità.

Non è un mistero che nel mondo di oggi siamo legati e continuamente rinviati ad un modello lineare, in cui vorremmo in ogni cosa vedere un progresso unidirezionale: un aumento del sapere, un aumento della ricchezza, un aumento della qualità delle nostre vite, della nostra salute, del benessere particolare o generale... Che tale modello sia innaturale e pericoloso, lo dimostrano la nostra stessa perenne insoddisfazione e i danni che provochiamo nel nostro rapportarci al cosmo, di cui siamo parte (inquinamento, deforestazioni, riscaldamento globale, etc...): il cosmo, infatti, rigetta naturalmente ogni linearità, non essendogli propria. Mentre noi cerchiamo persino, spesso senza rendercene conto, di applicare la logica dell’aumento e del progresso anche alla vita spirituale, additando modelli ideali a cui tendere, santi da imitare, comandamenti da compiere, in una rincorsa inconcludente e frustrata.

Nelle prime pagine di questo lavoro abbiamo invece voluto intendere la trasformazione spirituale nel suo andamento fluttuante, non progressivo, di fedeltà a un percorso che non abbia la garanzia di tappe prestabilite o prefissate. Un andamento ciclico, o spiraliforme, fatto di fasi alterne, di avanzamenti e di cadute, di illuminazioni e di offuscamenti, con una convergenza appena intuita e garantita, in definitiva, soltanto dall'attrazione universale operata dal Cristo. Un ulteriore modello ciclico lo abbiamo poi riscontrato nell'incessante emergere di Dio e del cosmo: i segni del passaggio di Dio nel mondo paiono affiorare in stagioni alterne delle nostre esistenze e della storia umana, in una continua danza tra immanenza e trascendenza, che si illuminano vicendevolmente. E anche nel parlare del tempo, dell'affiorare dell'eterno nelle sue pieghe, non abbiamo fatto altro che sfidare il paradigma lineare: un tempo che non è una freccia orientata al compimento, ma un grembo fertile, fecondato dal compimento stesso. Infine, nel nostro discorso sulle relazioni umane e divine, sulle energie dell'amore, abbiamo sottolineato come la cura per una vera rigenerazione risiede nel recuperare una armonia cosmica, una sintonia con le energie del mondo e di Dio, una sincronia col tutto.

Infatti, non è forse ciclica la natura, col suo continuo alternarsi di ere e di stagioni, di morti e di rinascite, in una danza armonica di luce e di ombra, di potenza e di fragilità? E non è forse ciclico il rivelarsi di Dio, che si incarna nel tempo delle nostre liturgie, piegando e ripiegando il tempo su se stesso in un vortice di dinamico, definitivo amore? Noi vorremmo aumentare in maniera lineare tutte le nostre facoltà, ma inganniamo noi stessi: la carità si manifesta pienamente nella ciclicità, ovvero in una sapienza energetica che sappia restare in ascolto e in contatto con la vita del mondo e quella di Dio. Vogliamo amare sempre di più, ma finiamo solo per ferire il prossimo. Perché ci accade questo? Perché non consideriamo la qualità e la fonte dell'amore che offriamo, e dimentichiamo – come ci ricorda invece magistralmente la liturgia delle Ore che i monaci intonano quotidianamente – che vi è una preghiera del giorno e una della notte; un movimento di potenza, solare, di Risurrezione, e una danza di debolezza, lunare, sabbatica, di Sabato santo. Dobbiamo ritrovare questa sincronia ri-generativa cosmica, di cui parla già il Qoelet (Qo 3, 1-11):

Tutto ha il suo momento, e ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo.
C'è un tempo per nascere e un tempo per morire,
un tempo per piantare e un tempo per sradicare quel che si è piantato.
Un tempo per uccidere e un tempo per curare,
un tempo per demolire e un tempo per costruire.
Un tempo per piangere e un tempo per ridere,
un tempo per fare lutto e un tempo per danzare.
Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccoglierli,

un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.
Un tempo per cercare e un tempo per perdere,
un tempo per conservare e un tempo per buttar via.
Un tempo per strappare e un tempo per cucire,
un tempo per tacere e un tempo per parlare.
Un tempo per amare e un tempo per odiare,
un tempo per la guerra e un tempo per la pace.
[...] Dio ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore
la durata dei tempi.

Dio «ha posto nel nostro cuore la durata dei tempi», oppure secondo una più attenta traduzione: “egli ha messo la nozione dell’eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l’opera compiuta da Dio dal principio alla fine”. Perché non cominciamo ad accogliere la dimensionalità dell’eterno nel nostro cuore? Come possiamo pensare a un cammino spirituale che segua una linearità che non esiste in Dio? Una logica di crescita continua, che non è presente nel cosmo da lui creato?

Ecco il cambio di paradigma che dobbiamo operare con urgenza: dalla concezione lineare del cosiddetto *progresso spirituale*, alla concezione cosmica e umano-divina del *ciclo spirituale*, o della *spirale spirituale*.

Così la nostra incompiutezza umana e spirituale non sarà più ai nostri occhi la mera manifestazione di un fallimento, e neppure l’invito a una intensificazione dei nostri sforzi volontaristici, ma vuoto fecondo e benedetto, potenzialità, apertura: questo vuoto che è possibilità di ascolto e di accoglienza, e poi di movimento, di novità. Un vuoto che permette al cammino spirituale di essere anche riposo, una corsa che sa essere anche lentezza, e una lentezza che è rivelazione di una sapienza e di una potenza divina: «mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo» (2Cor 12,9).

Da questo vuoto fertile, che richiama la misura svuotata, rimpicciolita di una «fede pari a quella di un granellino di senape» (Mt 17,20), assistiamo all’emersione reale, spirituale e materiale di Dio nelle nostre vite risorte, e all’affioramento della nostra storia nella vita di Dio.

BIBLIOGRAFIA

Per la storia e la spiritualità dei monaci camaldolesi:

- A.U. FOSSA, *Monaci a Camaldoli. Memorie, Percorsi, Interpretazioni*, Camaldoli, Camaldoli 2020.
- R. SACCENTI, *Un carisma plurale. Riforma e vita cristiana nella storia dei camaldolesi*, Rubbettino, Catanzaro 2021.
- B. DI QUERFURT, «Vita Quinque Fratrum», in T. MATUS, *Alle origini di Camaldoli*, Camaldoli edizioni, Camaldoli 2003.
- C. FALCHINI (a cura di), *I Padri Camaldolesi. Privilegio d'amore. Fonti Camaldolesi*, Qiqajon, Magnano (BI) 2017.

Per i percorsi filosofici:

- S. GIVONE, *Quant'è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione*, Solferino, Milano 2018.
- A. CISLAGHI, *L'invenzione della grazia. Sulle tracce di un'idea splendida*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2018.
- P. STAGI, *Homo Religiosus forme e storia. Saggio di filosofia della religione*, Studium, Roma 2020.

Per il rapporto tra teologia e scienza:

- G. BONACCORSO, *Critica della ragione impura. Per un confronto tra teologia e scienza*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.
- L. PARIS, *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile*, Queriniana, Brescia 2017.
- A. e M. GRÜN, *Qualche nota su Dio e sulla fisica quantistica. Due facce della stessa medaglia*, Tea, Milano 2019.
- C. ROVELLI, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014.
- T. X. THUAN, *La pienezza del vuoto*, Ponte delle Grazie 2017

Per la ricerca spirituale:

- R. DREHER, *L'opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.
- A. LUMINI, *Monachesimo Interiorizzato. Tempo di crisi, tempo di risveglio*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2021.
- R. PANIKKAR, *Opera Omnia, Jaka Book*, Milano 2008.
- P. STAGI, *Benedetto da Norcia. L'esperienza di Dio*, Borla, Roma 2014.
- J.T. MENDONÇA, *La mistica dell'istante*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- I. NICOLEITTO, *Una fede pellegrinante*, Appunti di viaggio, Roma 2019.
- C. MOLARI, *Il cammino spirituale del cristiano*, Gabrielli, Verona 2020.
- E. SALMANN, *Metaphorein. Passaggi aperti tra vita e sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.

ENRICO PEROLI*

CUSANO E LO SGUARDO DI DIO

Sommario

Nel corso del quindicesimo secolo si è sviluppato un ampio dibattito sulla natura e sul significato della teologia mistica, al quale Niccolò Cusano (1401-1464) prese parte con uno dei suoi scritti più letti, il *De visione dei*. In un primo paragrafo il saggio ricostruisce i temi fondamentali del dibattito sulla mistica e poi presenta un'analisi e un'interpretazione del *Treatise on the Vision of God* che cercano di mettere in luce l'originalità della posizione di Cusano.

Parole chiave: Mistica, Dionigi Areopagita, Jean Gerson, Niccolò Cusano

Abstract

During the 15th century, a broad debate developed on the nature and meaning of mystical theology, in which Nicholas of Cusa (1401-1464) took part with one of his most widely read writings, *De visione dei*. In a first paragraph, the essay reconstructs the main themes of the debate on mysticism and then provides an analysis and interpretation of the *Treatise on the Vision of God* that seek to highlight the distinctiveness of Cusanus' philosophical thought.

Keyword: Mysticism, Dionysius the Areopagite, Jean Gerson, Nicholas of Cusa

1. *Il dibattito sulla mistica*

«Per coloro che considerano la mistica primariamente come una questione che ha a che fare con i resoconti personali delle esperienze estatiche

* Università degli Studi di Chieti-Pescara G.d'Annunzio

di Dio, Cusano può meritare poco più che una nota a margine della sua storia. Se invece la mistica è qualcosa di più dei racconti autobiografici di questo genere, ma implica piuttosto una seria analisi intellettuale di come il contatto fra Dio e l'uomo trasformi la coscienza del soggetto umano [...], allora pochi pensatori sono stati più attenti di Cusano nell'esplorare il significato della teologia mistica o più innovativi nel discernere le sue implicazioni.¹ Le parole con le quali Bernard McGinn introduce l'ampio capitolo che egli dedica a Niccolò Cusano (1401-1464) nella sua storia della mistica occidentale descrivono un aspetto importante del cammino filosofico percorso da Cusano dalla sua prima grande opera, il *De docta ignorantia* (1440), fino al suo ultimo scritto, il *De apice theoriae* (1464), passando per i *Dialoghi dell'Idiota* (1450), nei quali l'esposizione del suo pensiero viene affidata ad un umile »illiteratus«, alla figura cioè a cui si richiamavano tradizionalmente tutti i sostenitori della mistica. L'opera in questo contesto più significativa è tuttavia il *De visione Dei*, che Cusano compone nel 1453, nei primi mesi del suo vescovado a Bressanone. L'importanza di questo scritto emerge già dalla sua genesi. Il *Trattato sulla visione di Dio* rappresenta infatti la risposta a una controversia teologica in cui Cusano era stato coinvolto dai monaci del monastero benedettino di Tegernsee, nelle Alpi bavaresi, i quali, nel corso di un lungo e intenso scambio epistolare, lo avevano più volte sollecitato a esporre il suo parere circa le diverse interpretazioni che venivano date della teologia mistica.²

Cusano aveva visitato per la prima volta il monastero nel maggio-giugno 1452, di ritorno dal lungo viaggio che come legato pontificio aveva compiuto in Germania e nei Paesi Bassi, nel corso del quale aveva cercato di attuare un ampio programma di rinnovamento della chiesa tedesca che era stato accolto con grande favore nelle comunità benedettine di Melk e di Tegernsee, dove da vari anni era in atto una riforma della vita monastica. Quando nella primavera del 1452 aveva soggiornato per tre giorni a Tegernsee, Cusano aveva trovato una comunità colta e vivace che era pertanto già aperta alle sue idee. Anche nei suoi scritti, che nel corso dei primi

¹ B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Herder & Herder, New York 2005, p. 432.

² La corrispondenza con i monaci di Tegernsee e i testi relativi alla controversia sulla teologia mistica da cui nasce il *De visione Dei* sono stati pubblicati da E. VAN-STEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Aschendorff, Münster 1915; si veda anche W. BAUM-R. SENONER (eds.), *Briefe und Dokumente zum Brixner Streit*, Turia-Kant, Wien 1988, pp. 84-187. Sul «dibattito di Tegernsee» e il suo contesto cfr. A. M. HAAS, *Deum mystice videre...in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Frankfurt am Main 1989, pp. 8-31; K. M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and Intellect: A case Study in the 15th Century Fides-ratio Controversy*, Brill, Leiden 2004, pp. 137-198; B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, cit., pp. 445-456.

anni Cinquanta la biblioteca del monastero giunse a possedere quasi interamente,³ i monaci di Tegernsee avevano potuto scoprire una riflessione filosofica che sembrava accordarsi con i fermenti di riforma della vita religiosa e con le esigenze di rinnovamento del sapere tradizionale della teologia universitaria che erano da tempo diffusi nelle comunità benedettine. In questo senso, l'anno precedente, il priore Bernhard di Waging aveva scritto un *Landatorium doctae ignorantiae* (Vansteenberghe, pp. 163-168), nel quale aveva comunicato ai confratelli il suo entusiasmo per l'opera di Cusano, che Bernardo aveva definito come la «scienza delle scienze», frutto dell'«umiltà intellettuale», in grado, essa sola, di condurre a una comprensione della vera natura della teologia mistica, sulla quale a Tegernsee era in corso un vivace dibattito.⁴ È quanto aveva riferito a Cusano l'abate Gaspar Aindorfferr in una lettera dell'anno successivo, nella quale, pochi mesi dopo la visita di Cusano al monastero, gli aveva chiesto, a nome della sua comunità, un parere sulla questione.

Il tema su cui discutevano a Tegernsee era se l'ascesa dell'anima a Dio si realizzasse attraverso un'esperienza interiore di carettere esclusivamente affettivo, fondata sulla presenza dell'amore di Dio nel cuore dell'uomo, o se si dovesse riconoscere un ruolo anche alla ricerca intellettuale. E dal momento che, nel corso della tradizione medievale, attorno a tale questione si erano venute formando due diverse interpretazioni della teologia mistica di Dionigi Areopagita, una orientata a sottolineare la preminenza dell'intelletto e un'altra che accordava invece il primato alla dimensione affettiva dell'amore, per i monaci di Tegernsee si trattava anche di sapere quale fosse la corretta interpretazione del pensiero dell'Areopagita, l'autore che veniva generalmente considerato come il più grande dei teologi. Nella sua lettera, l'abate aveva precisato che la questione sulla quale i monaci di Tegernsee desideravano avere una «breve e autorevole risposta» da Cusano era la seguente: «La questione è questa. Se un'anima devota, senza conoscenza intellettuale, o anche senza alcun tipo di conoscenza precedente o concomitante, possa giungere a Dio solo mediante l'affetto o attraverso quel vertice della mente che viene chiamato sinderesi, e possa essere condotta o guidata immediatamente verso di Lui» (Vaansteenberghe, p. 110). L'abate aveva aggiunto che i suoi confratelli avevano letto l'opera di Ugo di Balma, *De triplice via*, e diversi «opuscoli» del cancelliere dell'Università di Parigi Jean Gerson, ma erano rimasti confusi, in quanto non erano

³ Per i testi di Cusano presenti a Tegernsee tra il 1452 e il 1458 (gli attuali *codd. Monac. lat.* 18712 e 18750), si veda W.BAUM-R.SENONER (eds.), *Briefe und Dokumente*, cit., p. 289.

⁴ Cfr. U. TREUSCH, *Bernhard von Waging. Ein Theologe der Melker Reformbewegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 143 ss.

riusciti a trovare una risposta chiara e convincente alla questione che stava loro a cuore e che coinvolgeva aspetti centrali della loro vita spirituale.

Nella sua lettera a Cusano, Gaspar Aindorffer cita il popolare scritto che il certosino Ugo di Balma aveva composto verso la fine del tredicesimo secolo e che era noto anche con il titolo *De mystica theologia* o con le prime parole del suo incipit *Viae Sion lugent*, ma non specifica quali fossero i testi di Gerson che venivano letti e discussi a Tegernsee. Sappiamo, tuttavia, che la biblioteca del monastero possedeva un manoscritto (Ms. Munich., Clm. 18590) che conteneva insieme l'opera di Ugo di Balma e alcuni brevi testi di Gerson, fra i quali un opuscolo del 1424, la *Elucidatio mysticae theologiae*, nel quale il Cancelliere aveva preso in modo esplicito le distanze dall'interpretazione della mistica proposta dal monaco certosino. In particolare, nella *Elucidatio* Gerson aveva esaminato la sezione conclusiva del *De mystica theologia* di Ugo di Balma, nella quale quest'ultimo aveva dedicato una lunga *quaestio difficultis* al problema che l'abate di Tegernsee aveva sottoposto a Cusano, ossia «se l'anima possa, per sua propria disposizione, muoversi verso Dio quando vi aspira e lo desidera, senza che preceda o si produca nello stesso tempo una riflessione dell'intelletto» (II, p. 183).⁵

Nella discussione di tale *quaestio difficultis*, costruita secondo le regole della tradizione scolastica, Ugo aveva utilizzato ampiamente la lettura di Dionigi Areopagita che Tommaso Gallo aveva proposto nella prima metà del tredicesimo secolo. L'interpretazione del celebre commentatore degli scritti dionisiani, che anche Cusano aveva menzionato nella sua *Apologia* (30, 9), aveva rappresentato una svolta decisiva nella concezione della teologia mistica, che avrebbe determinato, due secoli più tardi, anche i termini del dibattito di Tegernsee. Fedele alla tradizione dei Vittorini, Tommaso Gallo ne aveva infatti ripreso l'interpretazione in senso affettivo dell'unione dell'anima con Dio, ma, ad un tempo, l'aveva trasformata in modo profondo. Nella mistica dei Vittorini, infatti, la concezione secondo la quale la conoscenza di Dio si realizza pienamente attraverso l'amore per Lui era ancora inserita all'interno di uno schema ispirato ad Agostino che considerava l'ascesa spirituale come una successione continua di diversi livelli di profondità, in cui la sfera mistica dell'unione affettiva veniva intesa come ciò che perfeziona e porta a compimento una serie di facoltà conoscitive sovraordinate gerarchicamente l'una all'altra. Nella sua interpretazione degli scritti dionisiani, e in particolare nel suo commento al *De*

⁵ Cito il testo del *De mystica theologia* di Ugo di Balma secondo l'edizione critica curata da F. RUELLO, Les editions du Cerf, 2 voll., Paris 1995-1996. Dell'opera di Ugo di Balma esiste anche una recente traduzione italiana, che non contiene tuttavia la sezione conclusiva nella quale si trova la *quaestio difficultis* (II, pp. 182-233): UGO DI BALMA, *Vedere Dio*, tr. it. di M. Pedrone e M. Di Monte, Edizioni Monasterium, Cellio 2020.

mystica theologia, Tommaso Gallo aveva invece separato l'esperienza affettiva dalla successione tradizionale delle facoltà dell'anima e aveva concepito la «mistica» come qualcosa di totalmente altro dall'intelletto, assegnandola alla sfera esclusiva dell'amore.

È questa interpretazione puramente affettiva di Dionigi che era stata ripresa e sviluppata da Ugo di Balma alla fine del tredicesimo secolo. In questo senso, nella discussione della *quaestio difficilis* che aveva introdotto nella sezione conclusiva del suo *De mystica theologia* (II, pp. 182-233), Ugo di Balma aveva spiegato che il cammino che conduce alla visione di Dio è, sin dall'inizio, una via del tutto diversa dalla via conoscitiva. Aveva pertanto concluso la sua discussione della *quaestio* sostenendo che «è evidente che l'anima che ama veramente può elevarsi verso Dio attraverso un affetto infiammato dall'amore senza alcuna conoscenza precedente» (II, p. 232). Nelle pagine precedenti del suo scritto, illustrando la «via unitiva», ossia l'ultimo dei tre classici livelli dell'ascesa spirituale, e spiegando il significato dell'affermazione di Dionigi, secondo la quale bisogna ascendere a Dio «nell'ignoranza», Ugo aveva anzi precisato come la «distruzione» di ogni operazione intellettuale fosse un presupposto essenziale della conoscenza mistica: «L'elevazione affettiva pura non esisterà mai se l'occhio della facoltà intellettuale non è completamente soppresso» (II, p. 159). Solo l'«ardore dell'amore», senza essere preceduto da nessuna riflessione e «senza neppure un movimento dell'intelletto che l'accompagni», può elevarsi verso il suo fine ultimo ed è solo l'affetto o «scintilla della sinderesi» che può unirsi a Dio, come aveva sostenuto Tommaso Gallo (II, pp. 133-135). E questa via puramente affettiva della conoscenza di Dio, aveva concluso Ugo, è la via che nessun filosofo greco ha potuto mai percorrere (cfr. anche I, p. 135), e che neppure il *doctor scholasticus* è in grado di concepire (II, p. 232).

Già nella sua *Teologia Mistica*, che aveva pubblicato a Parigi nel 1408 in due parti, la prima «speculativa» (1402-3), la seconda «pratica» (1407), Gerson aveva presentato un'interpretazione della mistica diversa da quella puramente affettiva di Tommaso Gallo e di Ugo di Balma.⁶ Il celebre Cancelliere dell'Università di Parigi aveva certo pronunciato una critica impietosa dei metodi e della pratica della teologia universitaria del suo tempo, che aveva suscitato una forte impressione negli ambienti della riforma monastica del quindicesimo secolo. Nella sua *Teologia Mistica*, dove esortava i suoi ascoltatori a prediligere quella «scienza del cuore» senza la quale la teologia non avrebbe potuto dar frutto o sarebbe risultata vana, Gerson aveva tuttavia voluto prendere le distanze anche da una parte della mistica

⁶ Cito il *De mystica theologia* e la *Elucidatio* secondo le pagine dell'edizione di P. Glo- rieux, Desclée, Tournai 1960-1973. Di queste due opere di Gerson esiste una traduzione italiana curata da M. VANNINI, Edizione Paoline, Milano 1992.

affettiva del Trecento. Pur riconoscendo che, nell'ascesa dell'anima a Dio, il primato doveva essere assegnato all'amore e alla volontà, aveva infatti cercato di attribuire un giusto rilievo anche alla conoscenza razionale, senza la quale il sentimento avrebbe corso il rischio di naufragare nell'arbitrio soggettivo.⁷ In questo senso, riprendendo l'interpretazione di Ugo di Balma, aveva descritto la teologia mistica come «una conoscenza esperienziale di Dio acquisita attraverso l'unione dell'affetto con Lui», e aveva affermato la sua superiorità rispetto a una contemplazione meramente intellettuale (III, pp. 275, 290). Aveva tuttavia cercato di mostrare come, nella dinamica della vita spirituale, l'amore e la conoscenza siano strettamente connessi l'uno all'altra. Aveva per questo descritto la natura della teologia mistica delineando un quadro di psicologia razionale (II, pp. 257 ss.) che intendeva superare la radicale contrapposizione fra le diverse facoltà dell'anima teorizzata dai sostenitori di una mistica puramente affettiva. Per quanto distinte nelle loro attività, aveva infatti spiegato Gerson, le facoltà conoscitive e le facoltà affettive sono connesse tra di loro: «Nessuna facoltà, infatti, causa il suo effetto senza l'altra, dal momento che la facoltà affettiva concorre a produrre conoscenza, così come una facoltà conoscitiva concorre a generare un affetto» (III, p. 262).

Nella *Elucidatio* del 1424, Gerson aveva espresso la sua posizione in modo ancora più chiaro, riferendosi esplicitamente a Ugo di Balma.⁸ Sin dal Prologo aveva infatti spiegato che l'intento del suo opuscolo era di chiarire quanto aveva sostenuto Ugo nella sezione conclusiva del suo *De mystica theologia*, dove aveva affermato «espressamente che l'apice della mente viene condotta a Dio attraverso un amore estatico, senza alcuna conoscenza previa o concomitante». Nel corso della sua discussione, Gerson aveva esaminato la posizione di Ugo sotto più punti di vista. Aveva sostenuto che è vero che la teologia mistica consiste nell'amore «infuso soprannaturalmente» da Dio «in coloro che desiderano la sapienza» (VIII, pp. 156-157). Aveva tuttavia precisato che tale amore non esige necessariamente l'eliminazione di ogni attività intellettuale. L'esperienza interiore dell'amore per Dio può infatti essere accompagnata da una conoscenza in atto, grazie alla quale l'anima sa «di essere, in forza dell'amore, unita, in modo ineffabile e sconosciuto, a qualcosa di ineffabile e sconosciuto». Per

⁷ Cfr. a questo proposito D. C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 194-208.

⁸ Per un'analisi dettagliata della *Elucidatio*, cfr. A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Descée, Roma 1963-64, II, pp. 395-465. Secondo Combes, nel pensiero di Gerson vi sarebbe un passaggio da una mistica più affettiva a una più cognitiva; a questo riguardo le interpretazioni degli studiosi sono tuttavia diverse: cfr. J. FISCHER, *Gerson's Mystical Theology. A New Profile of Evolution*, in: B. P. MCGUIRE, *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 205-248.

questo, aveva concluso Gerson, non è vero che la teologia mistica può essere presente nella mente dell'uomo solo se viene eliminata ogni forma di conoscenza; in realtà, «da conoscenza affettiva della teologia mistica e l'altro tipo di contemplazione», ossia quella intellettuale, «che ha per oggetto la verità divina, possono sussistere insieme» (VIII, p. 159).

Cusano interviene nel «dibattito di Tegernsee», come viene generalmente chiamato, con due lettere. Nella prima, scritta il 22 settembre 1452 (Vansteenberghe, pp. 111-113), risponde alla questione, che gli aveva sottoposto l'abate, circa il ruolo dell'amore e della conoscenza nel cammino spirituale verso Dio richiamandosi al principio agostiniano, a cui aveva fatto più volte riferimento lo stesso Gerson, secondo il quale non si può amare ciò che non si conosce affatto (*De Trin.*, X 1, 1). Riprendendo questo principio, sul quale si basavano tradizionalmente gli avversari di un'interpretazione puramente affettiva della teologia mistica e che tornerà a citare più volte anche nelle sue lettere successive (Vansteenberghe, pp. 134-135; 163-168), Cusano osserva che noi possiamo amare o scegliere qualcosa solo perché siamo convinti che sia un bene, per quanto possiamo non sapere esattamente di che bene si tratti. In ogni forma di amore vi è, in effetti, un'unità o una coincidenza di sapere e di non-sapere. Allo stesso modo, «in ogni amore mediante il quale si viene condotti verso Dio vi è una qualche conoscenza», il che, tuttavia, non significa che possiamo avere una comprensione concettuale dell'Assoluto; «da verità divina», come Cusano aveva spiegato sin dal *De docta ignorantia*, «non può infatti essere vista dall'intelletto se non in modo invisibile» (Vansteenberghe, p. 113). Cusano ritorna più diffusamente sulla questione l'anno successivo, rispondendo ancora una volta a una richiesta dei suoi amici benedettini, i quali si erano nuovamente rivolti a lui per avere un parere a proposito di uno scritto del certosino Vincenzo di Aggsbach, di cui gli avevano fatto pervenire una copia. Nel testo, che, sotto forma di lettera, aveva inviato nel giugno del 1453 al priore del monastero di Melk (Vansteenberghe, pp. 189-201), Vincenzo aveva attaccato con forza la *Teologia Mistica* di Gerson, che, a suo avviso, si era allontanato dalla corretta interpretazione di Dionigi che avevano dato Tommaso Gallo e Ugo di Balma. Secondo Vincenzo, infatti, Gerson aveva parlato in maniera contraddittoria della mistica, confondendola con la «contemplazione» e fraintendendo, in questo modo, l'insegnamento dell'Ariopagita, il quale aveva sostenuto, con tutta chiarezza, che l'ascesa a Dio deve realizzarsi *ignote*, senza alcuna forma di conoscenza (*sine omni cogitatione previa vel comite*: Vaansteenberghe, p. 200). Infatti, mentre la *contemplatio* è un'attività intellettuale, la teologia mistica, nel senso proprio del termine, «esiste solo *in affectu*», e per questo ad essa possono accedere anche «de persone non istruite e semplici» (*idiotae et simplices*): la prima è «un'opera servile» dei giorni feriali, la seconda «è il riposo» del giorno

festivo «e le due non possono sussistere ad un tempo nella stessa persona» (Vaansteenberghe, p. 200).

Cusano risponde in una lunga lettera del 14 settembre 1453 (Vaansteenberghe, pp. 113-117), in cui chiarisce il suo pensiero sulla teologia mistica di Dionigi e difende Gerson, di cui conosceva il *De mystica theologia* sin dagli anni Quaranta.⁹ Anche in questa lettera Cusano riprende quanto aveva scritto l'anno precedente, ossia che chiunque tenda a unirsi a Dio attraverso l'amore deve avere un certo tipo di conoscenza, senza la quale Dio non potrebbe essere né amato, né ricercato (p. 115). Aggiunge che un'interpretazione puramente affettiva della mistica fraintende la teologia negativa di Dionigi. Infatti, nel raccomandare di «ascendere nell'ignoranza», Dionigi non ha inteso dire che «nell'ascesa mistica solo l'affetto, soppresso con forza l'intelletto, si eleva all'unione con l'amato», come ripeterà Vincenzo in un suo scritto successivo (Vaansteenberghe, p. 210). Ciò che Dionigi ha voluto dire è piuttosto che l'ascesa a Dio non può essere «completa» fino a che restiamo legati al modo di procedere del nostro pensiero razionale e quindi anche all'opposizione che la ragione costruisce fra teologia negativa e teologia positiva (pp. 114-115). Cusano conclude poi la sua lettera del 14 settembre annunciando ai suoi amici benedettini che invierà loro due testi che ha appena terminato di scrivere, il *De mathematicis complementis* e il *De theologis complementis*. Aggiunge, inoltre, che in quest'ultimo testo ha inserito un capitolo finale nel quale spiega in che modo possiamo essere condotti alla teologia mistica e che affronterà in maniera più ampia questo tema in un nuovo libro che sta scrivendo (p. 116). Il libro promesso in questa lettera del 14 settembre 1453 è il *De visione Dei*. Cusano terminerà di scriverlo verso la fine di ottobre e lo invierà subito a Tegernsee. Tra il gennaio e il febbraio del 1454 i monaci ne avevano già fatto diverse copie (cfr. Vansteenberghe, p. 120), che spedirono poi ad altri monasteri, dando così inizio a un'ampia circolazione del nuovo libro cusaniano, che negli anni successivi continuerà ad essere al centro di un vivace dibattito intellettuale.

2. Vedere Dio

⁹ Il testo del *De mystica theologia* di Gerson è infatti contenuto, insieme ad altri testi, in un manoscritto posseduto dal giovane Cusano, conservato in un codice della Biblioteca nazionale e universitaria di Strasburgo (*codex Argentorantensis* 84); per la descrizione del testo di Gerson presente in questo manoscritto di Cusano, si veda R. HAUBST, *Die Thomas-und Proklos-Exzerpte des Nicolaus Treverensis in Codicillus Strassburg 84*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», 1, 1964, pp. 17-18.

Come aveva già preannunciato all'abate di Tegernsee nella sua lettera del 14 settembre, insieme al testo del *De visione Dei* Cusano invia ai suoi amici benedettini «un quadro che raffigura un volto che vede tutte le cose», del quale vuole servirsi, come dice nella Prefazione, per «elevarli alla teologia mistica» mediante un'esperienza sensibile (4, 10-13).¹⁰ Cusano giustifica questo suo procedimento insolito spiegando ai destinatari del suo scritto che noi possiamo «ascendere alle cose divine» solo in un modo che sia conforme alla nostra natura umana (2, 2-3) ed è per questo che abbiamo bisogno di essere «guidati per mano» da immagini sensibili di cui possiamo fare esperienza (*experimentaliter manuducere*: 1, 12-13), come aveva del resto sostenuto lo stesso Dionigi. E tra le immagini sensibili nessuna gli sembra più appropriata per trattare il tema della «visione di Dio» di quella che chiama *eicona dei* (2, 13), ossia l'immagine di un volto dipinto che, «in virtù di una fine arte pittorica», sembra guardare l'osservatore ovunque egli si trovi (2, 3-5).

Cusano spiega che vi sono molti dipinti di questo genere, alcuni dei quali ha avuto modo di vedere personalmente (2, 5-10). Nella lettera del 14 settembre aveva scritto a Tegernsee che ne possedeva uno anche a casa sua, presso il vescovado di Bressanone, e che «conosceva un pittore» a cui avrebbe chiesto di farne una copia da mandare ai monaci insieme al testo che stava ultimando per mostrare loro come «mediante un'esperienza avrebbero potuto ricercare tutto ciò che si può sapere (*omnia scibilia*), specialmente in teologia mistica» (Vansteenberghe, p. 116). Nell'inviare ora alla comunità di Tegernsee la copia promessa, Cusano ripete ai suoi amici benedettini che ha accuso al testo il quadro che ha fatto dipingere perché vuole guidarli alla «facilità della teologia mistica» (1, 5), vuole cioè condurli a comprendere che cosa significhi vedere il Dio invisibile, mediante un procedimento sperimentale (*praxis*: 4, 12; XVII 77, 6; *praxis experimentalis*: Vansnsteenbergh, p. 116).

Il metodo che Cusano intende seguire nel *De visione Dei* determina anche la struttura dell'opera. La prima parte del trattato sulla visione di Dio è infatti concepita come una specie di manuale di istruzioni, nel quale Cusano spiega ai destinatari del suo scritto come devono condurre l'esperienza con il quadro dell'onnividente che ha inviato loro (3, 1-4, 5) e illustra poi i principi per poter trasferire in ambito teologico l'esperienza che essi faranno (capp. II-III), secondo un procedimento analogo a quello che Cusano aveva seguito nel *De docta ignorantia* a proposito dell'impiego

¹⁰ L'edizione critica del *De visione Dei* è stata curata da H. D. RIEMANN, *Nicolaï de Cusa opera omnia*, vol. VI: *De visione Dei*, Meiner, Hamburg 2000; per la traduzione italiana, si veda N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Introduzione, traduzione, note e commentario a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017, pp. 1024-1153.

teologico delle figure matematiche. Nella seconda parte del *De visione Dei*, l'esercizio che gli osservatori hanno svolto seguendo le istruzioni di Cusano, diventa la base sperimentale per una lunga riflessione filosofica (*speculatio*: IV 9, 6) sulla natura infinita di Dio, sul suo rapporto con la creazione e con ogni singolo individuo (IV-XVI), che si conclude con un'ultima sezione dello scritto dedicata alla Trinità (capp. XVII-XVIII) e alla Cristologia (capp. XIX-XXV).

L'esperimento, che Cusano costruisce nel dettaglio nella *Prefazione*, si articola in tre momenti fondamentali. Come nella abituale liturgia monastica, inizia con una processione della comunità che si dispone in semicerchio attorno al quadro dell'onniverrante che Cusano invita i monaci ad appendere alla parete settentrionale del refettorio del loro convento (3, 1-3).¹¹ Inizialmente i monaci devono stare fermi e guardare, ciascuno dalla propria posizione, il volto raffigurato nel quadro; in questo modo, ognuno di essi «avrà l'impressione che, da qualsiasi luogo egli lo guardi, quel volto abbia gli occhi rivolti soltanto su di lui» (3, 4-5). All'osservatore che sta a occidente sembrerà, infatti, che il volto dell'onniverrante guardi a occidente, mentre lo spettatore che è posizionato a oriente avrà l'impressione che guardi a oriente, e così via (3, 5-10). L'esercizio cusaniano prevede poi che gli osservatori si scambino le loro rispettive posizioni iniziali; in questa seconda fase dell'esperimento, ognuno di essi scopre che lo sguardo dell'icona lo segue nel suo movimento e sembra muoversi insieme con lui, in qualunque direzione egli proceda (3, 10-18). Lo stupore (*admiratio*: 3, 7; 13; 16) suscitato dal carattere anomalo di questa esperienza visiva dà l'avvio alla terza fase dell'esperimento che Cusano propone ai suoi amici benedettini (3, 18-25). In quest'ultima tappa dell'esercizio cusaniano, nella quale si passa dal momento visivo a quello discorsivo, ciascun membro della comunità ascolta dalla testimonianza del suo fratello che lo sguardo divino ha «accompagnato di continuo» anche lui (3, 21) e in questo modo «giunge a sapere che quel volto non abbandona tutti coloro che sono in cammino, anche se si muovono in direzioni opposte» (3, 24-25). Come viene spiegato all'inizio del quarto capitolo, l'esperimento illustrato nella *Prefazione* ha la funzione di «suscitare» e di «provocare» il discorso filosofico (IV 9, 6-7) che verrà condotto nella seconda parte del trattato, dove a parlare non sarà più direttamente Cusano, come nei primi tre capitoli, ma uno dei fratelli della comunità monastica (*frater contemplator*: IV 9, 3) che ha partecipato alla dimostrazione sperimentale allestita nelle pagine iniziali del testo.

¹¹ Per un'analisi dell'esperimento illustrato da Cusano nella *Prefazione* del *De visione Dei*, cfr. M. DE CERTAU, *La Fable mystique*, 2. XVI^e-XVII^e siècle, Éditions Gallimard, Paris 2013, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2016, pp. 29-88 («Lo sguardo: Nicola Cusano»).

Ciò che «provoca» la riflessione filosofica, che viene sviluppata nei capitoli che seguono il manuale didattico della Prefazione, è il fatto che l'esperienza visiva costruita per i destinatari del *De visione Dei* sembra sfuggire alle categorie abituali del nostro pensiero razionale. In questo senso, il primo aspetto che viene messo in evidenza è il fatto che l'osservazione del quadro dell'onniveggente dissolve il rapporto abituale tra soggetto e oggetto. Quando guarda il volto dipinto ogni osservatore ha infatti l'impressione di essere visto nell'atto stesso in cui rivolge ad esso il suo sguardo; scopre che i suoi occhi lo accompagnano sempre e lo precedono ovunque egli vada (4, 1-8). A partire dal quarto capitolo, Cusano utilizza questo fenomeno visivo (*sensibilis apparentia*: 4, 10) per spiegare ai destinatari del suo scritto, desiderosi di avere un chiarimento circa il significato della «teologia mistica», come la nostra visione di Dio sia inseparabilmente connessa al nostro essere visti da Lui (X 40, 4: *videre coincidit cum videri*). Più che l'oggetto del nostro vedere, la *visio absoluta* di Dio è infatti il presupposto fondamentale che rende possibile ogni nostro atto visivo (II 7, 17-18) e lo stesso sguardo che possiamo rivolgere all'Assoluto.¹² Come dice il *frater contemplator* nel quinto capitolo, esplicitando il significato simbolico della sua osservazione del dipinto dell'onniveggente, «guardando me, tu, che sei un Dio nascosto, offri te stesso alla mia vista. Nessuno ti può vedere, se non sei tu stesso che ti dai a vedere. E vedere te non significa altro se non che tu vedi colui che ti vede» (V 13, 12-14). Poco dopo, Cusano riprende il classico argomento platonico-agostiniano, che aveva già utilizzato nel *De sapientia* (I 11, 1-5; 16, 15-17), e spiega che, senza questa presenza attiva dello sguardo divino, noi non potremmo neppure cercarlo: «Nessuno può rivolgersi a te, se tu prima non sei presente. Tu sei presente prima ancora che io mi rivolga a te. Se tu non fossi presente, infatti, in che modo potrei rivolgermi a te? Se tu non fossi presente, infatti, e non mi sollecitassi, ti ignorerei del tutto; e se ti ignorassi, in che modo potrei rivolgermi a te?» (V 15, 15-19).

L'inversione del rapporto tra soggetto e oggetto, di cui fa esperienza lo spettatore del quadro dell'onniveggente, il quale scopre di essere in realtà colui che è guardato, è il primo momento del «procedimento sperimentale» con il quale Cusano vuole «guidare per mano» i suoi amici benedettini a comprendere che cosa significhi per noi vedere il Dio invisibile. L'esperienza del volto dell'onniveggente, che accompagna ogni singolo osservatore e sembra muoversi insieme a coloro che si muovono, deve

¹² Cfr. a questo proposito W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in: Id., *Identità e differenza*, tr. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 174-207, spec. 175-182. Si veda anche J.-L. MARION, *Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in De visione Dei*, «The Journal of Religion», 3, 2016, pp. 305-331, 313-318.

mostrare loro come tale «invisibilità» non sia quella di un *Deus absconditus*, non dipenda dal fatto che l'Assoluto è lontano e distante da noi (V 14, 1-5; XII 47, 3-13); secondo un paradosso che Cusano esplora a lungo nella seconda parte del *De visione Dei*, illustrando ai suoi amici bavaresi i temi familiari della sua concezione dell'Assoluto, essa è dovuta piuttosto alla sua vicinanza. Lo sguardo divino si manifesta infatti nella sua infinità e assolutezza proprio per il fatto che è attivamente presente in tutti i modi di vedere particolari, determinati o contratti, con i quali gli uomini guardano le cose (II 7, 7-13; 17-18); viene visto «in ogni sguardo da ogni persona che vede, in ogni cosa visibile e in ogni atto di visione» (XII 47, 10-13), e proprio per questo eccede ogni nostra percezione visiva, così come elude il nostro pensiero razionale. Essendo infatti la «visione delle visioni» (I 7, 1-6), ossia il principio che rende possibile ogni nostra capacità «visiva», la *visio absoluta* di Dio resta in sé invisibile, trascende ogni capacità conoscitiva della nostra mente.

Nel sesto capitolo, Cusano spiega questa idea paragonando la visione del volto invisibile di Dio all'accecamento che sperimentiamo quando guardiamo la luce del sole (VI 21, 1-22). Sebbene sia la condizione di tutto ciò che è visibile, la luce, infatti, non può essere vista per com'è in se stessa, nel suo splendore e nella sua purezza. La luce possiamo vederla solo «in obliquo», attraverso ciò che essa ci consente di vedere. In tutto ciò che vediamo, infatti, vediamo sempre anche la luce, senza la quale non potremmo vedere nulla. Allo stesso modo, «in ogni vista è presente la vista assoluta, in quanto ogni vista contratta esiste grazie ad essa e senza di essa non può affatto esistere» (II 7, 17-18). La luce, tuttavia, non la vediamo come vediamo le altre cose, che essa ci consente di vedere, come un oggetto che potremmo percepire, o comprendere concettualmente. In quanto presupposto e condizione di ogni atto visivo, la luce, infatti, resta in sé invisibile. Come Cusano dirà nel *De apice theoriae*, «nelle cose visibili la luce non si manifesta per rendersi visibile, ma piuttosto per manifestarsi come invisibile» (8, 17-18). Proprio in questo modo, infatti, rende possibile la visibilità di tutto ciò che vediamo. Se la luce fosse infatti visibile per com'è in se stessa, allora non potremmo vedere la molteplicità delle cose nelle quali si manifesta. Vede la luce, pertanto, non chi cerca di vederla come qualcosa di visibile; non la vede, tuttavia, neppure chi pensa che, per cercare di vederla, occorra entrare nel buio della teologia negativa, rimuovendo ogni contenuto positivo della nostra esperienza e ogni nostra forma di conoscenza. Vedere la luce significa piuttosto «vedere l'invisibile» in un luogo «visibile», come Cusano dirà nel *De non-alius* (XXII 103, 8-9). Infatti, è solo nell'esperienza o nella prassi del vedere (*praxis experimentalis*) che possiamo cogliere ciò che rende possibile ogni nostro atto visivo e che, per questo, non può essere da noi visto: possiamo «vedere in modo

invisibile» la luce divina, secondo la descrizione della «dotta ignoranza» che Cusano aveva dato nella sua prima opera filosofica.

Chi comprende questo nesso apparentemente paradossale tra visibilità e invisibilità, e quindi tra immanenza e trascendenza dell'Assoluto, comprende, secondo Cusano, il vero significato della teologia mistica, comprende, come si dice a conclusione del sesto capitolo, in che modo «è possibile accedere *revelate* alla luce inaccessibile del volto» divino (VI 21, 21-23). A questa comprensione possiamo tuttavia pervenire solo se impariamo a non trasferire in ambito teologico la logica oppositiva che governa il nostro pensiero razionale e il nostro linguaggio, come ha invece fatto, secondo Cusano, l'aristotelismo scolatico. Per questo motivo anche gli interpreti medievali più acuti di Dionigi non sono stati a suo avviso in grado di comprendere l'intenzione di fondo della sua teologia mistica, come aveva spiegato nelle sue lettere alla comunità di Tegernsee e come tornerà a ripetere nei suoi scritti successivi. L'esercizio che Cusano mette in scena per i destinatari del *De visione Dei* ha in questo senso la funzione di mostrare come l'esperienza visiva che essi fanno sia inaccessibile alle opposizioni che la ragione costruisce per organizzare la sua comprensione del mondo. Nel guardare il quadro dell'onniveggente, ogni osservatore, infatti, sperimenta che il volto dell'icona, pur rimanendo fisso e immobile, lo segue in tutti i suoi movimenti, ovunque egli vada (3, 10-13; IX 35, 14-17); ascoltando poi la testimonianza dei suoi confratelli, scopre che lo sguardo divino è rivolto a uno spettatore, in modo tale, tuttavia, da essere ad un tempo rivolto anche a tutti gli altri, per cui i suoi occhi sembrano «guardare simultaneamente a tutte le cose e a ciascuna di esse singolarmente» (3, 7-8; I 5, 6-8; X 38, 8-9) ed essere «ovunque» e «in nessun luogo» (4, 1-5).

Questo carattere anomalo del volto dell'onniveggente impedisce ai singoli osservatori di vederlo come un oggetto tra gli altri, di cui essi potrebbero formarsi un concetto (VI 20, 9-12; XIII 51, 9-12) o anche un'immagine (3, 8; 17; IX 32, 7). Noi infatti possiamo pensare gli oggetti e formarci di essi un concetto solo nella misura in cui distinguiamo e teniamo separati gli opposti, per cui possiamo attribuire un significato al movimento solo distinguendolo dalla quiete (III 8, 14-15), al singolare solo distinguendolo dall'universale (IX 32, 4-10), e così via. Lo stupore (*admiratio*), che provano i monaci che partecipano all'esperimento cusaniano (3, 7; 13; 16), nasce dal fatto che lo sguardo divino non offre loro alcun punto di riferimento oggettivo per poter organizzare la loro esperienza visiva. Il disorientamento, che in questo modo l'osservatore sperimenta di fronte al quadro dell'onniveggente, nel sesto capitolo viene paragonato da Cusano all'esperienza del buio di cui parla Dionigi, alla caligine o all'oscurità in cui, secondo la tradizione mistica, deve entrare chi cerca il volto di Dio, «oltrepassando ogni *scientia* e ogni concetto» (VI 21, 1-7). Ciò che Cusano vuole

tuttavia spiegare ai suoi amici benedettini è che questo ingresso nella «te-nebra divina» non può essere inteso come l'abbandono di ogni forma di conoscenza, conformemente a un'interpretazione puramente affettiva della teologia mistica, in quanto il «superamento» dei nostri concetti non può essere compiuto senza un'attività intellettuale. Come aveva spiegato all'abate di Tegernsee nella sua lettera del 14 settembre, se Dionigi aveva detto che bisogna ascendere a Dio *ignote*, questa ascesa non può avvenire solo attraverso la volontà e l'affetto (*per affectum, linquendo intellectum*): anche l'ignoranza, infatti, presuppone l'intelletto, solo grazie al quale possiamo vedere il limite dei nostri concetti nei confronti dell'Assoluto, possiamo vedere che il volto di Dio non può essere visto con nessuna forma di conoscenza razionale (Vansteenberghe, p. 115).

L'esercizio con il quadro dell'onniverrgente, attraverso il quale Cusano vuole condurre per mano i suoi amici benedettini a comprendere la facilità della teologia mistica, consiste, in effetti, in un passaggio (*transilire*: VI 21, 6; 12; 15; XII 48, 2) da un modo di vedere ad un altro. Attraverso un'esperienza apparentemente paradossale, che inizia con il rovesciamento dei termini abituali del rapporto visivo, per cui il supposto oggetto (il quadro) guarda, mentre lo spettatore viene guardato, gli osservatori dell'icona dell'onniverrgente vengono guidati da Cusano a pensare fino in fondo i limiti del loro pensiero razionale e giungono in questo modo alla visione dell'intelletto. Scoprono che le opposizioni abituali che la ragione costruisce per interpretare la realtà finiscono per essere un «muro» che nasconde la visione del volto di Dio, secondo l'immagine che Cusano introduce a partire dal nono capitolo;¹³ comprendono, allora, che «entrare nella caligine» significa «ammettere, al di sopra della capacità della ragione, la coincidenza degli opposti, e cercare la verità là dove ci viene incontro l'impossibilità» (IX 35, 16-36, 3). Significa, cioè, riconoscere che quanto la logica oppositiva del nostro pensiero giudica impossibile è invece «la necessità stessa» (IX 36, 7; X 42, 14-15), ossia è ciò che, mediante l'intelletto, dobbiamo necessariamente ammettere se vogliamo iniziare a vedere «senza

¹³ Riprendendo un'immagine biblica (*Gn. 3, 24*), nel *De visione Dei* Cusano spiega (X 37; X 40, 42; XII 48; XIII 51) che la coincidenza degli opposti è il «muro» che circonda il giardino del paradiso, dove «abita» Dio e dove potrà realizzarsi quella visione escatologica del suo volto (*visio facialis*) promessa dalla Scrittura (*1 Cor. 13, 12*). Sull'immagine del «muro del paradiso», cfr. R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der Maurer der Koinzidenz*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 167-195; W. HAUG, *Die Maurer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in De visione Dei*, «Theologische Zeitschrift», 45, 1989, pp. 216-230. Sulla *visio facialis* e sul suo carattere escatologico, cfr. W. BEIERWALTES, *Visio facialis. Sehen ins Angesicht*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 91-118; W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, pp. 57, 102-104; 157 e 162.

veli (*revelate*)» o «meno velatamente (*minus velate*)» il volto divino (IX 36, 7-9), se vogliamo, cioè, concepire l'Assoluto in modo conforme alla sua assolutezza e infinità (XIII 53, 8-14). Come Cusano spiega a lungo nella seconda sezione dello scritto, dove espone ai suoi amici benedettini la concezione che aveva sviluppato sin dal *De docta ignorantia*, possiamo infatti pensare in modo coerente la natura infinita dell'Assoluto, solo se, mediante l'intelletto, cerchiamo di congiungere insieme gli opposti che la ragione deve mantenere necessariamente separati, ossia, secondo i diversi esempi esposti da Cusano, il moto e la quiete (IX 35, 4-21), la successione temporale e il presente dell'eternità (X 42, 1-19), la complicazione e l'esplicazione (XI 44, 1-45, 11), il visibile e l'invisibile (XII 47, 3-48, 2), la potenza attiva e la potenza passiva (XII 49, 4-16; XV 61, 11 ss.), il manifesto e il nascosto (XVII 75, 9-14). In questo modo, tuttavia, l'Assoluto non diventa un contenuto determinato del nostro pensiero o un oggetto che noi potremmo comprendere concettualmente. L'intelletto, di cui parla infatti Cusano, o l'«occhio dell'anima razionale», secondo l'espressione platonica che egli usa frequentemente, è la facoltà più elevata con la quale possiamo «vedere» il fondamento già sempre presupposto di ogni nostro atto conoscitivo, il quale proprio in questo modo si mostra alla mente come in se stesso inconoscibile.

Nei suoi scritti successivi, Cusano descriverà questa visione dell'intelletto come *apex mentis* o *acies mentis*, ossia con la terminologia tradizionale della teologia mistica, che Cusano, tuttavia, non intende più in termini meramente affettivi. L'*apex mentis*, infatti, è la modalità di conoscenza intellettuva o intuitiva con cui la mente «vede» come incomprensibile concettualmente il principio da cui dipende ogni sua conoscenza razionale. In questa visione intellettuiva dell'incomprensibilità dell'Assoluto consiste l'*apex theoriae*, secondo il titolo dell'ultimo scritto di Cusano, ossia la visione più elevata che possiamo avere di Dio, il quale può essere visto solo se lo si vede nella sua infinità incomprensibilità, come Cusano aveva spiegato con la sua dottrina della dotta ignoranza. Con questo richiamo alla dotta ignoranza il *frater contemplator* conclude la sua lunga meditazione sulla natura infinita di Dio, «suscitata» e «provocata» dall'osservazione del quadro dell'onniverrgente:

È necessario che l'intelletto si faccia ignorante e si situ in nell'ombra, se ti vuole vedere. Ma che cos'è, Dio mio, l'intelletto nell'ignoranza? Non è forse la dotta ignoranza? Non può accedere a te, Dio, che sei l'infinità, se non colui il cui intelletto è ignoranza, ossia colui il cui intelletto sa che non ti conosce. In che modo l'intelletto può cogliere te, che sei l'infinità? Intendere l'infinità, infatti, significa comprendere l'incomprensibile. L'intelletto sa che non ti conosce, perché sa che tu puoi essere conosciuto solo se viene conosciuto l'inconoscibile, viene visto l'invisibile, viene raggiunto l'irraggiungibile (XIII 52, 8-18).

Come abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo, nel quindicesimo secolo il dibattito sulla natura della mistica coinvolgeva da vicino una serie di altre questioni, come le diffuse esigenze di un rinnovamento della vita religiosa, spesso congiunte a una critica, se non a un esplicito rifiuto, dell'autorità e della gerarchia ecclesiastiche, o l'insoddisfazione nei confronti del sapere «istituzionale» della teologia universitaria, che era poi alla base anche dello spirito antiscolastico della riforma monastica. Quando, nel 1451, i monaci di Tegernsee si erano rivolti per la prima volta a Cusano per avere un chiarimento sulle diverse e divergenti interpretazioni che venivano date della teologia mistica, ciò che li aveva spinti a chiedere il suo parere era stata, da un lato, la lotta per la riforma della chiesa che aveva condotto durante la sua legazione in Germania e che proseguirà, poi, nella sua diocesi di Bressanone; dall'altro lato, c'era il fatto che, sin dal *De docta ignorantia*, Cusano aveva proposto «un modo di ragionare circa le questioni teologiche» (*Prol.*, 1, 27) che aveva voluto differenziarsi, in maniera intenzionale e programmatica, dalle diverse «vie» della teologia medievale (263, 3-9), com'era poi emerso chiaramente nella polemica nei confronti dell'aristotelismo scolastico che aveva condotto nell'*Apologia* (1449) e, soprattutto, nel ruolo che, nel *De sapientia* (1450), aveva attribuito alla figura del *pauper-idiota*. Nel suo trattato sulla visione di Dio Cusano intende tuttavia mostrare ai suoi amici benedettini come una risposta alle diverse questioni che animavano il dibattito sulla mistica non poteva provenire da una mera esaltazione del sentimento o da un rifugio nel fideismo. In questo senso, già nei *Dialoghi dell'Idiota* del 1450 Cusano aveva fatto della figura del laico/idiota il portavoce di un progetto filosofico che voleva tenere insieme la *sapientia* e la *scientia*, «gli sforzi religiosi dell'uomo con la *curiositas* nell'ambito dell'attività scientifica mondana», come ha scritto giustamente Alois Maria Haas.¹⁴ Ora, alla comunità di Tegernsee, che si era rivolta a lui per avere un chiarimento sul significato della mistica, presenta la sua filosofia come un'alternativa sia alla teologia scolastica delle università, sia alla svolta antintellettualistica della mistica affettiva. In questo senso, come aveva già fatto nell'*Apologia* (7, 4-24), spiega ai suoi amici benedettini come la dottrina della dotta ignoranza e la teoria della coincidenza degli opposti, che aveva sviluppato nei suoi scritti precedenti, siano l'unica via adeguata per giungere a una comprensione del vero significato della teologia mistica.¹⁵ Infine, nel capitolo che conclude la seconda sezione del *De visione*

¹⁴ HAAS, *Deum mystice videre*, cit., p. 25.

¹⁵ Cfr. in questo senso le giuste considerazioni di H.-G. SENGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: P. KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich-München 1988 pp. 111-134, 113: «Cusano intende per *theologia mystica* la dottrina, che aveva formulato già da molto tempo, della coincidenza

Dei, chiarisce come l'ascesa a Dio nella dotta o nella «santissima» ignoranza (XVI 67, 9; 13) si collochi al di là anche dell'opposizione tradizionale tra conoscenza e amore che aveva animato il dibattito secolare sulla mistica, in quanto la visione intellettuale dell'incomprensibilità dell'Assoluto è, in realtà, il principio del dinamismo del desiderio.

L'intelletto, infatti, è la facoltà più elevata della mente (*apex, acies mentis*), in quanto «vede» la continua trascendenza della verità divina rispetto ad ogni nostra capacità di comprensione. Per questo motivo, l'intelletto svolge una funzione critica nei confronti di tutte le forme di oggettivazione, incluse quelle che possono provenire da una mistica affettiva, nella quale, come Cusano aveva spiegato nelle sue lettere all'abate di Tegernsee, vi è sempre il pericolo di scambiare per un'autentica *visio Dei* un'immagine costruita dalla proiezione dei nostri sentimenti (*visio fantastica*: Vansteenberghe, pp. 112-113; cfr. anche p. 115). «Respingendo» tutto ciò che vuole rappresentare Dio come un qualcosa che possa essere afferrato o compreso (XVI 69, 3-5), l'intelletto, infatti, relativizza tutte le costruzioni della nostra mente e ci impedisce di assolutizzarle. In questo modo, opera in maniera vitale nel nostro spirito, spingendoci ad andare sempre oltre nella nostra ricerca e alimentando continuamente il nostro desiderio (68, 1-8; 69, 1-2). Per questo motivo, lungi dall'essere qualcosa di contrapposto all'*affectus*, solo l'*intellectus* è in grado di offrire al desiderio il cibo che è conforme alla sua natura e che, pertanto, è per esso «il cibo più gradito». Il desiderio del nostro spirito, infatti, non può essere «attratto» né da qualcosa di totalmente sconosciuto e irraggiungibile, né da qualcosa che, una volta raggiunto, ponga fine al desiderio stesso (68, 3-5; 70, 1-8). Ciò che può appagare la dinamica illimitabile del desiderio (*insaturabilem famem*: 70, 9) può essere solo un «cibo» di cui esso possa nutrirsi, ma che, ad un tempo, non possa mai essere consumato completamente, ossia da «un cibo che, essendo infinito, non diminuisce mai per quanto se ne mangi» (XVI 70, 11-14).¹⁶

3. Filosofia della singolarità

«Mi sforzerò di condurvi per mano nella santissima oscurità in modo quanto mai semplice e comune mediante un'esperienza» (1, 11-13). La dichiarazione iniziale con la quale Cusano apre il *De visione Dei* poteva essere

degli opposti e della dotta ignoranza [...]. Il suo coinvolgimento e la sua presa di posizione nella controversia sulla mistica è pertanto, in linea di principio, nient'altro che un'autointerpretazione di ciò che aveva esposto nei suoi libri precedenti».

¹⁶ Per questa immagine e per altre simili, cfr. *De docta ignorantia*, III 12, 258-259; *De sapientia*, I 18, 12-16; *De beryllo*, 53, 19-21; *De venatione sapientiae*, XII 33, 8-11.

accolta con favore dai destinatari del suo scritto. Il riferimento alla «semplicità» e soprattutto il richiamo all'«esperienza» corrispondevano, infatti, al significato fondamentale che, nel quindicesimo secolo, veniva attribuito alla teologia mistica: non una teoria, ma una «conoscenza sperimentale di Dio», secondo la celebre definizione di Jean Gerson.¹⁷ L'esperienza, a cui Cusano intende fare riferimento, non riguarda, tuttavia, eventi particolari di unione momentanea con il divino, che, a sua stessa ammissione, non gli sono stati concessi (XVIII 79, 9-14), come aveva già spiegato nelle sue lettere alla comunità di Tegernsee (cfr. Vansteenberghe, p. 113). Il *De visione Dei*, del resto, non è neppure un trattato che offre delle indicazioni, pratiche o teoriche, circa le tecniche o gli esercizi necessari per raggiungere l'esperienza mistica.¹⁸ La base sperimentale, dalla quale Cusano intende partire per guidare i monaci Tegernsee alla comprensione del vero significato della teologia mistica, consiste piuttosto in un esercizio visivo che essi sono invitati a compiere, prima individualmente e poi in comune, con il dipinto che accompagna il libro e che, in seguito, darà ad esso anche il suo titolo. Il *libellus iconae*, come Cusano chiamerà nel *De possest* (58, 12; 19) il suo trattato sulla visione di Dio, è per molti aspetti una guida filosofica all'interpretazione di un esperimento di ottica che Cusano costruisce ricorrendo alle tecniche pittoriche del suo tempo. Negli ultimi decenni la ricerca storiografica ha messo più volte in evidenza i possibili rapporti tra la riflessione che Cusano era andato sviluppando a partire dal *De coniecturis* e l'arte italiana del Quattrocento.¹⁹ Anche il discorso filosofico del *De visione Dei* è scritto per molti versi con il linguaggio artistico di una nuova epoca.

È lo stesso Cusano che, nell'inviare ai destinatari del suo libro il quadro che doveva guidare il loro esercizio visivo, ricorda, in una sorta di catalogo da collezionista, una serie di dipinti (a Norimberga, a Bruxelles, a Coblenza, a Bressanone) che, in modo simile a quello che accompagna il suo testo, raffigurano un volto che, grazie «ad una fine arte pittorica», sembra guardare ogni osservatore (2, 5-10). I dipinti citati da Cusano sono andati perduti e non è possibile identificarli con precisione. Non sappiamo neanche quale immagine fosse raffigurata nel quadro inviato ai monaci di Tegernsee. Nella Prefazione, tuttavia, Cusano cita, come esempio di una *figura*

¹⁷ Come aveva scritto Ugo di Balma, la «sapienza mistica è molto facile» e «si distingue da tutte le altre scienze», perché in essa «l'esperienza personale [della verità] precede la comprensione delle parole; qui la pratica precede la teoria» (*De mystica theologia*, I, p. 138).

¹⁸ Cfr. quanto osserva giustamente C. L. MILLER, *Nicholas of Cusa's The Vision of God*, in: P. SZARMACH (ed.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 293-312, 294.

¹⁹ Per un panorama degli studi dedicati al rapporto tra Cusano e l'arte del suo tempo, cfr. E. FILIPPI, *Cusanus und die Kunst*, «Das Mittelalter», 19, 2014, pp. 103-124.

cuncta videntis, l'autoritratto del pittore fiammingo Rogier van der Weyden (1400-1461), tra gli interpreti più significativi e stilisticamente influenti dell'arte nordica del Quattrocento. Cusano potrebbe averlo conosciuto a Roma, durante il viaggio che il pittore fiammingo fece in Italia in occasione del giubileo del 1450. In ogni caso, l'anno successivo, durante la sua legazione in Germania e nei Paesi Bassi, Cusano aveva potuto ammirare la decorazione del palazzo comunale di Bruxelles eseguita da Van der Wyden nel 1439 con gli esempi di giustizia tratti dalla vita dell'imperatore Traiano. Anche quest'opera è andata perduta, distrutta in un incendio del 1695. Ne resta tuttavia una copia in un arazzo conservato attualmente presso il Museo di Berna, nel quale compare l'autoritratto di Van der Weyden a cui fa riferimento Cusano:²⁰ in mezzo alla folla, radunata nel pannello destro della «Giustizia di Traiano», il pittore ha inserito il volto di un uomo ritratto di tre quarti e con lo sguardo rivolto verso lo spettatore, secondo le idee figurative che da tempo erano caratteristiche della ritrattistica nordica, inaugurate da Jan van Eyck.

Tra le novità introdotte dalla pittura fiamminga intorno ai primi decenni del Quattrocento, oltre al realismo descrittivo, che restituiva la figura umana nella sua esteriorità individuale e unica, vi era per l'appunto il fatto che, per la prima volta, il volto dei personaggi dipinti si rivolgeva verso lo spettatore *en face*. Veniva così creata una continuità tra lo spazio virtuale dell'immagine e lo spazio reale dell'osservatore, in modo analogo a quanto accadeva in quegli stessi anni nell'arte italiana. Come nella nuova tecnica della prospettiva, codificata agli inizi del quindicesimo secolo da Alberti, in un testo che era ben noto a Cusano,²¹ la costruzione dello spazio aveva il suo fulcro nell'occhio dell'osservatore, il cui sguardo, pertanto, veniva

²⁰ Cfr. E. PANOFSKY, *Facie illa Rogeri maximi pictoris*, in: K. WEITZMANN (ed.), *Late classical and mediaeval Studies in honor of Albert Mathias Friend*, Princeton, New Jersey 1955, pp. 392-400. Su Cusano e Rogier van der Weyden, cfr. anche H. SCHWAETZER, *Zum lebendigen Selbstporträt bei Nikolaus von Kues und Rogier van der Weyden*, in: E. FILIPPI-H. SCHWAETZER (eds.), *Spiegel der Seele. Reflexionen im Mystik und Malerei*, Aschendorff, Münster 2012, pp. 161 ss. Più in generale, per una ricostruzione della storia della *figura cuncta videntis* o *icona dei*, come la chiama Cusano, nel contesto dell'iconografia orientale e occidentale, cfr. A. STOCK, *Die Rolle der "icona Dei" in der Spekulation "De visione Dei"*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 50-68.

²¹ Cusano possedeva, infatti, una prima versione del *De pictura* (1435) di Alberti, intitolata *Elementa picturae*: cfr. N. BOHNERT-T. MÜLLER, *Die albertische "Elementa Picturae" im Codex Cusanus 112*, in: W. C. SCHNEIDER (eds.), *"Videre et videri coincidunt": Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 289-309.

«portato all'interno dell'immagine»,²² così nella pittura fiamminga sviluppatasi durante la generazione di Van Eyck lo spettatore viene coinvolto attivamente nello spazio figurativo del dipinto, al punto da poter essere raffigurato al suo interno.²³ Come ha scritto lo storico dell'arte Hans Belting parlando del *De visione Dei*, «Cusano era consapevole della rivoluzione che era ormai iniziata in campo artistico» e che era l'espressione di una nuova visione del mondo, nel quale l'uomo può occupare la stessa posizione centrale che l'osservatore ha di fronte all'immagine.²⁴ La peculiarità del *De visione Dei* consiste in questo senso nel tentativo, per molti versi unico, di congiungere la rivoluzione artistica del Quattrocento, che, con la creazione della prospettiva, segna l'inizio di una «visione deteologizzata del mondo»,²⁵ con la presenza ubiquitaria di Dio, essa stessa rappresentata simbolicamente attraverso una raffigurazione pittorica. In questo modo, nel libro sull'icona di Cusano la centralità che le nuove esperienze artistiche andavano assegnando alla prospettiva personale dell'osservatore trova per la prima volta la sua legittimazione teologica nello sguardo stesso di Dio.

Il primo elemento che Cusano si preoccupa in effetti di evidenziare, illustrando le diverse valenze simboliche del dipinto dell'onniverrante, è il fatto che ogni osservatore che guarda ad esso scopre la peculiarità e l'inconfondibilità del proprio sguardo. L'esperienza visiva, attraverso la quale Cusano vuole guidare per mano la comunità dei monaci benedettini a comprendere che cosa significhi «vedere Dio», consiste, anzitutto, nello sperimentare come lo sguardo divino «accompagni» ovunque chi cammina, «segua» i suoi tragitti (3, 24-25; V 15, 9-14), ma non dall'alto o dall'esterno, come se fosse «altro» da essi (XIII 54, 10-17). Come Cusano spiega nel sesto capitolo, il volto di Dio è piuttosto il «volto di tutti i volti» (VI 17, 3) ed è per questo immanente in ciascuno di essi, senza essere loro identico (XIII 55, 6-7; 57, 1-2). Si mostra nella sua assolutezza proprio per il fatto che si rende presente nello spazio determinato, delimitato o

²² H. BETLING, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 14; 220 («L'osservatore di quel tempo nella rappresentazione prospettica cercava il proprio sguardo, se non addirittura il proprio volto. Lo stesso vale per la pittura fiamminga»).

²³ Sulla rivoluzione estetica introdotta, intorno ai primi decenni del Quattrocento, dall'arte fiamminga del ritratto borghese, cfr. H. BELTING, *Specchio del mondo. L'invenzione del quadro nell'arte fiamminga*, Carocci, Roma 2016, pp. 29 ss. (70-71: su Cusano e Van Eyck; cfr. anche sotto, n. 26).

²⁴ Cfr. H. BELTING, *I canoni dello sguardo*, cit., p. 218. Si veda anche N. SCHNEIDER, *Aequalitas. Zu Jan van Eyck Porträts*, in: I. BOCKEN-T. BORSCHE (eds.), *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, Fink, München 2010, pp. 155-165.

²⁵ Cfr. E. PANOFSKY, *La prospettiva come forma simbolica* (1927), ed. it. a cura di G. D. NERI, Feltrinelli, Milano 1961, p. 47.

«contratto» di ogni osservatore, nel «luogo» stesso del suo sguardo e della sua esperienza personale del mondo. Questa immanenza dello sguardo assoluto di Dio nello sguardo dell'osservatore conferisce ad ogni individuo una nuova dignità ontologica, «nobilita la fondamentale finitezza dell'uomo, facendone il luogo di manifestazione dell'infinito», come ha scritto giustamente Werner Beierwaltes.²⁶ Ogni singolo individuo, infatti, con la peculiarità della sua prospettiva e a partire dalla posizione particolare che egli occupa nel mondo, diventa un testimone diretto dell'Assoluto, un «punto di vista» ad un tempo «totale» e «singolare», e per questo insostituibile.

Nel *De visione Dei* Cusano insiste ripetutamente su questa «centralità» che lo sguardo divino attribuisce a ogni osservatore. Sin dalla Prefazione, spiega che chiunque guardi il volto raffigurato nel dipinto dell'onnividente avrà l'impressione che, in qualunque direzione egli si muova, il volto del dipinto lo segua ovunque (IV 9, 3-6) e sperimenterà, in questo modo, di stare sempre al centro dell'attenzione del suo sguardo, «come se quel volto si preoccupasse solo di lui e di nessun altro» (4, 6-7). Nei capitoli successivi, Cusano estende ulteriormente queste considerazioni sullo sguardo singolarizzante di Dio. Riprendendo un motivo caratteristico dell'arte del Quattrocento e applicandolo al rapporto tra uomo e Dio, spiega come, nell'esperienza visiva del volto dell'onnividente, ogni osservatore scopra di essere coinvolto attivamente nello spazio virtuale del dipinto e di non essere pertanto più un semplice spettatore.²⁷ In questo senso, nel corso dello scritto Cusano evidenzia più volte come fra l'immagine e l'osservatore vi sia un gioco reciproco: come il volto dipinto segue ovunque coloro che lo guardano, così chi lo osserva determina il modo in cui l'immagine gli ricambia lo sguardo: «Chi ti guarda con viso indignato, troverà il tuo volto parimenti indignato; chi ti guarda con gioia troverà il tuo volto tanto gioioso quanto lo è il suo» (VI 19, 8-10). Lo sguardo assoluto di Dio, che vede tutti gli uomini e ciascuno di essi singolarmente (I 5, 7-8), si lascia per così dire condizionare dalle capacità visive dei singoli individui, dal loro modo di vedere le cose, il quale è sempre filtrato anche dalla lente dei loro desideri, e delle loro intenzioni e delle loro attese (VI 19, 11-15), è «contratto secondo il tempo e le regioni del mondo» (I 6, 4) e varia a seconda delle condizioni di vita di ciascuno (II 7, 3-6).

L'esperimento con il quale Cusano «vuole condurre alle cose divine»

²⁶ W. BEIERWALTES, *Visio facialis*, cit., p. 100.

²⁷ Cfr. a questo proposito C. OLDS, *Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck*, in: G. CHRISTIANSON-TH. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Brill, Leiden-Boston 1996, pp. 251-264, e I. BOCKEN, *Imitatio und creatio bei Cusanus und Van Eyck*, in: W. C. SCHNEIDER (ed.), *"Videre et videri coincidunt"*, cit., pp. 195-207.

(2, 2-3) i suoi amici benedettini intende in questo modo mostrare loro come lo sguardo assoluto di Dio, rappresentato simbolicamente nel volto dell'onniveggente, che rivolge i suoi occhi verso l'osservatore ovunque egli si trovi e «non lo abbandona ovunque egli vada» (IV 9, 6), coinvolga ogni individuo nel luogo stesso della sua visione personale, particolare e «contratta» del mondo: più che farci fuggire verso di sé, «si conforma» allo sguardo di ogni osservatore, «come se ricevesse da lui il suo essere», «come se fosse una sua creatura» (XV 65, 13; 66, 1), in modo tale che ognuno possa amarlo come qualcosa di «proprio» e personale (65, 2-7). Su questa idea Cusano insiste ripetutamente nel corso dello scritto. Come un'opera d'arte è lo specchio dei suoi spettatori, come andava mostrando la nuova estetica rinascimentale legata al punto di vista dell'osservatore, e come l'omelia pronunciata da un predicatore, secondo l'esempio autobiografico che Cusano introduce nel decimo capitolo, diventa lo specchio di coloro che la ascoltano e la interpretano in modi rispettivamente diversi (X 39, 2-12), così il volto dell'onniveggente si lascia configurare da ogni individuo in un modo a lui proprio e peculiare, secondo l'«angolo visuale» che gli è proprio (VIII 30, 14-16).²⁸

Nel *De theologicis complementis*, un testo che aveva composto qualche mese prima della stesura del *De visione Dei*, Cusano aveva espresso la stessa idea, ripetendo quanto aveva sostenuto sin dal *De conjecturis*, ossia che nessun individuo può disporre di una visione della realtà che sia svincolata dall'«angolo visuale» dal quale egli l'osserva: «Ognuno coglie e misura il visibile a partire da un angolo visuale che è suo proprio e singolare [...]. Lo stesso vale per quanto riguarda la mente e il suo oggetto, ossia la verità o Dio» (11, 34-38). Nel *De visione Dei* Cusano fa un passo ulteriore; non si limita a sottolineare l'irriducibile particolarità dello sguardo con il quale ogni osservatore guarda il quadro dell'onniveggente. Nel libro sull'icona è lo sguardo stesso di Dio che dà allo spettatore il diritto di considerare la sua prospettiva unica e personale come il punto di partenza insostituibile del suo rapporto con la verità divina. Per questo motivo, l'esercizio che deve condurre dall'esperienza visiva sensibile, che la comunità dei monaci è invitata a compiere guardando il quadro dell'onniveggente, alla teoria della visione mistica, nel senso inteso da Cusano, non può consistere nel rimuovere la particolarità e l'individualità dell'*angulus oculi* che è proprio di ogni osservatore, come vorrebbe il procedimento tradizionale della teologia negativa. L'«angolo del nostro occhio», con la sua prospettiva ristretta e personale, è piuttosto il «luogo» nel quale ciascuno può fare l'esperienza

²⁸ Cfr. a questo proposito N. HEROLD, *Bild der Wahrheit-Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des "Blicks aus dem Bild" in der Cusanischen Schrift "De visione Dei"*, in: V. GERHARDT-N. HEROLD (eds.), *Wahrheit und Begründung*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1985, pp. 71-98.

dello sguardo divino, può diventare consapevole della sua presenza.²⁹

4. «*Simul omnes et singulos*»

Quanto abbiamo visto fin qui è tuttavia solo un aspetto della riflessione che viene proposta nel *De visione Dei*. Alla filosofia della singolarità che Cusano illustra nel suo libro sull'icona è infatti strettamente connessa anche un'altra idea fondamentale, che non può essere più compresa nel contesto dei presupposti antropologici della nuova estetica del Quattrocento, che, come abbiamo visto, Cusano ha certamente presenti nella costruzione del suo esperimento. Se la scoperta della prospettiva in ambito artistico può essere considerata come una «forma simbolica» della visione dell'uomo e del mondo dell'età moderna, che attribuisce al soggetto la stessa posizione privilegiata nei confronti della realtà che l'osservatore ha di fronte all'immagine, la filosofia del *De visione Dei* potrebbe essere definita come un «prospettivismo dialogico»,³⁰ che si realizza nello spazio sociale e comunitario dischiuso dal rapporto con lo sguardo assoluto di Dio. È quanto emerge nell'ultima tappa dell'esperimento descritto nel testo didattico della Prefazione, con la quale si giunge alla «parte cruciale» dell'esercizio «mistagogico» che Cusano propone ai suoi amici benedettini.³¹

Il suo punto di partenza è lo stupore che, come abbiamo visto, colpisce lo spettatore di fronte alla *eicona dei*:

Si meraviglierà del fatto che quello sguardo si muova pur restando immobile. La sua immaginazione, poi, non riuscirà neppure a cogliere il fatto che quello sguardo si muove in modo simile accompagnando anche un'altra persona che gli venga incontro nella direzione contraria. Se volesse fare esperienza di questo fenomeno, egli potrebbe chiedere a un suo confratello di spostarsi da oriente a occidente, continuando a tener fisso lo sguardo sull'icona, mentre egli cammina da occidente a oriente; se, quando l'incrocia, gli chiedesse se lo sguardo dell'icona lo

²⁹ Da ciò dipende anche il linguaggio del *De visione Dei*, che è stato spesso accostato a quello agostiniano delle *Confessioni* (cfr., ad es., B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, cit., pp. 463-464). A partire dal quarto capitolo e sino alla fine del trattato, il *De visione Dei* è in effetti una lunga riflessione (*speculatio*: IV 9, 6) che, sotto forma di soliloquio o di preghiera rivolta a Dio, viene condotta in prima persona da uno dei fratelli della comunità di Tegernsee, al quale Cusano mette in bocca talvolta ricordi o sentimenti che sono suoi propri, conferendo in questo modo anche alla meditazione filosofica della seconda parte del trattato la dimensione autobiografica con cui si era aperta la *Prefazione*. Sul linguaggio del *De visione Dei*, cfr. L. HÖDL, *Der Gedanke und das Gebet im Traktat De visione Dei des Nikolaus von Kues*, in: E. JAIN-R. MARGREITER (eds.), *Probleme philosophischer Mystik*, Sankt Augustin 1991, pp. 227-245.

³⁰ L'espressione è di J. HOFF, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2013, cit., p. 76.

³¹ Cfr. in questo senso B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism*, cit., p. 462.

abbia continuamente accompagnato, egli si sentirebbe dire che lo sguardo si è mosso parimenti in direzioni opposte, e allora deve credere a suo fratello; se non gli credesse, infatti, non riuscirebbe a capire come ciò sia possibile. E così, sarà grazie a quanto gli rivela il suo interlocutore che egli giungerà a sapere che quel volto non abbandona tutti coloro che sono in cammino, anche se si muovono in direzioni opposte (3, 16-25).

Lo stupore che gli osservatori, prima immobili e poi viandanti, sperimentano di fronte alla visione del quadro dell'onniverrante dà l'avvio al terzo momento dell'esercizio cusaniano, nel quale si passa dall'esperienza visiva dei singoli monaci alla domanda che ognuno di essi rivolge al suo confratello per sapere se anche lui è stato seguito dallo sguardo dell'icona («Anche tu come me?»). Più precisamente, questa domanda assume la forma di una richiesta (*interrogatio*: 3, 21) di coordinare i rispettivi movimenti, in modo tale che ogni osservatore possa verificare la propria esperienza sulla base di quanto l'altro dice di sé. In questo modo, lo stupore iniziale, ancora solitario e muto, viene trasformato in un lavoro coordinato e cooperativo, grazie al quale ciascuno può affidare all'ascolto del proprio interlocutore (3, 22) l'interpretazione di ciò che, nella sua esperienza visiva individuale, gli appare insensato, il fatto, cioè, che lo sguardo dell'onniverrante sia rivolto a un singolo individuo e insieme a tutti gli altri e sia immobile e mobile ad un tempo. «Sarà grazie a quanto gli rivela il suo interlocutore che giungerà a sapere che quel volto non abbandona tutti coloro che sono in cammino, anche se si muovono in direzioni opposte» (3, 23-25). La testimonianza dell'altro, il quale mi rivela (*revelatio realtoris*: 3, 23) che anche lui, in un altro «luogo», che non è il mio, a partire da un'altra prospettiva, ossia da un'altra esperienza e visione del mondo, è stato accompagnato dallo sguardo divino («Anche tu? Sì») mi consente infatti di riconoscere come possibile ciò che, a partire dalla prospettiva isolata del mio «angolo visuale», non posso né constatare *de visu*, in quanto non posso occupare più luoghi nello stesso tempo, né posso immaginare o pensare, in quanto è inaccessibile alle categorie del mio pensiero razionale.

In questo modo, nell'ultima tappa della dimostrazione sperimentale di Cusano, con il passaggio dal momento visivo a quello discorsivo, i singoli spettatori, che inizialmente procedevano in modo solitario senza avere alcun rapporto tra di loro, diventano gli attori di una scena sociale.³² Una scena che nasce dalla volontà di ciascuno di essi di condividere lo stupore per qualcosa di impensabile («Com'è possibile? Non ci credo!»), dalla comunicazione e dallo scambio delle rispettive esperienze visive e infine dal «credere» a ciò che viene «rivelato» dal proprio interlocutore, in quanto nessuno può prendere il suo posto: ciò che ognuno dei partecipanti alla

³² Cfr. M. DE CERTAU, *Fabula mistica*, tr. it. cit., pp. 60-64.

scena cusaniana può dire del suo rapporto con lo sguardo dell'onniverridente non può essere visto dagli altri, ma da essi può essere solo creduto. Per questo, come Cusano spiega nel passo che ho sopra riportato, quando uno dei monaci sente dal suo confratello «che lo sguardo si è mosso parimenti in direzioni opposte» deve «credere al suo fratello, e se non gli credesse non riuscirebbe a capire come ciò sia possibile (*nisi crederet, non caperet hoc possibile*)» (3, 22-23).

Cusano riprende qui il *credo ut intelligam* della tradizione medievale, ma gli conferisce inizialmente un altro significato: la fede, di cui si parla qui e che consente di «capire» ciò che sarebbe altrimenti impensabile, non è, in prima battuta, la fede religiosa, che Cusano introdurrà nei capitoli conclusivi del trattato; come il termine *revelatio*, che ricorre subito dopo (3, 23), il «credere», che fa dei singoli osservatori raccolti intorno al quadro dell'onniverridente una comunità di «credenti», non è infatti riferito a un contenuto teologico. Si tratta piuttosto di quella forma di fiducia e di ospitalità attiva nei confronti dell'altro che rende possibile il dialogo e l'incontro fra prospettive e storie diverse, ciascuna delle quali accede alla comprensione della sua esperienza credendo a quanto l'altro dice di se stesso: «Uno sguardo mi segue ovunque. – Segue ovunque anche me».

In questo modo, ai suoi amici benedettini, che invita a raccogliersi attorno al quadro dell'onniverridente appeso a una parete del loro refettorio, con l'ultima tappa del suo esperimento, che deve guidarli per mano a comprendere che cosa significhi vedere il Dio invisibile, Cusano mostra in che modo nasca una comunità, nella quale a ciascuno dei suoi membri può diventare visibile ciò che è invece inaccessibile alla prospettiva isolata del suo sguardo: ossia quella simultaneità di «tutti» e di «ciascuno» che caratterizza in modo essenziale la *visio absoluta* di Dio, il quale è detto *theos* proprio perché «ci guarda tutti insieme e ciascuno nello stesso tempo» (*simul omnes et singulos*: I 5, 7-8; IX 32, 4-5). La genesi di questo legame comunitario, grazie al quale il «filiale» e il «fraterno» sono strettamente connessi l'uno all'altro, come Cusano spiega nella sua esegeti filosofica della preghiera del «Padre nostro» (VIII 27-28),³³ non elimina affatto la «centralità» dell'esperienza dei singoli osservatori, che è stata descritta nella prima parte dell'esperimento cusaniano, il rapporto unico e personale che ciascuno di essi ha con la sguardo assoluto di Dio. Nel dialogo che i singoli osservatori istituiscono fra di loro e nella fiducia che ciascuno di essi accorda alla parola dell'altro, nasce piuttosto lo spazio sociale di un vedere e di un credere in comune che tiene insieme la loro rispettiva singolarità e la loro unità. Infatti, è proprio grazie a ciò che ciascuno di essi attesta in

³³ Cfr. in questo senso, E. FALQUE, *L'Omniroyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, «Revue des Sciences Philosophiques et théologiques», 1, 2014, pp. 37-73.

maniera rispettivamente diversa, a partire dalla unicità del suo «angolo visuale», che anche gli altri possono accedere «in modo migliore» al «segreto» che abita i loro sguardi e muove il loro desiderio: a quell'«invisibile», cioè, che è attivamente presente in ogni sguardo finito, ma che, ad un tempo, «eccede» sempre la prospettiva particolare e limitata con la quale ogni osservatore può guardare ad esso. Proprio per questo, ogni membro della comunità ha bisogno della diversa prospettiva degli altri; ogni volto, infatti, esprime del volto originario di Dio qualcosa che solo quell'individuo, con la sua *singularitas*, è in grado di esprimere, ma nessuno sguardo può «esaurire» il volto infinito di Dio, che è il «volto di tutti i volti» (VI 17, 3). È quanto Cusano spiega di nuovo a conclusione del *De visione Dei*. Dopo la meditazione solitaria condotta dal *frater contemplator* nel corso dei capitoli precedenti, nelle pagine finali Cusano torna infatti ad insistere sull'importanza della dimensione dialogica e comunitaria per un'autentica esperienza di Dio. In questo senso, dopo aver paragonato la creazione del mondo a un autoritratto di Dio, nel quale, per poter rappresentare se stesso e la sua arte, l'artista divino ha dovuto usare i colori più diversi, in quanto è nella *varietas* che «risplende nel modo più perfetto la bellezza infinita» del suo volto (XXV 116, 10-15), Cusano aggiunge:

Tutti gli spiriti intellettuali giovanò a ciascuno spirito. Se non fossero innumerevoli, infatti, tu, o Dio, che sei infinito, non potresti essere conosciuto nel modo migliore. Ogni spirito intellettuale, infatti, vede in te, mio Dio, qualcosa senza il quale gli altri, se non venisse loro rivelato, non potrebbero cogliere te, il loro Dio, nel modo migliore possibile. Gli spiriti pieni di amore si rivelano vicendevolmente i propri segreti, e così aumenta la conoscenza dell'amato e il desiderio di lui, e arde la dolcezza della gioia (117, 2-9).

BIBLIOGRAFIA

- W. BAUM - R. SENONER, (eds.), *Briefe und Dokumente zum Brixner Streit*, Turia-Kant, Wien 1988.
- W. BEIERWALTES, *Visio facialis. Sehen ins Angesicht*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18 1989, pp. 91-118.
- W. BEIERWALTES, *Visio absoluta. Riflessione assoluta in Cusano*, in: Id., *Identità e differenza*, tr. it. di S. Saini, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 174-207.
- BELTING, H., *Specchio del mondo. L'invenzione del quadro nell'arte fiamminga*, Carocci, Roma 2016.
- H. BETLING, *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- I. BOCKEN, *Imitatio und creatio bei Cusanus und Van Eyck*, in: W. C. SCHNEIDER (ed.), “*Videre et videri coincidunt*”: *Theorie des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 195-207.
- D. C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- M. DE CERTAU, *La Fable mystique*, 2. XVI^e-XVII^e siècle, Éditions Gallimard, Paris 2013, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2016.
- A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Descée, Roma 1963-64.
- N. CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Introduzione, traduzione, note e commentario a cura di E. PEROLI, Bompiani, Milano 2017.
- E. FALQUE, *L'Omnivoyant. Fraternité et vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, «*Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*», 1, 2014, pp. 37-73.
- E. FILIPPI, *Cusanus und die Kunst*, «*Das Mittelalter*», 19, 2014, pp. 103-124.
- J. FISCHER, *Gerson's Mystical Theology. A New Profile of Evolution*, in: B. P. MCGUIRE, *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 205-248.
- A. M. HAAS, *Deum mystice videre...in caligine coincidencie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Helbing & Lichtenhahn, Basel-Frankfurt am Main 1989.
- R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der Maurer der Koinzidenz*, «*Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft*», 18, 1989, pp. 167-195.
- R. HAUBST, *Die Thomas-und Proklos-Exzerpte des Nicolaus Treverensis in Codicillus Strassburg 84*, «*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*», 1, 1964, pp. 17-18.
- W. HAUG, *Die Maurer des Paradises. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in De visione Dei*, «*Theologische Zeitschrift*», 45, 1989, pp. 216-230.

- N. HEROLD, *Bild der Wahrheit-Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des ‘Blicks aus dem Bild’ in der Cusanischen Schrift ‘De visione Dei’*, in: V. GERHARDT-N. HEROLD (eds.), *Wahrheit und Begründung*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 1985, pp. 71-98.
- L. HÖDL, *Der Gedanke und das Gebet im Traktat De visione Dei des Nikolaus von Kues*, in: E. Jain-R. Margereiter (eds.), *Probleme philosophischer Mystik*, Sankt Augustin 1991.
- J. HOFF, *The Analogical Turn: Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2013.
- W. J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004.
- J.-L. MARION, *Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in De visione Dei*, «The Journal of Religion», 3, 2016, pp. 305-331.
- B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, Herder & Herder, New York 2005.
- C. L. MILLER, *Nicholas of Cusa’s The Vision of God*, in: P. Szarmach (ed.), *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 293-312.
- C. OLDS, *Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck*, in: G. CHRISTIANSON-TH. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Brill, Leiden-Boston 1996, pp. 251-264.
- E. PANOFSKY, *Facie illa Rogeri maximi pictoris*, in: K. Weitzmann (ed.), *Late classical and mediaeval Studies in honor of Albert Mathias Friend*, Princeton, New Jersey 1955, pp. 392-400.
- E. PANOFSKY, *La prospettiva come forma simbolica* (1927), ed. it. a cura di G. D. NERI, Feltrinelli, Milano 1961.
- N. SCHNEIDER, *Aequalitas. Zu Jan van Eyck Porträts*, in: I. BOCKEN-T. BORSCHE (eds.), *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, Fink, München 2010, pp. 155-165.
- H. SCHWAETZER, *Zum lebendigen Selbstporträt bei Nikolaus von Kues und Rogier van der Weyden*, in: E. FILIPPI-H. SCHWAETZER (eds.), *Spiegel der Seele. Reflexionen im Mystik und Malerei*, Aschendorff, Münster 2012, pp. 161-185.
- H.-G. SENGER, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues*, in: P. KOSLOWSKI (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Artemis, Zürich-München 1988 pp. 111-134.
- A. STOCK, *Die Rolle der “icona Dei” in der Spekulation “De visione Dei”*, «Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft», 18, 1989, pp. 50-68.
- U. TREUSCH, *Bernhard von Waging. Ein Theologe der Melker Reformbewegung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

- UGO DI BALMA, *Vedere Dio*, tr. it. di M. Pedrone e M. Di Monte, Edizioni Monasterium, Cellio 2020.
- E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Una controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Aschendorff, Münster 1915.
- K. M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and Intellect: A case Study in the 15th Century Fides-Ratio Controversy*, Brill, Leiden 2004.

EMMANUEL CATTIN*

SAINTE THÉRÈSE D'AVILA.
VENI, CREATOR SPIRITUS

Résumé

Les descriptions que sainte Thérèse d'Avila donna de l'expérience du ravissement doivent être comprises phénoménologiquement à l'intérieur de sa tentative pour atteindre la plus grande exactitude et fidélité dans la restitution de l'expérience spirituelle. Quel est l'apparaître propre à l'esprit ? Les relations extrêmement précises du *Livre de la vie* et du *Château intérieur* appartiennent à la tradition paulinienne fondée en II Co 12, 2-4. Elles représentent le ravissement en tant que transport devant la Majesté de Dieu et détachement qui inaugure la liberté dans sa plénitude.

Abstract

The descriptions by saint Teresa of Jesus of her ravishments can be understood in a phenomenological way as an attempt to reach exactness and fidelity in the restitution of spiritual experience. How does spirit appear? The extremely precise descriptions of the *Book of Life* and of *The Interior Castle* belong to the Pauline tradition of II Co 12, 2-4. All of them represent the ravishment as transport in front of the Majesty of God and detachment by which freedom begins in its plenitude.

Keywords : ravishment, spirit, union, mystical

Dans toutes les descriptions qu'elle donna de ce qui lui était apparu dans l'oraison, sainte Thérèse de Jésus chercha à discerner et à rejoindre, de la façon la plus précise et la plus rigoureuse, les modes divers, à chaque fois, d'une venue. Cette venue est la venue de l'« esprit ». Mais en

* Université Paris-Sorbonne

quel sens faut-il entendre celui-ci ? Est-il possible d'en rassembler les traits, tels qu'ils sont recueillis par sainte Thérèse selon la discipline qu'elle s'est imposée à elle-même dans la description, qui lui fut demandée, de ce qui venait ainsi à elle et en elle, et d'en caractériser de cette façon l'apparaître propre ? Si l'œuvre au statut tout à fait unique de sainte Thérèse, écrivant par obéissance, c'est-à-dire par « la force de l'obéissance »,¹ et à l'intention de ses sœurs du Carmel,² paraît, par la rigueur méthodique et l'extrême prudence de ses descriptions, pouvoir relever par avance de la fidélité phénoménologique au principe de la donation originale dans un apparaître,³ une telle phénoménologie théresienne pourra recevoir plus précisément, en un sens qui devra être éclairci, le sens d'une pneumatologie : du moins aux yeux qui cherchent, non à voir ce qu'elle a vu elle-même, mais à recueillir auprès d'elle les indications concernant les traits eidétiques de ce qui lui apparaît, de ce qui vient en présence à l'occasion « des faveurs que Dieu lui a faites dans l'oraison », autrement dit dans une expérience qu'il faudra dire, avec elle-même se conformant à la tradition, « mystique ».⁴

Le principe pneumatologique de l'expérience théresienne pourra être établi à partir de ce qui est, entre les expériences diverses accomplies par sainte Thérèse dans l'oraison, l'une de ses attestations les plus nettes, bien qu'elle ne soit pas encore la plus haute, celle qu'elle décrit en tant que *ravissement* (*arrobiamento, arrebataimiento*). Le *Livre de la vie* avait indiqué cette signature spirituelle lorsqu'il avait relaté le premier des ravissements de Thérèse. Son nouveau confesseur, en face des difficultés de Thérèse ne comprenant pas pourquoi elle devait « renoncer à certaines amitiés qui, pourtant, n'offensaient pas Dieu », lui « demanda de confier cela à Dieu

¹ *Moradas del castillo interior*, in SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, « Biblioteca de autores cristianos », Edicion manual, transcripción, introducciones y notas de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, o.c.d., y O. STEGGINK, o. carm., Madrid, 2018, p. 470 ; *Le Château intérieur ou les demeures de l'âme*, trad. fr. Cl. Allaigre, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2012, p. 519. Je remercie María Guibert Elizalde, de l'université de Navarre, pour ses très précieuses suggestions et corrections.

² *Moradas*, *op. cit.*, p. 471 ; *Le Château intérieur*, *op. cit.*, p. 520 : « ... Il est de quelque importance de réussir à exprimer certaines choses ; aussi parlerai-je à mesure avec elles de ce que j'écrirai, et c'est pourquoi, en outre, il serait déraisonnable de penser que cela puisse être utile à d'autres personnes ».

³ Comme l'a établi Jean-François Lavigne, « Les vécus de l'oraision et la phénoménologie de l'intentionnalité », *Teresianum*, n° 66, 2015, 1-2, p. 283-305.

⁴ Elle l'évoque dans le *Livre de la vie* lorsqu'elle commence à décrire les premières d'entre ces faveurs : « C'est ce qu'on appelle, je crois, 'théologie mystique' [mística teoloxía] » (*Libro de la Vida*, cap. 10, in SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas*, *op. cit.*, p. 66; *Livre de la vie*, chapitre X, trad. fr. J. Canavaggio, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2012, p. 56).

pendant quelques jours et de réciter l'hymne *Veni, Creator*, afin qu'il m'éclairât sur ce qui vaudrait le mieux ».⁵ C'est sur ce chemin de l'obéissance, qui fut celui où advint l'expérience avant même d'être celui que devait suivre l'écriture, et qui devait demeurer le chemin constant de sainte Thérèse, son chemin absolument libérateur et créateur,⁶ qu'eut lieu la venue inaugurale qui reçut, d'une tradition elle-même tout à fait précise à laquelle il faudra revenir, le nom de ravisement. Sainte Thérèse en décrit ainsi l'événement : « Un jour où j'étais restée longtemps en oraison, à supplier le Seigneur de m'aider à le contenter en toutes choses, je commençai l'hymne ; et pendant que je la disais, je fus saisie par un ravisement si soudain, qu'il me tira presque hors de moi-même, sans que je puisse en douter, car ce fut manifeste. Ce fut la première fois que le Seigneur me fit la faveur d'un ravisement ».⁷ Il faut prendre garde à la description exacte de cette première venue : elle est entourée d'une évidence qui en caractérise déjà la manifestation comme indubitable. Premier trait majeur de l'expérience thérésienne, alors même que Thérèse sur ses gardes ne cessera de demander conseil sur ce qui lui arrive dans une telle venue, le souvenir est pourtant conservé de *l'évidence irréfragable* dans laquelle elle s'est donnée. Quels que soient les critères dont Thérèse se mettra en quête pour discerner entre les expériences et attester ou refuser leur authenticité spirituelle, à l'intérieur de l'expérience elle-même ou auprès des doctes dont elle recherchera le conseil et auxquels elle se soumettra toujours, la manifestation spirituelle porte avec elle sa propre évidence absolue. L'évidence entoure le contenu de ce qui est révélé, de ce qui est donné à comprendre selon des modes divers mais toujours dans une clarté indubitable. Mais elle concerne aussi Celui qui se révèle, car la révélation est à chaque fois autorévélation, *venue en présence de quelqu'un* qui atteste lui-même sa propre présence réelle. Cette évidence se renforce, en second lieu, du caractère presque *irrésistible* de la donation ou de la venue,⁸ qui ne pourra pas non plus, d'autre part, être provoquée.

⁵ *Libro de la Vida*, cap. 24, p. 133 ; *Livre de la vie*, chapitre XXIV, *op. cit.*, p. 157.

⁶ *¡Oh virtud de obedecer, que todo lo puedes!*. « Oh, vertu d'obéissance, toi qui peux tout ! » (*Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. ; *Livre de la vie*, *op. cit.*, p. 109).

⁷ ...comencé el himno, y estanóle diciendo, víñome un arrebatamiento tan súbito que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos. *Libro de la Vida*, cap. 24, *op. cit.*, p. 133 ; *Livre de la vie*, chapitre XXIV, *op. cit.*, p. 157.

⁸ Thérèse distinguerà cependant à cet égard le ravisement de l'union elle-même : *Libro de la Vida*, cap. 20, *op. cit.*, p. 109 ; *Livre de la vie*, chapitre XX, *op. cit.*, p. 121. « Mais y a-t-il moyen de résister d'une manière ou d'une autre ? En aucune façon, si on résiste, c'est plutôt pire — comme je le tiens d'une certaine personne — car Dieu, à ce qu'il semble, veut faire comprendre à l'âme qu'après s'être tant de fois remise si franchement entre ses mains et s'être offerte à lui de si bonne

Mais l'évidence devra encore, en troisième lieu, être dite, dans le cours de l'expérience, *absolument singulière*, trait d'étrangeté qui conduira Thérèse à la penser comme « surnaturelle »,⁹ et à chercher à la comprendre, avec les théologiens, à partir de la théologie mystique, et surtout à la rapporter constamment, à travers eux encore, aux saintes Écritures. L'apparition, quel qu'en soit le mode, est *évidente*, presque *irrésistible* et tout à fait *singulière*.

La description qui suit du premier ravisement dans le *Livre de la vie* l'établira alors dans la dimension inaugurale et décisive qui lui revient, car avec lui, « depuis ce jour », l'union de Thérèse avec son Seigneur fut scellée de façon absolument nouvelle : « J'entendis ces mots : “Je ne veux plus que tu converses avec des hommes, mais avec des anges”. J'en fus épouvantée, car mon âme fut emportée par un grand élan et ces paroles me furent dites au plus intime de l'esprit, et cela me causa de la crainte, mais aussi un grand réconfort qui me resta, dès que se fut dissipée la peur causée par cette faveur inouïe ».¹⁰ Que cet instant ait été celui d'une métamorphose, d'un retournement ou d'une conversion, scellant ainsi une union absolument personnelle, Thérèse ne manque pas de le noter. Mais la description mentionne un nouveau trait moral tout à fait essentiel, sur lequel le *Livre de la Vie* revient constamment, la *crainte* qu'éveille la venue, et aussi le *courage* qu'elle demande et dispense à la fois : « Depuis ce jour, j'ai eu le courage de tout quitter pour Dieu, lui qui avait bien voulu, en ce seul instant – et je ne crois pas que cela ait duré plus long-

volonté, elle n'a désormais plus aucun droit sur elle-même » (*Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 541 ; *Le Château intérieur, VI^{es} demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 623).

⁹ Il faudra constamment distinguer la faveur surnaturelle de ce qui n'a d'autre sens qu'une « faiblesse naturelle », mais qui pourra lui ressembler à certains égards. Le surnaturel est ce que l'âme voit, en dehors du cours ordinaire de l'apparaître, sans pouvoir se le présenter à elle-même, en sorte que cela doit toujours lui être montré. Elle ne verra que ce qui lui sera montré, dans les limites où cela lui sera montré : « ... Sa nature [de l'âme] ne lui permet pas d'aller au-delà de ce que Dieu a voulu surnaturellement lui montrer... » ...ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que sea (*Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 538 ; *Le Château intérieur, VI^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 618). Au contraire, les faux ravissements doivent être rapportés à « quelque faiblesse naturelle qui peut affecter des personnes de faible constitution, comme nous les femmes, si, dans un effort de l'esprit, nous forçons notre naturel jusqu'à en être hors de nous » (*Moradas*, p. 538 ; *Château*, p. 619).

¹⁰ Entendí estas palabras: «Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles». A mí me hizo mucho espanto, porque el movimiento del ánima fue grande y muy en el espíritu se me dijeron estas palabras, y así me hizo temor, aunque por otra parte gran consuelo, que, en quitándoseme el temor que a mí parecer causó la novedad, me quedó. *Libro de la Vida*, cap. 24, *op. cit.*, p. 133 ; *Livre de la vie*, chapitre XXIV, *op. cit.*, p. 157.

temps –, transformer sa servante».¹¹ Trait qui caractérisait déjà certaines apparitions angéliques dans l'évangile, ainsi de la crainte de Marie devant l'ange de l'Annonciation (Lc 1, 30) ou de l'effroi des femmes à la vue des anges près du tombeau vide de Jésus (Lc 24, 5), la crainte qui s'empara de Thérèse est ainsi profondément unie au courage nouveau qui la portera à partir de ce jour, jusqu'à ce qu'elle-même s'établisse pleinement en lui, c'est-à-dire dans la confiance qui lui est venue de l'autorévélation de son Seigneur. Mais il faut encore relever, en cette description du ravissement initial, la dimension de *profondeur spirituelle* dans laquelle elle advient : *muy en el espíritu*. « Ceci me causa beaucoup d'étonnement ; parce que l'émotion de mon âme fut grande, et ces paroles me furent dites fort profondément dans l'esprit », traduit le Père Cyprien de la Nativité de la Vierge.¹² Un tel renversement spirituel, advenant dans la plus grande profondeur de l'esprit, aura pour premier effet la liberté radicale absolument nouvelle, accordée à cette profondeur, qui fut alors donnée à Thérèse, la liberté de « tout quitter » dont elle ne parvenait pas, livrée à elle-même, à prendre la résolution et le chemin : « C'est alors que le Seigneur me donna la liberté et la force d'agir. [...] Béni soit Dieu pour toujours, lui qui, en un instant, m'a donné la liberté que je n'avais su acquérir malgré tous mes efforts pendant bien des années ».¹³ C'est là le trait majeur que livre cette première description : l'esprit aura le sens de la liberté, et Celui qui vient librement donnera une liberté nouvelle. L'expérience spirituelle est, précisément en tant que spirituelle, libératrice. Le ravissement, qui lui-même n'est en rien libre, et qui ne fut jamais choisi, établit Thérèse dans la liberté. *La liberté formera par conséquent le cœur de la pneumatologie thérésienne*. Le *Livre de la Vie* ne décrira rien d'autre que la naissance et l'approfondissement, en Thérèse, de la liberté spirituelle. Le *Château intérieur* discernera les degrés de cette profondeur spirituelle qui s'ouvre dans l'âme libre.

Pour accéder au sens de cette liberté, et avec elle au sens de l'esprit qui se trouve au centre d'une telle venue, il convient d'étudier les différentes descriptions que Thérèse donna du ravissement. L'une des plus précises se trouve dans les *VI^{es} demeures* du *Château intérieur*. Thérèse à

¹¹ *Desde aquel día yo quedé tan animosa para dejarlo todo por Dios como quien havía querido en aquel momento — que no me parece fue más — dejar otra a su sierva. Libro de la Vida*, cap. 24, *op. cit.*, p. 133 ; *Livre de la vie*, chapitre XXIV, *op. cit.*, p. 158.

¹² *La Vie de la Sainte Mère Térèse de Jésus écrite par elle-même*, in : *Les Œuvres de la Sainte Mère Térèse de Jésus*, t. I, Paris, 1667, p. 117.

¹³ *Y a aquí me dio el Señor libertad y fuerza para ponerlo por obra. [...] Sea Dios bendito por siempre, que en un punto me dio la libertad que yo, con todas cuant diligencias havía hecho muchos años havía, no pude alcanzar conmigo. Libro de la Vida*, cap. 24, *op. cit.*, p. 133 ; *Livre de la vie*, chapitre XXIV, *op. cit.*, p. 158.

nouveau y évoque le courage nécessaire pour « recevoir d'éminentes faveurs de Sa Majesté », « parce que notre nature est trop craintive et trop vile pour une si grande chose ». Un tel courage est par conséquent donné par Celui qui vient lui-même : la rencontre, en elle-même impossible, n'est rendue possible que par Lui, et le ravissement a justement d'abord pour sens le transport de l'âme jusqu'au lieu spirituel où la rencontre de la majesté de Dieu pourra être soutenue, l'ouverture, dans la vie, à la faveur de l'oraison, de cette dimension nouvelle. Comme la description du premier ravissement dans le *Livre de la Vie* était celle d'une union nouvelle, le *Château* décrira à présent avec les différentes figures du ravissement l'union personnelle, les fiançailles de l'âme avec le Roi : « Vous allez donc voir ce que fait Sa Majesté pour conclure ces fiançailles, ce qui, d'après moi, doit se produire lorsqu'elle ravit l'âme en la privant de ses sens, car, si l'âme les gardait, il ne lui serait pas possible, en se voyant si près de cette grande majesté, de rester en vie ».¹⁴ Le ravissement, ainsi, n'est pas seulement l'un des modes de la rencontre. Il est lui-même le mode unique qui ouvre la possibilité de la proximité avec le Seigneur dans sa majesté seigneuriale, et selon lequel une vie « trop craintive et trop vile pour une si grande chose » (*muy tímido y bajo para tan gran cosa*)¹⁵ doit être élevée, et d'abord enlevée, jusqu'au lieu spirituel où elle pourra entrer en présence de la majesté de Dieu. *Le ravissement est ravissement vers la grandeur de Dieu.* En ce sens il ne saurait manquer d'éveiller la crainte devant l'incommensurabilité d'une telle présence et d'une telle alliance, et en ce sens aussi le courage de la rencontre doit être donné tout autant que la rencontre elle-même. Alors commence la description de ce lieu nouveau ou de « ces demeures », elles-mêmes diverses, car il y a « plusieurs sortes de ravissements », mais il faut que « les demeures soient traitées ici toutes ensemble ».¹⁶ Toutes les demeures sont ici la demeure du ravissement et, au moment de les étudier, Thérèse précise qu'elle n'en écrit qu'après en avoir « traité » « avec nombre de personnes spirituelles » (*con tantas personas espirituales*).¹⁷ Il est ainsi tout à fait clair que les descriptions thérésiennes du ravissement spirituel sont conduites à

¹⁴ *Y así veréis lo que hace Su Majestad para concluir este desposorio, que entiendo yo deve ser cuando da arrobiamentos, que la saca de sus sentidos; porque si estando en ellos se viese tan cerca de esta gran Majestad, no era posible — por ventura — quedar con vida. Moradas del Castillo interior, Sextas moradas, cap. 4, op. cit., p. 536 ; Le Château intérieur, VI^{es} demeures, chapitre IV, op. cit., p. 615.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Moradas*, VI, cap. 4, op. cit., p. 536 ; *Le Château intérieur*, VI, ch. IV, op. cit., p. 616.

¹⁷ *Ibid.*

l'intérieur de la tradition qui en avait discerné les figures.¹⁸ Cette tradition remonte à saint Paul, et saint Jean de la Croix, lorsqu'il les étudiera lui-même, ne manquera pas d'établir le rapport entre les indications pauliniennes de la Deuxième épître aux Corinthiens (12, 2) et les « écrits admirables » qu'a « laissés sur ces choses de l'esprit » « la bienheureuse Thérèse de Jésus, notre Mère ».¹⁹

La première figure du ravissement que distingue *Le Château intérieur* correspond à ce que fut le premier ravissement selon le *Livre de la Vie*, « lorsque l'âme est frappée, même sans être en oraison, par quelque parole de Dieu qu'elle se rappelle ou qu'elle entend ».²⁰ Mais la description qui suit portera moins sur les paroles elles-mêmes que sur *ce que l'âme comprend* dans cette sorte de « révélations » qui lui sont adressées, en ces « secrets » qui lui sont montrés, qu'elle soit ou non capable de les « exprimer » ou de les « relater » plus tard. Thérèse distingue à cet égard entre les « choses du ciel et visions imaginaires » (*visiones imaginarias*), que l'âme ne pourra jamais oublier, et les « visions intellectuelles » (*visiones intelectuales*) dont parfois elle ne saura « rendre compte ». Puis, de façon plus fine encore, elle indiquera, dans l'âme, la profondeur spirituelle à laquelle ce qui lui fut un jour ainsi révélé devra demeurer, au fond, inoubliable : « Même si l'on ne sait pas décrire ces faveurs, elles restent si bien inscrites au plus profond de l'âme qu'elles ne s'oublient jamais ».²¹ Sainte Thérèse se trouve devant la difficulté, qu'il faut dire phénoménologique, d'une description qui doit considérer à la fois le « suspens » des puis-

¹⁸ On se reporterà au livre déjà ancien de G. ETCHEGOYEN, qui ne le vit jamais paraître : *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, Fasc. IV, Bordeaux-Paris, 1923, ainsi qu'au livre fondamental de M. LEPEE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Études Carmélitaines, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.

¹⁹ SAINT JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel. Explication*, 12, trad. fr. J. Ancet et J. Canavaggio, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2012, p. 756-757. (La traduction française suit le texte de la version A du *Cantique*. Dans la version B, il s'agit de la chanson 13 : *Cántico espiritual. Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, « Biblioteca de autores cristianos », edición crítica de las obras del doctor místico, notas y apéndices por Lucinio Ruano O.C.D., séptima edición, Madrid, 1973, p. 736). Jean Baruzi, dans la magnifique étude qu'il consacra à la mystique paulinienne, avait lui-même déjà commenté le ravissement paulinien à partir de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix : « La mystique paulinienne et les données autobiographiques des épîtres », in *Création religieuse et pensée contemplative*, Aubier, Paris, 1951, p. 44. Nous lui devons de pouvoir faire ici le chemin dans l'autre sens.

²⁰ *Moradas del Castillo interior. Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 536 ; *Le Château intérieur. VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 616.

²¹ *Porque aunque no las saben decir, en lo muy interior del alma quedan bien escritas y jamás se olvidan. Moradas del Castillo interior. Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 537 ; *Le Château intérieur. VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 616.

sances (« ... alors que l'âme est ainsi en suspens ... » ; « les puissances ne les comprennent pas [les faveurs] ») et la fermeté et netteté de ce que l'âme comprend, même lorsqu'il n'y pas d'image (« elles n'ont pas d'image »). Ce que l'âme comprend alors et ne saurait oublier, précise Thérèse, c'est, à nouveau, la « grandeur » de Dieu, « une si ferme vérité de la grandeur de Dieu [*unas verdades en esta alma tan fijas de la grandeza de Dios*] que, même si elle n'avait pas la foi qui lui dise qui il est et qui l'oblige à le reconnaître pour son Dieu, dès ce moment-là elle l'adorerait pour tel ».²² Cette indication est tout à fait décisive, car elle établit la profondeur spirituelle d'un ravissement où Dieu se donne selon la majesté qui, comme nous le vîmes, est le caractère absolument propre de sa venue et de sa présence. La grandeur qui apparaît là est l'attestation dans laquelle Dieu se donne à l'âme en tant que Dieu, dans une évidence qui ne peut être renversée et que l'âme va d'une façon ou d'une autre conserver en elle. La « grandeur » d'une telle présence est désormais inscrite en l'âme, et ainsi gardée en elle, si « incapable » soit-elle d'*« en concevoir les grandeurs »*.²³ Il faut retenir ce déplacement d'un pluriel détaillé impossible à distinguer dans la mémoire à la vérité du singulier, donnée dans l'évidence absolue : l'âme ne peut pas décrire « les grandeurs », mais gardera en elle « la vérité de la grandeur », comme Thérèse cherchera à le montrer avec l'image du cabinet du roi ou du grand seigneur, où elle fut elle-même un jour éblouie, dans les appartements de la duchesse d'Albe, « de voir tant d'objets variés », sans pouvoir se rappeler aucun d'entre eux.²⁴ La *liberté spirituelle* qui s'ouvrait avec lui formait le premier trait essentiel que nous avions distingué concernant le ravissement. Voici le second, d'après la première forme qui en est étudiée par Thérèse : quelque chose est donné à *comprendre*, dans une évidence absolue, de la *grandeur* ou de la *majesté* de Dieu, et si l'âme ne comprend rien, « à mon

²² *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 537 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 617.

²³ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 537 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 618.

²⁴ « C'est ainsi qu'ayant repris conscience elle garde l'image des grandeurs qu'elle a vues ; elle ne peut pourtant en décrire aucune, et sa nature ne lui permet pas d'aller au-delà de ce que Dieu a voulu surnaturellement lui montrer ». *Y así quedó después que torna en sí, con aquel representársele las grandezas que vio; mas no puede decir ninguna, ni llega su natural a más de lo que sobrenatural ha querido Dios que vea. Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 538 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 618. Thérèse, de façon remarquable et tout à fait caractéristique de l'extrême scrupule descriptif qui la dirige, corrigera immédiatement en précisant qu'il ne s'agit pas d'un « voir » ni d'une « vision imaginaire » : « Ce n'est pas de cela que je parle ».

avis ce ne sont pas de vrais ravissements ».²⁵

Mais ce premier ravisement donne par là accès à ce qui est une « demeure », qui sera décrite par Thérèse comme le lieu des fiançailles. Elle a déjà indiqué que ce lieu n'était pas absolument séparé du dernier, les Septièmes demeures : « car celle-ci et la dernière pourraient très bien être unies, puisque de l'une à l'autre il n'y a point de porte fermée », quoique la dernière doive contenir des choses qui ne seront « manifestées » qu'en elle.²⁶ Au contraire, toutes les autres portes sont fermées, et Thérèse comprend ainsi le « suspens » (*suspensión*) des puissances et des sens : « Il fait fermer les portes de toutes ces demeures, ne laissant ouvertes que celle où il se tient, afin que nous y entrions ».²⁷ Les demeures du ravisement ne sont les demeures de l'âme qu'au sens où elle y est admise : elles sont d'abord les demeures où Lui se tient, « le ciel empyrée de ce cabinet, que nous devons avoir au sein de notre âme (car il est clair, puisque Dieu est en elle, qu'il se tient dans l'une de ces demeures) ».²⁸ Ce que Thérèse décrit comme *interior de nuestras almas* n'est le lieu le plus propre de l'âme qu'en tant qu'il est le lieu de Dieu et de l'union de l'âme avec lui, celui où « l'âme est devenue tellement une seule chose avec Dieu » (*estando el alma tan hecha una cosa con Dios*),²⁹ où « elle est tellement absorbée par la jouissance qu'elle a de Dieu qu'un si grand bonheur lui suffit » (*porque está tan embebida en gozarle que le basta tan gran bien*).³⁰ Le ravisement est ainsi enlèvement de l'âme vers la demeure la plus retirée, le lieu le plus intérieur, qui est aussi le lieu le plus étrange, celui où elle est le moins chez elle-même, puisqu'elle entre ainsi dans les appartements de son Seigneur. C'est alors décidément que le « courage » est nécessaire, car l'âme voit s'ouvrir en elle-même cette demeure si étrange, et les portes en quelque sorte se fermer sur elle. L'union est enlèvement, et c'est une autre clôture qui se referme sur l'âme dont toutes les puissances sont suspendues, comme si, écrit Thérèse, le corps « n'avait plus d'âme » : « L'Époux fait fermer les portes des demeures, et même celles du château et de son enceinte, et dès qu'il a décidé de ravir une âme, il lui coupe le souffle de

²⁵ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 538 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 619.

²⁶ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 537 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 616.

²⁷ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 538 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 619.

²⁸ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 538 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre IV, *op. cit.*, p. 618.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

telle sorte que, même si les autres sens demeurent un peu plus longtemps, il lui est absolument impossible de parler ».³¹ *L'âme est enfermée avec Dieu.*

Mais c'est la seconde sorte de ravissement, décrite au chapitre V des *Sixièmes demeures*, qui devra peut-être nous placer devant les descriptions thérésiennes les plus expressives de l'apparaître propre à l'esprit. Elles doivent elles-mêmes avant tout être rapportées à la source paulinienne, telle qu'elle jaillit surtout dans les deux épîtres aux Corinthiens, celles que Jean Baruzi considérait, dans sa tentative de décrire à la fois les « cimes de la vie et cimes de la doctrine » de Paul, comme « particulièrement déchirantes ».³² Il faut s'y arrêter un instant, car elles sont constamment et très exactement présentes dans la confession de Thérèse. Comme sainte Thérèse le fera à sa suite, saint Paul lui-même, dans la Première épître aux Corinthiens, avait appliqué la plus grande rigueur dans la critique de dons spirituels qui ne seraient pas tournés « vers l'édification » ou devraient demeurer sans « intelligence »,³³ autrement dit à l'endroit d'un *πνεῦμα* qui resterait vain pour le νοῦς : « Car, si je prie en langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence n'en retire aucun fruit. Que faire donc ? Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence. Je dirai un hymne avec l'esprit, mais je le dirai aussi avec l'intelligence ».³⁴ Thérèse elle aussi demandera, pour toutes les manifestations de l'« esprit », l'« intelligence » et la lumière de la compréhension, et selon cette mesure elle cherchera aussi constamment à faire comprendre ce que seule l'expérience, pourtant, pourra enseigner, et ainsi, à l'adresse, comme il est essentiel de s'en souvenir, de ses sœurs, à conduire celles qui déjà le vivent à le comprendre encore. Mais c'est surtout la Deuxième épître aux Corinthiens qui dans saint Paul livrait ce qui devait constituer la description absolument inaugurale du ravissement thérésien, lorsque Paul en venait à évoquer « les visions et révélations du Seigneur », ὅπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου (2 Co 12, 1), qui ne sont peut-être pas, comme le notait Baruzi, christophanie, mais du moins données « par la grâce » du Christ.³⁵ L'un des traits les plus frappants des indications pauliniennes était l'effacement de la première personne du singulier dans la description d'une révélation pourtant absolument personnelle, comme

³¹ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 4, *op. cit.*, p. 539 ; *Le Château intérieur*, VI^{es} demeures, chapitre IV, *op. cit.*, p. 620.

³² *Création religieuse et pensée contemplative*, *op. cit.*, I^{re} Partie, chapitre 2, p. 37.

³³ 1 Co 14.

³⁴ 1 Co 14, 14-15 : ἐὰν [γὰρ] προσεύχωμαι γλώσσῃ, τὸ πνεῦμα μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἀκαρπός ἐστιν. τί οὖν ἐστιν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῖ. ψαλῶ τῷ πνεύματι, ψαλῶ δὲ καὶ τῷ νοῖ.

³⁵ J. BARUZI, *op. cit.*, p. 43, n. 42.

furent déjà personnellement adressés l'éblouissement et l'appel survenus sur le chemin de Damas.³⁶ La révélation n'était jamais par Paul détachée de la mission, du service pour lequel il avait été « mis à part » et dans lequel il était personnellement envoyé. Cependant la « révélation » de la Deuxième épître était décrite comme si elle était advenue à *une troisième personne*, et Thérèse elle-même s'inspirera souvent de la distanciation paulinienne : « Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps ? Je ne sais ; était-ce hors de son corps ? Je ne sais ; Dieu le sait – … cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là – était-ce en son corps ? était-ce sans son corps ? je ne sais, Dieu le sait –, je sais qu'il fut ravi jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à un homme de redire ».³⁷ La distance doit faire apparaître, en lieu et place de ἐγώ, c'est-à-dire de l'homme selon la chair, et qui se glorifierait « selon la chair » (1, 18 ; 11, 18), l'homme « dans le Christ » ou l'homme « dans le Seigneur », qui se glorifierait « selon le Seigneur » (10, 17 ; 11, 17), celui que Paul appellera « cet homme-là » (12, 5), auquel ἐγώ est, dans le ravissement, élevé. Εν Χριστῷ ou ἐν κυρίῳ indiquent la dimension nouvelle qui s'est ouverte et en laquelle se tient « cet homme-là » qui fut « ravi », enlevé et élevé, « avec » le corps ou « sans lui, « dans » le corps ou « hors » du corps : la révélation et le ravissement pauliniens, qui, tout à fait distincts des manifestations spirituelles dont il est question dans la Première épître aux Corinthiens, attestent la venue de l'esprit enlevant la vie à l'ordre de la chair, et en ce sens appartiennent eux aussi à la grande union spirituelle décrite par

³⁶ Tellement personnelle qu'elle repose, dans la pensée de Paul, sur une élection qui précéda la naissance : « Mais quand Celui qui dès le sein maternel m'a mis à part et appelé par sa grâce daigna révéler en moi son Fils [ἀποκαλύψαι τὸν νιὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ] pour que je l'annonce parmi les païens » (Ga 1, 15-16).

³⁷ οἶδα ἀνθρωπὸν ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεός οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιούτον ἔνας τρίτου οὐρανοῦ. καὶ οἶδα τὸν τοιούτον ἀνθρωπὸν, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεός οἶδεν, δτὶ ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἅρρητα ἥματα ἢ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. 2 Co 12, 2-4. Révélation « mystique », en ceci déjà qu'elle est rapportée dans la langue des Mystères (Jean Baruzi cite un texte des *Bacchantes* d'Euripide, v. 472), ce qui ne veut aucunement dire que le christianisme ait jamais eu pour Paul le sens d'une religion à Mystères, en laquelle il serait seulement « entré » : « Paul n'est pas, à vrai dire, « entré » dans le christianisme [...]. Il a été comme « saisi » par le drame chrétien surpris à sa source. Et il s'y insère par la révélation qui lui en est donnée. Une telle rencontre est ce qui domine tout, non ce qui rappellerait une adhésion à des Mystères déjà constitués. Et ce serait figer l'élan paulinien que de le traduire par le fait d'*« entrer »* dans une religion, même si l'on était tenté d'y reconnaître quelque chose de comparable à l'appel d'un dieu de mystère à ses élus » (« La mystique paulinienne », *op. cit.*, p. 12-13).

l'Épître aux Romains (« L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu »³⁸), concernent cependant non pas d'abord « l'âme », mais « l'homme » tout entier, et le corps, comme il en ira aussi dans le ravissement thérésien, particulièrement lorsqu'il s'agira de son élévation dans la lévitation,³⁹ ne sera pas abandonné par l'esprit. Le verbe du ravissement qui dans saint Paul doit décrire l'expérience mystique, ou mystérieuse, de « cet homme-là » est du reste aussi le verbe eschatologique qui apparaît dans la Première épître aux Thessaloniciens pour annoncer l'enlèvement, au jour de la résurrection des morts, des « vivants », « nous qui serons encore là » : « Nous serons réunis à eux et ravis [ἀρπαγησόμεθα] sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs » (1 Th 4, 17). Et un tel ravissement sera encore celui de l'enfant de la femme de l'Apocalypse (12, §) : « et son enfant fut ravi [ἥρπασθη] près de Dieu et de son trône ». L'expérience mystique selon Paul fut ainsi déjà en son contenu expérience apocalyptique et eschatologique, et en tant que telle enlèvement pneumatique hors de l'ordre de la chair, de l'être « selon la chair ». C'est dans toute cette ampleur, celle du sens de l'être selon la chair et de son renversement, qu'il faudra alors entendre l'action de grâces de la Première épître aux Corinthiens : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis », et, quelques mots plus loin : « non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi ».⁴⁰ « *Moi* » et « *Je suis* » furent élevés par l'esprit à un nouveau sens d'être.

Or les descriptions de sainte Thérèse, dans la singularité spirituelle, toujours et par essence absolument personnelle, de ce qui vient à elle, appartiennent, comme le notait déjà saint Jean de la Croix,⁴¹ à la tradition qui commence avec saint Paul. Mais, là où Paul demeurait volontairement réservé dans la divulgation du ravissement, de ce qu'il y avait vu ou

³⁸ αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ (Rm 8, 16).

³⁹ « Et, je l'avoue, j'en ai eu grand-peur et, au début, elle était immense : car on voit ainsi un corps se soulever de terre et, bien qu'il soit entraîné par l'esprit avec une grande douceur, si on ne résiste pas, on ne perd pas connaissance ; moi, du moins, je demeurai assez en moi pour pouvoir comprendre que j'étais emportée. Celui qui peut accomplir cela se montre dans une telle majesté, que les cheveux se dressent sur la tête et il nous reste une grande crainte d'offenser un si grand Dieu. Mais cette crainte s'enveloppe de l'immense amour que l'on éprouve à nouveau pour celui que nous voyons tant aimer ce ver de terre pourri, qu'il semble ne pas se contenter d'attirer vraiment l'âme à soi mais qu'il veut aussi le corps, bien que mortel et formé d'un limon souillé de tant d'offenses que l'on a commises ». *Libro de la Vida*, cap. 20, *op. cit.*, p. 110 ; *Livre de la vie*, chapitre XX, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁰ χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὁ εἰμι, et plus loin : οὐκ ἔγώ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἥ] σὺν ἐμοί (1 Co 15, 10).

⁴¹ Dans le texte du *Cantique spirituel* que nous donnions plus haut : *Cantique spirituel, Explication*, 12, trad. fr. J. Ancet et J. Canavaggio, *op. cit.*, p. 756.

entendu, Thérèse, à nouveau selon « la force de l'obéissance », cherchera à décrire, et dans ses descriptions à rester fidèle exactement à ce qui lui fut personnellement donné. Regardons : « Il est une autre sorte de ravissement [otra manera de arroabamiento], ou envol de l'esprit [vuelo del espíritu] comme je l'appelle, qui, bien qu'elle soit en substance identique, est ressentie fort différemment à l'intérieur ». Le chapitre V des *Demeures* répond aux descriptions qu'avaient déjà données les chapitres XVIII et XX du *Livre de la vie*. Toutes insistent une nouvelle fois sur la majesté de Celui qui est ici à l'œuvre, dans le ravissement de l'âme mais aussi du corps, en sorte que, tout autant qu'en la première sorte de ravissement, la « crainte » du Seigneur entoure cette figure nouvelle, qui requiert par conséquent aussi, comme la précédente, le plus grand courage : « Pensez-vous que c'est un mince trouble, quand on a tout son sens, de voir ainsi son âme emportée (et même, pour certains, avons-nous lu, le corps avec), sans savoir où elle va, ni qui ou quoi la transporte, ni comment ? C'est qu'au début de ce mouvement spontané, on n'est pas si certain que ce soit Dieu ».⁴² Qui est celui qui, venant, emporte ainsi l'âme et parfois le corps ? Ce fut là à chaque fois, pour toutes les formes du ravissement mais surtout pour la plus puissante et la plus violente d'entre elles, la plus grande inquiétude de Thérèse. La résistance à nouveau n'est presque pas possible, fût-elle inspirée par l'humilité, comme s'en expliquait le *Livre de la vie*,⁴³ en sorte que ne restent selon le *Château* que « foi et confiance et soumission totale à Notre-Seigneur pour qu'il fasse de l'âme ce que bon lui semblera ».⁴⁴ C'est encore dans la double dimension de la crainte et, au fond, de l'amour qui inspire le courage de la confiance, que se déploie ce nouveau ravissement que Thérèse nomme « l'envol de l'esprit ». Comment celui-ci est-il exactement décrit ?

Lorsqu'il vient en question une première fois dans le *Livre de la vie*, c'est à l'occasion de la description de l'*unión*. Il n'est pourtant pas possible de comprendre vraiment ou de faire comprendre celle-ci, et cette difficulté concerne précisément le sens de l'esprit : « On l'explique en théologie mystique, mais je ne puis dire en quels termes ; je ne comprends pas ce qu'est l'intellect [mente], ni en quoi il diffère de l'âme [alma] ou de l'esprit [espíritu] ; tout me semble une même chose, bien que l'âme sorte quelquefois d'elle-même, tout comme un feu ardent qui devient une flamme, et ce feu vient à s'accroître parfois avec violence. Cette

⁴² *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 541 ; *Le Château intérieur, VT^e demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 622.

⁴³ *Libro de la Vida*, cap. 20, *op. cit.*, p. 109 ; *Livre de la vie*, chapitre XX, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁴ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 540 ; *Le Château intérieur, VT^e demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 622.

flamme s'élève [*arriba*] bien au-dessus du foyer, mais elle n'en diffère pas pour autant : c'est toujours la flamme du même feu ».⁴⁵ Thérèse ne voudra que décrire ces incandescences, ces jaillissements d'un unique foyer spirituel, quelles que soient les puissances que les doctes, auxquels elle s'en remet, doivent ici discerner et les noms qu'il convienne de donner à celles-ci, et il faut dire déjà phénoménologique la préoccupation directrice qui est la sienne de montrer seulement ce qui arrive alors dans l'âme : « Ce que je prétends expliquer, c'est de ce que ressent l'âme dans cette divine union ».⁴⁶ L'union elle-même, le plus simplement entendue, est celle de « deux choses séparées qui n'en font plus qu'une »⁴⁷. Mais le « vol de l'esprit » qui appartient à l'union doit cependant être phénoménologiquement distingué de celle-ci, en tant qu'« élévation » dans l'union : il est un mode de l'union, puisqu'il est « jonction avec l'amour céleste », mais union par enlèvement, soulèvement, élévation : *levantamiento u juntamiento con el amor celestial*, décrira Thérèse, précisant bien que l'élévation « dans cette même union » est différente de l'union.⁴⁸ Comment entendre cette différence spirituelle ? Thérèse y insistera : tout cela est une seule chose, mais « le Seigneur opère différemment ».⁴⁹ Puisque l'âme ici est pour sa part emportée sans pouvoir résister, la différence est nécessairement dans les opérations de Dieu, et le vol de l'esprit doit alors être décrit comme *l'intensification d'un grand détachement opéré par Dieu lui-même* : « dans le détachement croissant des créatures », il opère « beaucoup plus dans l'envol de l'esprit ».⁵⁰ Celui-ci se caractérise par conséquent par la puissance spirituelle qui y est à l'œuvre, que Thérèse comparera à nouveau au « grand feu » qui jaillit, ou, selon l'image directrice du *Livre de la vie*, à l'eau qui inonde le jardin, avant de décrire la « défaillance » (*siente ... casi desfallecer toda*) de l'âme, la suspension où font défaut les sens (*la falta de los sentidos*), « toutes les forces du corps » et toute parole, c'est-à-dire ce que les *Demeures* décriront comme la fermeture des portes du château, et « la délectation extérieure » « grande et très noire » que l'âme sent alors.⁵¹ L'âme, « parce qu'elle ne se sent pas » (*pues no se siente*), ne pourra

⁴⁵ *Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 99 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁶ *Lo que yo pretendo declarar es qué sente el alma cuando está en esta divina unión*. *Ibid.* Le grand principe thérésien est énoncé plus loin de la façon suivante : « Je ne dirai rien dont je n'aie eu souvent l'expérience ». *No diré cosa que no la haya espiritualizado mucho*. *Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 101 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁷ *Lo que es unión ya se está entendido, que es dos cosas divisorias hacerse una*. *Ibid.*

⁴⁸ *que a mí entender es diferente la unión del levantamiento en esta misma unión*. *Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 100 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p. 108.

⁴⁹ *obra el Señor de diferente manera*. *Ibid.*

⁵⁰ *y en el crecimiento des desasir de las criaturas, más mucho en el vuelo del espíritu*. *Ibid.*

⁵¹ *Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 102 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p.

dire combien de temps dure « la suspension de toutes les puissances » : peu de temps sans doute, précise Thérèse. Il est tout à fait remarquable que la volonté apparaisse alors, du moins dans le texte du *Livre de la vie*, comme celle qui pourra suspendre, ou du moins maintenir en suspension les autres puissances (puissances que Thérèse rapportera toujours à une activité : imaginer, comprendre, parler, se souvenir). Mais elle ne le fera que par sa propre immobilité, autrement dit sa propre obéissance et soumission à ce qui vient en présence : « C'est la volonté qui maintient le tournoi, mais les deux autres redeviennent bientôt importunes. Comme la volonté reste immobile, elle les suspend à nouveau pour un peu de temps, puis elles reprennent vie ».⁵² « Maintenir le tournoi », c'est obéir à ce qui se donne, à ce qui vient en présence. La description du *Livre de la vie* n'exceptait donc pas la volonté de la suspension, au contraire : elle lui reconnaissait le pouvoir de la maintenir en se maintenant en elle, en sorte que les deux autres puissances (Thérèse mentionnera d'abord l'imagination, et plus loin l'entendement) pouvaient bientôt se joindre à la volonté dans l'union : « Quelques heures d'oraison peuvent ainsi s'écouler et s'écoulent ; car, lorsque les deux puissances ont commencé à s'enivrer du vin céleste et à s'en régaler, elles se perdent aisément elles-mêmes pour gagner bien davantage ; elles accompagnent la volonté et jouissent toutes trois ».⁵³ Rien dans l'âme ne demeure en-dehors de l'union, et c'est encore dans saint Paul, dans l'épître aux Galates, que Thérèse ira chercher la description la plus juste de la venue qu'elle voit s'accomplir dans le ravissement spirituel : « Le Seigneur me dit alors ces paroles : "Elle fond tout entière, ma fille, pour mieux s'introduire en moi. Ce n'est plus elle qui vit, mais moi. Comme elle ne peut comprendre ce qu'elle comprend, c'est ne pas comprendre tout en comprenant" ».⁵⁴ La volonté est donc elle-même entièrement absorbée, et c'est en ce sens que Thérèse écrira plus loin qu'elle « doit être entièrement occupée à aimer [bien occupée] ».

110.

⁵² *La voluntad es la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar. Como la voluntad está queda, tórnalas a suspender, y están otro poco y tornan a vivir.* Libro de la Vida, cap. 18, op. cit., p. 102 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, op. cit., p. 111.

⁵³ ...y acompañan a la voluntad, y se gozan todas tres. Libro de la Vida, cap. 18, op. cit., p. 102 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, op. cit., p. 111. Sur la volonté, on se reportera à M. LEPEE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, op. cit., chapitre IV, p. 401 sq., qui pense pouvoir établir une évolution de la pensée de Thérèse, avec le *Chemin de perfection* et jusqu'au *Château*.

⁵⁴ Díjome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo», Libro de la Vida, cap. 18, op. cit., p. 102 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, op. cit., p. 111. Ga 2, 20 : «Et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi» (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός).

da en amar], mais sans comprendre qu'elle aime ».⁵⁵ L'amour est en effet le nom propre de cette absorption unitive, qui est aussi absolument une avec elle-même, et en ce sens ne se comprend pas elle-même. L'un des traits que nous avions relevés plus haut avançait déjà, concernant la grandeur de Dieu qui se donnait là, cet étrange « ne pas comprendre » qui est cependant un « comprendre » plus profond et plus simple. La contradiction est l'unique figure capable de dire ce qu'il n'est pas possible de comprendre, et « d'autant moins » possible de dire, mais qui se donne bien dans l'évidence d'un comprendre. Ce qui se donne en effet à présent avec une évidence absolue, c'est la proximité dans laquelle l'âme se trouve avec Dieu, et ainsi l'union elle-même : « Je puis seulement dire que l'âme se voit tout près de Dieu et qu'elle en retire une telle certitude, qu'en aucun cas elle ne peut cesser de croire ». ⁵⁶ *L'évidence est celle de l'union elle-même*, qui se donne avec une certitude absolue, tout en demeurant incompréhensible. Thérèse cherchera à décrire au plus près cette étrange contradiction où se trouve l'entendement, comprenant mais ne pouvant comprendre ce qu'il comprend. Car le plus juste sera peut-être de dire ceci, que l'âme comprend, mais ne comprend pas ce qu'elle comprend, autrement dit *comprend que Dieu est là en sa grandeur*, « si présent », *tan presente*, ou qu'il est « là d'une présence en personne », insistera-t-elle plus loin,⁵⁷ mais *ne se comprend pas elle-même* : « L'entendement, s'il entend, on n'entend pas ce qu'il entend ; du moins ne peut-il rien comprendre de ce qu'il entend. Quant à moi, je ne crois pas qu'il entende ; car, je le répète, il ne s'entend pas lui-même. Je ne puis entendre cela ! ». ⁵⁸ Thérèse ici établit nettement une différence entre « entendre » et « comprendre », où comprendre paraît bien vouloir dire : « s'entendre soi-même ». Si donc « entendre » se déploie encore en tant qu'activité propre de la puissance de *l'entendimiento*, celui-ci ne s'entend pas lui-même, c'est-à-dire ne se comprend pas lui-même. Mais Thérèse se demande alors si même il entend, puisqu'il ne s'entend pas lui-même : peut-on concevoir un entendre qui ne s'entende pas lui-même ? Mais cela doit établir du moins le caractère absolument singulier de l'expérience, car il est clair en tout cas que

⁵⁵ *Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 102 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁶ *Sólo podrá decir que se representa estar junto con Dios, y queda una certidumbre que en ninguna manera se puede dejar de creer. Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 102 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁷ ... por parecerme casi claro havía entendido estar allí su misma presencia. « Car il me semblait avoir presque clairement compris qu'il était présent en personne ». *Libro de la Vida*, cap. 18, *op. cit.*, p. 103 ; *Livre de la vie*, chapitre XVIII, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁸ *El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí me parece que entiende, porque — como digo — no se entiende. Yo no acabo de entender esto. Ibid.*

tout autre que celui qui fut un jour ainsi ravi ne pourra tout à fait comprendre ce que celui-ci a compris alors avec une pleine évidence et qu'il ne pourra, par conséquent, faire parfaitement comprendre.

Cette description déjà extraordinaire fine, qui sera poursuivie au chapitre XX du *Livre de la vie*, sera approfondie dans les *Sixièmes demeures*. Avec précision, le vol de l'esprit y sera décrit en son mouvement si étrange. Ce qui frappera Thérèse sera alors la *soudaineté* et la *vitesse* d'un tel mouvement spirituel : « Il arrive en effet, certaines fois, que l'on sente tout à coup un mouvement de l'âme si accéléré qu'on dirait que l'esprit est emporté à une vitesse qui, surtout dans les débuts, fait réellement peur ».⁵⁹ C'est bien un mouvement de l'esprit que représentera Thérèse, un transport, comme fut déjà le ravissement de Paul, dont il faut noter la puissance qui enlève l'âme, avec la violence d'« une vague si puissante et impétueuse qu'elle projette en l'air la petite nacelle de notre âme ».⁶⁰ Plus loin Thérèse usera d'une image récente pour indiquer l'étrangeté tout à fait nouvelle et déconcertante d'un tel mouvement : « Ce qui est sûr, c'est qu'avec la vitesse à laquelle part la balle d'une arquebuse quand on fait feu [*la pelota de un arcabuz, cuando le ponen el fuego*], il se produit à l'intérieur un envol [*se levanta en lo interior un vuelo*] (car je ne sais pas quel autre nom lui donner) qui, bien que sans bruit, fait un mouvement d'une telle pureté [*movimiento tan claro*] qu'en aucune façon ce ne peut être une illusion ».⁶¹ Le mouvement de l'esprit est soudain, rapide, puissant, silencieux, d'une parfaite clarté. Alors survient la question paulinienne : ce mouvement a-t-il lieu « sans le corps », « hors du corps » ? Thérèse retrouvera exactement l'hésitation de Paul quant à ce qu'il advient du corps dans le ravissement de l'âme, « dans son corps » ou « sans son corps » : « L'esprit semble vraiment sortir du corps, mais il est clair par ailleurs que cette personne n'est pas morte, bien que l'on ne puisse pas dire, durant quelques instants, si son âme est dans son corps ou non ».⁶² Thérèse y reviendra plus loin avec quelque insistance : « Si tout cela se produit quand l'âme est dans le corps ou non, pour ma part, je ne saurais le dire ; du moins, je ne jurerais pas qu'elle est dans le corps, mais je ne jurerais

⁵⁹ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 540 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 622.

⁶⁰ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 541 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 623.

⁶¹ *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 543 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 625-626.

⁶² *verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo u si no, por algunos instantes. Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 542 ; *Le Château intérieur, VT^{es} demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 624-625.

pas non plus que le corps est resté sans âme ».⁶³ L'enlèvement spirituel pourra élever aussi le corps, mais il est possible que l'âme soit par lui « détachée » du corps, ou, comme va l'écrire Thérèse, « sans quitter sa place, s'élève au-dessus d'elle-même par quelque point de sa partie supérieure », attirée par la chaleur rayonnante du Soleil de Justice, « l'âme et l'esprit étant une même chose ».⁶⁴ Et cet enlèvement est aussi, comme dans Paul, ravissement « dans une autre région, fort différente de celle où nous vivons », et où la lumière aussi est « si différente » : cette *región* lui est découverte, alors qu'elle est inimaginable selon les propres forces de l'âme, dans ce que Thérèse appelle alors une « vision imaginaire », où « tant de choses tout à la fois » lui sont montrées « en un instant ». Une telle « vision imaginaire » est celle qui est vue « avec les yeux de l'âme ». Mais pourra aussi s'ouvrir une « vision intellectuelle », *visión intelectual* où l'on ne voit rien, ni avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'âme : Thérèse distingue ainsi nettement trois modes du « voir », dont le troisième, intellectuel, n'est plus celui d'un œil, ni de l'âme ni du corps, et ainsi est *un voir qui n'est pas un voir*, comme elle le décrira parfois, mais paraît devoir encore être caractérisé comme un « se représenter », ainsi la représentation d'*« une multitude d'anges avec leur Seigneur »*,⁶⁵ même s'il faut à nouveau insister sur ceci, qu'à chaque fois l'âme ne voit que ce qui lui est montré : or « on lui montre de grandes choses »,⁶⁶ en sorte que l'âme, dans l'envol de l'esprit, a « vu » avant tout, à nouveau, la grandeur de Dieu, dont elle a désormais « connaissance » : *conocimiento de la grandeza de Dios*.⁶⁷ Par là elle se connaît aussi elle-même, et se trouve par la vision, et la connaissance qu'elle laisse après elle, reconduite à l'humilité, qui porte à elle seule le rapport thérésien à la vérité.⁶⁸

« L'envol de l'esprit » laissera l'âme dans l'ambivalence d'un « tourment énorme, exquis cependant » (*barto tormento, aunque sabroso*), et dans ce que Thérèse décrira comme « un immense désir de mourir » : car il est

⁶³ *Ibid.* (trad. fr. p. 625).

⁶⁴ ...el alma y el espíritu, que son una misma cosa... *Ibid.* Les *Septièmes demeures* reviendront sur le Soleil de Justice, qui donne à l'âme son être, qui « n'est pas quelque chose d'obscur » : *Moradas del castillo interior, Séptimas moradas*, cap. 1, *op. cit.*, p. 567-568 ; *Le Château intérieur, Septièmes demeures*, chapitre 1, *op. cit.*, p. 664.

⁶⁵ ...se le representan otras... *Ibid.*

⁶⁶ ...se le muestran grandes cosas... *Moradas del Castillo interior, Sextas moradas*, cap. 5, *op. cit.*, p. 543 ; *Le Château intérieur, VI^{es} demeures*, chapitre V, *op. cit.*, p. 626.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* Elle le développe plus loin dans les *VI^{es} Demeures* : *que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad*. « C'est parce que Dieu est la suprême Vérité, et que l'humilité n'est autre chose que marcher dans la vérité ». *Moradas del castillo interior, Sextas moradas*, cap. 11, *op. cit.*, p. 562 ; *Le Château intérieur, Sixièmes demeures*, chapitre X, *op. cit.*, p. 656.

dans son essence, comme nous le vîmes, détachement, mais détachement accompli par Dieu. L'âme, elle, ne peut rien, sinon se laisser envahir par « cette peine sans laquelle il ne se produit rien ». Elle est « si attendrie d'amour », précise Thérèse, que « dans cette demeure, les ravissements sont très fréquents, sans que l'on puisse les éviter, y compris en public ».⁶⁹ Paul avait évoqué une expérience qui n'était advenue qu'une fois, « voici quatorze ans » (2 Co 12, 2). Le ravissement de Thérèse, sur ce chemin « si dangereux »,⁷⁰ peut survenir à chaque instant. À chaque instant elle pourra être enlevée, élevée vers la grandeur de Dieu, et unie à elle. Cette union, pourtant, et cette liberté qu'elle donne à Thérèse, ne seront pas les plus hautes. Les *Septièmes demeures* distingueront une demeure encore plus profonde, où adviendra le mariage spirituel, et où l'âme commencera à « voir » en un sens lui aussi plus profond, à voir ce qu'elle n'avait jamais vu : « Ici, il en est autrement : notre bon Dieu veut désormais lui ôter les écailles qu'elle a sur les yeux et lui faire comprendre un peu de la faveur qu'il lui fait, bien que ce soit d'étrange façon ».⁷¹ À nouveau sainte Thérèse se souvient de saint Paul, recouvrant la vue après l'éblouissement du chemin de Damas, lorsqu'il fut rempli de l'Esprit.⁷² Ce que l'âme, pour la première fois, verra, de ce « voir » nouveau que caractérisera pourtant la même évidence absolue, sera, alors, l'unité trinitaire de Dieu.⁷³ Sainte Thérèse sera parvenue au faîte de l'oraison. Mais est-ce

⁶⁹ *Moradas del castillo interior, Sextas moradas*, cap. 6, *op. cit.*, p. 543-544 ; *Le Château intérieur, Sixièmes demeures*, chapitre X, *op. cit.*, p. 627.

⁷⁰ *Moradas del castillo interior, Sextas moradas*, cap. 6, *op. cit.*, p. 544 ; *Le Château intérieur, Sixièmes demeures*, chapitre X, *op. cit.*, p. 628.

⁷¹ *Moradas del castillo interior, Séptimas moradas*, cap. 1, *op. cit.*, p. 568 ; *Le Château intérieur, Septièmes demeures*, chapitre 1, *op. cit.*, p. 665-666.

⁷² Ac 9, 17-18 : « Alors Ananie partit, entra dans la maison, imposa les mains à Saul et lui dit : "Saoul, mon frère, celui qui m'envoie, c'est le Seigneur, ce Jésus qui t'est apparu sur le chemin par où tu venais ; et c'est afin que tu recouerves la vue et sois rempli de l'Esprit Saint". Aussitôt il lui tomba des yeux comme des écailles, et il recouvra la vue ».

⁷³ « Une fois dans cette demeure, par vision intellectuelle et par une certaine façon de représenter la vérité [*por visión intelectual por cierta manera de representación de la verdad*], lui apparaît la Très Sainte Trinité [*se le muestra la Santísima Trinidad*], toutes les trois Personnes, dans une flambée [*inflamación*] qui vient sur son esprit à la manière d'une nuée d'une intense clarté, et, par une admirable nouvelle qu'elle reçoit [*por una noticia admirable que se da a el alma*], l'âme comprend avec une très grande vérité [*con grandísima verdad*] que ces trois Personnes distinctes sont une seule substance, un seul pouvoir, un seul savoir et un seul Dieu, de sorte que ce que nous croyons par la foi, l'âme le comprend alors, pourrait-on dire, par la vue [*por vista*], bien que ce ne soit pas une vue avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'âme, parce que ce n'est pas une vision imaginaire ». *Moradas del castillo interior, Séptimas moradas*, cap. 1, *op. cit.*, p. 568-569 ; *Le Château intérieur, Septièmes demeures*, chapitre 1, *op. cit.*, p. 666.

elle-même, et Paul était-il « cet homme-là » ? Thérèse ne pouvait être cette femme, et Paul ne pouvait être cet homme, que dans la vérité de l'humilité, « par la force de l'obéissance », qui « peut tout » : « Et, à la vérité, je me suis retrouvée en pleine confusion, à me demander s'il ne vaudrait pas mieux conclure sur cette demeure en peu de mots ; il me semble, en effet, que l'on va penser que c'est par l'expérience que j'ai ce savoir, et cela me remplit de honte, parce que c'est une chose terrible d'avoir conscience de ce que je suis ». *Porque, conociéndome la que soy, es terrible cosa.*⁷⁴

⁷⁴ *Moradas del castillo interior, Séptimas moradas*, cap. 1, *op. cit.*, p. 567 ; *Le Château intérieur, Septièmes demeures*, chapitre 1, *op. cit.*, p. 664.

BIBLIOGRAPHIE

- SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, « Biblioteca de autores cristianos », edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efren de la Madre de Dios, o.c.d., y Otger Steggink, o. carm., Madrid, 2018.
- Vida y Obras de san Juan de la Cruz*, « Biblioteca de autores cristianos », edición crítica de las obras del doctor místico, notas y apéndices por L. RUANO O.C.D., séptima edición, Madrid, 1973.
- THERESE D'AVILA, JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, éd. publiée sous la direction de J. Canavaggio, avec la collaboration de Cl. Allaigre, J. Ancet et J. Pérez, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2012.
- Les Œuvres de la Sainte Mère Thérèse de Jésus*, trad. fr. par le Père Cyprien de la Nativité de la Vierge, t. I, Paris, 1667.
- JEAN BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative*, Aubier, Paris, 1951.
- G. ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, Fasc. IV, Bordeaux-Paris, 1923.
- M. LEPEE, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Études Carmélitaines, Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- J.-F. LAVIGNE, « Les vécus de l'oraison et la phénoménologie de l'intentionnalité », *Teresianum*, n° 66, 2015, 1-2, p. 283-305.

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. 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*.¹ 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.² 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

¹ 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.

² 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 espri-meva 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.³

Alois Haas, già autore di studi sul misticismo in lingua tedesca, aveva a quel tempo già affrontato la questione posta da Ruh.⁴ 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 conclude 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

³ 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.

⁴ 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 scoria 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 orientierter» 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.⁵ 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 fattezza specifica delle vite vissute da coloro che ne hanno fatto esperienza in un qui ed ora storicamente determinato?

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

⁵ 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.

⁶ 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 à 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.⁷

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 1842:⁸ 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.⁹

⁷ 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).

⁸ 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 Zauberwesen*. Regensburg, 1842.

⁹ 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 Literärgeschichte* 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 filo-francese che nel 1799 negoziò con Parigi la posizione delle province renane, dove Görres era nato (Coblenza) e avrebbe continuato a vivere a lungo.¹⁰

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.

¹⁰ 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.¹¹

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.¹² Si interessò dei racconti popolari tedeschi nel Medioevo (*Die teutschen 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.¹³ 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».¹⁴

Görres ad Heidelberg apprese inoltre la lingua iranica antica e impiegò le sue conoscenze nella traduzione di un poema persiano di epoca medievale:¹⁵ 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

¹¹ 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 Zussammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften*, Steiner, Wiesbaden 1960, pp. 19-23.

¹² Cf. J. GÖRRES, *Die teutschen 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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.

¹⁵ J. GÖRRES, *Das Heldenbuch von Iran. Aus dem Schah 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.¹⁶

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.¹⁷

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 La-mennais, Charles de Montalembert e François Rio. Questi incontri si

¹⁶ 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.

¹⁷ 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 confessore¹⁸ – 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).¹⁹

2. Statuto e classificazione della mistica in Görres

Görres non ebbe esperienze mistiche né si distinse per una religiosità particolarmente viva.²⁰ 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 costituì 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

¹⁸ 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.

¹⁹ 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.

²⁰ 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 Hörensangen 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.²¹ 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,²² 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 misticici, ordinati secondo criteri razionali e studiati allo scopo di comprendere le cause. Seguendo tale approccio “scientifico” alla mistica,²³ egli si poneva lo scopo di distinguere i fenomeni autentici dai falsi, e dunque i santi dagli impostori,²⁴ raccogliendo testimonianze di esperienze mistiche

²¹ 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. LOTITO, *Dal mito al mito. Analogia e differenza nel pensiero di Joseph Görres*, Pendragon, Bologna 2001.

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

²³ 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.

²⁴ 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 contrefacons 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.²⁵

Görres coniò 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.²⁶ 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 *stigmate* e si sofferma sulle caratteristiche delle lacerazioni e sulla loro evoluzione.²⁷ 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.

²⁵ 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.

²⁶ Si tratta della scienza di epoca romantica. La concezione görresiana 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. Poggiani 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*, Lassaulx, Koblenz 1805.

²⁷ 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.²⁸

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.²⁹ Per Görres, questa è la definizione di mistica «più sintetica e razionale».³⁰ Può tale chiave interpretativa assurgere oggi a criterio per

²⁸ 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.

²⁹ 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».

³⁰ 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.³¹ 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».³² 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 Grundausschauungen» e anche «pansophische».³³ 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

³¹ Ibid., p. 221-232.

³² Ibid., p. 222.

³³ 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,³⁴ la cui opera «dovettere essere di genere mistico, in quanto racchiuse in sé i più intimi misteri della dottrina cristiana».³⁵

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.³⁶ 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».³⁷ 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».³⁸

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».³⁹ 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.

³⁴ 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.

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

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ 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*.⁴⁰ 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.⁴¹

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.⁴² Bisogna infine considerare che allorquando Bernhart pubblicò l’antologia, espungendo la gran

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.

⁴² 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»,⁴³ in quanto «negli ultimi tempi è stata assiduamente indaffarata in nuove scoperte»!⁴⁴ 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»,⁴⁵ cioè al *noumeno*, si rese conto che

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

⁴⁴ 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».

⁴⁵ p. XII: «darauf hat sie, als sie ihren Fund sich genauer angesehen, glücklicherweise auch seine Persönlichkeit entdeckt».

questi deve avere un «essere personale» (*Persönlichkeit*). E aggiunse: «credo che l'immortale Hegel abbia seguito questa pista»⁴⁶ 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;⁴⁷ 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»⁴⁸ 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».⁴⁹

La polemica di Görres non risparmiò neppure le rilettture filosofiche del cristianesimo da parte degli hegeliani, i quali, come ultima e felice scoperta, giunsero a concepire anche la resurrezione della carne (*die Auferstehung 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».⁵⁰

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»:⁵¹ ce n'è abbastanza, scherza Görres, «per cinquant'anni e oltre»! Ci si imbatte in

⁴⁶ p. XII : «ich glaube, der unsterbliche Hegel ist auf diese weit fuehrende 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, Introduzioni, 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.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid:

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

⁵⁰ Ibid.: «den Beschluss dieser ganzen Reihe von Erfindungen».

⁵¹ 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 Entdeckungsgeist 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 sovramnaturale, 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 sgorgano 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 Strasburgo, 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 Seuse im XIX Jahrhundert*, J. & F. Hess, Freiburg (Schweiz) 1931.
- J. GÖRRES, *Exposition der Physiologie: Organologie*, Lassaulx, Koblenz 1805.
- J. GÖRRES, *Die deutschen 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 Deutschen 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 Triebe so wie höherer Erleuchtung. Fortstreiben 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 Zauberwesen*. 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 Leibniz, 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. REGEHLY (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. LOTITO, *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.

CARLA CANULLO*

MISTICA RUVIDA. L'ESTERIORITÀ OIKOLOGICA E STANISLAS BRETON

Sommario

Partendo dal celebre invito che Wittgenstein lancia nelle *Ricerche Filosofiche*: «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l’attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque, abbiamo bisogno dell’attrito. Torniamo sul terreno scabro!», l’articolo intende proporre un percorso verso la proposta mistica di Stanislas Breton, definendo tale mistica “ruvida”. Con questo aggettivo si vuole indicare che la proposta “mistica” del filosofo francese porta la mistica fuori dall’esperienza personale del mistico per cercare un suolo ruvido che offre alla mistica stessa l’attrito necessario perché essa sia un modo dell’abitare, e dunque uno dei modi possibili in cui si declina quella che sarà chiamata “oikologia”. E se la topologia è un pensiero che intende ogni dimensione dell’esistere alla luce del luogo e che trova il suo baricentro nel luogo prima che nella temporalità, un pensiero oikologico non si limiterà a parlare di luogo ma del modo in cui si sta nel luogo inteso come *oikos*, dimora. Oikologia significherà allora “essere interamente” in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. E se una topologia privilegia la dimensione spaziale della filosofia, l’oikologia privilegia meno tale dimensione per sottolineare il dimorare, per così dire, attivo. Perciò l’oikologia interrogherà lo spazio o il luogo a partire da chi nello spazio vive, ovvero: chi è abitando.

Posto questo senso dell’oikologia, la “mistica ruvida” sarà allora la mistica in quanto esperienza radicata in un suolo in cui si dimora e abita; o anche, sarà uno dei modi in cui si fa esperienza dell’abitare. E per quanto inusuale e forse stridente con l’eccezionalità dell’esperienza mistica possa sembrare, tale senso di “mistica” non è senza precedenti e, anzi, Stanislas Breton offre al suo chiarimento importanti indicazioni mostrando che la mistica, in quanto modo dell’abitare, è anche e innanzitutto *affaire*

* Università degli Studi di Macerata

dell'esperienza umana. “Mistica ruvida”, infine, non è un lemma che Breton utilizza. Essa è tuttavia un'espressione che egli legittimerebbe e addirittura autorizzerebbe, data la sua proposta. Una legittimità che tuttavia va motivata e, a questo scopo, dopo essere partiti proprio da una suggestione di Breton, 1– saranno rapidamente esposti i tratti di quella che sarà chiamata “mistica non ruvida”, una mistica che è esperienza eccezionale del singolo, 2– per andare verso la proposta di un'esperienza dell'esteriorità oikologica che 3– a partire da Breton consentirà finalmente di motivare le ruvide ragioni a partire dalle quali si è scelto di parlare di “mistica”.

Parole chiave: “Mistica ruvida”, Stanislas Breton, Oikologia, Franz Rosenzweig, Teresa d’Avila

Abstract

Starting with Wittgenstein’s challenge: «We have got onto slippery ice where there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk so we need friction. Back to the rough ground!», the aim of this article is to propose a path towards Stanislas Breton’s proposal about mysticism that we will define as “rough”. By this adjective, we will point out that the French philosopher’s proposal about mysticism takes this experience out of the personal experience of the mysticism in order to seek a “rough ground” that offers mysticism itself the friction necessary for it to be a way of dwelling, and thus one of the possible ways in which what will be called “oikology” is declined. And if topology is a thought that understands every dimension of existence in the light of place and that finds its centre of gravity in place before temporality, an oikological thought will not merely speak of place but of the way one is in the place understood as *oikos*, dwelling. Oikology will then mean being in a place insofar as in this place one lives, grows, dwells. And if a topology privileges the spatial dimension of philosophy, oikology privileges this dimension less in order to emphasise dwelling, so to speak, actively. Therefore, oikology will interrogate space or place from the point of view of who in space lives, that is: “who” is dwelling. Given this sense of oikology, “rough mysticism” will grasp mysticism as an experience rooted in a ground in which one dwells and inhabits; or even, it will be one of the ways in which one experiences dwelling. And as unusual this proposal may seem, such a sense of “mysticism” is not without precedent, and in order to explain it Stanislas Breton offers important pointers to its clarification by showing that mysticism, as a mode of dwelling, is also and first and foremost an *affaire* of human experience. “Rough mysticism”, finally, is not a lemma that Breton uses. It

is, however, an expression that he would legitimise and even authorise, given his proposal. A legitimacy that nevertheless needs to be motivated and, to this end, after having started precisely from a suggestion by Breton, 1– the traits of what will be called “non-rough mysticism” will be quickly set out, a mysticism that is the exceptional experience of the individual, 2– in order to move towards the proposal of an experience of oikological exteriority that 3– starting with Breton will finally allow us to motivate the rough reasons from which we have chosen to speak of “mysticism”.

Keywords: “Rough Mysticism”, Stanislas Breton, Oikology, Franz Rosenzweig, Teresa d’Avila

RUGUEUX, RUGUEUSE :

Étymologie : xvi^e siècle.

Emprunté du latin rugosus, « ridé, plissé ; rugueux », lui-même dérivé de ruga, « ride ».

Qui présente sur sa surface de petites aspérités, des irrégularités.

1. *Ruvidità della mistica*

«Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l’attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque, abbiamo bisogno dell’attrito. Torniamo sul terreno scabro!».¹

Sebbene questo celebre passo di Wittgenstein non parli del mistico che, tuttavia, “v’è”,² esso parla di qualcosa che dice *anche* della mistica. L’invito wittgensteiniano: “Torniamo sul terreno scabro!”, che con un dichiarato atto di violenza ermeneutica sarà in queste pagine tratto fuori dal suo contesto (e dunque fuori dal linguaggio e dalle forme di vita alle quali il filosofo si riferisce) è infatti del tutto adeguato a introdurre al rapporto tra mistica e filosofia così come esso si disegna in Stanislas Breton. Quella del filosofo francese è una proposta che porta la mistica fuori dall’esperienza personale del mistico per farne un modo dell’abitare, e dunque uno dei modi possibili in cui si declina quella che sarà chiamata “oikologia” che, in quanto riflessione sull’abitare, richiede l’attrito di un terreno scabro al fine di poter camminare, di potersi muovere, di poter dimorare. Affinché ciò sia

¹ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 65.

² Id., L. WITTGENSTEIN, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Wilhelm Ostwald (ed.), Annalen der Naturphilosophie, 14 (1921); nuova edizione a cura di A. G. CONTE, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998, 6.522.

possibile, tuttavia, occorre che la mistica sia non (soltanto) l'esperienza eccezionale di un “inabitabile” e tale come lo è una superficie di ghiaccio, ma occorre una superficie ruvida e scabra che renda possibile l'attrito. Occorre, in altri termini, che essa sia una “mistica ruvida” in quanto *dimorabile* o in quanto modo del dimorare. Una mistica che perciò, oltre a essere esperienza personale, sia anche esperienza oikologica. E se la *topologia* è un pensiero che intende ogni dimensione dell'esistere alla luce del luogo e che trova il suo baricentro nel *luogo* prima che nella temporalità,³ un pensiero oikologico non si limiterà a parlare di luogo ma del *modo* in cui *si sta* nel luogo inteso come *oikos*, dimora. Oikologia significherà allora “essere interamente” in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. E se una topologia privilegia la dimensione spaziale della filosofia, l'oikologia privilegia meno tale dimensione per sottolineare il dimorare, per così dire, attivo. Perciò l'oikologia interrogherà lo spazio o il luogo a partire da *chi* nello spazio vive, ovvero: *chi è abitando*.

Posto questo senso dell'oikologia, la “mistica ruvida” sarà allora la mistica in quanto esperienza radicata in un suolo in cui si dimora e abita; o anche, sarà uno dei modi in cui si fa esperienza dell'abitare. E per quanto inusuale e forse stridente con l'eccezionalità dell'esperienza mistica possa sembrare, tale senso di “mistica” non è senza precedenti e, anzi, Stanislas Breton offre al suo chiarimento importanti indicazioni mostrando che la mistica, in quanto modo dell'abitare, è anche e innanzitutto *affaire* dell'esperienza umana.⁴

“Mistica ruvida”, infine, non è un lemma che l'autore utilizza. Essa è tuttavia un'espressione che egli legittimerebbe e addirittura autorizzerebbe, data la sua proposta. Una legittimità che tuttavia va motivata e, a questo scopo, dopo essere partiti proprio da una suggestione di Breton, 1– saranno rapidamente esposti i tratti di quella che sarà chiamata “mistica non ruvida”, una mistica che è esperienza eccezionale del singolo, 2– per andare verso la proposta di un'esperienza dell'esteriorità oikologica che 3– a partire da Breton consentirà finalmente di motivare le ruvide ragioni a partire dalle quali si è scelto di parlare di “mistica”.

³ In Italia questa via è stata seguita da V. VITIELLO, le cui riflessioni sono raccolte in *L’“ethos” della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013 e nell'intervista a cura di Giulio Goria e Giacomo Petrarca pubblicata in «Lo Sguardo» N. 15, 2014 (II) - La “Differenza Italiana”, dal titolo *Topologia, perché – Riflessioni su un itinerario di pensiero*. (http://www.losguardo.net/public/archivio/num15/articoli/2014-15_Vincenzo_Vitiello_Topoligia.pdf).

⁴ E in quanto esperienza umana essa può essere di diritto esperienza di ogni uomo prima ancora di essere esperienza religiosa. Anzi, come l'autore osserva, «la mistica unisce coloro che la religione divide» (S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Millon, Grenoble 1996, p. 180). Salvo altra indicazione, la traduzione dei testi dal francese è sempre nostra.

2. *Mistica non ruvida: fenomenologia del castello interiore*

Una “mistica non ruvida” non è una mistica senza esperienza o di ghiaccio. Al contrario, essa è una mistica di carne. Lo conferma l’esperienza del castello interiore di Teresa d’Avila, santa e mistica che, come è noto, era molto cara a Edith Stein e che di recente è stata al centro un’interessante ripresa da parte di Jean-François Lavigne.

La topologia del castello interiore e la potente metafora che la annuncia è nota: «Possiamo considerare la nostra anima come un castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo, dove sono molte mansioni, come molte ve ne sono in cielo».⁵ Lo stesso Breton fa riferimento a questa «mistica del castello dell’anima» e del «riposo nella dimora»⁶ come contraltare e in opposizione a quella mistica errante e «più aperta al movimento»⁷ che egli ritrova nelle *Figure del selvaggio* che Michel de Certeau presenta in *Fabula mistica*.⁸ La non ruvidità della mistica del castello interiore, tuttavia, non sta nel fatto che si tratterebbe di una mistica statica *ma nella sua cristallina congruenza filosofica*. In altri termini, questa mistica è qui detta “non ruvida” perché, 1– pur essendo una mistica di carne e non di ghiaccio *ma* 2– essendo anche una mistica dell’esperienza singola ed eccezionale, per essere condivisa e confermata non richiede l’attrito del suolo in cui tutti si radicano *ma* quell’esplicazione (al padre spirituale oppure un’esplicazione filosofica) che rende condivisibile *a tutti l’esperienza di cui il singolo rende testimonianza* – diversamente dalla “mistica ruvida” che vuole indicare un modo di abitare possibile *per tutti*. Ciò sarà esemplificato tornando all’esperienza mistica di santa Teresa d’Avila.

È stato già ricordato che l’esperienza del Carmelo e la spiritualità mistica di Teresa d’Avila ha esercitato un’importante influenza su Edith Stein. Jean-François Lavigne, da parte sua, ha mostrato fino a che punto sia possibile una lettura fenomenologica «dell’opera intellettuale di santa Teresa»⁹ e del castello interiore. Se ciò che distingue un’analisi fenomenologica è la soddisfazione di quattro criteri principali: «– Riferimento fondamentale all’*esperienza vissuta* in quanto luogo di apparizione di ciò che è dato conoscere; – uso metodico della *descrizione*; – *purificazione* dell’esperienza soggettiva attraverso la “riduzione fenomenologica”, ossia la

⁵ TERESA D’AVILA, *Il Castello interiore*, I, I, Edizioni Paoline, Roma 2006¹⁰.

⁶ BRETON, *Philosophie et mystique*, cit., p. 184.

⁷ Ibid., p. 184.

⁸ M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, (XVIE-XVIIIE SIECLE), Gallimard, Paris 1982; trad. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, pp. 231-346.

⁹ J.-F. LAVIGNE, *Les vécus de l’oraison et la phénoménologie de l’intentionnalité. L’approche phénoménologique peut-elle éclairer l’expérience spirituelle de sainte Thérèse d’Avila?*, in «Teresianum», 66 (2015/ 1-2), pp. 283-305; cit. a p. 284.

riduzione dell'apparire a ciò che è mi si offre esclusivamente nel suo stesso apparire; – il coglimento, nel dato così purificato, dei caratteri universali e necessari che costituiscono la sua *essenza* (= *Wesenserschauung*)»,¹⁰ tali criteri possono essere reperiti proprio nell'esperienza mistica di Teresa d'Avila. Soprattutto, però, non solo la fenomenologia «spiega» l'opera della mistica spagnola ma anche il percorso inverso è possibile e la reciproca vale, ossia: «Le specificità dell'esperienza teresiana determinano reciprocamente una rettifica e un ampliamento dei presupposti metodologici della fenomenologia»¹¹ mettendo in luce il fenomenalizzarsi di una coscienza che non è costituente ma costituita dal vissuto di Dio, col che si attesta una vera e propria inversione dell'intenzionalità o una *intentionnalité inversée*.¹² Per questo motivo,

la coscienza teresiana è il luogo dell'autofenomenalizzarsi (o dell'autodonazione/*autodonation*) di una dimensione dell'essere che sfugge nel suo principio a qualsiasi possibile «costituzione» perché essa non può avere origine nella soggettività trascendentale. L'esperienza spirituale di santa Teresa mostra l'esistenza di una fenomenicità e di un'intenzionalità a cui – malgrado la tesi per lo più sostenuta da Husserl e che caratterizza lo stile della sua filosofia – non corrisponde *alcuna certezza trascendentale*. Il manifestarsi, o il farsi fenomeno di Dio nell'esperienza mistica di santa Teresa, è un'auto-rivelazione del non-costituibile in quanto tale.¹³

Le parole chiave della fenomenologia, facilmente individuabili (costituzione, intenzionalità, *autodonation/Selbstgegebenheit*...) sono «invertite» dai vissuti dell'esperienza mistica, ovvero: la direzionalità solitamente caratterizzante la coscienza intenzionale che va dalla coscienza all'oggetto intenzionato si inverte nel movimento opposto, il che fa sì che la coscienza si trovi a essere costituita e investita da un vissuto che non è essa a costituire. Ciò non toglie, tuttavia, che questo movimento accada nella coscienza e appartenga all'ordine dei vissuti. Infatti, nell'esperienza mistica di Teresa d'Avila è attraverso il proprio vissuto che è possibile il coglimento del farsi fenomeno di Dio, sebbene si tratti dell'esperienza vissuta dell'autorivelarsi di un fenomeno che non può essere costituito e la cui esperienza è possibile soltanto se esso stesso si dà – ché altrimenti non sarebbe rivelazione di Dio ma rivelazione di un vissuto della coscienza o forse della coscienza *tout court*. Invece il vissuto mistico che santa Teresa testimonia e di cui fa esperienza, attesta *as such* «l'esistenza di una dimensione di trascendenza che è altra e diversa da quella che Husserl aveva voluto riconoscere, la quale era di fatto quella dell'ambito puramente *fenomenico* dell'oggetto inteso

¹⁰ Ibid., p. 285.

¹¹ Ibid., pp. 302 ss.

¹² Si veda ibid., pp. 302-305.

¹³ Ibid., p. 303.

come possibile oggetto di una *percezione empirica*».¹⁴ Al contrario, grazie all’esperienza mistica di Teresa, «questa trascendenza effettivamente trascendente è quella che non si dà tramite adombamenti, ma si impone contro e oltre ogni condizione trascendentale di accesso».¹⁵ Per questo motivo tale esperienza rappresenta «la smentita più diretta – perché fenomenologica! – che un’esperienza della vita dello spirito possa opporre alla tesi [...] dell’idealismo trascendentale husseriano».¹⁶

Non soltanto allora si dà perfetta congruenza tra lettura fenomenologica ed esperienza mistica ma quest’ultima ritorna sulla fenomenologia trasformandola e persino manifestandole ciò che mancava alla fenomenologia husseriana – di fatto centrata sui vissuti della coscienza e presa nello schema noesi-noema, nell’accesso al trascendentale e nella versione husseriana-fenomenologica (secondo Lavigne) dell’idealismo.

Al centro di queste pagine, ossia tra l’inizio fenomenologico-teresiano e la conclusione husseriana dell’articolo di Lavigne, c’è la ricca e paziente interrogazione dei testi della mistica spagnola; un’interrogazione nel corso della quale il filosofo francese conferma fino a che punto l’opera teresiana *vada verso* la fenomenologia e *torni sulla* fenomenologia stessa. Soprattutto, quasi riecheggiando il saggio di Emmanuel Levinas *La rovina della rappresentazione*,¹⁷ dove il filosofo francese sottolinea che Husserl, attraverso l’intenzionalità, avrebbe deposto la rappresentazione dal primato che la filosofia moderna le aveva assegnato, Lavigne osserva che le visioni mistiche che santa Teresa chiama “visioni intellettuali”, in realtà non sono propriamente «una visione – o almeno una visione del genere di quelle che santa Teresa chiama “visioni di immagini” e ancor meno si tratta di visioni carnali (che avvengono attraverso la percezione ordinaria, ossia attraverso gli occhi del corpo) – né sono un vissuto di *rappresentazione*, ma qui si tratta di un genere totalmente diverso di “vedere”».¹⁸ A conferma di ciò Lavigne cita un lungo passo del *Libro della mia Vita*¹⁹ nel quale la mistica spagnola riferisce che «vidi [...] o per meglio dire sentii, perché non vidi niente né con gli occhi del corpo né con quelli dell’anima», e aggiunge: «Mi sembrava che Gesù Cristo stesse continuamente al mio fianco e poiché non era la visione di una immagine, non lo vedeva sotto una certa qual forma ma lo

¹⁴ Ibid., p. 304.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cfr. E. LEVINAS, *La ruine de la représentation*, in *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano 1988, pp. 141-154.

¹⁸ LAVIGNE, *Les récits de l’oraison*, cit., pp. 298-299.

¹⁹ Tratto dal cap. XXVII del *Libro della mia Vita*.

sentivo chiaramente alla mia destra».²⁰ E Lavigne commenta: «Teresa si rende conto di fare un discorso contraddittorio: dice di “vedere” ma senza vedere. Tuttavia, malgrado tale apparizione sia secondo la lettera contraddittoria, le espressioni che utilizza sono chiarissime, sebbene in contrasto tra loro. La santa precisa immediatamente che benché il verbo “vedere” possa essere qui appropriato, in ogni caso non si tratta [...] di una visione sensibile».²¹ Pur non essendo una visione sensibile, si tratta tuttavia, commenta ancora Lavigne, «di un autentico apparire e dunque si può qui parlare di apparire fenomenico. Tale apparire possiede un evidente carattere intenzionale: Teresa sa in presenza di che cosa e di chi si trova. [...] Questo “vedere” cieco è dunque un sentire con evidenza assoluta, un’evidenza vissuta che però è oggettiva nel senso più rigoroso del termine: si tratta a tutti gli effetti di un’intuizione ma totalmente priva di un fondamento rappresentativo. Questo atto intenzionale è speciale perché procura alla coscienza un’evidenza intuitiva immediata senza fondarsi su nessun materiale rappresentativo (né sensazione, né immagine mentale, né ricordo, né finzione immaginaria, ecc.)».²²

In questo commento manca, è vero, il riferimento al castello interiore da cui si era partiti. O forse, il commento di Lavigne ne mostra il tratto manifestativo, ovvero: la mistica del castello è una mistica dell’esperienza eccezionale del singolo, “mistica non ruvida” in quanto essa porta a manifestazione ciò che una fenomenologia della mistica spiega mostrando *a tutti* la possibilità di un’esperienza spirituale rovesciata, ossia che va non dalla coscienza all’“oggetto” ma dal Dio (o dal divino) alla coscienza; mostrando, ancora, che l’esperienza spirituale da intimità *interiore* si rovescia in interiorità convocata da fuori, dal Cristo che, in tale esperienza, rovina la rappresentazione del “Dio” che “è concepito come tale e perciò è pregato” e porta a manifestazione l’altrimenti non manifesto *precedere* del Dio che si presenta e la cui presenza “è” in quanto è sentita. Ciò che è “dentro” (l’esperienza spirituale) si rivela dunque come tale per il “fuori” (la visione del Cristo) sentito in e grazie a un’esperienza vissuta e non rappresentata.

Con ciò anche il castello interiore si manifesta in *uno* dei suoi possibili significati: esso è luogo interiore di un’esperienza spirituale di alterazione da parte di Altro che si fa sentire e, con ciò si manifesta rovesciando il primato della visione rappresentativa. A essere alterata da Altro, tuttavia, è l’interiorità e il castello interiore non è luogo in cui dimorare ma è, appunto, luogo in cui si è alterati da Altro. *Et pourtant*, tale alterazione per e da Altro potrebbe accadere anche grazie all’attrito di un suolo esteriore o

²⁰ LAVIGNE, *Les récits de l’oraison*, cit., p. 298. Lavigne commenta i passi del *Libro della mia Vita* di Teresa, capitolo XXVII, V 27, 2-3.

²¹ Ibid., p. 299.

²² Ibid., p. 299-300.

è soltanto *affaire* dell'interiorità nella quale si dà un'esperienza spirituale – ovvero un'esperienza spirituale che rovescia l'intenzionalità della coscienza che da intuente diventa intuita? È possibile uscire dall'interiorità senza perdere l'esperienza spirituale che individua la mistica teresiana? E soprattutto, è possibile tale movimento di uscita verso l'esteriorità ponendo un'alterazione non etica ma mistica – o mistica perché non etica? *Bref*, un'alterazione esteriore che non sia tale in senso levinasiano e ciò non perché la proposta del filosofo francese non sia soddisfacente ma più semplicemente perché si cerca l'esplorazione di un'altra via dell'esteriorità? In altri termini: è possibile un'alterazione che sia tale non soltanto in e per una “mistica non ruvida” e che lo sia perché la mistica stessa è già da sempre *affaire* dell'esteriorità, e dunque una mistica che domanda (senza che sia esclusa l'interiorità dell'esperienza interiore) anche un suolo esteriore? Se questa ipotesi potrà essere confermata, occorrerà prima vedere *come* la questione dell'esteriorità si pone. Ora, niente esclude che essa si ponga – senza che l'esteriorità etica levinasiana sia scartata – *anche* come questione di *oikologia*.

3. Esteriorità – questione di *oikologia*

Scriveva Jean-Jacques Rousseau : «Je suis tout entier où je suis, io sono totalmente là dove sono».²³ Certo, Rousseau lo dice in una lettera nella quale rivendica di non essersi lasciato toccare dai suoi nemici e dalla prigione. Ma anche fuori dal suo contesto l'annuncio mantiene ben più di una semplice forza allusiva: si è, si sta, si consiste là dove si è e, anche se ci si sposta e si cambia luogo, ogni volta si è in un là. Ogni volta, e anche in luoghi diversi, si è, per così dire “corpo e spirito”, in un dove, in un luogo.

Come osservato all'inizio di queste pagine, nessun vivente tuttavia sta staticamente nel “suo” luogo, come un contenuto in un contenente: ognuno, infatti, vi cresce e si muove in esso, vi abita. E se la topologia (anche questo è stato detto), ossia un pensiero che legge ogni dimensione dell'esistere alla luce del luogo, trova il suo baricentro nel luogo prima che nella temporalità, un pensiero oikologico (o oikosofico, come Virgilio Cesarone definisce quello di Heidegger²⁴) non si limita a parlare di luogo ma

²³ J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Mirabeau*, 31 janvier 1767, in *Correspondances complètes*, in *Oeuvres complètes*, voll. 5-6, Lejeune éditeur, Bruxelles 1828, p. 246.

²⁴ Cfr. V. CESARONE, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008. Jean-Claude Gens ha insistito sul rapporto tra *oikos* ed ecologia, declinando un altro senso dell'abitare e del dimorare, in *De quel oikos l'écologie est-elle une science De l'analyse darwinienne des conditions d'existence du vivant à l'interrogation uexküllienne de son habitation*, in *La nature et son souci. Philosophie et écologie*, in «L'art du comprendre», 21 (2012), pp. 121-144.

del modo in cui si sta nel luogo, che è *oikos* in quanto dimora. Oikologia perciò significherà “essere interamente” in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. E se, come anticipato, una topologia privilegia la dimensione spaziale della filosofia, l'oikologia privilegia meno tale dimensione per sottolineare il dimorare, per così dire, attivo. Perciò (come è stato anticipato) l'oikologia interrogherà lo spazio o il luogo a partire da “chi” nello spazio vive, ovvero a partire da “chi” è abitando. Esprimendo la condizione di “chi” abita, in riferimento all'oikologia si può quindi parlare di identità oikologica, ossia di identità che si costituisce (e soltanto in questo senso “è”) in quanto abita, vive, si muove. Un’ipotesi (oikologica) che viene da lontano.

In una lettera datata 19 luglio 1916, Eugen Rosenstock invia a Franz Rosenzweig la composizione di un calendario costruito sulla base di eventi religiosi, storici e filosofici. Rosenzweig reagisce alla lettera rimarcando che la filosofia di Rosenstock accade nella forma del “calendariale” e il calendario «sta nel sistema là dove gli idealisti pongono la logica (critica della ragion pura, dottrina della scienza, idealismo trascendentale)».²⁵ Inoltre, la scansione temporale (l’annata) «non è la logica semplicemente, bensì ciò che Hegel originariamente fece con la fenomenologia. Il metodo presentato in tutte le sue parti *in statu nascendi* muovendo dell’esperienza vissuta».²⁶ Alcuni anni prima di esporre e spiegare la sua opera principale, *La Stella della Redenzione*,²⁷ Rosenzweig precisa che il punto di partenza della filosofia deve essere l’esperienza vissuta, ed è cercando un metodo adeguato all’esperienza che egli ribatte a Rosenstock di voler “filosofare nella forma dello spazio”.

Tale forma, prima ancora che pensabile, è vissuta ed esperita. Gli scenari di tale filosofare sono 1– città (Kassel, Freiburg, Göttingen, ecc.), 2– il cosmo, 3– le case, 4– l’ecumene, 5– la cattedrale. Il nucleo di quella che sarà chiamata più tardi “filosofia esperiente” sta dunque nel suo accadere negli spazi che rendono possibile il pensiero. Inoltre, a differenza dei diversi eventi, gli scenari nei quali il filosofare accade sono luoghi vissuti in cui, reciprocamente, anche il tempo accade.

«Perché, chiede Rosenzweig, va bene anche così?»,²⁸ cioè si può filosofare anche in questo modo, vivendo ed esperendo e non soltanto

²⁵ F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, ed. it. a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1992, pp. 69-70. Cfr. anche F. P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme. Il «nuovo pensiero» di Franz Rosenzweig*, Marietti, Genova 2009 e Id., *Scrutando la «Stella». Cinque studi su Rosenzweig*, CEDAM, Padova 1999.

²⁶ Ibid., p. 70.

²⁷ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main, 1921; trad. it. di G. Bonola, *La Stella della Redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

²⁸ ROSENZWEIG, ROSENSTOCK, *La radice che porta*, cit., p. 70.

pensando astrattamente? In primo luogo, «perché tutto ciò che è ingrediente essenziale della fine può essere anche inizio e centro (via, metodo)»,²⁹ ovvero: tutto ciò che viene esperito e vissuto è in circolarità con l'inizio e la fine, i quali hanno bisogno del “medio”, ossia della forma che li accoglie facendo di essi un'esperienza. In secondo luogo, «siccome Dio ha creato il mondo, è concesso nella forma dello spazio e del tempo, [...] vale a dire nella forma del mondo, filosofare»,³⁰ al contrario dell'idealismo che «ha filosofato nella forma dell'anima».³¹ Questo, prosegue Rosenzweig, era il “presupposto idealistico” che riteneva la filosofia indispensabile al conoscere. Invece, al conoscere è indispensabile il pensiero ma anche la vita e, di nuovo, l'esperienza. Il filosofo lo dice con questo esempio: «Io sono un pittore: 1— le impressioni (il mio “interiormente pieno di figure”). 2— La natura (“certamente l'arte si cela nella natura...”). 3— La tecnica (il “problema della forma” – “certamente l'arte si cela nella natura, chi è capace di estrarvela la possiede!”). 4— L'oggetto (“l'occhio, dell'uomo il senso più nobile”). 5— L'opera (colloquio con Melantone circa lo stile semplificante)».³²

Esempio che Rosenzweig commenta precisando che mentre i punti 2–5 possono rientrare in un sistema “mondano-universale”,³³ il punto 1, e dunque il punto di partenza può esser messo soltanto dal pittore che lo mette (e dunque mette sé) rispondendo al mondo e alla sua visione. Filosofare nella forma dello spazio e del mondo, perciò, significherà pensare riscoprendo e riapprendendo continuamente spazio (e mondo) attraverso l'esperienza vivente e vissuta. Se nel “metodo del calendario” il primato spetta alla trascendentalità insieme all'universalità del tempo e dei momenti storici che segnano lo scandirsi del tempo, “filosofare nella forma dello spazio” è filosofare nel luogo in cui si sta dove si è, ossia nel mondo. Se «nel metodo del calendario ancora risiede (a causa della trascendentalità del tempo) la finzione o persino la pretesa di essere di più che la visione del mondo coordinata a una visione della vita»,³⁴ tale pretesa viene meno nel filosofare nella forma dello spazio. Questa, infatti, non s'impone a prescindere dall'esperienza né consegue da essa: è una forma originaria che si dà come dimensione nella quale il filosofare inizia. Fare filosofia è un'esperienza che accade nello spazio e grazie alla quale si accade, ossia accade il proprio sé.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 71.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 71.

Una filosofia esperiente, quella filosofia cui Rosenzweig mirava, una filosofia che non concepisca astrattamente la vita riducendola al solo pensiero, non può ignorare la forma che precede la sua possibilità, e tale forma è lo spazio (o il mondo).³⁵ Quest'ultimo non è riconducibile alla rappresentazione ma la rende possibile fornendo al filosofare la sua dimora. Perché, tuttavia? Quale irrinunciabilità dell'esperienza si scopre grazie alla forma dello spazio? Forse, il suo non poter essere pensata in astratto ma il suo dover essere concretamente vissuta. Di nuovo, però, che cosa significa questo “concretamente vissuta”? E soprattutto, che cosa ne è della sua possibile condivisibilità universale? Sarà forse necessario dover scegliere tra la particolarità dell'esperienza e l'universalità del pensiero? Oppure a scoprirsì, con Rosenzweig, è un *tertium*. L'esperienza cui la filosofia esperiente mira non è alcunché di privato e più che esperienza di qualcuno e di qualcosa, essa è un modo d'essere di ciascuno, ossia il modo d'essere per l'esperienza.

Rosenzweig conduce, anche grazie all'amico e maestro Hermann Cohen, un dialogo continuo con Immanuel Kant, un dialogo che passa meno attraverso l'indagine del trascendentale e del criticismo e più attraverso la messa in questione dell'esperienza. Scrive il filosofo di Königsberg nell'*Opus postumum*: «Non il ricevere dall'esperienza, ma l'esporre mediante una conoscenza trascendentale nel tutto di un sistema per l'esperienza: fare questo»; «Sistema della filosofia pura (non derivata dall'esperienza), quindi per e non dall'esperienza».³⁶

Così come Kant, Rosenzweig coglie il senso della filosofia esperiente non nell'astrarre dall'esperienza ma nell'essere per e verso l'esperienza. Per questo motivo la filosofia esperiente non è una filosofia che impara dall'esperienza ma è un pensiero che accade per il farsi stesso dell'esperienza – e affinché l'esperienza si faccia.³⁷ Grazie al riferimento kantiano, dunque, l'esperienza può essere pensata non come serie compiuta di fatti ma come ciò nei cui riguardi si è per e verso. Motivo che può essere

³⁵ Si veda, sul tema, G. BENSUSSAN, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Hermann – Le Bel aujourd'hui, Paris 2009.

³⁶ I. KANT, *Kants handschriftlicher Nachlass*. 8, *Opus postumum (Gesammelte Schriften / herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften)*, Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig 1936; *Opus postumum*, ed. it. a cura di V. MATHIEU, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 399 per entrambi i passi.

³⁷ Colpisce la consonanza di quest'idea di esperienza con quanto Martin Heidegger scriveva ne *L'essenza del linguaggio*: «Fare esperienza di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di Dio – significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di “fare”, non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e opera nostra, a mettere in atto l'esperienza [...]. Qualcosa “si fa”, avviene, accade» (M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1986; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 127).

ripreso, forse, meno dal Kant delle *Critiche* e più dall'ultimo Kant, dove si legge che l'esperienza è una “bassura feconda”,³⁸ avvallamento/immanenza nel quale si è per, verso l'esperire stesso.

Essere-per ed essere-verso³⁹ l'esperienza è, perciò, un “modo d'essere” che, affermandosi, permette anche di individuare un'identità oikologica, identità che, per quanto detto, può essere definita come identità esperiente e continuamente esperita, dove essere-per-l'esperienza esprime il modo, o il “come”, in cui si abita. È per dire tale “come” che il “per” deve essere inscritto nel dimorare dell'identità oikologica e non esservi aggiunto, per così dire, *ex post*. Se vi si aggiungesse, infatti, se ne perderebbe l'originarietà nei riguardi dell'esistenza, la quale finirebbe con l'esser pensata come gettatezza (*more* heideggeriano) capace di progettualità e trascendenza e che soltanto per questo motivo sarebbe apertura-verso. Invece, essere-per si manifesta come esistenziale diverso dall'essere-al-mondo e accade come apertura-verso inscritta nell'esperienza stessa; o almeno, inscritta nell'esperienza non concepita a partire dalla sua oggettivabilità ma intesa come farsi continuo. Ciò che si fa, così come chi dimora e abita, non resta presso di sé nell'immobilità ma si realizza, si fa reale per il continuo trascendimento delle situazioni cui è consegnato. E il trascendimento dell'esperienza è inscritto in essa perché stare nella sua bassura non significa trovarsi in un immanente circolo chiuso ma è essere verso, per, secondo quella motilità che la radice “per” inscrive nell'esperienza stessa. Per l'esperienza, verso l'esperienza si va abitando nell'esperienza stessa per la sua intima motilità.

In filosofia, dunque, la questione dell'oikologia non è una novità così come non lo è il corollario che ne è stato proposto, ossia la ricerca di un'identità che non si ponga né al nominativo (Descartes) né all'accusativo (Levinas) e che si costituiscia esperendosi là dov'è, così come annunciava Rousseau. Lo conferma anche Jean Greisch in *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*⁴⁰ quando, nelle pagine in cui si confronta con Blumenberg,⁴¹ apre la via verso una nuova identità, nella quale (il) Chi e (il) Dove s'intrecciano. Il punto di partenza è il racconto di Genesi 3, 9. Si tratta del versetto nel quale Dio chiede ad Adamo: «Dove sei?». L'interpretazione di Blumenberg, che Greisch condivide, assume la visibilità della

³⁸ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufstreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. Von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902, vol. IV, pp. 253-383; *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, ed. it. a cura di R. ASSUNTO, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 146.

³⁹ Ossia le due dimensioni esistenziali sulle quali ci attarderemo con Stanislas Breton (cfr. S. BRETON, *Poétique du sensible*, Cerf, Paris 1988).

⁴⁰ J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-La-Neuve – Paris 2009.

⁴¹ Cfr. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.

nostra carne come ciò che ci rende manifesti e soggetti di imputazione in ogni luogo e tempo.⁴² Infatti, chiedendo ad Adamo: «Dove sei?», Dio gli indica che il suo sottrarsi alla visibilità non lo rende meno responsabile di quello che ha fatto contravvenendo al suo comando. La visibilità, perciò, si accompagna all'imputabilità e alla responsabilità, rende visibile anche chi vorrebbe sottrarsi allo sguardo. Nell'essere interpellati e dunque chiamati alla responsabilità, la domanda: «*Chi* sei?» è completata dalla richiesta: «*Dove* sei?», completamento che Greisch commenta così: «Il fatto che Adamo, pur essendosi sottratto allo sguardo, sia raggiunto dalla domanda: "Adamo, *dove* sei?", prova che il nome proprio non potrà mai sfuggire alla visibilità che lo rende conoscibile, localizzabile e identificabile. [...] Quello che Adamo scopre – e dunque che ogni uomo scopre – in questa esperienza cruciale, è che "non serve a nulla nascondersi se si resta lo stesso – e non soltanto per se stessi"».⁴³

La visibilità del “chi” non è al modo della cosa, dunque, ma al modo della responsabilità e si è visibili perché si è nominabili, si ha un nome, un’identità. E l’identità è quello che rende visibili e responsabili, imputabili. Il fatto che io non veda qualcuno “direttamente” ma che lo possa chiamare per nome, e dunque *individuare*, lo rende per ciò stesso visibile. Quest’identità, però, non è l’identità della prima persona ma è *obliqua* e locativa. Prosegue Greisch nel suo commento: «Adamo ed Eva, che hanno preso coscienza della loro nudità, cercano di sottrarsi allo sguardo di Dio. Si tratta di una sorta di “scena primitiva” che il mito adamitico descrive facendo della domanda: “Adamo, dove sei?”, la prima delle domande che l'uomo deve affrontare. Più antica della domanda: “Chi sei?”, essa risuona subito dopo la caduta».⁴⁴

Perché, tuttavia, la domanda “*Dove* sei?” è più antica di quella che chiede “*Chi* sei?” Niente sembrerebbe giustificarlo se non la scelta della scena primordiale, o del mito adamitico. Questo corroborerebbe l’ipotesi di Greisch di una sorta di priorità dell’identità locativa su quella riflessiva moderna. Ma, in tal caso, si parlerebbe ancora d’identità, e dunque di Chi, o la questione dovrebbe essere abbandonata a vantaggio della dimensione antropologica locativa? È possibile tenere insieme “chi” e “dove” senza cercare priorità e al solo scopo di riflettere sulla posta in gioco dell’identità oikologica, e dunque di un’identità che non rinuncia né al “chi”, né alla sua definizione locativa (“dove”)? Niente vieta che la risposta sia affermativa e una conferma in tal senso la offre il Vangelo di Giovanni nel passo in cui i primi che hanno incontrato l'uomo indicato da Giovanni il Battista,

⁴² Cfr. GREISCH, *Qui sommes-nous?*, cit., p. 478.

⁴³ Ivi, p. 477; tra apici è riportata la citazione di Blumenberg in *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 782.

⁴⁴ GREISCH, *Qui sommes-nous?*, cit., p. 477.

dopo averlo seguito, non gli chiedono «Chi sei?» ma per sapere Chi Egli sia gli chiedono «Rabbi, dove abiti?» (Gv, 1,38), domanda alla quale, poi, il Vangelo risponde attraverso la progressiva manifestazione del Cristo.

Un'identità che non sia soltanto interiorità (secondo la vicenda iniziata da Descartes) né solo soggetto convocato eticamente da Altro è dunque possibile; è cioè possibile un'identità che sia anche oikologica, ossia che si pone in quanto essa dimora. E soprattutto, è possibile anche nel suo legame con la mistica – il che confermerà finalmente l'ipotesi di una “mistica ruvida”, ossia di una mistica che domanda l'attrito del suolo nel quale si radica. È l'ipotesi che Stanislas Breton permette di svolgere.

4. *Mistica ruvida – con Stanislas Breton*

Senza alcuna pretesa di classificare e definire due modi diversi di esprimere Altro, si dirà – dopo quanto è stato visto – che se la mistica del castello interiore è “non ruvida” perché l'alterazione di Altro viene all'esperienza personale nell'interiorità, quella proposta da Breton può essere definita “ruvida” perché è una mistica della totale esteriorità la cui possibilità si radica nell'oikologia – ossia nell'individuazione dell’“identità-chi” insieme al “dove” in cui abita e si colloca. Così come il terreno scabro wittgensteiniano offre l'attrito all'esperienza, allo stesso modo la mistica *bretonienne* è “ruvida” perché domanda lo scabro suolo e l'attrito che rende ogni esperienza (e dunque anche quella mistica) possibile.

In *Philosophie et mystique*⁴⁵ Stanislas Breton dialoga con il Prologo del Vangelo di Giovanni, con alcuni testi di Tommaso d'Aquino e con Meister Eckhart. La mistica è incontrata per rispondere alla questione della *préexistence*/preesistenza, una questione che curiosamente non appare nel sottotitolo del libro, dove invece appaiono i termini di *existence*/esistenza e *surexistence*/sovraesistenza. La tesi del volume, che resta *paradossalmente implicita* (e tale perché essa non è mai esplicitamente annunciata), è che la mistica è sovradeterminazione dell'esistenza – sovradeterminazione possibile per la preesistenza che precede *ogni* esistenza. Ora, preesistere è sempre “questione di preposizioni” e dunque, si dirà ricorrendo al quadro fin qui tracciato, questione di oikologia, come Breton mostra commentando il Prologo giovanneo. Insistendo sulla preposizione *apud* con cui la *Vulgata* volge in latino il testo, Breton espone separatamente i termini “au commencement/in principio”, “Le Verbe/Il Verbo”, le preposizioni “*apud(pros)/au près/presso*”.

In merito al primo lemma Breton osserva che “*in principio*” può essere anche “*nel principio*”, ossia *nell'incipit* inteso nel senso più radicale

⁴⁵ S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Millon, Grenoble 1996.

consegnato dal libro della Genesi, e non «come punto iniziale di una serie temporale finita».⁴⁶ Per quanto riguarda il Verbo, esso è «colto nella relazione *con Dio*»⁴⁷ e dunque, quando si è in relazione, si è già da sempre *con altri/Altro* – quindi in una relazione di preesistenza preposizionale (*con, presso, in*). Infine, la preposizione *presso*. Tale preposizione, posta nel versetto che dice: «Il Verbo era *presso Dio*», è tradotto dalla Bibbia ecumenica «il Verbo era rivolto *verso Dio*».⁴⁸ E come diranno successivamente filosofi (ad esempio Tommaso d'Aquino) e mistici (ad esempio Giovanni della Croce), «la vita di ogni cosa *dimora* nell'essenza divina»⁴⁹ *verso* la quale non cessa mai di essere rivolta. L'esistenza di tutto ciò che esiste, in altri termini, è sovradeterminata dalla preesistenza presso la quale (si) *era* e verso la quale ci si orienta come verso una sorgente dalla quale si riceveva e dunque si riceve vita – essendo l'imperfetto il tempo del passato che esprime la continuità. La lettura di Tommaso e soprattutto di Meister Eckhart che Breton propone non faranno che approfondire questa continuità della preesistenza che sovradetermina ogni esistenza che in essa *dimora*. E poiché tutto in essa *dimora*, la preesistenza è innanzitutto il suolo ruvido sul quale si è radicati fin dal principio. La “mistica ruvida” sarà dunque la mistica della preesistenza *esteriore* presso la quale si era, si è e che non cessa di sovradeterminare ogni singolo esistente. Essa lo/li sovradetermina perché l'esistere si caratterizza per le medesime determinazioni manifestate dal testo giovanneo e confermate anche dai testi tomasiani e eckahrtiani che Breton commenta. E tali determinazioni determinano l'esistere come essere che è *ontologicamente* “in” e “verso”. E poiché “in” e “verso” lo si è già da sempre perché lo si è in relazione alla preesistenza *esteriore* all'esistenza ma con la quale l'esistenza stessa non cessa mai di essere, appunto, in relazione, e poiché la mistica interessa Breton nella misura in cui riguarda tale preesistenza che sovradetermina ogni singola esistenza, allora “essere-in” ed “essere-verso” saranno anche le determinazioni che la mistica domanda, o richiede.⁵⁰ Due determinazioni che Stanislas Breton ha declinato insieme alla funzione attraverso la quale egli ha rielaborato la metafisica, ossia la “fonction métá” (o la “funzione meta”), dove “meta” è il prefisso che entra anche nel termine *metafisica*.

⁴⁶ Ibid., p. 9.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 25.

⁵⁰ Un'esposizione articolata di questa ontologia preposizionale in virtù della quale l'esistere è sempre sovradeterminato dalla propria preesistenza è in ibid., pp. 67-110.

5. Essere-in, essere-verso e “funzione meta-”: l’oikologia mistica di Breton

“Essere-in”, “essere-verso”, dunque. Queste due formule preposizionali, oriente dell’interrogazione mistica *bretonienne*, non si limitano a esprire la dimensione ontologica di ogni ente esistente ma esse sono anche l’oriente di ogni sensibilità, a dire che la mistica, oltre a essere questione di esperienza spirituale interiore, è anche esperienza del sensibile, ovvero: esperienza della sovradeterminazione di ogni dimorare e abitare nella realtà. Per questo motivo, ossia perché riguardano anche la sensibilità, le due formule tornano anche in un’altra opera di Breton dedicata al sensibile, *La poétique du sensible*⁵¹ – testo che dialoga con l’altro citato, *Philosophie et mystique*, e che insieme a questo completa il quadro della mistica *bretonienne* mostrando che essa è *affaire* di oikologia perché è anche *affaire* della “funzione meta-”.

Che oikologia e “funzione meta-” siano legate è subito posto dal filosofo francese che, della preposizione greca, ha sottolineato proprio il suo essere “funzione menica” che fa del *dimorare* (ossia dell’“essere-in”) anche un oltrepassare, essere verso, andare oltre. Ché questo è il cuore della definizione della “funzione meta-” di Breton, ossia una formula generata dal «transito che poesia, fede cristiana, filosofia, scienza [...], hanno tentato di tradurre nei rispettivi linguaggi».⁵² Un transito che accumuna mistica e filosofia e che è autenticamente mistico e autenticamente filosofico. Autenticamente mistico lo è nel senso della mistica *bretonienne* prima detta;⁵³ autenticamente filosofico lo è in quanto è *metafisico* nella sua radice stessa, ossia la radice “meta-” che la filosofia eredita dalla lingua greca. Radice che spinge *vi propria sua* a passare e transitare secondo l’invito di Meister Eckhart che Breton accoglie e fa proprio, ossia *oportet transire*.⁵⁴ Radice che è incessante tensione ad andare oltre e che si dà nelle figure della metastasi (o l’instabilità della figura aperta sull’infinito), della metafora (o il movimento di trasporto verso l’alto o verso altro) e della metamorfosi (o la trasformazione); radice giocata secondo la preposizionalità dell’“essere-in” e dell’“essere-verso”, dove a tali preposizioni (in e verso) si collega (lo vediamo) anche la preposizione e funzione “meta”.

⁵¹ Cfr. BRETON, *Poétique du sensible*, cit.

⁵² S. BRETON, *Réflexions sur la fonction métá*, in «Dialogue» XXI (1981) Montréal (Canada), pp. 45-56.

⁵³ Ossia un movimento in ciò in cui si preesiste e che sovradetermina l’esistere riconducendolo costantemente presso la pre-cedenza che lo pone come esistente.

⁵⁴ «Item cum intellectus resolvat ad esse, oportet et hoc transire» (MEISTER ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, hgg. von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Bernhard Geyer, Joseph Koch, Erich Seeberg, Konrad Weiss, Stuttgart, 1965, *Sermo* XXIV, 2, 226).

Questa preposizione è funzione in due sensi: da un lato essa è preposizione che genera proposizioni che sono proposte. Ad esempio, «“F x”, rigorosamente parlando non enuncia niente, ma “propone” una legge che struttura un’infinità di proposizioni che sono costruite sulla base di questo modello»;⁵⁵ oppure, si tratta di funzione in senso «biologico o fisiologico che riguarda il modo in cui un organismo si comporta, secondo un agire che può essere inteso come la conseguenza di un essere già di per sé formato o più radicalmente come un movimento che forma l’organismo stesso».⁵⁶ Della “funzione-meta”, Breton sottolinea dunque il carattere dinamico che solo successivamente la trascrizione latina, che ha fatto la fortuna del termine *metafisica*, ha fissato in un unico vocabolo. A causa di questo fissarsi, osserva Breton, «da fortuna singolare che incorpora da sempre la preposizione “meta” al vocabolo *metafisica* ne spiega anche le disgrazie. La trascrizione latina che regola il nostro lessico della trascendenza e del trascendente ne avrebbe ancor più compromesso il destino. L’immagine di un al di là e quella, complementare, di un al di qua ha infatti reso fissa [...] la fluidità che l’etimologia del termine al contrario suggeriva».⁵⁷ Carattere dinamico che proprio il dimorare nel sensibile spiega, dove il sensibile è colto grazie al superamento della tradizionale concezione della distinzione tra *Umwelt* e *Welt* che vedrebbe la prima come appannaggio dell’animale, la seconda dell’uomo; distinzione che Breton supera sostenendo che «l’ambiente è il luogo, il “là” in cui il vivente dimora nel proprio luogo e si muove verso di esso».⁵⁸ E prosegue ritrovando il motivo che è stato già espresso svolgendo il senso della preesistenza *esteriore* verso la quale la mistica aprirebbe: «Nello stile preposizionale [...] riassumeremo quanto detto in due espressioni: essere-in, essere-verso. La complementarietà di questi due modi di essere costituisce ciò che io chiamo abitare».⁵⁹ L’essere-in «accentua ciò che potrebbe essere chiamato [...] la funzione menica», aggettivo «ripreso dal verbo greco *menein*, di cui è ben nota la ricorrenza frequente nel Vangelo di Giovanni»,⁶⁰ verbo intransitivo che indica proprio il dimorare.⁶¹ Il secondo momento dell’abitare è l’essere-verso (essere-verso il mondo), dimensione che «si fonda sulla funzione menica in quanto questa non predetermina nessuna localizzazione fissa. Dobbiamo incessantemente dare a noi stessi il mondo in cui siamo».⁶²

⁵⁵ BRETON, *Poétique du sensible*, cit., p. 45.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., p. 40.

⁵⁸ Ibid., p. 13.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., p. 15.

⁶¹ Cfr. ibid.

⁶² Ibid., p. 17.

Tuttavia le figure svolte dalla “funzione meta-” (metafora, metastasi, metamorfosi), sebbene nutrano in sé questa duplice preposizionalità, e dunque nutrano in sé un movimento “verso” già da sempre radicato “in”, sembrano concentrarsi soprattutto sulla motilità e sul passaggio capace di far accadere quella salita verso l’alto dall’ambiente al mondo, privilegiando l’essere-verso. L’essere-in si limiterebbe, allora, a essere una fissità, una localizzazione? No, e quella che è stata definita identità oikologica, ossia quell’identità per la quale il “chi” si costituisce sempre “dove”, trova forse qui la possibilità effettiva che la dà al pensiero. Se infatti può darsi un’identità che non si confonde con la medesimezza fissa del luogo, ciò accade proprio per la forza della preposizione “verso” che inquieta internamente l’“in” e che è tale da muovere, far transitare, travagliare internamente l’identità stessa. La “funzione meta-” è dunque funzione dell’intimo travaglio, espressione insuperata del quale resta l’annuncio eckhartiano già citato, ossia *oportet transire*.

La forza della “funzione meta-”, tuttavia, non sta soltanto nel suo (so)spingere “verso” ma sta prima, in quell’*in* che ne fa una funzione del *menein*, ossia dell’abitare che è un modo dell’ex-sistere. E se 1– la mistica risponde (in Breton) alla questione della preesistenza e se 2– tale questione riguarda l’oikologia come dimensione originaria dell’esistere allora 3– la mistica è anche questione di oikologia e dunque di esteriorità, ché si abita e dimora oltre sé e in altro da sé. Ancora, si tratta di esteriorità perché è un’esperienza che l’esistenza fa di sé come sovraesistenza in quanto l’esistere è sempre “in” e “verso”, ossia già da sempre “in” (preesistenza che è esteriore a sé) e sempre in tensione “verso” (sovraesistenza che è sempre esteriore a sé).

La posta in gioco di questa concezione non è, certo, minima, soprattutto se andiamo all’etimo del termine mistica (dall’aggettivo *mustikos*) e alla radice *muo* che segnala l’essere chiuso, serrato.⁶³ Che la mistica sia anche *affaire* di oikologia vuol dire che, sebbene la bocca e gli occhi siano serrati, *prima* dell’alterazione ad opera di Altro che il singolo custodisce in sé, “si sta” e si “ex-siste” in quel suolo in cui si radica il duplice movimento di Dio *verso* l’uomo e dell’uomo *verso* Dio. Ma, reciprocamente, tale essere-verso è già da sempre anche un essere-in, dove la funzione che esprime questa duplice determinazione è la “funzione meta-” che spinge la mistica persino oltre l’essere:

Al di là dell’essere, al di là di Dio e del luogo, non c’è nulla che assomigli a una determinazione che circoscriva e delimiti. Perciò il percorso verso l’eccesso che si

⁶³ Per questa etimologia e le sue numerose fonti cfr., tra gli altri, L. GIANFELICI, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011.

apre [...] non può condurre da nessuna parte. Esso non conduce da nessuna parte ed è per questo motivo che può rispondere a una libertà ultima e suprema. La preesistenza [...] non è quindi illusoria. Pur essendo “fuori luogo” (*bors lieu*), essa ha per l'anima il significato e la funzione di un nuovo contesto. L'abisso diventa allora un “là” misterioso, uno spazio senza inizio né fine [...]. L'essere-in non è screditato, perché è in questo “spazio” senza nome che possono avvenire le nascite più nobili. Al di là dell'essere, possiamo quindi mantenere una “preesistenza” che sarebbe, secondo le parole di Proclo, “il germe del non-essere” [...]. Di qui la necessità per il mistico di respirare con il massimo respiro [...]. Questo allargamento del luogo nello spazio significherebbe che l'essere-in è meno ristretto dell'essere in quanto essere e, inoltre, che la negazione liberatoria è più divina della predicazione affermativa.⁶⁴

Certo, Breton non nega che il mistico propende piuttosto verso il *dimmorare* in quanto im-manere che cancella le differenze tra colui in cui si dimora (Dio) e il dimorante (l'uomo), né nega che tra «l'essere-in e l'essere-verso l'equilibrio richiesto è fragile. [...] Il misticismo, in qualunque modo si esprima, rischia di assorbire l'individuo nell'Assoluto senza volto di un principio che sta al di là di ogni nome».⁶⁵ È un bel rischio che, tuttavia, vale la pena affrontare perché coinvolge – in modo diverso da altre esperienze mistiche – non un singolo uomo o una singola donna ma l'esistente *tout court*, quell'esistente che nel suo rapporto con Dio e nella sua abitazione del mondo cerca la differenza e non l'annullamento; soprattutto, che si muove verso la preesistenza che sovradetermina l'esistenza senza perdere o rinunciare a quel suolo in cui ogni esperienza accade e che offre a questa stessa esperienza il suo attrito.

Per questo movimento “verso” radicato “in” la mistica *bretonienne*, immaginandosi nel là “dove” preesiste al fine di transitare oltre, domanda di stanza pur esponendosi al rischio dell'assorbimento in Dio affinché l'uomo non rinunci mai alla sua ricerca dell'origine – ricerca che accade al “chi” che transita e dimora nel mondo.

6. Stanislas Breton e la mistica rurida

Il libro *Philosophie et mystique* si chiude con due momenti di ripresa e discussione della proposta *bretonienne*: *Le problème de la mystique*⁶⁶ e *Mystique et temps présent*.⁶⁷ In queste pagine Breton riprende e sintetizza quanto affermato nel corso del volume: il mistico «non si impone per la meraviglia di una creazione [...] che susciterebbe l'ammirazione di coloro che ne

⁶⁴ S. BRETON, *Philosophie et mystique*, cit., p. 102.

⁶⁵ Ibid., p. 109.

⁶⁶ Ibid., pp. 179-180.

⁶⁷ Ibid., pp. 180-185.

sono a conoscenza».⁶⁸ Al contrario, egli è l'uomo che cerca «l'“originario” che precede ogni creazione affinché essa sia possibile, originario che si sottrae all'apparenza che fissa gli sguardi».⁶⁹ Con ciò il mistico rivela a tutti non l'eccezionale singolarità di un'esperienza per pochi ma l'eccezionalità di un'esperienza spirituale che, pochi o tanti che siano coloro che l'attestano, è sempre un'esperienza di dimorare, di essere-in e verso che la preesistenza del “principio” in tutto e tutti rende possibile, ovvero che è resa possibile dall'«immanenza del principio, (dal) l'“uno in tutti” come “luogo” dell'agire sostanziale»,⁷⁰ “uno” in cui si dimora essendovi ciascuno “in” e “verso”. Tale sarebbe, secondo Breton, «la “fondazione della mistica” come slancio e messa in opera di tale slancio, in sé e nel mondo».⁷¹

Se allora la questione che ci ha condotti fino a questo punto era la ricerca di un'esteriorità che non fosse etica ma che neppure perdesse l'esteriorità dell'alterazione di/da Altro, possibilità che è stata indicata come caratterizzante una “mistica ruvida” e tale perché il suo darsi domanda l'attrito del suolo, tale suolo sarà proprio l'inaggirabile dimensione oikologica dell'esistenza, e dunque quel dimorare sempre *verso* il mondo *in* cui si è in quanto preesistenti *in* Altro; un dimorare possibile per l'esteriorità di un suolo preesistente che offre il proprio attrito a ogni esperienza mistica. Preesistente verso l'alto (trascendenza divina) o verso il basso (immanenza al mondo) poco importa, ché ciò che conta è che esso sia suolo *dimorabile* – per ciascun vivente.

⁶⁸ Ibid., p. 180.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 182.

⁷¹ Ibid.

BIBLIOGRAFIA

- G. BENSUSSAN, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Hermann – Le Bel aujourd’hui, Paris 2009.
- H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.
- S. BRETON, *Réflexions sur la fonction métá*, in «Dialogue» XXI (1981) Montréal (Canada), pp. 45-56.
- S. BRETON, *Poétique du sensible*, Cerf, Paris 1988.
- S. BRETON, *Philosophie et mystique. Existence et surexistence*, Millon, Grenoble 1996.
- V. CESARONE, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008.
- M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, (XVIE-XVIIIE SIECLE), Gallimard, Paris 1982; trad. it. di S. Facioni, *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, ed. it. a cura di S. FACIONI, Jaca Book, Milano 2008.
- J.-CL. GENS, *De quel oikos l'écologie est-elle une science De l'analyse darwinienne des conditions d'existence du vivant à l'interrogation uexküllienne de son habitation*, in «L'art du comprendre», 21 (2012), pp. 121-144.
- L. GIANFELICI, *La trascendenza dello sguardo. Simone Weil e Maria Zambrano tra filosofia e mistica*, Mimesis, Milano 2011.
- G. GORIA, G. PETRARCA, *Topologia, perché – Riflessioni su un itinerario di pensiero*, in «Lo Sguardo» N. 15, 2014 (II) - La “Differenza Italiana (http://www.losguardo.net/public/archivio/num15/articoli/2014-15_Vincenzo_Vitiello_Topologia.pdf).
- J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-La-Neuve – Paris 2009.
- M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1986; trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird aufstreten können*, in Kants gesammelte Schriften, hrsg. Von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902; trad. it. di R. Assunto, *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- I. KANT, *Kants handschriftlicher Nachlass. 8, Opus postumum (Gesammelte Schriften / herausgegeben von der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften)*, Walter de Gruyter, Berlin - Leipzig 1936; trad. it. di V. Mathieu, *Opus postumum*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- J.-F. LAVIGNE, *Les vécus de l'oraison et la phénoménologie de l'intentionnalité. L'approche phénoménologique peut-elle éclairer l'expérience spirituelle de sainte Thérèse d'Avila?*, in «Teresianum», 66(2015 / 1-2), pp. 283-305.

- E. LEVINAS, *La ruine de la représentation*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina editore, Milano 1988.
- MEISTER ECKHART, *Die Lateinischen Werke*, hgg. Von Ernst Benz, Karl Christ, Bruno Decker, Bernhard Geyer, Joseph Koch, Erich Seeberg, Konrad Weiss, Stuttgart 1965.
- F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, trad. it. di G. Bonola, Marietti, Genova 1992.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, J. Kauffmann Verlag, Frankfurt am Main, 1921; trad. it. di G. Bonola, *La Stella della Redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- J.-J. ROUSSEAU, *Correspondances complètes*, in *Œuvres complètes*, voll. 5-6, Le jeune éditeur, Bruxelles 1828.
- TERESA D'AVILA, *Il Castello interiore*, Edizioni Paoline, Roma 2006¹⁰.
- TERESA D'AVILA, *Libro della mia Vita*, Edizioni Paoline, Roma 2016⁹.
- V. VITIELLO, *L'“ethos” della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze 2013.
- L. WITTGENSTEIN, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, Wilhelm Ostwald (ed.), Annalen der Naturphilosophie, 14 (1921); nuova edizione a cura di A. G. CONTE, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1998.
- L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di M. Trinchero e R. Piovesan, nuova edizione a cura di M. TRINCERI, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.

STEFANO SANTASILIA*

SU UNA POSSIBILE AFFINITÀ TRA FILOSOFIA E MISTICA:
LA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA
DI MICHEL HENRY

Sommario

La riflessione fenomenologica di Michel Henry si costituisce, sin dal suo principio, come una critica della fenomenologia tradizionale, alla luce della stessa definizione del fenomeno. Attraverso tale critica, il filosofo cerca di sviluppare un cammino speculativo capace di condurre al “cattare” l’assoluto, inteso come essenza della stessa manifestazione, come apparire dell’apparire stesso (*Parousia*). La manifestazione della manifestazione implica che il suo darsi si realizzi in un orizzonte che sfugge alla visibilità e alla trascendenza, determinandosi come “invisibile” in quanto “immanenza radicale”. Nello sviluppo del suo discorso, Henry fa riferimento a due autori che appartengono sia alla storia del pensiero quanto a quella della mistica, precisamente della mistica speculativa: Jacob Böhme e Meister Eckhart. Il presente contributo intende mostrare brevemente il senso di tali riferimenti che collocherebbe Michel Henry nell’ambito di quelle ricerche che affermano e indagano le possibili affinità tra pensiero filosofico ed esperienza mistica.

Parole chiave: Michel Henry, Meister Eckhart, Jacob Böhme, Filosofia, Mistica

Abstract

Michel Henry's phenomenological reflection is constituted, from its early beginning, as a critique of traditional phenomenology, in the light of the authentic definition of the phenomenon. Through this critique, the philosopher tries to develop a speculative path capable of leading to the “capture” of the absolute, understood as the essence of the manifestation

* Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

itself, as the appearing of the appearing itself (*Parousia*). The manifestation of the manifestation implies that its giving itself takes place in a horizon that escapes visibility and transcendence, determining itself as “invisible” because of “radical immanence”. In developing his speech, Henry refers to two authors who belong both to the history of thought and of mysticism, specifically of speculative mysticism: Jacob Böhme and Meister Eckhart. The present contribution aims to briefly show the meaning of these references that would place Michel Henry himself in the context of those researches that affirm and investigate the possible affinities between philosophical thought and mystical experience.

Keywords: Michel Henry, Meister Eckart, Jacob Böhme, Philosophy, Mystic

1. Introduzione

In un saggio pubblicato nel 1997, Elmar Salmann introduce il possibile “accostamento” tra le dimensioni della filosofia e della mistica parlando di “affinità elettive”:¹ si tratterebbe di una complementarità non solo di carattere metodologico bensì dovuta anche, e principalmente, ad alcuni ineludibili punti di intersezione esistenti tra le due prospettive. Difatti, si interroga l'autore, «cosa sarebbe la filosofia senza un'esperienza fondante, si chiami essa illuminazione, intuizione o ispirazione, e senza quell'orizzonte di un'unione possibile tra le sorgenti del proprio conoscere?»;² che cosa rimarrebbe dello stesso sforzo filosofico se esso non avesse, esplicitamente o meno, l'obiettivo di portare alla luce una sorta di fondo indicibile a partire dal quale si va configurando la stessa dinamica dell'evidenza? D'altro canto, «cosa sarebbe la mistica senza la scienza e la cultura, senza una consapevolezza dello stacco tra il soggetto e il suo alone inafferrabile, tra il cuore e la ragione, l'esperienza fondante e il linguaggio, senza quell'impulso del dover darsi in un linguaggio descrittivo e riflessivo, senza il bisogno di svelare il fondo ultimo e primordiale del conoscere, amare, volere e scegliere?».³

In fondo, la stessa definizione di esperienza mistica che Salmann “sposa”, sulla scorta del poderoso lavoro storiografico realizzato da

¹ Cfr. E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», in A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 29-60.

² Ivi, p. 29.

³ Ivi, p. 30.

Bernard McGinn,⁴ richiama una diretta connessione tra esperienza mistica e riflessione filosofica: «tentativo di esprimere una coscienza immediata della presenza dell’Assoluto (con tutte le fasi di preparazione e di riflessione) in un linguaggio che ha in sé una forza “visionaria” e trasformatrice».⁵ Salta alla vista come tale definizione possa essere direttamente collegata allo sforzo, compiuto da vari protagonisti della storia del pensiero, di individuare un accesso diretto nei confronti di quell’evidenza che non si dà – non può darsi – nella forma del dominio concettuale bensì in una sorta di abbandono che è, allo stesso tempo, riconoscimento e fondazione della stessa coscienza. Coscienza immediata, allora, diviene immediatezza dell’accesso della coscienza al suo stesso fondo, all’origine dalla e nella quale si genera. Ci si potrebbe arrischiare ad affermare che già dagli albori della filosofia si sviluppa un cammino intento a cogliere l’attiguità tra la dimensione mistica e quella filosofica. Non avrebbe senso dispiegare ora un dettagliato elenco di protagonisti della storia del pensiero che, a partire da Platone (e il successivo neoplatonismo), passando per Agostino, Eckhart, Cusano, Schelling, Hegel, e giungendo fino agli sviluppi ultimi della fenomenologia (e non solo), mostrano la verità di ciò che stiamo affermando. Chiaramente, ciò non può – e non deve, a nostro avviso – condurre all’idea di una “fusione” tra le due prospettive: è estremamente chiaro, nonché importante, il riconoscere che l’esperienza filosofica non può riconoscere come universale la verità “soggettiva” dell’esperienza mistica, così come quest’ultima non necessita dell’estensione all’universale (non solo teorico ma anche etico-pratico) di cui vive la stessa filosofia. È precisamente riguardo a tale particolare relazione che ci sembra profondamente fruttuoso l’utilizzo della categoria di “affinità elettiva”, la quale intende far luce su come «tra pensiero filosofico e esperienza (intuitiva, fondante, illuminante) si stabilisca un tale rapporto di affinità “fisiologica” che può diventare, se le condizioni sono favorevoli, sposalizio voluto e riflettuto, costellazione feconda».⁶ Si tratterebbe, dunque, non solo della possibilità di una riflessione di carattere filosofico sull’esperienza mistica – analizzata secondo il fine di comprenderla mediante il filtro di specifiche categorie filosofiche – ma anche di poter riconoscere un valore pienamente filosofico a quello slancio orientato all’ineffabile che caratterizza alcune posizioni filosofiche. Ciò permetterebbe di non escluderle dall’ambito della razionalità, quanto piuttosto di ridefinire i limiti di tale ambito.

⁴ Cfr. B. McGINN, *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Alban, New York 1995.

⁵ E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», cit., p. 30.

⁶ Ivi, p. 34.

È quanto, ci sembra, voglia suggerire Philippe Capelle quando afferma che «da visione rigorosa della finitudine e della sua consistenza trascendentale obbliga a riconoscere la pertinenza di una mistica non religiosa, intendo con ciò uno slancio in un abbandono unificante e sereno al mistero dell'essere sempre già dato che supera il mio essere e che costituisce il mio ambiente, il mio elemento, il mio destino».⁷ Uno slancio che, in quanto non religioso, può essere anche filosofico, e che nell'essere slancio può incarnare il riconoscimento di un'evidenza che non “passa” attraverso la cattura concettuale bensì corre sul filo di un'affettività fondamentale: è precisamente in tale prospettiva che consideriamo possibile ascrivere Michel Henry a quel gruppo di pensatori che è possibile collocare nell'ambito dell'affinità elettiva esistente tra filosofia e mistica.⁸

Per mostrare ciò, il nostro percorso sarà costituito da due momenti: nel primo cercheremo di mostrare, attraverso un piccolo riassunto del testo fondamentale del fenomenologo francese, come la riflessione di Michel Henry rimanda, fondamentalmente, al riconoscimento di un fondamento patico capace di rivelarsi come l'assoluto della stessa esistenza; nel secondo momento faremo riferimento a due autori, protagonisti per l'appunto delle citate intersezioni tra storia del pensiero e tradizione mistica, che la riflessione di Henry assume come riferimenti fondamentali; infine, in una forma brevissima, presenteremo una conclusione che, in realtà, non chiude il discorso bensì vuole lasciare aperto il cammino ad un'indagine capace di collocarsi nel solco poc'anzi descritto.

2. *L'invisibile e il solitario: il fondamento come parousia*

Il 1963 vede l'apparire del testo che colloca Michel Henry nel pieno del dibattito fenomenologico relativo alla questione del senso della manifestazione: *L'essence de la manifestation*.⁹ Con tale opera, il fenomenologo francese, elabora il tentativo di pensare l'assoluto come immanenza radicale cercando di condurre il discorso fenomenologico oltre la soglia della relazione soggetto-oggetto, con il conseguente esplodere (o implodere) di quell'atto di distanziamento che determina l'aprirsi dello stesso orizzonte della “fenomenalità”. Si tratta di una posizione che imprime alla stessa

⁷ P. CAELLE, «Verso una tipologia della relazione filosofia-mistica», in AA. VV., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003, p. 86.

⁸ Ascrizione riconosciuta dallo stesso Salmann, e con la quale siamo in completo accordo (cfr. E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», cit., p. 31).

⁹ M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990; trad. it. di G. De Simone, *L'essenza della manifestazione*, Orthotes, Salerno 2018). L'opera fu stampata inizialmente in due volumi, successivamente questi furono riuniti in uno solo. I passi citati da tale opera si riferiranno alla seconda edizione del 1990.

concezione di “fenomeno” una torsione di significato capace di invertire la struttura della polarità visibile-invisibile, affidando all’invisibilità una priorità condizionante la possibilità ontologica della stessa visibilità. Tale possibilità, che ha indotto la critica a parlare di fenomenologia al rovescio o di fenomenologia portata al proprio limite,¹⁰ si connota chiaramente come il tentativo continuo, e mai condotto a termine, di “sfondare” il confine dell’orizzonte al fine di far emergere il valore di un sentire che si realizza allo stesso tempo come appartenere e appartenersi.

L’obiettivo di Henry è quello di “raggiungere” un sentire più originario che si rivela essere, in tutta la sua profondità, passività radicale. Se per riflessione sull’esperienza mistica intendiamo riflessione su una modalità dell’esistere che si dà comprensibilmente solo nella sua tensione verso l’unità, secondo una condizione che può definirsi come attingimento dell’Assoluto a partire dal suo stesso concedersi,¹¹ e se tale esperienza può assumere le forme di un «*dover e poter definire e comprendere se stessi come intimità toccata e illuminata da parte del fondo e orizzonte del proprio pensare, amare ed es-sere*»,¹² allora sembra che il filosofo francese non possa essere considerato affatto estraneo a quello che potremmo definire come un “afflato mistico”. Difatti, non si può tacere riguardo a tale peculiare “inflessione” di un pensiero orientato alla ricerca dell’assoluto a partire da una dimensione di assoluta immanenza, caratteristica che frutterà alla riflessione henryana una diretta collocazione in quella “curvatura teologica” di cui sarà accusata parte della fenomenologia francese.¹³

Effettivamente, tutta la riflessione henryana può essere compresa pienamente solo in base alla necessità di segnare un oltrepassamento della concezione di un apparire che si dà nella luce della coscienza, al fine di

¹⁰ Nell’ambito della letteratura critica dedita ad indagare l’utilizzo del metodo fenomenologico nel pensiero di Michel Henry si segnalano particolarmente i testi: C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004; F.D. SEBBAH, *L’épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001 e G. IAIA, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, ETS, Pisa 2021 (in particolare il terzo capitolo dedicato al tema dell’invisibile).

¹¹ Cfr. A. MOLINARO, *Meister Eckhart: essere, nulla, Dio*, in «Aquinus», n. 3, 2000, pp. 439-471 e A. MOLINARO, *Affermazione e attingimento. Sul rapporto tra filosofia e mistica*, in A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 65-66.

¹² E. SALMANN, «*Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica*», cit., p. 49.

¹³ A tal proposito cfr. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la philosophie française*, Éditions de l’éclat, Paris 2001 e D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l’éclat, Paris 1998, in cui l’autore accusa l’argomentare di Henry di aver perso le caratteristiche della riflessione filosofica, lasciandosi influenzare dal dibattito teologico; cfr. anche V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

individuare una dimensione originaria capace di sfuggire ai “limiti” del dominio concettuale. Il senso dell’essere che tale ontologia fenomenologica cerca non potrà, dunque, essere riferito a ciò che appare, bensì allo stesso apparire, un apparire dell’apparire che presenta due connotazioni fondamentali: non si distingue dal sentimento nel quale è percepito ma coincide con l’auto-sentirsi della vita, e per questo è “fenomeno” ma secondo un mostrarsi che non è più preda della trascendenza. Che tale apparire si “faccia fenomeno”, «è ciò che potrà essere compreso solo quando una delucidazione radicale del concetto di fenomeno avrà guidato la problematica fino all’idea di una *rivelazione che non deve nulla all’opera della trascendenza*».¹⁴ ma una delucidazione di questo genere è proprio ciò che mostra come la via d’accesso al fondamento sta nel suo stesso rivelarsi in quanto immanente, ovvero presenza a se stesso che, però, rimane invisibile.¹⁵ Si tratta di una condizione che può assumere valenza positiva solo grazie ad uno “scacco” dello “sguardo fenomenologico” che modifica lo stesso compito del fenomenologo ora chiamato a “lasciare apparire l’apparire così come appare”. Difatti, l’autentica delucidazione del fenomeno impone il procedere fino alla sua stessa essenza, ovvero il suo stesso “farsi fenomeno”, la sua “fenomenalità”: l’apparire nel suo stesso atto di apparire. Questo, sottolinea Henry, è la stessa verità, in quanto è lo stesso venire alla luce che conferisce ad ogni cosa il proprio *status* ontologico.

Solo che procedere verso l’essenza del fenomeno – ovvero l’essenza stessa della manifestazione – conduce alla ricerca della forma di darsi di quello stesso assoluto a partire dal quale si struttura la stessa manifestazione, il puro venire alla luce che Henry chiama *parousia*, al punto da poter affermare che la fenomenalità del fenomeno si manifesta nella *parousia* del fenomeno. Tale *parousia* è l’assoluto, la manifestazione in quanto tale, il come del fenomeno, ciò che rende presente e ci rende presenti. Pertanto, se la fenomenologia vuole davvero tenere fede allo spirito che la anima, deve riconoscersi come sguardo rivolto alla *parousia*: «la fenomenologia ricerca la Parousia dell’assoluto sul fondamento dell’assoluto compreso come la Parousia».¹⁶ Ciò che, a prima vista, può quasi assumere l’aspetto di un gioco di parole rivela una circolarità tutt’altro che viziosa: la possibilità di “giungere” all’assoluto nel suo farsi fenomeno risiede precisamente nel comprenderlo correttamente come il “potere ontologico” che fonda ogni presenza. Per questo il suo “venire alla luce” si dà solo nell’invisibilità.

¹⁴ M. HENRY, *L’essenza della manifestazione*, cit. p. 64.

¹⁵ L’invisibilità è una nota fondamentale di tale modalità della manifestazione poiché non si tratta più di un vedere ma di un essere affetti. Riguardo a ciò, oltre ai testi già indicati nella nota 10 cfr. anche R. SPAGNUOLO VIGORITA, *Ciò che la scienza non sa. L’invisibile e la vita in Michel Henry*, in «Scienza & Filosofia», n. 17, 2017, pp. 109-125.

¹⁶ M. HENRY, *L’essenza della manifestazione*, cit. p. 78.

E se il cammino della fenomenologia, nel suo interrogarsi riguardo all'essenza del fenomeno, conduce henryanamente a riconoscere una “manifestazione dell'invisibile”, diviene necessario interrogarsi sul reale valore di quella pratica fenomenologica che aveva riposto nella coscienza la fonte ultima di senso della manifestazione.

Secondo Henry, l'errore di quella che lui stesso definirà come fenomenologia storica¹⁷ è quello di rimanere ancorata a una concezione “fallimentare” del fenomeno che non le permette di indagare la possibilità di un “farsi fenomeno” che non sia relativo alla fenomenalità fondata sulla “distanza” tra fenomeno e coscienza. Per il fenomenologo francese, tale «distanza fenomenologica»,¹⁸ in quanto condizione dell'apparire, costituisce la stessa trascendenza, motivo per cui l'intenzionalità si costituisce come un “tendere-a” orientato verso il fenomeno. Nel momento, però, in cui si dà la distanza fenomenologica come essenza del fenomeno, si ammette che l'essenza non è nel fenomeno stesso: il fenomeno si riduce ad un essere alienato; l'essere che si manifesta è l'essere presente ma l'essenza della presenza è l'alienazione.

La concezione del fenomeno che si fonda su tale alienazione viene definita da Henry “monismo ontologico”,¹⁹ e starebbe ad indicare l'unicità della modalità della manifestazione conforme alla quale l'ente si realizza nel soggetto, che altro non è se non questa stessa modalità di manifestazione. Il fondare la manifestazione a partire dalla dimensione dell'intenzionalità presenta il soggetto come il principio di qualsiasi realtà in quanto tale, condizione di qualsiasi presenza. Ciò, però, non significa marchiare la trascendenza con un carattere puramente negativo. Essa, infatti, deve essere colta nella sua essenza autentica, ovvero nel suo mostrare che il rimando al soggetto non è espressione di un punto finale bensì segnale della necessità di un superamento, di un passaggio dalla modalità del vedere a quella del “sentire”. Nell'affermare che «l'essenza della fenomenalità pura è altro dalla sua effettività»,²⁰ Henry intende sottolineare che lo stesso apparire rimanda a qualcosa che non si lascia catturare dalla luminosità della coscienza: «l'essenza originaria della manifestazione può

¹⁷ Cfr. M. HENRY, *Phénoménologie materielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. di P. D'Oriano e E. De Liguori, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001. Con il lemma “fenomenologia storica”, Michel Henry intende far riferimento alla tradizione fenomenologica che assume la coscienza come polo fondamentale correlativo nella costituzione del fenomeno, determinando così il fenomeno come ciò che “appare” nella luce della coscienza. Rriguardo a ciò cfr. anche C. FRABASILE, *Michel Henry. La fenomenologia del sentire*, in «Dialegesthai», n. 18, 2016, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/carolina-frabasile-01>.

¹⁸ Ivi, p. 83 ss.

¹⁹ Cfr. ivi, pp. 88-116.

²⁰ Ivi, p. 130.

dunque solo rimanere nella notte della sua inconsapevolezza originaria o perdersi nell'oggetto».²¹ Essa dimora nella “notte” di tale non conoscersi (ossia non potersi vedere come posta di fronte a se stessa... così com’è invece possibile vedere l’oggetto), ma può “sentir-si”. Il “prezzo” del giungere al fondamento è quello di perdere la duplice direzionalità del vedere (vedere-esser visti) a favore di un conoscere che è sentire e, per questo, invisibile.

La manifestazione dell’assoluto è allo stesso tempo manifestazione della sua assolutezza, quella che Henry, come abbiamo già indicato, chiama *Parousia*. Tutto il lavoro della coscienza intenzionale si radica nell’assolutezza dell’apparire ma non può coglierla, precisamente in quanto dedita al “vedere”. Ecco il motivo per cui Henry parla di *renversement* della coscienza, unica possibilità per poter approdare alla comprensione (non intenzionale bensì affettiva) dell’assoluto: «Rappresentando la manifestazione, il rovesciamento realizza l’apparire dell’apparire. L’apparire è l’essenza della coscienza. Il rovesciamento è la maniera d’essere della coscienza. [...] Il rovesciamento della coscienza è l’apparirsi dell’apparire. L’apparirsi dell’apparire è la presenza a sé dell’assoluto, la *Parousia*».²² L’autentico sapere filosofico, la conoscenza che non è frutto di alienazione, può prodursi solo a partire da tale inversione che permette alla coscienza di riconoscersi innanzitutto come vivente (sentendo-si) nella *Parousia*: «il sapere filosofico è il sapere vero perché, rappresentandosi l’apparire e non più l’apparente, è il sapere della verità, non dell’ente. Il sapere della verità è la presenza dell’assoluto a se stesso, la sua *Parousia*. La *Parousia* dell’assoluto è la maniera d’essere del sapere vero».²³ Se la *Parousia*, come origine, è presenza dell’assoluto, allora la realtà dell’assoluto coincide con la sua assolutezza e mostra, così la completa aderenza con se stesso del fondamento affettivo.²⁴

Dal punto di vista del monismo ontologico, il darsi di un fenomeno avviene secondo il preliminare aprirsi dell’orizzonte dell’essere e di una doppia caratterizzazione di ogni oggetto che in esso si colloca: ricettività ed opposizione, le quali costituiscono la condizione stessa dell’oggettivazione, considerata dalla fenomenologia storica come unica forma possibile di manifestazione. La ricettività mostra il fondamento nel suo darsi (ricevendosi nell’opposizione): questa è la datità dell’essenza

²¹ Ivi, p. 138.

²² Ivi, p. 158.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Come ricorda Giuliano Sansonetti: «Il punto di svolta è costituito dal problema della “ricettività” che, non a caso, Henry mette in luce attraverso un’analisi laboriosa e complessa, ai limiti del virtuosismo, dell’interpretazione heideggeriana di Kant, della quale vengono raccolti i risultati, ma diversamente finalizzati» (G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 29).

secondo il monismo ontologico. Tale ricezione dell'opposizione assume il nome di oggettività e corrisponde, secondo quanto detto, a ciò che viene definito come “trascendenza”. Solo che tale dimensione deve obbligatoriamente rimandare a un ulteriore orizzonte costitutivo e fondamentale. Non potendo ricondurre la trascendenza all'esteriorità che in essa stessa si fonda, il monismo lascia in sospeso la questione del fondamento dando solo l'illusione di averla risolta. La concezione della trascendenza conduce, senza possibilità di fuga, all'idea di una “non-verità originaria”, ovvero di un fondamento che nel suo stesso darsi, si nasconde. In ciò consisterebbe la strutturale “fallacia” del monismo ontologico, rivelatore ad ogni passo della presenza di un fondamento che non riesce a incontrare via di manifestazione.

Se, infatti, ogni manifestazione è una ricezione, allora la manifestazione del fondamento dovrà obbligatoriamente consistere nella la ricezione di sé da parte dell'essenza della manifestazione. Una ricezione di tal genere può, però, avvenire solo in modo che essenza e contenuto non siano differenti, altrimenti si ricadrebbe nella condizione della trascendenza. In questo caso, Henry parla “retro-referenza” per indicare la ricezione originaria dell'essenza che, ricevendo sé medesima, determina in sé il principio della propria manifestazione. Poiché la trascendenza necessità di un atto di opposizione da ricevere per poi dis-velarsi, Henry può concludere che la sua ricettività non è originaria. Il fondamento può essere incontrato solo in un'interiorità *intimior intimo meo*, ossia l'immanenza: «Sia concesso osservare [...] che dietro l'apparente aridità e tecnicità della disputa, talmente sottile da rasentare il funambolismo, si gioca in realtà la tesi di fondo de *L'essence de la manifestation*, ossia la possibilità stessa di una filosofia dell'immanenza fenomenologicamente svolta. Solo se si dà infatti una determinazione positiva dell'immanenza, come fonte stessa della trascendenza, solo se l'immanenza risulta autonoma nella sua struttura, sarà possibile allora una rivelazione propria e diversa da quella che si attua nella trascendenza».²⁵ L'immanenza si costituisce, dunque, come un mostrarsi in sé stessa senza uscire fuori di sé né porsi a distanza. La trascendenza si radica nell'immanenza: «con la messa in luce dell'essenza originaria della ricettività, la problematica trova la possibilità ultima cui essa mira nella misura in cui ricerca il fondamento ultimo di ogni manifestazione. *L'immanenza è l'essenza della trascendenza*».²⁶ Caratterizzata da questa “ricettività originaria”, il “dar-si” dell'immanenza è concepito da Henry come “immediatezza” (auto-)affettiva, struttura costitutiva dell'essenza originaria della ricettività: «La possibilità per l'essere di giungere originariamente in sé lo determina come l'immediato [...]. *L'immediato è l'essere stesso come originariamente dato a sé stesso*

²⁵ G. SANSONETTI, *Michel Henry*, cit., p. 31.

²⁶ Ivi, p. 264.

*nell'immanenza».²⁷ Se la manifestazione dell'essenza si attua non nella visione ma nel “sentire”, deve essere possibile anche un pensiero che non sia rappresentativo. Il pensiero dell'immanenza deve abbandonare l'orizzonte della trascendenza attraverso una rinuncia che lo colloca in una “costitutiva indigenza”: «Questo abbandono, tuttavia, è quello dell'essenza, è in questa indigenza estrema in cui nulla sussiste del mondo [...] che essa si tiene come nella sua possibilità. [...] *L'indigenza dell'essenza risiede nel non racchiudere altro*».²⁸*

Manifestandosi nell'immanenza, come ricevente e ricevuta, l'essenza non possiede che se stessa. Henry sottolinea che l'essenza riposa nella solitudine, anzi essa stessa è solitudine che indica soprattutto il possesso di sé, la sua pienezza: l'essenza è in totale relazione con sé, relazione nella quale è affetta da sé, quindi si rivela a se stessa così com'è. Per poter comprendere tale solitudine come relazione dell'essenza con se stessa, è necessario abbandonare l'idea della solitudine come privazione: l'essenza non è una cosa tra le altre, per cui non può perdere la “compagnia” ... anzi, nella sua completa immanenza, la solitudine la caratterizza come pienezza. Per questo, Henry può affermare che tale solitudine ha un contenuto che corrisponde all'essenza stessa, non in forma di contenuto statico ma sempre di relazione con se stessa (in quanto affettività fondamentale). La solitudine rappresenterebbe, allora, il “come” della *Parousia*, presenza della presenza. Ancor di più: si tratta di una solitudine che mostra come la stessa essenza non goda della libertà di poter uscire da se stessa, e pertanto non sia libera se non di essere affetta da sé. Per questo, l'essenza è connotata da una “passività originaria”: «L'essere assoluto è l'essere che, originariamente e fondamentalmente passivo di fronte a sé, non ha come tale e *di conseguenza* nessun potere di fronte a sé, è l'essere che è ciò che esso è, tale che non può non essere ciò che è e che non può neppure esserlo, se essere significa ancora potere, poter essere, assumere. L'essere è ciò che è nel senso in cui essere significa *la rivelazione originaria immanente di sé nell'unità*».²⁹

Tale passività costituisce ciò che Henry definisce auto-affezione: l'essere è affetto da sé. La passività è l'affezione di sé da parte dell'essenza, che è anche e soprattutto un auto-donarsi, essenza stessa della vita perché la vita non è nient'altro che ciò che si dà o ciò che è dato a sé, ciò che si sente. Essa consiste nel fatto stesso di provar-si, sentir-si. La *Parousia*, dunque, corrisponde all'attualità della vita che non può sottrarsi a sé stessa e che, permettendo ogni manifestazione, si dà nel vivente come un sentir-si che esprime, nella sua assolutezza, una costitutiva passività originaria. La riflessione fenomenologica di Henry si presenta chiaramente nelle vesti di

²⁷ Ivi, pp. 291-292.

²⁸ Ivi, p. 296.

²⁹ Ivi, p. 310.

una radicalizzazione dell’indagine sull’originario: lo spingersi oltre la dimensione dell’apparire nella “luminosità” della coscienza, al fine di raggiungere una dimensione originaria capace di fondare “l’apparire dell’apparire”, permette al fenomenologo di riconoscere nell’auto-affezione della stessa vita l’origine invisibile di ogni forma di manifestazione. Se per un verso, assumendo come referenza fondamentale il dettato husserliano, è possibile tacciare di “eccesso” la riflessione elaborata da Michel Henry, per l’altro non bisogna dimenticare che la modalità e la possibilità della manifestazione costituiscono il limite labile lungo il quale si muove ogni pensiero che pone il fenomeno al centro della propria attenzione, e che, nel “frequentare” tale limite, il pensiero apprende volta per volta la ricollocazione di quell’oltre che è origine della stessa provocazione filosofica: «Questo “oltre” è in esperienze altre dalla fenomenologia, esperienze di fronte alle quali essa può solo tacersi, facendosi discreto custode della frattura con la quale e nella quale è consegnata».³⁰ Una frattura che sembra rinviare ad un ineffabile sempre presente nel pensiero – come suo fondamento – e mai “catturabile” mediante il concetto.

3. Qualcuno aveva già compreso: Jacob Böhme e Meister Eckhart

Il dispiegarsi della riflessione henryana include differenti riferimenti ad altri protagonisti della storia del pensiero. I nomi di Heidegger e Husserl (soprattutto), di Fichte, Schelling e altri autori costellano le pagine de *L’essence de la manifestation*, lungo quello che abbiamo descritto come il tentativo di superamento del “limite fenomenologico” della coscienza, alla ricerca di un fondamento che potesse manifestarsi pienamente mediante l’invisibilità della dimensione affettiva. Nella ridda di riferimenti filosofici proposta dal dettato henryano risaltano, però, due nomi che si configurano come intersezioni tra la storia della filosofia e quella della mistica, nello specifico della mistica speculativa. E non si tratta di un riferimento “tra i tanti” perché lo stesso Henry indica questi autori come coloro che, in qualche modo, avevano già compreso ciò che egli tenta di affermare, quasi come dei precursori: mentre gli altri grandi nomi della filosofia citati dal fenomenologo francese rappresentano dei precisi momenti di “contrapposizione critica”, solo due autori avevano già compreso quella verità della *Parousia* che rappresenta il fondo dal quale scaturisce la stessa possibilità del reale, e si tratta di Jacob Böhme e Meister Eckhart.

I due riferimenti appaiono in momenti differenti del cammino speculativo battuto dal fenomenologo francese e ci si potrebbe arrischiare ad

³⁰ C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, cit., p. 356.

affermare che il primo rappresenta solo un momento di passaggio.³¹ Non è interesse di questo breve intervento mostrare la verità o meno di tale affermazione quanto piuttosto riconoscere, e sottolineare, la “vicinanza” di Henry alle posizioni di una mistica speculativa direttamente rivolta alla questione del fondamento. Difatti, il riferimento a Jacob Böhme risulta collocato nel paragrafo 14 de *L'essence de la manifestation*, nel momento in cui Henry tratta del monismo ontologico in relazione alla filosofia della coscienza,³² mostrando come l'assunzione della struttura correlazionale tra coscienza e oggetto (della coscienza) implica la necessità di quest'ultimo in quanto possibilità della coscienza di essere ciò che è. Qualcosa che Böhme già mostrerebbe nello sviluppo della sua riflessione riguardo all'essenza.

Nella sua riflessione relativa al “Nulla abissale” di Dio, il pensatore e mistico tedesco, riconosce la presenza di un'opposizione necessaria alla manifestazione dell'assoluto.³³ Eppure, sottolinea Henry, «l'opposizione in quanto tale designa soltanto il puro spazio per una manifestazione possibile in generale. In tale spazio, che è un ambito indifferenziato, non c'è ancora alcuna manifestazione reale. Vi regna soltanto un chiarore diffuso, una luce così indeterminata perché non è effettivamente una luce, perché non è cosciente di sé. Poiché nella sua originaria indeterminazione l'ambito fenomenologico puro non ha coscienza di sé, *non c'è in esso alcuna coscienza effettiva*, almeno fino a quando in lui non c'è nient'altro che lui».³⁴ Ciò che si oppone non può, però, avere una consistenza ontologica in quanto non può contrapporsi completamente a tale spazio indifferenziato che costituisce la stessa possibilità dell'opposizione. Ragion per cui Henry può riconoscere che, in Böhme, la massima oggettivazione costituita dalla “saggezza divina” «non può strappare l'assoluto alla notte originaria dell'*Ungrund*».³⁵

³¹ Lo mostrerebbe soprattutto il fatto che non esistono, per lo meno fino ad ora, degli studi direttamente dedicati al riferirsi di Henry alla riflessione di Böhme.

³² La filosofia della coscienza rappresenterebbe, dunque, quella posizione che sottolinea il legame indissolubile tra coscienza e oggetto come correlati, in maniera tale che «il soggetto si conosce solo in base all'oggetto» (M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 131).

³³ Cfr. J. BÖHME, *Aus dem Teosophischen Gendbriefen*, s.l., 1624; trad. it. di F. Cunierto, *Questioni teosofiche ovvero esame della divina rivelazione in 177 domande*, ESI, Napoli 1996, pp. 41-58. Per una ricostruzione generale del pensiero di Böhme ci permettiamo di rinviare all'agile introduzione di I. REGUERA, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2003.

³⁴ M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 132.

³⁵ *Ibidem*. Riguardo al tema dell'*Ungrund* come “notte originaria” cfr. l'interessante studio di V. PEKTAS, *Mystique et philosophie. Grund, abgrund et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2006. Nello specifico rimandiamo, per una ricostruzione del senso del termine, al capitolo III della Prima Parte (pp. 101-128) e, precisamente per il legame tra la dimensione dell'*Ungrund* e la sua non visibilità (oscurità), al capitolo III della Terza Parte (pp. 274-298). Come il titolo del libro

Ma ciò non basta perché, nonostante tale riconoscimento Böhme, non riesce a liberarsi della stretta della filosofia della coscienza: infatti, il suo essere collocato nel dispiegarsi della riflessione dedicata al monismo ontologico, lo caratterizza come colui che, pur avendo in qualche modo “intra-visto”, non riesce a raggiungere la completa verità della ricerca fenomenologica. La riflessione böhmiana dedicata alla saggezza divina rimanda, in ogni caso, alla determinazione ontica come momento essenziale della realizzazione dell’essenza stessa, in quanto senza l’opposizione non sarebbe possibile nemmeno riconoscere il valore ontologico dell’*Ungrund*; e ciò implica che questo sia distinto solo grazie ad un’astrazione.³⁶ Infatti, il fondo abissale concepito come un nulla che si dà sempre e solo a partire dalle sue manifestazioni³⁷ racchiude in sé «una sorta di dualità interna. Ciò che si manifesta lo fa necessariamente grazie a qualcos’altro; invece, una manifestazione (un fenomeno) non dovrebbe manifestare null’altro che se stesso».³⁸ E questo, per Henry, significa che il Dio di Böhme rimane eternamente fuori di sé, ovvero che l’essenza assoluta, il fondo abissale si ritrova, una volta ancora, proiettato in una condizione di alienazione.

Condizione nella quale, per converso, non risulta cadere il pensiero di Eckhart, pensatore che, per il fenomenologo francese, merita completamente il titolo “maestro” proprio grazie alla sua comprensione della struttura interna dell’immanenza e dell’essenza originaria: «a dire il vero, tale comprensione non si è quasi mai incontrata nella storia, se non in un pensatore d’eccezione che era chiamato un tempo, giustamente, un maestro: Eckhart».³⁹ Come riconosce Emanuele Marini, «Henry trova nel “pensiero” di Meister Eckhart l’approccio migliore al fondamento inteso come assoluta immanenza»,⁴⁰ e ciò dovuto anche al fatto che «il lettore che per la prima volta apre i “Trattati e Sermoni” di Maestro Eckhart non può non rimanere stupefatto dalla forma di alcune proposizioni, forma che consiste nel presentare un imperativo morale o un consiglio spirituale come una legge riguardante l’essenza, nell’esprimere un precezzo contingente, proposto alla buona volontà dell’uomo, in termini di verità necessaria»⁴¹ in quanto «questo schema razionale, così caratteristico dell’argomentare di Eckhart e nel quale risiede senza dubbio una delle cause della sua forza nel

mostra, l’autrice riscontra una “parentela” diretta tra le posizioni di Eckhart e quella di Böhme, il che confermerebbe la scelta henryana dei due autori.

³⁶ Cfr. A. KOYRE, *La philosophie de Jacob Böhme*, Vrin, Paris 1929, pp. 303-353.

³⁷ Cfr. J. BÖHME, *De Triplici Vita*, s.l., 1620, cap. II, 75.

³⁸ A. KOYRE, *La philosophie de Jacob Böhme*, cit., p. 243.

³⁹ M. HENRY, *L’essenza della manifestazione*, cit., p. 322.

⁴⁰ E. MARINI, *Vita, corpo, affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Assisi, Cittadella 2005, p. 45.

⁴¹ G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, in «Archives de Philosophie», n. 36, 1973, p. 604.

suo impatto immediato e superficiale, lascia sospettare più profondamente della presenza di un *pensiero* che opera al di sotto del livello della predicazione, che essa tradisce e dissimula».⁴² Da quanto detto finora, dovrebbe risultare chiaro che è proprio a questo pensiero che fa riferimento Henry, cercando in esso la “conferma precedente” ai risultati raggiunti nella sua ricerca sull’essenza della manifestazione. Pur avendo riscontro del fatto che nelle opere successive del fenomenologo francese i riferimenti al filosofo vanno palesemente diradando, non è detto che tale “apparente discrezione” implichi l’abbandono del riferimento apertamente dichiarato ne *L’essence de la manifestation*.⁴³ Al contrario, la “continuità teoretica” esistente tra il mistico renano e il fenomenologo francese si giocherebbe, appunto, in riferimento al fatto che all’essenza di ciò che si dissimula, nell’atto stesso grazie al quale apre un orizzonte di luce, appartiene per principio il non mostrarsi. Ed è proprio nel tentativo di indicare un cammino capace di segnare quello che abbiamo definito come l’oltrepassamento dell’orizzonte trascendentale della coscienza che Henry riporta al centro dello scenario speculativo la famosa affermazione di ispirazione eckhartiana secondo la quale: «l’occhio con cui l’assoluto ci guarda è lo stesso occhio attraverso cui noi guardiamo l’assoluto».⁴⁴

Ed al mistico renano è dedicato un paragrafo intero, il numero 39, dell’*Essence*; un numero cospicuo di pagine attraverso le quali Henry cerca di mostrare come, nonostante l’apparente disinteresse nei confronti della “questione ontologica”, tutto il pensiero di Eckhart sia rivolto invece proprio alla *Parousia*. Al centro della sua speculazione è collocato il rapporto tra uomo e Dio, ma in tale rapporto non può non giocarsi la manifestazione dell’assoluto. Pertanto, nel suo interessarsi all’edificazione delle anime, quello che sta facendo il mistico è precisamente trattare della manifestazione dell’assoluto: «l’unione esistenziale dell’uomo con Dio è possibile solo sulla base della loro unità ontologica».⁴⁵ E ciò sarebbe provato da una stessa affermazione di Eckhart: «quando Dio fece l’uomo, operò nell’anima l’opera identica a se stesso, la sua opera operante, la sua opera eterna.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. S. LAOUREUX, De «L’essence de la manifestation» à «C’est moi la vérité». *La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, in «Revue philosophique de Louvain», n. 99, 2001, p. 220-253, dove l’autore osa suggerire che, contrariamente a quanto può sembrare, il diminuire dei riferimenti esplicativi concede alla presenza di Eckhart un ruolo preponderante nel pensiero di Henry.

⁴⁴ Ivi, p. 79. Il verbo utilizzato da Henry è *regarder*, che può assumere anche il significato di “riguardare”: l’assoluto non solo si relaziona a noi attraverso la modalità nella quale ci relazioniamo ad esso (chiaramente solo se la modalità è quella dell’assoluto), ma in tale modalità ci ri-guarda, si manifesta a noi e allo stesso tempo ci interessa, si fa interrogazione autentica in noi stessi, nella nostra indagine a qualunque profondità essa si trovi.

⁴⁵ Ivi, p. 386.

L'opera era così grande da non essere altro che l'anima, e l'anima non era altro che l'opera di Dio».⁴⁶ Ciò indicherebbe che l'essenza dell'anima corrisponde all'essenza stessa di Dio, ed è di nuovo Eckhart a confermarlo: «fondo dell'anima e fondo di Dio sono un solo fondo».⁴⁷ Il che permette ad Henry di arguire che il fondo corrisponde all'essenza stessa, all'auto-donarsi dell'essere che è tutt'uno con se stesso (l'anima, nel sentire se stessa, è già, dunque, in unione con l'assoluto di Dio). In quanto già nell'assoluto, l'uomo, nella sua essenza, non può mai venir meno: «perciò io sono non nato e, secondo il modo del mio non essere nato, non posso mai morire».⁴⁸ Uomo e Dio, non sono mai separati: «da natura di Dio, il suo essere e la sua Divinità dipendono dal fatto che egli deve operare nell'anima».⁴⁹ Il che implica – confermando l'interpretazione henryana – che l'uomo non può giungere alla verità di sé se non conoscendo la sua stessa essenza, pena la perdita della divinità di Dio stesso,⁵⁰ in quanto «Io e Dio siamo uno».⁵¹

È proprio tale identità che, secondo Henry, costituisce il contenuto essenziale del pensiero di Eckhart.⁵² La centralità della partecipazione all'essenza divina mostra, come sottolinea il fenomenologo, che il mistico renano non ha alcuna intenzione di sviluppare una conoscenza rappresentativa bensì di sviluppare una esperienza “vitale” e, in quanto tale, “assoluta ed attuale”. Solo che tale tipo di partecipazione non può essere esente dalle stesse connotazioni dell'essenza, della sua assolutezza; per tale ragione potrà realizzarsi solo nella “povertà”, nell’“umiltà” e nell’“amore”. La possibilità stessa di tale partecipazione si fonda su una previa unione ontologica tra l'assoluto e l'uomo; ciò significa che non v'è azione fra due esseri, ma

⁴⁶ ECKHART, *I Sermoni*, San Paolo, Milano 2002, p. 622 (*Non temete chi uccide il corpo*). L'edizione italiana dei *Sermoni* include i sermoni contenuti in MEISTER ECKHART, *Deutsche Werke I- IV*, Kohlhammer, Stuttgart 1958-1977 e in F. PFEIFFER (Hrsgb.), *Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts. I. Meister Eckhart*, Göschen, Leipzig 1857. Nel testo di Henry, i riferimenti sono all'edizione Aubier dei trattati e sermoni: ECKHART, *Traité et Sermons*, Aubier, Paris 1942. Noi ci riferiremo alla traduzione italiana indicata. Pur essendo in alcuni punti discordanti nell'utilizzo dei termini, le due traduzioni mantengono fondamentalmente lo stesso senso.

⁴⁷ Ivi, p. 190 (*Un uomo nobile partì per un paese lontano per ricevere un regno e poi tornare*).

⁴⁸ Ivi, p. 394 (*Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli*).

⁴⁹ Ivi, p. 622 (*Non temete chi uccide il corpo*).

⁵⁰ Comprendiamo, dunque, perché Eckhart possa definire Dio come «essere senza essere», ivi, p. 549 (*Cosa pensi che sarà questo bambino?*), al fine di mostrare (chiaramente non nella luminosità della coscienza), quel “luogo” di Dio dove l'uomo non può giungere, e che non può “catturare” attraverso l'intellezione. Riguardo a tale questione cfr. M. VANNIER, «Spéculation et mystique chez Eckhart», in P. CAPELLE (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, p. 194, e A. MOLINARO, *Meister Eckhart. Essere, nulla, Dio*, cit., in particolare le pp. 446-448.

⁵¹ ECKHART, *I Sermoni*, p. 135 (*I giusti vivranno in eterno*).

⁵² Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 324.

solo l'operazione dell'assoluto che si compie in maniera conforme alla sua struttura, ovvero alla *Parousia*: «Dio ama se stesso, la sua natura, il suo essere e la sua Divinità. Ma nell'amore in cui Dio ama se stesso, ama anche tutte le creature – e non come creature, ma le creature come Dio. Nell'amore in cui Dio ama se stesso, ama tutte le cose».⁵³ La povertà dell'uomo descritta da Eckhart corrisponde, pertanto, direttamente all'indigenza dell'essenza:⁵⁴ «infatti Dio non cerca per il proprio agire un luogo nell'uomo dove possa operare; ma la povertà di spirito è quando l'uomo sta così libero da Dio e da tutte le sue opere, che Dio deve esser egli stesso il luogo ove operare, se vuole farlo nell'anima – ciò lo fa volentieri. Così, quando Dio trova l'uomo così povero, opera l'opera propria e l'uomo patisce Dio in sé, e Dio è il luogo proprio dell'opera sua, dato che Dio opera in se stesso».⁵⁵ Il riferimento a Eckhart, come ad un precursore, mostra come quelle determinazioni che nel pensiero del mistico renano sembravano semplicemente riferite all'edificazione spirituale, come umiltà e povertà, sono in realtà autentici riferimenti di carattere ontologico. Così, il rifiuto delle “forme” non corrisponde solo ad un cammino di ascesi di carattere spirituale bensì alla stessa applicazione di una riduzione fenomenologica condotta in maniera radicale. E a tale gioco delle corrispondenze non scappa nemmeno quella solitudine che Henry aveva identificato come modalità chiave dell'essenza.⁵⁶

Nel paragrafo 49, sempre de *L'essence de la manifestation*, è possibile riscontrare un altro riferimento che sembra apportare un'ulteriore conferma: insieme all'indigenza e alla solitudine, come connotazioni chiave dell'assoluto, ritorna anche quell'invisibilità che aveva precisamente aperto il cammino del riconoscimento dell'originaria fenomenalità.⁵⁷ Una volta ancora è Eckhart colui che aveva già sviluppato un'autentica critica della conoscenza in maniera radicale, una critica capace di pensare la verità nei termini di una rivelazione immanente, che è lo stesso operare di Dio,

⁵³ ECKHART, *I Sermoni*, p. 622 (*Non temete chi uccide il corpo*).

⁵⁴ Cfr. N. DEPRAZ, *Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart*, in «Continental Philosophy Review», 3 (1999), in particolare le pp. 306-308.

⁵⁵ ECKHART, *I Sermoni*, p. 393 (*Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli*); Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 326. Riguardo alla questione dell'indigenza dell'essenza in relazione al pensiero di Eckhart ci permettiamo di rimandare a S. SANTASILIA, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age», n. 11, 2018, pp. 131-146.

⁵⁶ Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 332. Riguardo a tale punto risulta illuminante l'affermazione di Alain de Libera: «“Io”, “Ich”, è indissociabilmente il nome dell'ipseità divina (...) e il marchio del suo solipsismo ontologico» (A. De LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, p. 182).

⁵⁷ Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 435 ss. e G. DUFOUR-KO-WALSKA, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris 1980, p. 51.

ovvero dell’assoluto. Infatti, nel discorso del mistico renano, l’opposizione tra essere e conoscenza si basa sul mettere in luce fenomenologicamente una differenza ontologica fondamentale, quella tra la verità di Dio (luce interiore, irriflessa che si dona originariamente) e il mondo creato. In tale configurazione, la conoscenza autentica corrisponde solo alla prima posizione, la quale permette – e dalla quale scaturisce – ogni altra possibile conoscenza.⁵⁸ Posizione sposata pienamente da Henry, che vi ritrova precisamente la sua critica nei confronti di una conoscenza “alienata” prodotta nella dimensione di quella trascendenza radicata nella coscienza – e costituita a partire dalla stessa.

Non v’è dubbio che Henry non svolga uno studio filologico dell’opera di Eckhart e che sia evidente il suo desiderio di confermare, attraverso le parole del mistico, la sua posizione filosofica. Non bisogna nemmeno sottovalutare le osservazioni prodotte da quegli studiosi che hanno cercato di penetrare ed esaminare approfonditamente questo corpo a corpo.⁵⁹ Come nel caso di Böhme, confermiamo che in questa sede non è nostro interesse discutere della “veracità” delle comparazioni henryane e delle corrispondenze che il fenomenologo legge come evidenti conferme. Ci sembra, però, fuor di dubbio che i riferimenti di Henry a Eckhart confermano quella che, già a partire dall’introduzione, è stata definita come un’affinità elettiva.

4. Concludendo, per il momento...

In realtà, sulla possibile “vicinanza” tra filosofia e mistica non crediamo ci possano essere delle conclusioni definitive. Ancora meno su quei protagonisti di tali intersezioni, o riguardo a quelle figure della storia del pensiero che hanno tracciato percorsi in cui il riconoscimento del mistero rappresenta un punto chiave del loro stesso filosofare. Chiaramente, non si può trattare di un riconoscimento dell’irrazionale come momento di pura accettazione che sfugge allo sguardo della critica. Piuttosto, crediamo di poter dire che il mistero, in filosofia, si costituisce come appello a partire dal profondo riconoscimento del limite della coscienza, riconoscimento che ne determina umilmente un altro, quello dell’orizzonte di “donazione”

⁵⁸ La conoscenza di Dio, in questo caso, è via eminenti, cfr. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960, p. 85.

⁵⁹ Tra le tante, un’interessante e diretta affermazione della “affinità” esistente tra i due autori è quella espressa da Reaidy: «Ciò che M. Henry chiama vita non si distingue affatto da ciò che M. Eckhart chiama Dio, la vita della nostra vita», J. REAIDY, «Une relecture contemporaine de la naissance de Dieu dans l’âme par Michel Henry», in M. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, p. 162. Cfr. a tal proposito M. HENRY, *Fenomenologia della vita*, in «Filosofia e teologia», nr. 2, 1996, pp. 219-231.

a partire dal quale viene concessa la stessa possibilità. Nello specifico, ci sembra che, nonostante le sue funamboliche forzature, il pensiero di Michel Henry, a partire dai suoi primi passi (dai quali, a nostro parere, non si distaccherà mai), possa essere ricondotto a questa posizione. Non bisogna infatti dimenticare che *L'essence de la manifestation* si apre proprio dichiarando che scopo dell'indagine è il senso dell'essere dell'ego⁶⁰ ma che questo senso, precisamente a partire dalla sua manifestazione nella relazione col mondo, rivela il suo vero essere solo in quella che si può definire come la “via del mistero”⁶¹ Mistero per il quale “dire”, portare alla “luce”, già è una forma di alienazione, di tradimento: «Il mistico, e il filosofo, del *Vuoto*, come *colui che contempla l'eterno*, che sta chiuso in sé fuori di sé nell'Uno-tutto, che sta nel *nunc stans* della *rita della mente*, nell'occhio del ciclone della sua storia, del divenire che la porta, non fa, né propriamente può, prediche, se non sapendo che già tradisce quello stato, se mai lo ha davvero abitato».⁶²

⁶⁰ Cfr. M. HENRY, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 25.

⁶¹ Cfr. ivi, p. 38.

⁶² E. MAZZARELLA, *Pensare e credere*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 46.

BIBLIOGRAFIA

- AA.Vv., *Esperienza mistica e pensiero filosofico*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003, pp. 73-86.
- J. BÖHME, *Aus dem Teosophischen Gendbriefen*, s.l., 1624; trad. it. di F. Cuniberto, *Questioni teosofiche ovvero esame della divina rivelazione in 177 domande*, ESI, Napoli 1996.
- C. CANULLO, *Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J. L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- A. DE LIBERA, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998.
- N. DEPRAZ, *Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart*, in «Continental Philosophy Review», 3 (1999), pp. 303-324.
- G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry lecteur de Maître Eckhart*, in «Archives de Philosophie», n. 36, 1973, pp. 603-624.
- G. DUFOUR-KOWALSKA, *Michel Henry. Un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, Paris 1980.
- ECKHART, *I Sermoni*, San Paolo, Milano 2002.
- ECKHART, *Traité des sermons*, Aubier, Paris 1942.
- C. FRABASILE, *Michel Henry. La fenomenologia del sentire*, in «Dialegesthai», n. 18, 2016, <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/carolina-frabasile-01>.
- M. HENRY, *Fenomenologia della vita*, in «Filosofia e teologia», nr. 2, 1996, pp. 219-231.
- M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1990; trad. it. di G. De Simone, *L'essenza della manifestazione*, Orthotes, Salerno 2018.
- M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990; trad. it. di P. D'Oriano e E. De Liguori, *Fenomenologia materiale*, Guerini e Associati, Milano 2001.
- G. IAIA, *La vita, un saggio infinito. Studi su Michel Henry*, ETS, Pisa 2021.
- D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la philosophie française*, Éditions de l'éclat, Paris 2001.
- D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'éclat, Paris 1998.
- A. KOYRE, *La philosophie de Jacob Böhme*, Vrin, Paris 1929.
- S. LAOUREUX, *De «L'essence de la manifestation» à «C'est moi la vérité». La référence à Maître Eckhart dans la phénoménologie de Michel Henry*, in «Revue philosophique de Louvain», n. 99, 2001, p. 220-253.
- V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960.
- B. MCGINN, *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Alba, New York 1995.
- A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997.

- A. MOLINARO, *Meister Eckhart: essere, nulla, Dio*, in «Aquin», n. 3, 2000, pp. 439-471.
- V. PEKTAS, *Mystique et philosophie. Grund, abgrund et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme*, Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2006.
- V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- J. REAUDY, «Une relecture contemporaine de la naissance de Dieu dans l'âme par Michel Henry», in M. VANNIER (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris 2006, pp. 159-182.
- I. REGUERA, *Jacob Böhme*, Siruela, Madrid 2003.
- E. SALMANN, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», in A. MOLINARO, E. SALMANN (a cura di), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, Studia Anselmiana, Roma 1997, pp. 29-60.
- F.D. SEBBAH, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris 2001.
- S. SANTASILIA, *L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart*, in «Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age», n. 11, 2018, pp. 131-146.
- R. SPAGNUOLO VIGORITA, *Ciò che la scienza non sa. L'invisibile e la vita in Michel Henry*, in «Scienza & Filosofia», n. 17, 2017, pp. 109-125.
- M. VANNIER, «Spéculation et mystique chez Eckhart», in P. CAPELLE (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf, 2005, pp. 191-206.

FRANCESCO GIOSUÈ VOLTAGGIO*

INCONTRARE DIO NELLA NUBE OSCURA (ES 20,21).
ALLE SORGENTI DELLA MISTICA EBRAICA E CRISTIANA

Sommario

Lo studio si propone di risalire alle sorgenti della mistica ebraica e cristiana mediante lo studio dell'interpretazione di Es 20,21 e della nube oscura, uno dei simboli privilegiati della tradizione mistica ebraica e cristiana. L'esegesi biblica, nutrita dall'antica tradizione ebraica, e i commenti di alcuni maestri della mistica ebraica (Filone di Alessandria, Nachman di Breslov) e cristiana (Gregorio di Nissa, Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Giovanni della Croce) consentono di far intravedere il *quid* dell'esperienza mistica: il divino che irrompe nell'umano costituisce l'ossimoro per antonomasia, che scardina ogni umano pensiero. Tutto ciò, nella tradizione biblica ed ebraica, è ben sintetizzato dalla nube, in cui Dio si lascia incontrare rimanendo velato, dal Santo dei Santi, luogo vuoto in cui si manifesta la pienezza di Dio, e dal Nome divino che, pur consegnato all'uomo, rimane ineffabile. Nel Cristianesimo, tale dialettica di catafasi/apofasi – vera rivoluzione dell'ebraismo rispetto alle altre religioni – non viene scardinata, ma anzi raggiunge il suo culmine nell'incarnazione di Cristo, vertice della compenetrazione di trascendenza/immanenza e presenza/nascondimento divini. Ciò non è senza conseguenze per la filosofia: la teologia apofatica e la *via eminentiae*, con il loro anti-antropomorfismo radicale, demoliscono le obiezioni di chi, ricadendo nell'antropomorfismo, riduce l'idea di Dio a mera proiezione umana.

Parole chiave: Nube, Santo dei Santi, Nome Divino, immanenza, trascendenza, ossimoro

* Studium Theologicum Galilaeae (Corazin, Galilea), affiliato alla Pontificia Università Lateranense di Roma

Abstract

The study aims to trace the sources of Jewish and Christian mysticism through the inquiry into the interpretation of Ex 20:21 and in particular, of the dark cloud; one of the mystical tradition's privileged symbols, both in Jewish and in Christian settings. Biblical exegesis nourished by early Jewish tradition, and by both the commentaries of some masters of Jewish (Philo of Alexandria, Nachman of Breslov), as well as Christian (Gregory of Nyssa, Pseudo-Dionysius the Areopagite, John of the Cross) mysticism, allow for a glimpse into the *quid* of mystical experience: the divine breaking into the human constitutes the oxymoron par excellence, that which unhinges all human thought. All this, in biblical and Jewish tradition, is well summarized: by the cloud, in which God allows himself to be met while remaining veiled; by the Holy of Holies, an empty place in which God's fullness is manifested, and by the divine Name, which though delivered to man, always remains ineffable. In Christianity, the dialectic of cataphasis/apophasis as such, does not dissolve but reaches instead its culmination in the incarnation of Christ, the apex of the interpenetration of divine transcendence/immanence and presence/hiding. This is not without consequences for philosophy: apophatic theology and *via eminentiae*, with their radical anti-anthropomorphism, demolish the objections of those who, falling back on anthropomorphism, reduce the idea of God to mere human projection.

Keywords: Cloud, Holy of Holies, Divine Name, immanence, transcendence, oxymoron

Il mondo spirituale, invisibile non è in un qualche luogo lontano, ma ci circonda: e noi siamo come sul fondo dell'oceano, siamo sommersi nell'oceano di luce, eppure per la scarsa abitudine, per l'immaturità dell'occhio spirituale, non notiamo questo regno di luce, nemmeno ne sospettiamo la presenza (P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2004, p. 59, trad. it. di E. Zolla [tit. orig.: *Ikonostas*, Mir Knigi, Moskva 1922]).

Introduzione

Nel presente contributo s'intende risalire alle radici della mistica ebraica e cristiana mediante lo studio di uno dei suoi simboli capitali: la nube oscura in cui nell'Antico Testamento (AT) si manifestò la presenza

di Dio, sul monte Sinai e nella tenda nel deserto prima, nel Santo dei Santi poi. Tale simbolo, mediato dalla tradizione rabbinica e – per quanto concerne il cristianesimo – dal Nuovo Testamento (NT), influì notevolmente sulla mistica ebraica e cristiana. Basti pensare, per citare solo gli esempi più illustri, a Filone di Alessandria (ca. 20 a.C.-45 d.C.) e Rabbi Nachman di Breslov (1772-1810) in ambito ebraico, a Gregorio di Nissa (335-395), Pseudo-Dionigi l'Areopagita (sec. V o VI) e Giovanni della Croce (1542-1591) in quello cristiano.¹

Qui ci soffermeremo su uno dei versetti più rivelativi circa il simbolismo della nube, Es 20,21 – che narra l'approssimarsi di Mosè a Dio nella nube oscura –, e sulla sua interpretazione nella tradizione ebraica e cristiana, riportando alcuni commenti degli autori sopra citati e proponendo una breve sintesi finale.

Mosè è, insieme al profeta Elia, la figura che nell'AT visse l'esperienza più ravvicinata di Dio. In Es 33, dopo quaranta giorni di digiuno sul Sinai, egli chiede con audacia a Yhwh: «Mostrami la tua gloria!» (v. 18). Costui gli assicura di passare innanzi a lui proclamando il suo Nome santo (cf. v. 19), non senza precisargli: «Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo (...). Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere» (vv. 20.23). L'ebraico *'aḥōrāy*, reso qui con «le mie spalle», significa letteralmente «ciò che è dietro di me». Il testo allude alle tracce che restano del passaggio, assolutamente dinamico, di Dio:² nonostante egli si riveli nella storia, le sue orme rimangono «invisibili» (Sal 77,20). Si tratta dell'ossimoro del “Presente Nascondo”, prefigurato dalla nube, ove s'incontra Dio *proprio perché* vi è occultato.

In 1Re 19, dopo un cammino di quaranta giorni, Elia giunge presso lo stesso monte (v. 8). Il profeta sperimenta la presenza divina (vv. 9-13) in un *qôl ḥēmāmā daqqâ* (v. 12), espressione tradotta dalla nuova versione CEI con «sussurro di una brezza leggera», ma che letteralmente può esser

¹ La lista si potrebbe facilmente allungare, aggiungendo, sul versante ebraico, la letteratura apocalittica, quella degli *Heykhalot* e della *Merkavah*, lo *Zohar*, Abraham Ibn 'Ezra (1092-1167), Bahye ben Asher ibn Halawa (†1340), Isaac ben Yahuda Abrabanel (1437-1508), i rabbini chassidici Ze'ev Wolf di Zhitomir (†1798) e Levi Yitzchok di Barditshev (1740-1809), Abraham Joshua Heschel (1907-1972), ecc.; sul versante cristiano, la mistica esicasta, Massimo il Confessore (ca. 580-662), Bonaventura da Bagnoregio (ca. 1217/21-1274), Tommaso d'Aquino (1225-1274), l'anonimo di *The Cloud of Unknowing* (sec. XIV), la mistica renano-fiamminga e *in primis* Meister Eckhart (1260-1327) e Johannes Tauler (1300-1361), Tommaso da Kempis (1380-1471), Raimondo Lullo (1235-1315), Jacopone da Todi (1236-1306), Angela da Foligno (1248-1309), Caterina da Siena (1347-1380), Nicola Cusano (1401-1464), Edith Stein (1891-1942), ecc.

² Cf. E. LÉVİNAS, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, p. 229, trad. it. di G. Lissa (tit. orig.: *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982).

resa con «voce di silenzio sottile». Quando comprende che in quella “voce silenziosa” – mirabile ossimoro! – vi è Dio, Elia si copre «il volto con il mantello» (v. 13) per evitare di vederlo.

Queste due sommesse teofanie sono così paradigmatiche che, tanto nella tradizione ebraica quanto in quella cristiana, Mosè ed Elia divengono tipi dell'incontro mistico con Dio.³ Non è un caso che, nell'evento della trasfigurazione, icona privilegiata dell'esperienza mistica cristiana, i due personaggi appaiano sul monte nella “luce taborica” a fianco di Gesù – entrambi, secondo la tradizione ebraica, ascesero al cielo senza “gustare la morte” –, additando così che il volto di Dio, che essi avevano invano bramato vedere, è ora definitivamente manifesto in Cristo (Mt 17,1-8). I tre apostoli, eletti come testimoni, sono avvolti da una «nube luminosa» (Mt 17,5), come un tempo Mosè, “battezzato” nella nube (1Cor 10,2), andò all'incontro di Dio.

1. *Dati biblici*

1.1 *Dio nella caligine*

In Es 20,21 si narra che «il popolo si tenne lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura dove era Dio». Più letteralmente la seconda parte del versetto può esser tradotta: «Mosè si avvicinò alla nube oscura in cui là è Dio» (*ûmôšé niggaš 'el-hā 'rāpel 'ašer-šām hā'elōhim*).

Nel testo ebraico s'impiega il termine *'arāpel*, associato all'oscurità e alla nube nella teofania del Sinai,⁴ e che si può rendere con «nube oscura» (la *Vulgata* traduce con *caligo*). Nell'AT, Dio è «colui che cavalca le nubi» e vi è avvolto, mentre una «nube oscura» è «sotto i suoi piedi».⁵ Non vi è alcuna confusione, tuttavia, tra luce e tenebre: *'arāpel*, anzi, indica altrove la tenebra che si oppone alla luce divina.⁶ La Settanta (LXX) rende la seconda parte del versetto con «Mosè, poi, entrò nella tenebra, in cui era Dio» (*Mōusēs de eisēlthen eis ton gnophon hou ēn ho theos*), specificando che egli penetrò nella nube e interpretando *'arāpel* nel senso di “tenebra” (*gnophos*).

Un passo di grande rilevanza per il nostro tema è 1Re 8, in cui si narra il trasporto dell'arca dell'alleanza e la dedicazione del tempio da parte di

³ Cf. M.D. SPENCER, *Moses as Mystic*, in «Studies in Spirituality», n. 17, 2007, pp. 127-146.

⁴ Cf. Dt 4,11; 5,22.

⁵ 2Sam 22,10; Sal 18,10.

⁶ Cf. Is 60,2; Ger 13,16; Ez 34,12; Gl 2,2; Sof 1,15.

Salomone nel mese di Etanîm.⁷ Dopo il suo solenne trasferimento nel Santo dei Santi, si nota che nell'arca «non c'era nulla se non le due tavole di pietra, che vi aveva deposto Mosè sull'Oreb» (v. 9). L'ebraico recita letteralmente: «*Nulla* nell'arca» ('ēn bā'ārōn). Si tornerà più avanti sul dettaglio dell'arca e del Santo dei Santi come “luogo vuoto”. Avvenuto il trasferimento, «da nube riempì il tempio del Signore» (v. 10). Questa è identificata con la gloria del Signore (v. 11). Salomone pronuncia quindi la fatidica frase: «Il Signore ha deciso di abitare nella nube oscura» (yhw̄ 'āmar liškōn bā'ārāpel, v. 12). Qui ricorre il verbo *śākan* (“dimorare”, “mettere la tenda”) insieme al termine ‘ārāpel associato al Santo dei Santi, luogo in cui Dio dimora.

In Sir 45,5 si afferma, riguardo a Mosè, che Dio «gli fece udire la sua voce, lo fece entrare nella nube oscura (*eisēgagen auton eis ton gnophon*) e gli diede faccia a faccia i comandamenti, legge di vita e di intelligenza, perché insegnasse a Giacobbe l'alleanza, i suoi decreti a Israele». Anche qui s'impiega il termine greco *gnophos*, “tenebra”, ma si specifica che fu Dio a introdurre Mosè nella nube, affinché costui, a sua volta, iniziasse il popolo ai divini misteri.

La nube è quindi una delle immagini privilegiate per esprimere il dimorare di Dio,⁸ la cui presenza è nel contempo oscura e luminosa: nel deserto, egli guidava il popolo di giorno in una colonna di nube, che nella notte diveniva di fuoco.⁹ L'immagine, inoltre, esprime la trascendenza di Dio e al tempo stesso la sua immanenza, giacché la nube è oscura – per cui Dio non si può vedere! – e nondimeno copre e penetra tutto. La colonna di nube, inoltre, riempie la tenda della Dimora, ove Dio incontra Mosè «faccia a faccia» (Es 33,11).

Il tema della nube fu ampiamente sviluppato nella letteratura apocalittica, fino a divenire, in linea con la visione del Figlio dell'uomo che «viene sulle nubi» di Dn 7,13, un simbolo messianico¹⁰ ed escatologico¹¹ particolarmente pregnante. La letteratura rabbinica ha notevolmente arricchito il simbolismo, che ha un ruolo preminente nella festa di *Sukkōt*

⁷ 1Re 8,2; corrisponde al mese di Tishrî, in cui cade la festa di *Sukkōt* (“Tende”); intorno a questa si sviluppò la tradizione delle sette nubi di gloria nelle quali il popolo fu “immerso” nel suo peregrinare nel deserto: cf. *Targum Pseudo-Jonathan* a Es 12,37; *Targum Nefiti* e *Pseudo-Jonathan* a Lv 23,43; *Mekhilta deRabbi Ishmael* a Es 12,37; F.G. VOLTAGGIO, *Alle sorgenti della fede in Terra Santa*, I. *Le feste ebraiche e il Messia*, Cantagalli – Chirico, Siena – Napoli 2017, p. 88.

⁸ Cf. Es 19,9; 24,18; 34,5; Nm 11,25; Cf. J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*, Biblical Institute, Roma 1973.

⁹ Cf., ad es., Es 13,21-22; 14,19-20.24; 40,36-38; Nm 14,14; Dt 1,33.

¹⁰ Cf. 4Esdra 13,3.

¹¹ Si veda 1Enoc 14,8; 108,4; 2Baruc 53-74.

(“Tende”).¹² Nel NT, il simbolo della nube è attestato in riferimento a Cristo, luogo definitivo della presenza divina, com’emerge nell’episodio della sua trasfigurazione,¹³ nella sua auto-identificazione con il Figlio dell’uomo in Daniele,¹⁴ nella sua ascensione al cielo,¹⁵ e nell’Apocalisse,¹⁶ divenendo uno dei simboli più peculiari della letteratura apocalittica.

1.2 *Pienezza nel vuoto*

Nella storia dell’interpretazione, Es 20,21 è stato accostato ad altri passi anticotestamentari. Basti pensare alla visione del carro della gloria di Dio in Ezechiele (chiamato poi *Merkarâh*), che va incontro agli esiliati in «una grande nube e un turbinio di fuoco» (Ez 1,4); all’oscurità della sofferenza di Giobbe che incontra Dio «in mezzo all’uragano» (Gb 38,1; 40,6); alla notte dell’amata del Cantico dei Cantici, che perde il suo amato e nell’oscurità lo ricerca con più slancio (cf. 3,1; 5,2-8); alla già citata manifestazione sulle nubi del Figlio dell’uomo in Daniele (7,13) e ad altre teofanie. Si deve riconoscere, tuttavia, che il riferimento privilegiato è la *kappōret*, il “propiziatorio”, in cui Dio è presente nel Santo dei Santi, all’interno della tenda del deserto prima e del tempio poi.¹⁷ Oggetto avvolto nel mistero, la *kappōret*, posta nel Santo dei Santi, costituisce il coperchio dell’arca o comunque è collocata sopra di essa.¹⁸ Alle sue estremità vi sono due cherubini d’oro che lo coprono con le ali,¹⁹ mentre su di essa, nello spazio vuoto marcato dagli stessi cherubini rivolti l’uno verso l’altro, abita Dio.²⁰ Egli vi dimora proprio perché non vi è nessun segno della sua presenza, lo riempie perché vuoto d’immagini, vi è “contenuto” perché è l’Incontenibile.²¹ Qui si concentra la dialettica di trascendenza/immanenza e presenza/nascondimento di Dio che fa della fede ebraica un *unicum* rispetto a tutte le religioni antiche: il Santo dei Santi è il

¹² Cf. J. LUZÁRRAGA, op. cit., pp. 212-220.

¹³ Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35.

¹⁴ Cf. Mt 24,30; 26,64; Mc 14,62; Lc 21,27.

¹⁵ Cf. At 1,9.

¹⁶ Cf. Ap 1,7; 14,14-16.

¹⁷ Cf. F.G. VOLTAGGIO, *Cristo come propiziatorio (Rm 3,25). Una lettura teologica sullo sfondo dell’AT e della tradizione ebraica*, in «La Sapienza della Croce» n. 36/1, 2021, pp. 41-59.

¹⁸ Cf. Es 25,21; 26,34; 31,7; 40,20; dopo la perdita dell’arca, avvenuta al tempo della distruzione del primo tempio, è ancor più arduo intuire cosa sia.

¹⁹ Cf. Es 25,18-20; 37,7-9; Eb 9,5.

²⁰ Cf. Es 25,22; 30,6; Nm 7,89.

²¹ Così FILONE, *De somniis* 1,63: «Dio stesso è chiamato “luogo”, poiché contiene il tutto senza esser assolutamente contenuto da nulla». Le traduzioni dei testi antichi e moderni sono nostre, salvo che non si indichi l’edizione italiana.

mistico incrocio, in questo mondo, di tutta la presenza/“assenza” di Dio. La tradizione midrashica evidenzierà che la *Shekhinah* vi «si è contrattata» o «concentrata».22

In linea con quanto narrato in Es 20,21, ove il popolo si mantiene a distanza dalla presenza di Dio mentre Mosè vi si accosta, il tempio di Gerusalemme era concepito in termini di separazione. Nel Santo dei Santi, la camera più interna del santuario, poteva accedere solo il sommo sacerdote una volta l'anno, nello *Yom Kippür* (“Giorno dell'espiazione”), non senza timore e tremore, essendo questo il luogo della *Shekhinah*, la “presenza divina”. Quegli doveva effondere l'incenso nel Santo dei Santi, di modo che la nube coprisse il propiziatorio, per non vedere Yhwh e morire.²³ Dio aveva promesso: «Io apparirò in mezzo alla nube sul propiziatorio» (*be'ānān 'ērā' ē 'al-hakkappōret*, Lv 16,2).

Benché si sia manifestato nella storia, Yhwh non è rappresentabile mediante nessuna immagine.²⁴ La rivoluzione della rivelazione biblica consiste tutta nel Dio invisibile che mostra la sua gloria nel tempo e nello spazio. Egli riempie il Santo dei Santi, che tuttavia non contiene effigie di lui. Quanto ciò fosse incomprensibile a un pagano, lo attesta Tacito: «Primo tra i romani, Gneo Pompeo domò gli ebrei e, per diritto di vittoria, entrò nel tempio. Di qui fu divulgato che non vi fosse nessuna immagine di dio all'interno, ma sede vuota e vani arcani (*vacuam sedem et inaniam arcana*)».25 Lo storico segnala che il luogo tanto arcano non è che un clamoroso *flop*.²⁶ Eppure, proprio quanto appare ridicolo ai pagani costituisce tutta la forza dell'ebraismo: Yhwh non può esser reificato o “inscatolato”. Il fatto che quel luogo sia vuoto attesta che è il Dio vero: egli è *laddove non è visto, laddove pare che non sia*. Yhwh, quindi, è presente nel Santo dei Santi *non nonostante* sia nascosto e invisibile, ma *proprio perché* nascosto e invisibile; d'altra parte, là egli è invisibile e nascosto *proprio perché* presente. La trascendenza di Dio, lungi dal costituire un ostacolo alla sua immanenza, ne è la condizione di possibilità, e viceversa.

²² Così *Shemot Rabbah* 34,1: «Io scenderò e concentrerò (*w'smšm*) la mia *Shekhinah* nello spazio di un cubito per un cubito»; cf. *Bemidbar Rabbah* 12,8. In questi testi risiedono le radici della dottrina mistica dello *tṣimtzūm* (“ritrazione”, “contrazione”), elaborata da Isaac Luria (1534-1572), secondo cui, nell'atto di creare, Dio si sarebbe “ritirato” per “far spazio” all'altro da sé.

²³ Cf. Lv 16,2,13.

²⁴ Cf. Es 20,4.

²⁵ TACITO, *Historiae* 5,9.

²⁶ Come ho potuto constatare di persona, nel “santo dei santi” dei templi shintoisti vi è uno specchio: la più alta raffigurazione del Tutto divino è il suo riflesso!

In occasione dello *Yom Kippùr*, il sommo sacerdote proclamava nel tempio il Nome ineffabile di Yhwh, consegnato a Mosè (cf. Es 3,14),²⁷ che a nessuno era consentito pronunciare. Da una parte, Dio consegnò il suo Nome – il suo “segreto”, nella mentalità biblica – a Mosè e, mediante lui, a Israele e all’umanità; dall’altra, il Nome rimase occulto. Questo, infatti, è spiegato da Dio stesso in Es 3,14 mediante l’espressione «Io sono colui che sono» (*’ehyé ’āšer ’ehyē*), che può essere intesa, oltre alle innumerevoli interpretazioni offerte (poteva essere altrimenti?), come una tautologia volutamente enigmatica, una formula *idem per idem, una risposta che in realtà è una non-risposta*.²⁸ Tale innominabile Nome – ossimoro degli ossimori! – evoca l’abisuale profondità divina. «Io sono colui che sono», infatti, non designa solo l’Essere, ma anche l’Essere oltre l’essere, l’Essere-sempre-oltre. Se da un lato, dunque, Dio consegna il suo mistico segreto, dall’altro rimane sempre “nella nube”, *au-delà*. Il versetto che più palesa, mediante la consegna del Nome di Dio, la sua conoscibilità e immanenza, è paradossalmente quello che più ne rivela ineffabilità e trascendenza. La genialità – divinamente ispirata, per i credenti – della rivelazione ebraico-cristiana consiste tutta in questa vertiginosa compenetrazione di catastasi/apofasi e immanenza/trascendenza, di cui la nube è simbolo.

2. Es 20,21 nella tradizione ebraica

2.1 Vedere l’Invisibile (Filone)

Già Filone di Alessandria interpretò Es 20,21 in senso mistico: Mosè, preso dall’*eros* divino di vedere Dio ed esser visto da lui, benché consapevole che il suo desiderio sia irraggiungibile, non si stanca di lottare e penetra così nelle «inavvicinabili e invisibili concezioni di Colui che è».²⁹ L’Alessandrino rimarca poi l’ineffabilità di Dio: «Quando l’anima amante di Dio indaga l’essenza, viene in ricerca dell’oscuro e dell’invisibile, da cui le deriva il massimo bene di comprendere che Dio, in quanto all’essere, è incomprensibile a chiunque e di vedere che è invisibile (*idein hoti estin aoratos*)».³⁰ Nessun nome proprio può essere assegnato al Dio vivente: «Io sono colui che sono» significa che «da

²⁷ Cf. *Mishnah Yoma* 6,2.

²⁸ Si veda D. KROCHMALNIK, *EHJeH – die Botschaft aus dem Dornbusch*, in «Archivio di Filosofia», n. 86/2, 2018, pp. 13-25. Sono debitore al Prof. Francesco Paolo Ciglia per le intuizioni presenti in questa pagina.

²⁹ FILONE, *De posteritate Caini* 13-14.

³⁰ FILONE, *De posteritate Caini* 15; cf. *De mutatione nominum* 3-7.10-11.14-15.

natura divina è di essere e non di essere detta».³¹ Qui risiedono le radici della mistica ebraica e cristiana: Dio è ma non può essere detto, per cui l'esperienza di lui è ineffabile. Ciò ovviamente non significa che non si possa dire nulla su Dio, il quale anzi ha concesso all'uomo di chiamarlo con vari nomi.³²

Mosè entra nella «terra invisibile» e vi rimane «portando a compimento i più sacri misteri».³³ Egli è «l'iniziato ai misteri»³⁴ o «il mistico» (*mystēs*), l'uomo in cui «rimane lo Spirito divino»,³⁵ e quindi lo «ierofante», colui che inizia gli altri ai sacri misteri.³⁶ Sebbene Dio non possa essere visto, né compreso, né concepito con alcuna nozione adeguata, Mosè entra nell'«immateriale, invisibile e incorporeo, nell'essenza paradigmatica degli essenti, concependo le cose invisibili alla natura mortale»; Entrando nella tenebra, egli diviene un'opera tutta bella e deiforme, il «paradigma» di chi desidera imitarlo,³⁷ «il contemplativo della natura invisibile» (*tes aeidous physeōs theates*) nella tenebra, ove tuttavia «nulla trovò» (*ouden heurisken*).³⁸

La mistica, infine, è connessa in Filone alla «visione» delle realtà divine nascoste che avviene mediante l'iniziazione alle Scritture, realtà che rimangono invece misteri per i non-iniziati:³⁹ vero mistico è chi è iniziato ai divini misteri.⁴⁰

2.2 Luogo della Shekhināh (Letteratura rabbinica)

Il *Targum Pseudo-Jonathan* a Es 20,21 rimarca la gran distanza del popolo dalla nube, «dodici miglia», il che esalta il privilegio accordato a Mosè e la sua figura di solitario pioniere nella nube. Le versioni targumiche attenuano in senso anti-antropomorfico l'espressione «dove è il Signore»: il *Targum Neofiti*, ad esempio, rende con «dove riposava la Gloria della Shekhinā [“Presenza”] del Signore». Degna di nota è l'interpretazione del *Targum Frammentario* (ms. P), che nel verbo ‘*md* presente nel testo ebraico (che recita: «Il popolo stette in piedi da lontano»), vede un'allusione alla

³¹ FILONE, *De mutatione nominum* 11.

³² Cf. FILONE, *De mutatione nominum* 12-13.

³³ FILONE, *De gigantibus* 54.

³⁴ FILONE, *De vita Mosis* 2,71.

³⁵ FILONE, *De gigantibus* 53-55.

³⁶ FILONE, *De posteritate Caini* 16.

³⁷ FILONE, *De vita Mosis* 1,158.

³⁸ FILONE, *De mutatione nominum* 7-8.

³⁹ Cf. FILONE, *De somniis* 1,164.

⁴⁰ Cf. FILONE, *Legum allegoriae* 3,219; *De Cherubim* 48-49; *De sacrificiis Abelis et Caini* 60.

preghiera della ‘*Amidàb* – preghiera centrale nell’ebraismo, che deve il suo nome proprio al fatto si recita in piedi –, e rende con «*si alzarono in preghiera, da lontano*».

Nel Midrash *Mekhilta deRabbi Ishmael*, la nube rappresenta l’umiltà in cui Mosè deve entrare, giacché la *Shekhinàb* – associata allo Spirito del Signore che consacra il servo con l’unzione (Is 61,1) – dimora nell’uomo umile, mentre è cacciata dall’idolatria. Si offre di seguito un’interpretazione che avrà grande successo nella mistica ebraica. Mosè entra nella nube oscura mediante tre tappe progressive: «Tenebra, nube e nube oscura; tenebra, al di fuori; nube al di dentro; nube oscura nella parte più interna (‘*rpl lpny lpnym*’)».⁴¹ Se, da un lato, ciò esprime il cammino graduale verso Dio, dall’altro evidenzia come Mosè abbia la grazia di entrare nella sua vita intima. La tradizione rileva che Mosè, entrato nella nube, udì parlare Dio nella “lingua santa”, l’ebraico.⁴² In effetti, è proprio nella nube che Mosè riceve molte leggi, riportate immediatamente di seguito (Es 20,22-23,33). Se ne deduce che, entrato nella nube, egli non vede nulla, ma ascolta la Parola divina che dovrà, a sua volta, riferire al popolo.

Il Midrash *Pirqué deRabbi Eliezer* presenta invece l’ingresso di Mosé nella nube come un’ascensione al cielo, un *typos* nella letteratura apocalittica e mistica. Contro la sua volontà Mosè fu introdotto nella nube divina dai due angeli Michele e Gabriele, che lo afferrarono per le mani.⁴³

2.3 Ostacolo-nascondiglio di Dio (*Nachman di Breslov*)

Fu soprattutto Rabbi Nachman di Breslov a trarre da Es 20,21 un insegnamento spirituale e mistico, evidenziando come Dio si trovi spesso nella precarietà dell’umana esistenza:

«Il popolo si tenne lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura in cui è Dio» (Es 20,21). Chi ha vissuto tutti i suoi giorni nel materialismo, dopo che si è infiammato e vuol camminare nelle vie del Nome Benedetto [il Signore, *ndr*], l’attributo divino del giudizio lo denuncia, non lo asseconda nel camminare nelle vie del Nome Benedetto e gli prepara un ostacolo (*mny'h*). Ora, il Nome Benedetto «è uno che desidera amore» (Mi 7,18) e nasconde se stesso, se così si può dire, in tale ostacolo [...]. Chi ha scienza guarda l’ostacolo e trova là il Creatore [...]. Chi invece non ha scienza, quando guarda l’ostacolo immediatamente torna indietro. E “ostacolo” indica la prova della nube e della nube oscura.⁴⁴

⁴¹ *Mekhilta deRabbi Ishmael* a 20,18.

⁴² Cf. *Mekhilta deRabbi Ishmael* a 20,19.

⁴³ Cf. *Pirqué deRabbi Eliezer* 41,13.

⁴⁴ *Likutey Moharan* 115,1-4.

Rabbi Nachman indica poi tre livelli di conoscenza, indicati in Es 20,21 rispettivamente: dal popolo che, per paura, si tiene lontano dall'ostacolo e quindi dalla conoscenza di Dio; da Mosè che si avvicina, che corrisponde alla «scienza di tutto Israele»; da Mosè che si avvicina alla nube oscura, vale a dire «all'ostacolo in cui precisamente è nascosto il Nome Benedetto».⁴⁵ Il rabbino specifica poi cosa significhi la nube:

Il Nome Benedetto «ama la giustizia» (Is 61,8) e ama anche Israele. Tuttavia, l'amore con cui ama Israele è più grande dell'amore con cui ama la giustizia (cf. *Zohar* III,99b). Perciò, quando l'attributo divino del giudizio denuncia qualcuno che non è degno di avvicinarsi al Nome Benedetto, impedendogli di entrare nella via della vita e di approssimarsi al vero giusto e alla via vera, il Nome Benedetto, che ama la giustizia [...], è obbligato, per così dire, a convenire che sia bene preparargli degli ostacoli per trattenerlo dalla via della vita, secondo quanto meritato per le sue opere malvagie, in conformità al giudizio e alla giustizia [...]. Nonostante tutto, però, l'ultima verità è che la sua volontà e il suo desiderio sono che l'uomo gli si avvicini, poiché egli ama Israele più della giustizia. Pertanto, il Nome Benedetto dà il permesso di preparargli degli ostacoli, mentre lui stesso si nasconde, per così dire, in mezzo agli ostacoli. E chi ha scienza può trovare il Nome Benedetto in mezzo agli stessi ostacoli (*lmš' t hšm ytbrk btwk hmny'h b'smn*). In verità non vi è nessun ostacolo nel mondo, giacché nella forza degli ostacoli stessi è nascosto il Nome Benedetto. E proprio per mezzo degli ostacoli ci si può avvicinare al Nome Benedetto, perché là egli è nascosto. Ecco il significato di «Mosè avanzò verso la nube oscura in cui è Dio»: la nube è l'ostacolo, perché là è Dio (*šhw' hmny'h ky šm h'lqym*).⁴⁶

2.4 Sintesi con riferimento alla mistica ebraica

Nella tradizione ebraica, Es 20,21 è interpretato in senso nettamente anti-antropomorfico: da un lato, Mosè si avvicina alla nube oscura in cui è Dio, dall'altro egli non vede alcuna immagine di lui. Anzi, nel v. 23 si ribadisce la proibizione dell'idolatria. Mosè, poi, non vede nulla: nel v. 22 ascolta la voce di Yhwh, che gli ordina di riferire agli Israeliti quanto egli gli dice «dal cielo». Non si tratta quindi di un'esperienza visiva ma uditiva. Israele sarà il popolo dello *Shemà*, dell'ascolto.

Mosè, quindi, è depositario di una rivelazione che dovrà trasmettere al popolo. Iniziato ai misteri divini, è il portavoce di Dio e quindi il *Rabbì* di Israele. Sul Sinai, secondo la tradizione, oltre a ricevere la *Toràh* scritta, egli ricevette anche la *Toràh* orale, la *Toràh sh'b'āl peh*, letteralmen-

⁴⁵ *Likutey Moharan* 115,1,5-8.

⁴⁶ *Likutey Moharan* 115,1,10-13 (cors. nostro).

te “*Torâh* sulla bocca”. Le due *Torât* sono distinte ma inseparabili.⁴⁷ Il concetto del *sola scriptura* è incomprensibile per l’ebraismo, in cui senza tradizione non vi è Scrittura. La *Torâh* orale è tramandata, di bocca in bocca, da maestro a discepolo: Mosè ricevette l’interpretazione della *Torâh* dalla bocca di Dio, la trasmise a Giosuè e così essa fu tramandata, di bocca in bocca, alle generazioni seguenti.⁴⁸ Nell’importanza accordata alla *Torâh* orale risiedono, *mutatis mutandis*, le radici dell’iniziazione cristiana e del concetto cattolico di Tradizione.

Ne deriva che la *Torâh* è un tesoro insondabile, un mistero al quale bisogna essere iniziati. Tutto ciò assume anche sviluppi mistici: secondo la tradizione ebraica, i comandamenti di Dio sul Sinai erano come baci usciti dalla bocca di Dio. La tradizione midrashica, infatti, collega la consegna della *Torâh* sul Sinai a Ct 1,2: «Mi baci con i baci della sua bocca!», e interpreta tali “baci” come le due *Torât* che escono dalla sua bocca.⁴⁹

La Scrittura, pertanto, è mistero inesauribile, sempre da interpretare, in cui vi è Dio: «Così grande è lo spessore della Scrittura. Rivelazione che può esser detta anche mistero; non mistero che scaccia la chiarezza, ma che la chiama a un’accresciuta intensità».⁵⁰ Se è vero che la *Torâh* è uscita dalla bocca di Dio, nella Scrittura vi è una sorta di “contrazione” (*tzimtzûm*) dell’Infinito nel finito delle parole umane,⁵¹ per cui si deve andare oltre il velo della lettera, fin “dentro la nube”. Secondo l’ermeneutica ebraica, infatti, esiste “altro” aldilà del senso immediato e ovvio, un tesoro nascosto e mistico dentro la lettera, un aldilà del versetto, un profluvio di significati che il destinatario della Parola è chiamato a scrutare e a incarnare. Tale dimensione mistica della Scrittura è uno dei presupposti basilari dell’esegesi rabbinica, come anche di quella patristica. Anzi, è proprio con riferimento all’interpretazione della Bibbia e alla ricerca del suo significato più profondo che, in ambito cristiano, fu usato per la prima volta il termine “mistico” da Clemente di Alessandria e Origene.⁵²

La tradizione ebraica ha elaborato una teoria dei quattro sensi della Scrittura, sintetizzata nell’acrostico *pardès* (“frutteto”, e poi “paradiso”), le cui consonanti corrispondono alle iniziali dei nomi *peshâh*, *rèmez*, *derâsh* e *sod*. *Peshâh* è il senso letterale del testo; *rèmez* quello allusivo, allegorico

⁴⁷ Si veda, ad es., *Talmud Babilonese, Shabbat* 31a.

⁴⁸ Cf. *Mishnah Avot* 1,1.

⁴⁹ Cf., ad es., *Shir ha-Shirim Rabbah* 1,2; *Zohar* 2,124b; 2,256b.

⁵⁰ E. LÉVINAS, op. cit., p. 217.

⁵¹ Cf. E. LÉVINAS, op. cit., p. 59.

⁵² Cf., ad es., CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 5,6; ORIGENE, *Commentarii in epistula ad Romanos* 7,11.

o simbolico; *derâš* quello più profondo, “sollecitato” dall’interprete, midrashico per l’appunto; *sod*, infine, è il significato più mistico della Scrittura. Secondo una leggenda,⁵³ quattro maestri riuscirono a entrare nei meandri del *pardès*. Essi rappresentano le diverse reazioni all’esperienza mistica: Rabbi Ben Azzai guardò nel *pardès* e morì; Rabbi Ben Zomah vi guardò e impazzì; Rabbi Akher vi entrò e ne distrusse le piante; Rabbi Aqiva vi entrò e ne uscì in pace.

La frase «Yhwh ha deciso di abitare in una nube oscura» (1Re 8,12) è una sintesi mirabile dell’inaccessibilità e dell’ineffabilità di Dio. Nella nube si concentra anzitutto, come visto, tutta l’immanenza e la trascendenza di Dio. La *Shekhinâh* e la *Merkavâh*, come ha suggerito Bouyer, esprimono bene nell’ebraismo i due concetti di immanenza e trascendenza di Dio.⁵⁴ La *Shekhinâh* di Dio è la sua “Presenza” che dimora nella nube. Essa, tuttavia, è tanto “smisurata” che la nube non la può trattenere, essendo al tempo stesso assolutamente dinamica, perché è anche la *Merkavâh*, il “carro” di fuoco divino. La nube, poi, diviene un simbolo paradigmatico che esprime l’ineffabilità di Dio, a causa del suo assoluto “eccesso” rispetto all’uomo. Nondimeno, l’inaccessibilità e ineffabilità divine non spengono il desiderio umano, ma anzi, come avviene per l’amata del Cantico dei Cantici, lo incrementano. L’uomo è chiamato a un’ascesa al monte, che tuttavia solo Dio può accordare. In tale ascesa, la nube – l’ostacolo, come direbbe Rabbi Nachman – lungi dall’essere un impedimento, rappresenta la condizione di possibilità dell’incontro con Dio, giacché “il Nome (cioè Dio) è là” (in ebraico *ha-Shêm shâm*), proprio nella nube, nell’ostacolo, “nascondiglio” di Dio.

La letteratura apocrifa e la mistica ebraica hanno sviluppato e arricchito la tradizione dell’assunzione di Mosè, così come di altri personaggi, al cielo. Secondo tale tradizione, Mosè vi ascese non solo alla fine della sua vita, ma anche al momento della sua entrata nella nube oscura, quando ebbe accesso ai misteri. Mosè è l’iniziato, il “mistico”, come già affermato da Filone, e quindi il mediatore escatologico, il rivelatore dei misteri celesti.

Un’ultima nota ci introduce nell’interpretazione cristiana di Es 20,21, che vedremo di seguito. A quanto ne sappia, nella loro esegeti al versetto, i commentatori ebrei non rimarcano (non osano o lo presuppongono?) che, in base al principio rabbinico *al-tigré* (“non leggere” secondo la vocalizzazione tradizionale, ma secondo un’altra), il termine *šām* (“là”)

⁵³ *Talmud Babilonese, Hagigah* 14b; *Tosefta, Hagigah* 2,2; *Zohar* 1,26b.

⁵⁴ Si veda L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 37-43 (tit. orig.: *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l’Écriture*, Cerf, Paris 1988).

può essere letto anche *šēm* (“nome”) e così l’ultima frase del versetto si può leggere come segue: «Mosè si avvicinò alla nube oscura, che è *il nome* di Dio». Il Nome divino sarebbe così la stessa nube, perché è ineffabile. Il legame tra Nome e nube sarebbe comunque confermato dal fatto che, secondo la Mishnah, il primo era pronunciato nello *Yom Kippùr* dal Sommo Sacerdote, che in questo giorno entrava, *in mezzo alla nube*, nel Santo dei Santi.⁵⁵

3. Es 20,21 nella tradizione cristiana

3.1 Tenebra luminosa (Gregorio di Nissa)

Filone fu fonte d’ispirazione per Gregorio di Nissa, uno dei Padri della Chiesa che più approfondirono il mistero dell’incontro di Mosè con Dio nell’oscurità. Gregorio nota anzitutto l’apparente contraddizione con la prima teofania di cui godette Mosè, avvenuta nella luce. Non si tratta tuttavia di confusione tra luce e tenebra, quanto piuttosto di passi graduali nell’iniziazione: mentre all’inizio la conoscenza della pietà è luce che dissipa l’oscurità spirituale, in seguito, quanto più l’uomo cammina nella conoscenza e nella contemplazione delle realtà divine, «tanto più vede l’invisibilità della natura divina».⁵⁶ A questo punto, il ragionamento del Nisseno si fa vertiginoso:

Avendo lasciato ogni apparenza, non solo quanto cade sotto i sensi ma anche quanto l’intelligenza crede di vedere, [la mente] progredisce sempre più verso ciò che è più interiore, finché penetra, in molti modi, *fino all’invibile e all’inconoscibile, e là vede Dio* (*pros to atheiston te kai akatalepton, kakei ton theon idei*). In ciò, infatti, consiste la vera conoscenza di quanto cercato: *in questo vedere nel non vedere* (*to en toutō; to idein en tō; mē idein*), perché quanto cercato è al di là di ogni conoscenza, come in una certa tenebra separato da ogni parte per la sua incomprendibilità. Perciò anche il sommo Giovanni, pervenuto *in questa tenebra luminosa* (*en tōi lamprōi gnophōi toutōi*), dice: «Dio nessuno l’ha mai visto» (Gv 1,18), affermando, per mezzo di questa negazione, che la conoscenza dell’essenza divina è inaccessibile non solo agli uomini, ma anche a ogni natura intellettuale.

Quando pertanto Mosè è progredito nella conoscenza, allora *confessa di vedere Dio nella tenebra* (*homologei ton theon en gnophō; idein*), vale a dire, di conoscere che il divino è per natura ciò che è oltre ogni conoscenza e comprensione. Infatti, si

⁵⁵ Cf. *Mishnah Yoma* 6,2; Sir 50,20-21. Nella tradizione, vi è una relazione tra l’arca dell’alleanza (il “luogo del non-luogo”) e il Nome divino in cui è racchiuso: cf. M.-A. OUAKNIN, *Il libro bruciato. Filosofia della tradizione ebraica*, Ecig, Genova 2000, p. 204, trad. it. di E. Zevi (tit. orig.: *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Seuil, Paris 1993²).

⁵⁶ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moyses*, PG 44,376.

afferma: «Mosè entrò nella tenebra, in cui era Dio» (Es 20,21). Quale Dio? «Co-lui che pose la tenebra a suo nascondimento» (Sal 17,12 [LXX]), come dice Davide, anche lui iniziato a quei misteri nascosti. Pervenuto là, egli insegnà le cose in cui prima fu ammaestrato per mezzo della tenebra, e lo fa di nuovo per mezzo della tenebra, cosicché, credo, sia per noi più fermo il comando, testimoniato nella voce divina, riguardo a ciò. La parola divina, infatti, proibisce anzitutto agli uomini di omologare Dio a qualsiasi cosa conoscano, di modo che ogni concetto che viene alla mente secondo una comprensione della fantasia per concepire e definire la natura divina si forma un idolo di Dio, ma non annuncia Dio stesso.⁵⁷

Anche nelle sue *Omelie al Canto dei Cantic* Gregorio presenta una tale progressione di Mosè nel mistero divino, facendone un tipo delle tre tappe d'iniziazione spirituale: nella prima, Mosè gode la visione di Dio nella luce; nella seconda, ascolta la parola divina attraverso la nube; nella terza, la più sublime e perfetta, Mosè contempla Dio nella tenebra. Es 20,21 allude proprio a quest'ultima tappa, in cui l'anima, «avvolta dalla tenebra divina» e lasciando al di fuori tutto ciò che appare ed è comprensibile, contempla solo l'invisibile e l'incomprensibile, accedendo così alle porte della conoscenza di Dio.⁵⁸

3.2 Mistica tenebra dell'ignoranza (Pseudo-Dionigi)

Pseudo-Dionigi l'Areopagita è uno degli autori che più si addentra nelle profondità della teologia apofatica e mistica. Non potendo qui sintetizzare la sua dottrina, ci soffermiamo solo su un passo del *De mystica theologia* che si riferisce all'ingresso di Mosè nella tenebra mistica e luminosissima:

Non senza ragione al divino Mosè è comandato anzitutto di esser reso puro e poi separato da quelli che non lo sono. Dopo ogni genere di purificazione, egli ode il molteplice suono delle trombe, vede molte luci, raggi puri, splendenti e diffusi; poi si separa dalla moltitudine e insieme ai sacerdoti eletti procede verso la sommità delle ascese divine. Eppure, in queste non si trova con Dio, giacché vede non lui – difatti è invisibile –, ma il luogo in cui egli è. Ciò, a mio parere, significa che le cose più divine e alte tra quelle visibili e pensabili sono soltanto parole indicanti realtà che rimangono sottomesse a colui che tutto trascende e che mostrano la sua presenza, superiore a ogni concetto e situata al di là delle vette intellegibili dei suoi luoghi più santi. Dunque Mosè si distoglie dalle cose visibili e da quelli che vedono, penetra nella tenebra davvero mistica dell'ignoranza (*eis*

⁵⁷ GREGORIO DI NISSA, *De Vita Moyes*, PG 44,376-377 (cors. nostro).

⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *Homiliae in Canticum Canticorum XI*, PG 44,1000-1001; cf. VI, PG 44,892; J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, pp. 17-26.

ton gnophon tēs agnōsias eisdynei ton ontōs mystikon), sotto la quale ammutolisce ogni percezione conoscitiva, e perviene a Colui che è del tutto intoccabile e invisibile, essendo tutto di Colui che è oltre il tutto, senza essere più di nessuno, né di se stesso né di altri, unendosi all'assolutamente Sconosciuto mediante la sospensione di ogni attività di conoscenza, secondo il meglio delle sue capacità e, nel non conoscere nulla, conosce al di sopra dell'intelligenza.

Preghiamo di essere anche noi sotto questa sovra-lucente tenebra (*ton huperphoton [...] gnophon*), per vedere mediante la cecità e l'ignoranza e per conoscere ciò che è oltre la visione e la conoscenza, proprio perché non vediamo e non conosciamo: questo è, infatti, il vero vedere e conoscere, l'inneggiare sovra-essenzialmente al Sovra-essenziale per mezzo dell'esclusione di tutti gli enti, come coloro che modellano da sé una statua, i quali eliminano tutto ciò che si frappone, come ostacolo, alla pura visione della sua nascosta bellezza e proprio grazie a tale eliminazione fanno apparire la bellezza nascosta.⁵⁹

Il testo dello Pseudo-Dionigi è, di fatto, un commento a Es 20,21 e ad altri versetti simili che narrano l'incontro di Mosè con Dio nella nube oscura/tenebra. La nube simboleggia l'impossibilità umana di sostenere la visione diretta della luce dell'essenza divina. Essa vela il divino, proteggendo la debolezza umana, dovuta alla sua radicale incommensurabilità con Dio. Eppure la nube, proprio nell'atto di velare, manifesta la presenza di Dio e del suo rivelarsi.

Sulla scia del pensiero dell'Areopagita e di altri, nella teologia cristiana sono state rinvenute tre tappe progressive, tutte necessarie, nella conoscenza di Dio e nel discorso riguardo a lui. Nella prima, positiva o catafatica, avendo conosciuto Dio nella creazione e nella rivelazione, si può parlare di lui e dei suoi attributi (*via affirmationis*; es.: «Dio è buono»). Nella seconda, negativa o apofatica, si riconosce che tali determinazioni su Dio non possono essere intese alla maniera umana, giacché più si è iniziati al mistero di Dio, come Mosè che si addentra nella nube, più si comprende che è indicibile: tra Dio e la creatura *maior dissimilitudo quam similitudo*;⁶⁰ la *via negationis* evidenzia così il limite della ragione umana nel definire adeguatamente Dio, per consentirle di purificarsi da ogni idea antropomorfica e di trascendersi (es.: «Dio non è buono alla maniera umana»). Così, si giunge alla terza tappa, la *via eminentiae*, la cui forza risiede tutta nell'analogia (es.: «Dio è buono sopra di ogni bontà»).

⁵⁹ PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *De mystica theologia* 1,3-2,1, PG 1000-1001.1025 (cors. nostro).

⁶⁰ Così il Concilio Lateranense IV (1215): «Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS 806).

3.3 Notte oscura della fede (Giovanni della Croce)

S. Giovanni della Croce sviluppa in senso mistico il tema biblico della nube e della tenebra in cui è presente Dio, elaborando una vera e propria mistica della nube e del Santo dei Santi:

Terminando Salomone la costruzione del tempio, Dio scese nella tenebra (1Re 8,12) e lo ricolmò in modo che i figli d'Israele non potevano vedere nulla. Allora Salomone parlò loro e disse: «Il Signore ha promesso di dimorare nelle tenebre». Anche a Mosè Dio appariva sul monte nella tenebra (Es 24,15-18) in cui era nascosto. E tutte le volte che Dio si comunicava, appariva nella tenebra, come si può vedere in Giobbe (38,1; 40,1) con cui, come dice la Sacra Scrittura, Dio parlò dall'aere tenebroso. Queste tenebre significano *l'oscurità della fede nella quale è coperta la Divinità quando sì comunica all'anima* (*la oscuridad de la fe en que está cubierta la Divinidad, comunicándose al alma*).⁶¹

Dio ordinava (Es 27,8) che l'altare su cui doveva stare l'arca dell'alleanza fosse vuoto al di dentro, affinché l'anima intenda quanto vuota di tutte le cose la voglia Dio, perché essa sia un altare degno in cui stia Sua Maestà.⁶²

Quindi è chiaro che *la fede è notte oscura per l'anima* (*la fe es noche oscura para el alma*), e in questo modo le dà luce; quanto più la oscura, tanta più luce le dà di sé, perché accecando le dà luce [...]. Così la fede fu prefigurata in quella nube che divideva i figli d'Israele e gli egiziani nel momento di entrare nel Mar Rosso, e di cui la Sacra Scrittura dice (Es 14,20): «Era nube era tenebrosa e illuminava la notte». È cosa mirabile che, essendo tenebrosa, rischiarasse la notte; ciò accadeva perché la fede, *che è nube oscura e tenebrosa per l'anima* (*que es nube oscura y tenebrosa para el alma*), – la quale è anche notte, poiché, in presenza della fede, rimane priva e cieca della sua luce naturale – *con la sua tenebra rischiara e dà luce alla tenebra dell'anima* (*con su tiniebla alumbría y da luz a la tiniebla del alma*).⁶³

Mosè, come si dice negli Atti degli Apostoli (7,32) non osò fissare il roveto, essendo Dio presente, poiché sapeva di non poter considerare adeguata la sua comprensione di Dio, né conforme a ciò che di Dio sentiva. E di Elia, nostro padre, si dice (1Re 19,13) che «nel monte si coprì il volto alla presenza di Dio», il che significa accecere la comprensione. Là egli fece così, non osando porre mano tanto vile in cosa tanto eccelsa, vedendo chiaramente che qualunque cosa avesse considerato e in modo particolare compreso era molto distante e dissimile da Dio.⁶⁴

⁶¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 2,9,3 (cors. nostro); in *Llama de amor viva* B 3,48, la fede è denominata «tenebra per l'intelletto».

⁶² GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 1,5,7.

⁶³ GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 2,3,4-5 (cors. nostro); si veda anche 2,9,2.

⁶⁴ GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 2,8,4; così egli afferma in 2,8,6: «Chiamano la contemplazione, per la quale l'intelletto ha la più alta notizia di

Le profonde tenebre in cui è immersa l'anima nella notte oscura sono una necessaria tappa per giungere all'unione con Dio.⁶⁵ Questa notte dello spirito libera l'anima da ciò che non è Dio.⁶⁶ Benché Dio sia Luce e in lui non ci siano tenebre, e la stessa fede in lui sia luce che illumina l'uomo, pur tuttavia tale luce è tenebra oscura per l'intelletto, a causa del suo eccesso smisurato rispetto alla comprensione umana.⁶⁷ La stessa luce spirituale di Dio è talmente immensa e trascende l'intelletto naturale che, quanto più questo le si avvicina, tanto più essa lo acceca e lo ottenebra.⁶⁸ Tale luce divina, inoltre, mostra chiaramente le tenebre dell'uomo, cioè la sua realtà di peccato e inadeguatezza.⁶⁹

3.4 Sintesi con riferimento alla mistica cristiana

L'entrata di Mosè nella tenebra ebbe grande influsso sulla teologia cristiana, in particolare su quella apofatica, aprendo immensi spazi nel campo della mistica. In Gregorio di Nissa, che segue la via tracciata da Filone, la nube divina evoca la trascendenza di Dio, che è sempre oltre l'essere, e la radicale incapacità dell'uomo di comprenderlo: Dio è pura Luce che “acceca” l'uomo. Ciò, nell'AT, oltre a una dimensione morale, ne aveva una ontologica: Dio è il Santo, e l'uomo, benché chiamato a partecipare della sua santità, non vi può resistere, radicalmente inadeguato com'è dinanzi a essa. In S. Giovanni della Croce, la nube luminosa simboleggia la luce della fede che tuttavia è tenebra per l'uomo, anzitutto perché rivela sempre più in quali tenebre egli si trovi, e poi perché questi, nella fede, deve camminare senza sapere dove vada.

Nel cristianesimo, quanto prefigurato dal simbolismo della nube trova il suo pieno compimento nell'incarnazione di Cristo, nuovo Tempio: «E il Verbo si fece carne, e mise la sua tenda in noi (*kai eskēnōsen en hēmin*)» (Gv 1,14). In questo versetto s'impiega il verbo *skenō* (“mettere la tenda”). Il tema verbale da cui proviene richiama contiene le stesse consonanti del verbo ebraico *šakan*, “dimorare”, da cui derivano *miškan*, la “tenda” in cui Dio incontrava Mosè nella nube, e *Shekhinah*, che la “dimora” di Dio nella nube. Ora si tratta quindi di un dimorare divino, il più profondo possibile: *in noi*. Se tuttavia, da un lato, in Cristo si accede pienamente alla di-

Dio, “teologia mistica”, che vuol dire “sapienza segreta di Dio”, perché è segreta allo stesso intelletto che la riceve e per questo S. Dionigi la chiama “raggio di tenebra”» (cors. nostro).

⁶⁵ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 1,2,4; 2,9,4.

⁶⁶ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Noche oscura* 2,25,3.

⁶⁷ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo* 1,3,1.

⁶⁸ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Noche oscura* 2,16,11.

⁶⁹ Cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Noche oscura* 2,13,10.

vinità, dall'altro questa rimane pur sempre velata dalla sua umanità. Certamente si tratta di una «via nuova e vivente» (Eb 10,20): Dio si fa carne in Cristo e chi vede lui «vede il Padre» (Gv 12,45). Se in Cristo il velo del Santo dei Santi è definitivamente squarcato (Mt 27,51) e l'uomo ha accesso a Dio (Eb 10,19), solo dopo la morte sarà possibile vederlo «faccia a faccia» (1Cor 13,12), «così come egli è» (1Gv 3,2).

Se, quindi, in Cristo il velo è tolto e l'uomo può vedere Dio, dall'altro, in questa vita, la divinità è sempre velata dall'umanità di Cristo. Ciò è all'origine del concetto di *mysterion*-sacramento, segno visibile di una realtà invisibile, ossimoro tangibile. La mistica cristiana è sempre connessa ai “sacramenti” di Cristo come, ad esempio, la Sacra Scrittura, la Chiesa, i sacramenti propriamente detti. Senza tali mediazioni, non c'è vera mistica cristiana. Tutto ciò, inoltre, implica una gradualità nell'ingresso nella nube del mistero divino, che reclama la necessità di un'iniziazione ai sacramenti sopra menzionati. Gregorio di Nissa, sulla scia di Filone, risalta i gradi dell'iniziazione di Mosè nella progressiva conoscenza di Dio, fino al suo culmine: l'entrata nella nube. Proprio qui si tocca un aspetto essenziale della mistica cristiana: da un lato il mistico, l'iniziato, è un privilegiato da parte di Dio, dall'altro tale iniziazione è in vista di tutta la comunità. In tal senso, l'iniziazione cristiana è già, in qualche modo, mistica. I due concetti sono del resto, sin dall'origine, strettamente legati.

Abbiamo notato il ruolo essenziale che, nell'ebraismo, ha la tradizione orale, ricevuta da Mosè sul Sinai e che deve essere trasmessa da rabbino a discepolo. Tale dinamica è alle radici dell'iniziazione che Gesù dà ai suoi discepoli e quindi dell'iniziazione cristiana e del catecumenato antico. Ciò pare di grande rilevanza al fine di evitare una concezione individualistica o intimistica della mistica, oggi tanto in voga. L'autentica mistica cristiana è l'unione con Dio (matrimonio spirituale) mediante la Parola e i Sacramenti. Essa è, in definitiva, la liturgia, ed è solo nella comunità, per mediazione della Chiesa, che si può raggiungere l'unione con Dio. Ogni vero cristiano è, pertanto, un mistico. Ciò non toglie ovviamente che vi siano alcuni progediti, eletti da Dio, che ricevano “doni mistici” in senso stretto, né sminuisce l'importanza della preghiera individuale. La preghiera pura degli esicasti o l'orazione di quiete di Giovanni della Croce consiste in un entrare nella nube divina, senza cercare immagini o visioni, che possono tramutarsi in “idoli” e quindi in illusioni diaboliche: è proprio nell'assenza di ricerca di rappresentazioni e consolazioni, nella nube, che Dio si comunica misticamente all'anima. Tale preghiera, tuttavia, sarebbe stata incomprensibile per quelli senza un legame con la liturgia e la preghiera comunitaria.

Con l'incarnazione di Cristo, la compenetrazione di trascendenza/immanenza e presenza/nascondimento giunge allo zenit: l'*Id quo*

maius cogitari nequit (Anselmo) si fa, per così dire, *Id quo minus cogitari nequit*. Eppure, la dialettica insita in quella compenetrazione non si esaurisce: benché Dio si faccia uomo e quindi “si auto-limiti” nel tempo e nello spazio, egli, in quanto Dio, rimane sempre oltre ogni determinazione. Dopo la risurrezione di Cristo, gli angeli comandano alle donne di andare a vedere il luogo in cui Gesù era stato deposto (cf. Mt 28,6). Esso, proprio come il Santo dei Santi, è un luogo vuoto, eppure *dove esser visto*, a testimonianza che Cristo è risorto: è proprio l’assenza del suo cadavere ad attestare tutta la densità della presenza divina in lui. Nel vangelo di Giovanni, Maria di Magdala vede nel sepolcro «due angeli in bianche vesti, seduti l’uno dalla parte del capo e l’altro dei piedi, dove era stato posto il corpo di Gesù» (Gv 20,12). L’allusione alla *kappōret* è evidente: come nel Santo dei Santi Dio appariva nello spazio vuoto tra i due cherubini alle estremità del propiziatorio (cf. Es 25,19), così ora è una tomba vuota a rivelare tutta la pienezza di Dio. I discepoli, poi, non possono trattenere Cristo risorto: nelle sue apparizioni, egli sparisce proprio quando essi lo riconoscono e non si lascia trattenere (Lc 24,31.51; Gv 20,17; At 1,10-11), proprio come la *Merkavāh*!

L’incarnazione è quindi l’unione – la più vertiginosa possibile – di trascendenza/immanenza, che si dà nella persona del *Lògos* fatto carne. Il Dio infinito si circoscrive, l’Ineffabile si lascia dire, l’Oltre si fa *hic et nunc*. Ora, trascendenza e immanenza in Dio sono tra esse in tale relazione dinamica che *quanto più Dio manifesta la sua trascendenza tanto più manifesta la sua immanenza e viceversa*. In modo analogo, quanto più Cristo rivela la sua divinità tanto più rivela la sua umanità e viceversa. Per questo nel cristianesimo ciò che è genuinamente divino è anche genuinamente umano e viceversa, il che ha delle evidenti ripercussioni sulla mistica, perché l’umano è, in Cristo, via regale al divino. Nella tradizione orientale, infatti, l’icona della trasfigurazione è il paradigma di tutte le icone: la materia visibile diviene porta della gloria invisibile.⁷⁰ La trasfigurazione di Gesù (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36) è una vera e propria teofania: la sua gloria, in cui dimora la pienezza della divinità velata dalla sua carne, si fa palese. Eppure, proprio in questo evento in cui più manifesta la sua divinità, Gesù rivela il destino dell’umanità: la *metamòrfosi*, la trasfigurazione, per opera dello Spirito, in luce, nella medesima “icona” di Cristo (2Cor 3,18).

D’altra parte, nel Getsemani e nella Croce, ove si compie quanto prefigurato dalla nube oscura, ha luogo la massima *kēnōsis* divina, il culmine

⁷⁰ Così P. FLORENSKIJ, op. cit., p. 64: «[Le icone] pronunciano in linee e colori – trascritto coi colori – il Nome di Dio, perché che cos’è l’immagine di Dio, la Luce spirituale del santo sguardo, se non il Nome di Dio tracciato sul volto santo?».

dello “svuotarsi” di Cristo. Eppure, proprio questi eventi, nei quali si mostra in modo palpabile tutta l’umanità di Cristo, si manifesta la pienezza dell’amore trinitario di Dio. Non a caso, gli stessi tre apostoli sono testimoni della trasfigurazione e del Getsemani, segno che si tratta di due teofanie. Il centurione romano, poi, riconosce Gesù come Figlio di Dio proprio al culmine della sua umiliazione (cf. Mc 15,37.39). Il fondo più oscuro della nube è la Croce, che tuttavia è, al tempo stesso, ponte tra cielo e terra, scala di Giacobbe, *axis mundi*, Croce gloriosa. Per la fede cristiana, dunque, Dio è presente perfino in quella nube, in quell’ostacolo assoluto che è la Croce, lì dove sembra che non sia: «Se salgo in cielo, là tu sei; se scendo negli inferi, eccoti» (Sal 139,8). Dio è nella sofferenza, nella notte oscura più profonda, perché non vi è nulla che egli non possa abitare, eccetto il peccato – la vera assenza di luce – che tuttavia Cristo, innocente, ha preso su di sé e ha vinto.

Nell’universo, tuttavia, vi è ancora, per così dire, uno spazio vuoto, un “santo dei santi” ove Dio non abita totalmente: il libero arbitrio dell’uomo. Tale spazio vuoto, legato al “vuoto” e al travaglio del cosmo – per cui Paolo lega la trasfigurazione di questo alla rivelazione dei figli di Dio (cf. Rm 8,19-22) –, può esser ricolmato della pienezza di Cristo, in modo che il fedele diventi dimora di Dio (cf. 1Cor 3,16; 6,19). Per i Padri, la nube è anche immagine dello Spirito Santo che ha adombrato e colmato in primo luogo Maria e poi i battezzati, fino a farli divenire templi viventi. Si può ben comprendere allora perché i santi siano, come la nube, la porta dell’invisibile:

[Il confine fra visibile e invisibile] si rannuvola inaccessibile alla vista impotente, ma così altresì accenna la presenza di ciò che supera il mondo. Avendo gli occhi spirituali aperti e alzandoli al Trono di Dio, contempliamo la visione celeste – la nube che avvolge il Sinai – il mistero della presenza di Dio e avvolgendola la annuncia e proclama. «La nuvola della testimonianza» (Ebrei 12,1) sono i santi. Essi circondano il santuario, di essi, «vive pietre», è costituito il vivo muro dell’iconostasi, perché essi sono nel contempo nei due mondi e combinano in se stessi la vita di quaggiù e la vita di lassù.⁷¹

Di tale idea si possono rinvenire le radici ebraiche. Come ha affermato E. Lévinas, la tradizione rabbinica evidenzia come il fedele sia chiamato a trasformarsi nel Tempio stesso:

Un rapporto è [...] stabilito tra il corpo umano e il Tempio di Gerusalemme, il quale è, per quanto lo riguarda, una replica esatta del Tempio celeste, ordine della santità assoluta. Il cuore è, all’interno del corpo, la pietra fondatrice del

⁷¹ P. FLORENSKIJ, op. cit., pp. 55-56.

Tempio celeste. E la raccomandazione dei dotti talmudici di orientare pregando il cuore verso il Santo dei santi non significa soltanto un orientamento, ma un'identificazione o un'intenzione di identificazione: occorre trasformarsi nel santuario stesso, nel luogo di ogni santità, e nel responsabile di ogni santità. Donde, infine, l'assimilazione del carro divino, della *Merkabah*, agli uomini che hanno raggiunto questa identificazione, ai Patriarchi: «I Patriarchi sono la *Merkabah* stessa».⁷²

Conclusioni

Alla fine del nostro percorso, appare chiaro come il *quid* dell'esperienza mistica, che consiste nello sperimentare ciò che trascende l'intelletto e il sensibile – il che implica la difficoltà di esprimere l'inesprimibile – sia rappresentabile nell'osimoro. Quest'ultimo consiste nell'associazione di due termini o concetti antitetici e talvolta incompatibili tra loro, al fine di trasmettere un'immagine o far intuire un significato più profondo, che deriva proprio dalla *concordia discordans*. Lungi dall'essere una contraddizione, l'osimoro tenta così di esprimere ciò che trascende le capacità umane, di dire l'indicibile. L'incontro tra l'umano e il divino, tra l'infinito e il finito, data l'incommensurabilità tra essi, costituisce l'osimoro per antonomasia, che scardina ogni umano pensiero e caratterizza il fenomeno dell'esperienza mistica.

Com'è noto, sono state rinvenute interessanti analogie tra le mistiche delle diverse tradizioni religiose. La mistica ebraica e quella cristiana sono state accostate alla meditazione buddhista e zen o ad altre correnti mistiche. Benché si possano riscontrare affascinanti punti di contatto,⁷³ si deve anche riconoscere il divario: nella fede ebraica e cristiana Dio è un essere personale, un “Tu”, mentre per lo Zen l'essere supremo è il *mu*, l'oceano sconfinato e ineffabile del divino. Mentre per l'ebraismo e il cristianesimo entrare nella nube divina significa immergersi nel mistero di Dio avendo come traguardo l'unione pur senza confondersi con lui, nelle religioni orientali equivale a perdgersi, come una goccia, nell'oceano del Tutto divino.

Per quanto concerne lo *specificum* della mistica ebraico-cristiana, il ricco simbolismo della nube divina ci ha consentito di evocare a più riprese l'osimoro a fondamento di tutti gli osimori: Dio è presente nella nube e nel Santo dei Santi proprio perché vi è invisibile, vi abita perché sembra che non vi sia, è in quel luogo proprio perché è al tempo stesso un non-luogo, è là perché è l'Aldilà. Se Dio fosse presente solo nel Santo dei

⁷² E. LÉVİNAS, op. cit., pp. 245-246.

⁷³ Cf. M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen: Gesammelt*, E. Diederichs, Jena 1909.

Santi, infatti, sarebbe un idolo, il quale non è che un dio “in scatola”, ridotto alle umane determinazioni.

L’apofasi e l’anti-antropomorfismo significati dalla nube non sono senza rilevanza per la filosofia. La principale obiezione alla religione di L. Feuerbach (1804-1872), per cui Dio non sarebbe che una sintesi immaginaria delle umane proiezioni e la teologia null’altro che antropologia, è del tutto vera se si tratta appunto della proiezione, cioè dell’idolo. Il problema è che il Dio che emerge della rivelazione biblica – al di là che si creda o no in lui! – si presenta come tutt’altro che un prodotto delle umane proiezioni: quando si cerca di toccarlo, rappresentarlo, rinchiuderlo in un’immagine, egli non è più il Dio vivente, bensì un idolo morto. Nella Bibbia è l’uomo a essere a immagine e somiglianza di Dio e *non viceversa*. Dio ama nascondersi nella nube, giacché sfugge alla costante tentazione dell’uomo di ridurlo a un suo *selfie*: «Veramente tu sei un Dio che si nasconde in continuazione (ebraico *mistatter*)» (Is 45,15).⁷⁴

L’ossimoro della nube oscura in cui vi è Dio sintetizza bene il *quid* dell’esperienza mistica: velo e rivelazione divina, ostacolo e porta dell’invisibile, tenebra e luce sfolgorante. In un’ottica cristiana, dopo l’incarnazione, ogni evento può esser “nube” che rimanda a Chi vi è dentro, a Chi «sta dietro il nostro *kôtel* (“muro”)» (Ct 2,9) e cerca una relazione personale con l’uomo. Vi è quindi una dimensione misterica del cosmo, della storia, del Sé, dell’altro, oltre il cui velo c’è Dio. Bisogna tuttavia avere occhi per riconoscerlo, perché il suo regno è nascosto, anzitutto in noi (cf. Mt 13,44; Lc 17,21). Come fa intendere Massimo il Confessore, il vero mistico è chi ha discernimento e contempla: nelle Scritture, lo Spirito oltre il velo della lettera; nell’universo, il *Lôgos* oltre il velo del fenomeno; in sé e nell’altra persona, il *Nous* oltre il velo delle percezioni sensibili.⁷⁵ Dio si trova dunque in ogni cosa, perfino nella sofferenza più immane. Tutto rimanda a lui. Tutto, eccetto il peccato, unica tenebra in cui Dio non è. Eppure, quando si torna a lui, perfino la conseguenza del peccato – l’ostacolo, come direbbe Rabbi Nachman – diviene nube in cui vi è Dio, come canta il più bell’ossimoro che si canta nella radiosa notte di Pasqua: *O felix culpa!*

La mistica consiste tutta, in definitiva, nell’incarnare l’ossimoro, è immersione dell’umano nel mistero divino, “battesimo” nella sovra-lucente nube divina. Anzi, per la verità, siamo già sommersi in un oceano di luce, solo che non ce ne accorgiamo.⁷⁶ Forse perché non siamo abba-

⁷⁴ Cf. A. MELLO, *Quando Dio si nasconde. Una metafora della rivelazione biblica*, in «SBE. Liber Annuus», n. 52, 2002, pp. 9-28.

⁷⁵ Cf. MASSIMO IL CONFESSORE, *Quaestiones ad Thalassium* 32.

⁷⁶ Cf. P. FLORENSKIJ, op. cit., p. 59.

stanza iniziati al mistero e così, come il popolo al Sinai, per paura rimaniamo lontani dalla *nube oscura in cui Dio è*.

BIBLIOGRAFIA

- L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991 (tit. orig.: *Gnôsis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1988).
- M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen: Gesammelt*, E. Diederichs, Jena 1909.
- J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- D. KROCHMALNIK, *EHJeH – die Botschaft aus dem Dornbusch*, in «Archivio di Filosofia», n. 86/2, 2018, pp. 13-25.
- P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2004, trad. it. di E. Zolla [tit. orig.: *Ikonostas*, Mir Knigi, Moskva 1922]
- E. LÉVINAS, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, trad. it. di G. Lissa (tit. orig.: *L'au-delà du verset*, Minuit, Paris 1982).
- J. LUZÁRRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*, Biblical Institute, Roma 1973.
- A. MELLO, *Quando Dio si nasconde. Una metafora della rivelazione biblica*, in «Liber Annuus. Studium Biblicalum Franciscanum», n. 52, 2002, pp. 9-28.
- M.-A. OUAKNIN, *Il libro bruciato. Filosofia della tradizione ebraica*, Ecig, Genova 2000, trad. it. di E. Zevi (tit. orig.: *Le livre brûlé. Philosophie du Talmud*, Seuil, Paris 1993²).
- M.D. SPENCER, *Moses as Mystic*, in «Studies in Spirituality», n. 17, 2007, pp. 127-146.
- F.G. VOLTAGGIO, *Alle sorgenti della fede in Terra Santa*, I. *Le feste ebraiche e il Messia*, Cantagalli – Chirico, Siena – Napoli 2017.
- F.G. VOLTAGGIO, *Cristo come propiziatorio (Rm 3,25). Una lettura teologica sullo sfondo dell'AT e della tradizione ebraica*, in «La Sapienza della Croce» n. 36/1, 2021, pp. 41-59.

GIOVANNI SALMERI*

MORTI DI PECCATO, VIVENTI DI DIO.
ANCORA SUL PROBLEMA DELLA MISTICA IN PAOLO

Sommario

Il cap. 6 della *Lettera ai Romani* sembra presentare un filo del discorso accidentato, in cui il lessico della morte alterna significati molto diversi. L'intero brano diventa però più logico se l'espressione ἀποθνήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ si interpreta non nel senso morale «morire al peccato», ma nel senso reale «morire di peccato», e l'espressione ζῆν τῷ θεῷ non come «vivere per Dio», ma piuttosto come «vivere grazie a Dio». La coerenza con cui questo passo così interpretato parla di una condivisione della morte e vita di Cristo spinge a rivalutare il carattere mistico della teologia di Paolo, proposto dapprima da Alfred Wikenhauser e Albert Schweitzer e più recentemente da Ed Parish Sanders. Le importanti aporie evidenziate da quest'ultimo possono essere superate tramite una riflessione filosofico-religiosa sul concetto di vita e di morte.

Parole chiave: Paolo, Lettera ai Romani, mistica, vita

Abstract

Chapter 6 of the *Letter to the Romans* seems to have a bumpy thread of discourse, in which the vocabulary of death alternates between very different meanings. The whole passage becomes more logical, however, if the expression ἀποθνήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ is interpreted not in the moral sense ‘to die to sin,’ but in the real sense ‘to die of sin,’ and the expression ζῆν τῷ θεῷ not as ‘to live for God,’ but rather as ‘to live thanks to God.’ The consistency with which this passage thus interpreted speaks of a sharing in Christ’s death and life prompts a reassessment of the mystical nature of

* Università di Roma Tor Vergata

Paul's theology, first proposed by Alfred Wikenhauser and Albert Schweitzer and more recently by Ed Parish Sanders. The major issues highlighted by the latter can be solved through a philosophical-religious reflection on the concept of life and death.

Keywords: Paul, Letter to the Romans, mysticism, life

1. Tanti significati – o uno solo?

Nel Nuovo Testamento, le lettere di Paolo hanno una ben meritata fama di essere difficili da comprendere. Tra le cause di questa difficoltà, gli interpreti devono combattere con un apparente uso oscillante della terminologia: le stesse parole o le stesse immagini sembrano mutare di significato pure a poca distanza l'una dall'altra. Un caso significativo è costituito dal lessico del «morire» nel capitolo 6 della *Lettera ai Romani*. Si tratta della pagina che segue il parallelo tra la disobbedienza di Adamo e l'obbedienza di Cristo: come la prima ha fatto diventare peccatori tutti gli uomini, la seconda «giustificherà» la moltitudine (*Ep.Rom. 5,19*). Paolo si preoccupa però di annotare che questo parallelismo è difettoso, perché la grazia che abbonda per la seconda cosa supera la condanna che avviene per la prima (5,15-18). Ma (questa l'obiezione che dà avvio alla nostra pagina), non significa ciò che è meglio rimanere nel peccato affinché la grazia abbondi (6,1)?

La prima risposta di Paolo suona: «noi che siamo morti al peccato, come vivremo in esso?» (6,2). Qui «morire» appare avere un significato traslato: coloro a cui Paolo scrive (e lui stesso) non sono ovviamente morti fisicamente. Il significato di morire sembra piuttosto determinato dal *datus incommodi* che segue: essere morti *al peccato* significa aver tagliato nella propria vita ogni legame precedente con il peccato, non prestarsi più ai suoi ordini (secondo un campo d'immagini che Paolo espliciterà in 6,13). Immediatamente dopo, però, il verbo «morire» significa un'altra cosa: Paolo ricorda che coloro che sono stati battezzati (in greco letteralmente «immersi») in Cristo (forse ciò significa: nel suo nome) sono stati battezzati nella sua morte (6,3): qui «morte» ha evidentemente il senso reale della morte di Cristo. Ancora dopo, però, la morte viene attribuita di nuovo al credente: questi è stato «seppellito» insieme con Cristo (6,4). Il senso appare quello della partecipazione agli effetti redentivi della morte di Cristo, che permettono al credente di operare una trasformazione nel suo comportamento, di inaugurare una «novità di vita». Subito dopo, con un'immagine non chiarissima ma che dovrebbe avere un significato simile, Paolo attribuisce ai credenti una sorta di connaturalità con la morte di Cristo (o

con una sua «somiglianza»). Segue per il credente l'immagine della crocifissione: qui però il soggetto è l'«uomo vecchio», cioè l'identità peccatrice (6,6); l'immagine della morte assume quindi ancora un altro valore: essa è la distruzione del versante peccaminoso dell'uomo, un significato questo che viene rafforzato da un'altra immagine, cioè l'annullamento dell'efficacia del «corpo del peccato». Dopo di ciò Paolo pare richiamare un assioma ebraico: «chi è morto è libero dal peccato» (6,7): qui il riferimento è alla morte fisica, in quanto sottrae al dominio del peccato. Ma, in quello che appare poco più di un gioco di parole, Paolo ritorna subito alla condivisione della morte di Cristo, che è una partecipazione alla sua redenzione (6,8). Il linguaggio però sembra spostarsi di nuovo sul livello della morte fisica, per affermare che Cristo risorto non può mai più morire (6,9; Paolo implicitamente distingue sempre la resurrezione di Cristo da una rianimazione). Ma, in maniera sorprendente, ora è di Cristo che afferma che è «morto al peccato» (6,10): un'espressione che non può certo significare la stessa cosa detta all'inizio, perché ovviamente Cristo per Paolo non ha mai avuto nessun legame con il peccato e dunque non deve interrompere nessuna sudditanza ad esso; il significato sarebbe allora: Cristo ha sconfitto completamente il peccato; quest'espressione viene inoltre posta in parallelo con il suo «vivere per Dio», che si può interpretare come un esistere interamente orientato a Dio. Ma, in maniera doppiamente sorprendente, Paolo ritorna nella frase seguente al significato precedente del «morire al peccato», perché lo applica ai suoi destinatari (6,11). Essi devono ritenersi «morti al peccato» (nel senso dell'interruzione di ogni legame) e «viventi per Dio» (in un senso simile a quello attribuito a Cristo).¹

Benché la prosecuzione del capitolo e della *Lettera ai Romani* in generale offra in proposito ancora materia pertinente, terminiamo qui la ricognizione. Non contando le ricorrenze di quelli eguali, si tratta di sei significati diversi dell'immagine del morire in appena undici versetti consecutivi. Si deve quindi concludere che l'unità del brano è assicurata solo dalla ricorrenza dell'immagine chiave del morire? Certamente no, esiste anche

¹ Questa schematica presentazione, in cui abbiamo mantenuto le scelte di traduzione più comuni, ha il solo scopo di evidenziare (speriamo in modo non caricaturale) quello che riteniamo un problema fondamentale di lettura. Per una presentazione più completa si possono consultare gli eccellenti commenti moderni alla *Lettera ai Romani*, che discutono per lo più anche le interpretazioni alternative: per esempio O. MICHEI, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955; C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, 2 voll., Bloomsbury, Edinburgh 1975-1979; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg i.B., 1977; J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001; S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002; R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 3 voll., EDB, Bologna 2004-2008.

un'unità tematica attorno al tema «è impossibile rimanere nel peccato»: ma il continuo cambio di prospettiva nella medesima immagine costituisce per il lettore un imbarazzo non piccolo, che rende il progresso dell'argomentazione contorto e faticoso. È possibile un'interpretazione alternativa che restituiscia maggiore coerenza a questa pagina? e si può sperare che questa lettura alternativa getti qualche luce addizionale anche sul senso complessivo del pensiero di Paolo? Questa l'ipotesi che vogliamo vagliare.

Il primo e fondamentale dubbio riguarda l'interpretazione dell'espressione che provvisoriamente, secondo la consuetudine, abbiamo prima tradotto «noi che siamo morti al peccato», in greco ἀπεθάνομεν τῇ ἀμαρτίᾳ (6,2), intendendo cioè un complemento di interesse (*dativus commodi vel incommodi*). Ma è questa la traduzione corretta?² Secondo la sensibilità sintattica del greco classico, non c'è in realtà il minimo dubbio che un dativo in dipendenza del verbo ἀποθνήσκειν esprima abitualmente una causa (*dativus causae*). È significativo che il vocabolario Liddel-Scott-Jones (s.v. ἀποθνήσκω), che registra l'interpretazione consueta di queste espressioni della *Lettera ai Romani*, piuttosto che indicare un diverso significato del dativo

² Benché il problema abbia una certa importanza, una sua discussione esplicita non è comune e l'interpretazione come *dativus commodi vel incommodi* viene in genere considerata certa. Come parziali eccezioni, oltre a quanto segnaleroemo nella nota successiva, notiamo i seguenti casi più interessanti. S. SABOU (*Between Horror and Hope. Paul's Metaphorical Language of Death in Romans 6:1-11*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2006) pone al cuore della sua analisi il legame tra 6,2 e 6,10, in particolare la derivazione del primo passo dal secondo: «the language of ‘death’ to sin is taken by Paul from his insight about Christ’s death as being ‘a death to sin’. This language is ‘transferred’ by Paul into the area of Christian life *with a different meaning* [sott. nostra]» (p. 93): ma non significa questo rassegnarsi all'idea che Paolo non sta argomentando, bensì giocando con le parole? T. K.-Y. TSUI (*Reconsidering Pauline Juxtaposition of Indicative and Imperative (Romans 6:1-14) in Light of Pauline Apocalypticism*, in «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 75, n. 2, 2013, pp. 297-314) si pone sulla scia degli studi sul rapporto indicativo/imperativo in Paolo e ritiene di risolvere il problema interpretando l'espressione ἀπεθάνομεν τῇ ἀμαρτίᾳ come una visione apocalittica («Paul in the indicative in 6:2-10 expresses his apocalyptic vision of the new life in Christ, which envisions believers as transformed people», p. 304): ma non è questa un'ipotesi *ad hoc* per spiegare come possa affermarsi attuale una trasformazione morale che evidentemente non lo è? A. D. VERA (*A New Identity of Obligation. Paul's Metaphorical Response to the Indicative-Imperative Tension in Romans 6:1–14*, tesi di dottorato, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville (KY) 2023) interpreta l'espressione sulla linea delle metafore spaziali («vivere nel peccato», «rimanere nel peccato»), considerando cioè il peccato un «container»: la morte indicherebbe dunque l'uscita dal contenitore del peccato, ciò che vale sia per Cristo sia per i credenti. Ma qui l'identità di significato tra 6,2 e 6,10 viene ottenuta pagando il prezzo altissimo di ritenere in entrambi i casi la morte una semplice metafora, per di più riconoscendo che anche così l'espressione è «not entirely straightforward» (p. 152).

segnalà direttamente una differente accezione del verbo stesso: «rinunciare», senza peraltro addurre nessun altro esempio nella letteratura greca. In effetti un dativo d'interesse ha senso solo se il morire viene inteso in un senso metaforico. Più pertinente ancora è esaminare l'uso della *Settanta*. Ora, tra le numerose occorrenze di ἀποθνήσκειν, neppure una fornisce sostegno all'interpretazione consueta di «morire a»: il dativo indica piuttosto, come in greco classico, sempre una causa. Il caso più frequente è costituito in verità dalle circa venti occorrenze dell'espressione ἀποθνήσκειν θανάτῳ, «morire di morte»: si tratta di un'espressione stereotipata che rende la celebre costruzione ebraica con l'infinito assoluto, in cui quindi l'esatto valore del dativo è secondario. Altre occorrenze però mostrano inequivocabilmente il significato causale: *Jud.* 15,18 (*δίψει*), *2Chr.* 23,14 (*μεχαιρά*). Per i nostri scopi è ancora più rilevante il fatto che tutte le restanti occorrenze riguardano il sostantivo ἄμαρτία (*Deut.* 24,16; *Jos.* 22,20; *2Chr.* 25,4) o suoi sinonimi (*Ezech.* 33,8 con ἀνομίᾳ e 33,9 con ἀσεβείᾳ). Queste sono specificate da un possessivo riflessivo (*τῇ ἐαυτῷ ἄμαρτίᾳ*, *τῇ ἀνομίᾳ αὐτοῦ*, *τῇ ἀσεβείᾳ αὐτοῦ*), per indicare, in un contesto di affermazione della responsabilità personale, che ciascuno muore per il *proprio* peccato: è ovvio quindi che in Paolo il possessivo manchi, tanto più che, come giustamente si nota, la ἄμαρτία in Paolo è quasi personificata come una forza autonoma (e, semmai, contrapposta alla persona, non prodotta da essa). Ma, a parte questa differenza richiesta dal senso, la costruzione è identica: si muore a causa del peccato, *di peccato*, così come si muore di carestia o di spada.

Questa interpretazione si può applicare identicamente alle due occorrenze: quella riferita ai battezzati, e quella riferita a Cristo. Se dunque le espressioni ἀπεθάνομεν / ἀπέθανεν *τῇ ἄμαρτίᾳ* (*Ep.Rom.* 6,2 e 6,10) vanno comprese come «siamo morti / è morto di peccato», diverse dissonanze che prima abbiamo notato cadono. Per quanto riguarda il primo caso, l'espressione infatti non ha più il senso morale di «avere tagliato ogni rapporto con, non essere più soggetti a, non obbedire più a», ma acquista il senso di un avvenimento personale: si sta parlando di una *vera* morte (benché evidentemente per il credente non si tratti direttamente della morte fisica). In tal modo questa espressione si riconnette al legame tra peccato e morte che abbiamo visto all'opera nell'Antico Testamento e che, ovviamente, è documentato in innumerevoli altri passi e con altre parole; ma soprattutto si accosta logicamente ad altre espressioni della *Lettera ai Romani*: sia quelle che si situano dal punto di vista della sentenza della Legge (*οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἀξιοὶ θανάτου εἰστίν*, «coloro che fanno tali cose meritano la morte», *Ep.Rom.* 1,32; similmente in 6,21 e 6,23), sia quelle in cui, senza che sia minimamente possibile una deviazione interpretativa morale, la realtà del credente è presentata come un attraversamento della morte: il

credente è stato «sepolto insieme a Cristo nella morte» (6,4), è «completamente unito a Cristo con una morte simile alla sua» (6,5), nel suo uomo vecchio «è stato crocifisso con Cristo» (6,6), ha una relazione diversa col peccato in quanto «morto» (6,7), è «morto con Cristo» (6,8).

Il secondo caso in cui compare un dativo che abbiamo reinterpretato come dativo di causa è riferito direttamente a Cristo: $\delta\gamma\alpha\rho\alpha\pi\theta\alpha\nu\tau\eta\alpha\mu\alpha\rho\tau\alpha\pi\alpha\xi$, che traduciamo «per il fatto che è morto, è morto di peccato una sola volta» (6,10). Se il dativo è viceversa letto come un dativo d'interesse, l'interprete è costretto ad escogitare ancora un altro significato, differente da quello di 6,2, per esempio come abbiamo visto «avere sconfitto completamente». Qualsiasi significato alternativo venga attribuito, esso però non solo è una soluzione *ad hoc* priva di un sostegno filologico, ma implica anche una rottura del parallelismo (anzi, dell'identificazione) che sta a cuore a Paolo proprio in questa frase. L'accostamento tra il credente e Cristo rischia di diventare allora poco più che un'assonanza verbale.³

2. Il senso della morte

Ma che cosa significa che Cristo è morto a causa del peccato? Per dare una risposta convincente bisognerebbe discutere l'idea di espiazione. Un legame con il significato della morte come conseguenza del proprio peccato è evidente, ed è altrettanto certo che la primitiva comunità cristiana abbia visto la morte di Gesù attraverso il prisma dei canti del servo di Isaia, in cui la sofferenza patita è interpretata non solo a favore degli altri, ma come sofferenza che doveva essere *di* altri: «Egli porta i nostri peccati e per noi soffre, e noi ritenevamo che fosse nella sofferenza e nella piaga e nell'umiliazione. Egli è stato ferito per i nostri crimini e ha portato l'inferrmità per i nostri peccati» (*Is. 53,4-5 LXX*). Una discussione in proposito è però qui sconsigliata da almeno due cause collaterali che si sommano alla difficoltà del discorso di Paolo. La prima è squisitamente storica e riguarda

³ Tra i commentatori moderni, Otto Michel sostiene, analogamente a quanto stiamo facendo, che in 6,10 il dativo ha un senso causale, sottolineando esplicitamente che, malgrado l'identità dell'espressione, il significato è qui diverso rispetto a 6,2: «Der Christus stirbt, weil er unter die Macht der Sünde getan ist» (op.cit., *ad loc.*). Simon Léglasse segue questa interpretazione, ma contemporaneamente osserva che il testo risultante è confuso e che il significato dell'espressione $\tau\eta\alpha\mu\alpha\rho\tau\alpha\pi\alpha\xi$ ne risulta deformato (op.cit., *ad loc.*). Contro di loro, Romano Penna (*Lettera ai Romani, ad loc.*) nota giustamente che è irragionevole ipotizzare due significati diversi della stessa espressione a pochissima distanza; aggiungiamo (d'accordo con Léglasse) che in questo modo non viene affatto migliorata la coerenza argomentativa della pagina. Ma la soluzione corretta ci pare interpretare *anche* 6,2 nello stesso modo.

le complessità della ricostruzione delle idee ebraiche sull'espiazione del peccato, che Paolo evidentemente dà per note e su cui tacitamente si basa. La seconda deriva invece dall'avversione tutta contemporanea verso l'idea stessa di espiazione, soprattutto quando essa è connessa con la morte, e ancor di più nella sua variante di espiazione vicaria, sovente percepita come un'eredità ingombrantissima nel discorso cristiano.

Ci pare tuttavia che, senz'addentrarsi in questo campo minato, un'idea generale sia sufficiente per ipotizzare la linea argomentativa qui seguita da Paolo: basta ammettere che sullo sfondo di queste affermazioni vi sia l'idea non solo che la morte sia la punizione intrinseca del peccato, ma anche che questa punizione estingua la colpa. L'affermazione un po' enigmatica ὁ ἀποθανὼν δεδίκαιωται ἀπὸ τῆς ἄμαρτίας (6,7), spesso interpretata come «chi è morto è liberato dal peccato», può allora significare, meglio, «chi è morto è assolto dal peccato»: il punto non consisterebbe nel fatto che non si è più sotto il dominio del peccato, ma che è scontata la tetra punizione che esso porta con sé.⁴ Su questo sfondo, la coincidenza tra la morte di Cristo e quella dei credenti non solo non costituisce un problema, ma diventa il punto centrale dell'argomentazione. Il nesso concettuale appare infatti questo: nella sua morte Cristo ha preso su di sé il peccato di tutti gli esseri umani, assolvendoli in sé stesso dalle loro colpe; condividere la morte di Cristo significa far propria questa punizione: che però questa volta riguarda un peccato che è originariamente proprio, giacché «non c'è nessun giusto, neppure uno» (*Ep.Rom.* 3,10). Insomma, la domanda cui implicitamente risponde Paolo è quale senso abbia per Cristo l'essere morto e il vivere – per poi spostare la stessa identica interpretazione sul credente. Ciò che quindi letteralmente afferma Paolo è che *il credente è morto di peccato così come Cristo è morto di peccato*. In un certo senso, anzi, quello qui più importante, si tratta della stessa e identica morte. L'idea viene ricapitolata in 6,11, significativamente introdotta da un imperativo che invita ad un modo diverso di vedere la propria realtà. Vi compare inoltre un'interessante variazione lessicale: il verbo ἀποθνήσκειν è sostituito dal crudo aggettivo sostanziativo νεκρός, che quasi potrebbe essere tradotto come «cadavere»: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἐαυτοὺς νεκροὺς μὲν εἴναι τῇ ἄμαρτίᾳ, «così anche voi consideratevi [come Cristo!] morti di peccato» o addirittura «cadaveri a

⁴ Sulle concezioni ebraiche dell'espiazione, si veda E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, pp. 168-173, e la letteratura ivi citata. Riguardo a *Ep.Rom.* 6,7 si veda per esempio R. SCROGGS, *Romans VI*. 7 ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδίκαιωται ἀπὸ τῆς ἄμαρτίας, in «New Testament Studies», 10, 1963, pp. 104-108, rispetto al quale però preferiamo un'interpretazione più rispettosa della sintassi e soprattutto del fatto che qui a Paolo interessa accostare la morte di Cristo e quella (sacramentale, come Paolo spiega) del credente.

causa del peccato».⁵

Rileggendo nel suo complesso questo passo apparirebbe in effetti incomprensibile che proprio le tre evocazioni della morte che lo inquadrano (una all'inizio, due alla fine) abbiano un significato differente rispetto alle altre che ne costellano il corpo. Non solo: ci pare che solo in questo modo diventi retoricamente chiaro il senso dell'inverno strano esordio in 6,3 ή ἀγνοεῖτε δι...», «O ignorate che...». Nell'interpretazione di questa formula l'attenzione è stata in genere assorbita dalla questione se si tratti solo di una transizione retorica o se realmente Paolo dubiti (o addirittura sia certo) che i destinatari non sappiano ciò che egli sta per dire. Il dubbio è lecito, ma vi è una questione strutturale ancora più importante. La frase precedente, se significasse «Noi che abbiamo rinunciato al peccato, come potremo vivere in esso?», sarebbe quasi tautologica e non avrebbe bisogno di nessuna spiegazione. Diverso è il caso se il suo soggetto significa (e, come abbiamo cercato di mostrare, non potesse che significare alle orecchie dei destinatari) «Noi che siamo morti di peccato». Questa sì che è un'espressione sorprendente, violenta, con un suo carattere enigmatico: se i destinatari stanno leggendo o ascoltando queste parole, evidentemente sono vivi. Perfettamente comprensibile quindi che Paolo subito dopo spieghi in quale senso vada intesa questa «morte di peccato»: è quella che tutti i destinatari hanno attraversato nel loro battesimo condividendo la morte di Cristo. La congiunzione ή all'inizio di una domanda suppone appunto (almeno dal punto di vista della costruzione retorica) che l'interlocutore non condivida o non comprenda un'affermazione precedentemente fatta. Questo è in effetti esattamente ciò che nella *Lettera ai Romani* avviene in altri tre passaggi: 3,29, 7,1 (qui l'affermazione in gioco è quella in 6,15), 11,2 (con formula leggermente variata ή οὐκ οἰδατε).⁶

⁵ La stessa variazione lessicale si trova più tardi, applicata al corpo: τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι’ ἀμαρτίαν, «il corpo è morto (o cadavere) a causa del peccato» (*Ep.Rom.* 8,10): si noterà che qui il complemento è espresso con διά + acc.: ci pare inevitabile vedere in questa forma una semplice variazione rispetto al dativo di causa (probabilmente favorita dalla forma aggettivale e non verbale da cui dipende), a meno di ammettere che in questo brano compaia improvvisamente una connessione diversa tra morte e peccato. Tale diversità non potrebbe neppure essere giustificata dal fatto che il linguaggio unitario finora usato è abbandonato a favore nella distinzione tra corpo e spirito: questo sdoppiamento accoglie infatti a suo modo la stessa coesistenza di morte e vita di cui stiamo parlando.

⁶ La discussione più ricca riguardo al «morire al peccato» in 6,2 è, se non erriamo, quella di Charles E.B. Cranfield (op.cit., *ad loc.*), che afferma che vi sono almeno quattro significati diversi dell'espressione: un significato *giuridico*, secondo cui i credenti sono morti al peccato quando Cristo è morto sulla croce per loro, giacché Dio, prendendo su di sé il peccato nella persona del figlio, ha deciso di vedere la sua morte come morte per loro; un significato *battesimale*, secondo cui i credenti sono morti al

3. *Viventi per Dio o viventi di Dio?*

Le ultime espressioni in 6,10 e 6,11 contengono un parallelismo sul quale pure dobbiamo soffermarci. I credenti sono invitati a ritenersi non solo morti di peccato, ma anche ζῶντας τῷ θεῷ (6,11), così come di Cristo si deve dire che ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ (6,10). Incontriamo qui un analogo problema di interpretazione del dativo. La lettura comune ne fa un dativo di interesse (*dativus commodi*): dunque i credenti sono «viventi per Dio» così come Cristo il vivente «vive per Dio». Il significato d'interesse potrebbe fondersi in queste espressioni con quello di finalità: poco oltre, del resto, Paolo esorta: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, «offrite voi stessi a Dio» (6,13). Ma anche in questo caso sembra molto più opportuno interpretare τῷ θεῷ come un dativo di causa. Anzitutto vi è il parallelismo con l'espressione precedente: come il peccato (quasi personificato) è causa od origine della morte, così Dio è causa od origine della vita. Un significato diverso (anche qui in ultima analisi di tipo morale) renderebbe oscuro il punto del discorso di Paolo. In secondo luogo, grammaticalmente nulla si oppone a questa lettura. È vero che, se si volesse indicare la sostanza a partire dalla quale è possibile la vita sarebbero più appropriate, o almeno più chiare, altre

peccato nel loro battesimo, con cui hanno accettato la decisione di Dio nei loro confronti; un significato *moral*, secondo cui si muore al peccato continuamente mortificando la natura peccaminosa; un significato *escatologico*, secondo cui al momento della morte fisica si muore irreversibilmente al peccato. In corrispondenza di ognuno di questi sensi vi è pure una diversa interpretazione della resurrezione. È interessante notare che agli occhi di Cranfield non solo non è necessario scegliere tra questi diversi significati, ma bisogna tenerli contemporaneamente presenti, perché il testo di Paolo oscilla liberamente tra l'uno e l'altro. Di fronte alla questione di quale sia il senso prevalente in 6,2, Cranfield ritiene la questione in ultima analisi non decisiva, ma suggerisce il significato giuridico (o in subordine quello battesimal). I difetti di questa proposta ci sembrano più d'uno: anzitutto sono introdotte categorie teologiche, o almeno curvature teologiche, che sono ben difficili da trovare oggettivamente nel testo di Paolo (dove per esempio scrive che *Dio decide di vedere* nella morte di Cristo una morte per gli uomini?); in secondo luogo troppo rapidamente ci si arrende all'ipotesi che Paolo attribuisca significati molto diversi alla medesima espressione, ciò che in una sana interpretazione dovrebbe essere solo l'ultima spiaggia; la scelta del significato più probabile pare poi viziata dal presupposto (che non può essere fondato sulla formula η̄ ἀγνοεῖτε) secondo cui le idee dopo esposte da Paolo, di carattere battesimal, sono certamente a conoscenza dei destinatari. È comunque significativo che in conclusione Cranfield sembra escludere un senso morale: su ciò concordiamo, ma per motivi anzitutto filologici. Se dovessimo inquadrare la nostra proposta nella sua classificazione, la casella sarebbe sì quella del «significato battesimal», ma l'interpretazione del dativo come causale permette di sussumere questo senso in una categoria più ampia, che permette di comprendere identicamente anche l'ἀποθνήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ di Cristo.

espressioni: per esempio ἐπί + dat., come in «Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (*Deut.* 8,3, cit. in *Ev.Luc.* 4,4 ed *Ev.Matth.* 4,4), oppure ἐκ + gen., come in «il giusto di fede vivrà» (*Hab.* 2,4, cit. in *Ep.Rom.* 1,17, *Ep.Gal.* 3,11, *Ep.Hebr.* 10,38). Ma è anche vero che un dativo di causa sembra migliore per indicare l'autore della vita, e il suo uso è attestato proprio in questi casi. Nel Nuovo Testamento almeno due occorrenze testimoniano questo significato: θεὸς οὐκ ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, «Dio non è di morti ma di vivi, giacché tutti vivono grazie a lui» (*Ev.Luc.* 20,38), εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν, «se viviamo grazie allo Spirito, seguiamo anche lo Spirito» (*Ep.Gal.* 5,25).⁷

Nella letteratura intertestamentaria, il *Quarto libro dei Maccabei* presenta un argomento implicito simile a quello attestato in Luca: la madre dei sette figli, così commenta l'autore, esorta a preferire la morte ad una trasgressione dei comandamenti divini, perché οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθνήσκοντες ζῶσιν τῷ θεῷ ὅσπερ Αβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι, «coloro che muoiono a causa di Dio [= del rispetto dei suoi comandamenti] vivono grazie a Dio, come Abramo e Isacco e Giacobbe e tutti i patriarchi» (*4Mach.* 16,25). Aggiungiamo inoltre per completezza, anche se scarsamente probanti, i circa dieci casi in cui nella *Settanta* il testo di Ezechiele usa l'espressione ζωῇ ζήσεται (3,21; 18,9.13.17.19.21.28; 33,13.15), analoga a quella prima segnalata θανάτῳ ἀποθνήσκειν.

⁷ Questo significato dell'espressione di Luca non è sostenuto unanimemente, ma ci sembra di gran lunga preferibile: il fatto che si viva *grazie a* Dio giustifica molto meglio che egli sia un Dio dei viventi, con una connessione logica accostabile a *Sap.* 1,13-14. Sulla questione dell'interpretazione di questo passo ci limitiamo a rimandare ad Emmanuelle Main, che prende le mosse da una precisa contestualizzazione storica in *Les sadducéens et la résurrection des morts : comparaison entre Mc 12, 18-27 et Lc 20, 27-38*, in «Revue Biblique», vol. 103, n. 3, 1996, pp. 411-432: «YHWH n'est pas seulement le Dieu des vivants, pour nous aujourd'hui, maintenant, mais le Vivant, la source de vie et il n'y en a pas d'autre. Dans ce contexte, le v. 38b que nous avons traduit "tous vivent pour Lui", signifie peut-être davantage "tous vivent de Lui". C'est-à-dire tous reçoivent la vie de Lui, les mortels que nous sommes, comme ceux qui ressusciteront» (p. 428; mettiamo però decisamente tra parentesi il giudizio che l'autrice dà di Marco come autore della pericope parallela, giudicato «réducteur et simpliste», p. 426). Tra i pochi che sostengono un'interpretazione direttamente morale vi è G. ROSSÉ (*Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992), che traduce «tutti vivono per amore di lui» (p. 781), fondandosi però proprio sull'interpretazione di *Ep.Rom.* 6! *Ep.Gal.* 2,19 è inoltre un testo simile a quello che stiamo considerando, con problemi interpretativi simili. Anch'esso sembra tuttavia confermare il significato di τῷ θεῷ come dativo di causa, giacché esso viene parafrasato nel versetto successivo con l'affermazione (apparentemente iperbolica) secondo cui non è più l'io del credente a vivere, ma Cristo in lui: non dunque solo un atteggiamento morale, ma una trasformazione personale.

Tiriamo le somme. Sia la filologia, sia un abbozzo di storia delle idee suggeriscono che il senso delle due frasi cruciali sia: «Noi che siamo morti di peccato, come potremo vivere in esso?» (6,2); «per il fatto che è morto, è morto di peccato una volta per tutte, per il fatto che invece vive, vive di Dio; così anche voi ritenete di essere morti di peccato, e viventi di Dio in Cristo Gesù signore nostro» (6,10-11). O, se si preferisce una maggiore chiarezza a scapito della simmetria linguistica: «morti a causa del peccato, viventi grazie a Dio». Se volessimo esplicitare il filo del discorso dell'intero passo, potremmo dire più o meno ciò che segue. Cristo ha preso su di sé il peccato dell'umanità e a causa di esso ha sofferto la morte, quella morte che è appunto condanna del peccato, e ha quindi chiuso i conti con il peccato, perché ὁ ἀποθανὼν δεδίκαιώται ἀπὸ τῆς ἄμαρτίας, «chi è morto è assolto dal peccato» (6,7); e Dio nella risurrezione gli ha ridonato vita. I credenti nel battesimo partecipano (in una qualche maniera reale) alla morte di Cristo, quindi anche loro muoiono a causa del peccato; e in questo modo, avendo anche loro chiuso i conti con il peccato, essendone stati liberati, anche loro partecipano alla vita che proviene da Dio. Insomma, i credenti, esattamente come Cristo, sono morti di peccato, viventi di Dio. Un'argomentazione giuridica? Non è affatto necessario qualificarla così: se lo è, lo è nella medesima misura in cui sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento il peccato è inseparabilmente legato alla morte, tanto quanto la vita lo è alla parola divina.⁸

Questo senso complessivo non è certo molto distante da quello che risulta da interpretazioni più comuni, ma in esso ci pare che risalti da una parte più fortemente la coerenza del discorso di Paolo, dall'altra l'inesistenza in questo passaggio cruciale di qualsiasi considerazione di carattere morale. O, per essere più esatti, l'unico imperativo è sul terreno della consapevolezza e riguarda la necessità di riconoscere la propria realtà: λογίζεσθε ἔαντούς, «considerate voi stessi!». Il credente non deve mai dimenticare di essere morto e di essere vivente. Certo, la domanda da cui prende inizio l'intera discussione («Rimarremo nel peccato affinché la grazia abbondi?»,

⁸ Questa interpretazione si muove interamente all'interno di una sola pagina della *Lettera ai Romani* e del suo contesto immediato. Ma, ferma restando la variazione di accenti, il senso risultante ci pare entrare in maggiore sintonia anche con il resto della *Lettera ai Romani* e di altri testi di Paolo. Per quanto riguarda la prima cosa, si veda per esempio *Ep.Rom.* 7,11, in cui Paolo afferma che ἡ ἄμαρτία ἀπέκτεινέ με, «il peccato mi uccise»: un'affermazione che, in un contesto argomentativo più sviluppato, riprende l'affermazione centrale di 6,2 e 6,10, dandole anzi un tono ancor più drammatico. Riguardo alla seconda cosa, si veda solo l'affermazione in *2Ep.Cor.* 5,14: εἰ εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἡρῷ οἱ πάντες ἀπέθανον, «se uno è morto per tutti, allora tutti sono morti», un passo in cui l'identità tra la morte di Cristo e quella dei credenti viene affermata in modo diretto e paradossale.

6,1) è di natura etica, ma questa prima risposta sposta intenzionalmente il discorso anzitutto su un altro piano: una permanenza nel peccato è resa assurda dalla realtà di morte e vita che il credente attraversa. Ovviamente, il discorso pure per Paolo non si esaurisce qui (qui anzi iniziano i problemi!), affrontati a partire da 6,12), ma questo è il punto di partenza.⁹

4. Dalla lettera alla metafora

C'è però un problema collaterale che ci pare necessario affrontare. L'ipotesi che la lettura comune di alcuni versetti della *Lettera ai Romani* sia difforme dal loro senso originario sarebbe fragile se non fosse sostenuta

⁹ Dato che il tema è cruciale, affrontiamo un'importante obiezione: in 6,4 in parallelo alla resurrezione di Cristo viene indicata non una resurrezione dei credenti (semmai altrove citata come qualcosa di futuro: 6,5,8), ma piuttosto un comportamento: ἵνα ὥσπερ ἐγέρθη Χριστός [...] οὕτως καὶ ἡμεῖς περιπατήσωμεν, «affinché come Cristo fu risuscitato [...] così anche noi camminiamo»; si dovrebbe quindi concludere che, mentre la resurrezione di Cristo è un'opera compiuta da Dio (così come lo sarà la resurrezione futura), la vita nuova dipende invece dal comportamento dei credenti (così con sfumature diverse per esempio Pitta, op.cit., e Penna, *Lettera ai Romani, ad loc.*). Questa lettura ci pare però difficile. Anzitutto, l'aoristo ἐγέρθη (come tutti i cosiddetti «aoristi passivi») privo di un complemento di agente ha un significato (per farla breve) intransitivo e non passivo, come già in greco classico e come in numerosissimi esempi nella *Settanta* e nel Nuovo Testamento: nella prima parte del versetto non vi è dunque alcuna sottolineatura del fatto che la resurrezione è compiuta da Dio, ma al contrario, per attirare l'attenzione su Cristo come soggetto, si afferma che essa è avvenuta διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, «tramite la gloria del padre» (complemento non di causa efficiente, ma di mezzo); la traduzione corretta è quindi: «come Cristo risuscitò». In secondo luogo: è verissimo che περιπατεῖν ha qui il senso traslato di «avere un modo di vita, di comportamento» (che anzi nelle lettere del Nuovo Testamento è praticamente l'unico attestato, in circa quaranta occorrenze); ma è altrettanto vero che la costruzione usata (ἵνα ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν, «affinché camminiamo nella novità di vita») pone la novità della vita come un presupposto e non come un contenuto o effetto del camminare: *in* essa (che già c'è) si cammina (un caso simile con περιπατεῖν in Ep.Eph. 5,2: l'ἀγάπη divina già c'è, il credente deve camminare *in* essa). Del resto, a poca distanza (7,6), una costruzione similissima utilizzerà come termine chiave lo «Spirito», che certo è un presupposto e non un contenuto o effetto del comportamento del credente: ὥστε δουλευεῖν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, «in modo che serviamo nella novità dello Spirito». In 6,4 non vi è dunque un parallelo tra un'opera divina (il resuscitamento di Cristo) e un'opera umana (il nuovo comportamento dei credenti), ma al contrario l'affermazione di un'unica nuova vita, quella di Cristo che i credenti condividono: come Cristo in essa è risorto, così i credenti in essa camminano. Ovviamente bisogna spiegare perché per i credenti questa vita nuova non sia già resurrezione (della quale appunto si parla al futuro in 6,5,8): ma questo è un problema ulteriore.

da una parte da qualche testimonianza di tale lettura nell'antichità, in un'atmosfera linguistica e culturale che si può supporre vicina al testo originale, dall'altra da una qualche ipotesi addizionale sul motivo per cui una lettura alternativa abbia potuto imporsi in modo pressoché universale.

Riguardo al primo aspetto: un'interpretazione letterale, seppure con diverse varianti, è sì attestata nell'antichità. Iniziamo da Ireneo di Lione. Notiamo anzitutto un'eco che è di scarso aiuto: in un passo egli usa la contrapposizione ἀποθήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ / ζῆν τῷ θεῷ (*Adv.Haer.* 3,23,6), ma in una maniera tutta funzionale ad una spiegazione peculiare dell'allontanamento dall'albero della vita del paradiso terrestre, che Dio effettuerebbe mosso da pietà verso l'uomo per impedire che il suo peccato resti immortale e così permettergli, tramite la sua morte, di iniziare a ζῆν τῷ θεῷ. Il contesto pare insomma troppo diverso da quello originario per permettere di chiarire in qual modo Ireneo comprendeva le espressioni di Paolo all'interno della *Lettera ai Romani*. Più utile invece un passo in cui egli, pur senza interpretare direttamente il passo di Paolo, ragiona sull'incompatibilità tra morte e vita: εἰ οὖν ὁ θάνατος ἐπικρατήσας τοῦ ἀνθρώπου ἔξωσεν αὐτοῦ τὴν ζωὴν καὶ νεκρὸν ἀπέδειξε· πολλῷ μᾶλλον ἡ ζωὴ ἐπικρατήσασα αὐτοῦ ἀπωθεῖται τὸν θάνατον, καὶ ζῶντα τὸν ἀνθρώπον καταστήσει τῷ θεῷ, «se infatti la morte impadronitasi dell'uomo ne cacciò la vita e lo mostrò morto, molto più la vita impadronitasi di lui respingerà la morte, e l'uomo lo offrirà vivente a Dio» (*Adv.Haer.* 5,12,1). Anche qui un'eco delle espressioni di Paolo sembra inegabile: e la morte ha chiaramente un senso letterale. Simile il caso di Clemente Alessandrino, che non commenta le espressioni di Paolo, ma ne fornisce piuttosto una citazione composita: οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἀμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσωμεν ἐν αὐτῇ; οἵτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἀνθρωπός συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας, «noi che siamo morti τῇ ἀμαρτίᾳ, come vivremo ancora in esso? Perché il nostro uomo vecchio è stato insieme crocifisso, affinché fosse reso inefficace il corpo del peccato» (*Str.* 3,11): qui è la connessione tra *Eph.Rom.* 6,2 e 6,6 a mostrare come Clemente assegnasse un significato reale al morire. Questo è esattamente il nesso semantico che prima abbiamo cercato di sostenere.

La testimonianza più interessante è però quella di Cirillo di Gerusalemme. Una prima citazione del passo che ci interessa avviene nella *Procatchesi*. Qui Cirillo, con il suo tipico linguaggio immaginifico, descrive la sorte del catecumeno come quella di chi è stato catturato da Gesù nelle reti della Chiesa. Ma Gesù cattura οὐχ ἵνα θανατώσῃ, αλλ’ ἵνα θανατώσας ζωοποιήσῃ: δεῖ σε γὰρ ἀποθανεῖν καὶ ἀναστῆναι, «non per darti la morte, ma per darti la vita dopo aver ti dato la morte: bisogna infatti che tu muoia e risorga» (*Procat.* 5); è a questo punto che viene citata la contrapposizione tra il morire τῇ ἀμαρτίᾳ e il vivere τῇ διακαιοσύνῃ. Qualunque sia la sfumatura esatta che viene assegnata a questa espressione, l'immagine scelta è quella

di una morte *inferta* dall'esterno, che nel suo realismo si contrappone ad una nuova vita. Nella seconda *Catechesi mistagogica* Cirillo spiega il simbolismo del battesimo in rapporto alla sepoltura di Cristo. Indipendentemente dai dettagli, ciò che per lui è cruciale è il fatto che nel battesimo avvenga una contemporanea morte e rinascita: ἐν τῷ αὐτῷ ἀπεθνήσκετε καὶ ἐγεννάσθε· καὶ τὸ σωτήριον ἔκεινο ὄδωρ, καὶ τάφος ὑμῖν ἐγίνετο καὶ μήτηρ, «nello stesso momento morivate e nascevate, e quell'acqua salvifica diventava per voi sia sepolcro sia madre» (*Myst.* 2,4). Il riferimento al testo di Paolo è indiretto, ma non meno significativo: essere immersi nella morte di Cristo non significa qui astrattamente goderne gli effetti, ma radicalmente condividerla in quanto realtà, seppure sotto la forma simbolica del sacramento: per questo poco oltre Cirillo chiarirà che per il credente certo non si tratta di una morte «vera», cioè di ordine fisico, ma pur sempre di una *κοινωνία* attraverso la modalità della *μίμησις*.¹⁰

Insomma: sia in Ireneo, sia in Clemente, sia in Cirillo di Gerusalemme vi è la risonanza di un'interpretazione letterale del morire, che Paolo individua nel battesimo dei credenti. Data l'antichità di queste letture, è ragionevole supporre che esse riflettano il modo in cui quel passaggio della *Lett. ai Romani* veniva compreso. Come si può spiegare allora la successiva pervasività dell'interpretazione morale di quelle righe? Qui ci pare che si possano ipotizzare differenti motivi. Il primo motivo, probabilmente il maggiore, si chiama Origene. Prestigioso autore dei primi commenti cristiani a testi biblici, è in particolare autore di un ampio *Commento alla Lettera ai Romani*, giuntoci, come in altri casi, attraverso la traduzione latina di Rufino, sintetizzata e rimaneggiata ma sostanzialmente affidabile.

Origene, dopo aver parafrasato il testo di Paolo in *Ep.Rom.* 6,2, prosegue il discorso dicendo: *Verum haec ut apertius clarescant, requiramus quid est vivere peccato, et quid est mori peccato*, «ma affinché queste cose siano più esplicitamente chiarite, chiediamo che cosa sia vivere τῇ ἀμαρτίᾳ e che cosa sia morire τῇ ἀμαρτίᾳ» (*Comm.Rom.* 5,7). Queste espressioni mostrano che egli ritiene il testo poco chiaro, enigmatico; ma nel momento stesso in cui si accinge a spiegarlo inventa un'espressione parallela che in quel contesto (anzi, nell'intero corpus paolino!) non compare mai: cioè, «vivere τῇ ἀμαρτίᾳ». Per spiegare queste formule, egli fa ricorso alle affermazioni che si trovano alla fine del brano in questione (6,12-13), in cui però le immagini

¹⁰ Per i nostri scopi non hanno ovviamente importanza le dispute sulla paternità di queste opere comunemente attribuite a Cirillo di Gerusalemme, ma nemmeno ci pare significativa la tara costituita dal contesto sacramentale di queste omelie. Importante è solo che Cirillo non dà un'interpretazione morale della morte di cui parla Paolo, non che egli vede la *Lett. ai Romani* come un dettagliato commento al rito del battesimo. Che questa lettura rituale poi sia o no conforme alle intenzioni di Paolo è un problema diverso e ben noto che lasciamo qui tra parentesi.

usate da Paolo mutano e si orientano poi rapidamente verso il *servire*: vivere τῇ ἀμαρτίᾳ significherebbe insomma secondo Origene esistere secondo la volontà del peccato, così come vivere τῷ θεῷ significa esistere secondo i desideri di Dio. In maniera simmetrica, dunque, si può, secondo lui, interpretare il morire τῇ ἀμαρτίᾳ: *si facere desideria peccati peccato vivere est; non facere desideria peccati, nec oboedire voluntati ejus, hoc est mori peccato*, «se compiere i desideri del peccato è vivere τῇ ἀμαρτίᾳ, non compiere i desideri del peccato né obbedire alla sua volontà è morire τῇ ἀμαρτίᾳ» (ibidem). L'interpretazione è ingegnosa, ma nel proporla Origene mostra chiaramente che ai suoi occhi essa non deriva affatto da un significato intrinseco dell'espressione, ma può essere ricavata solo metaforicamente elaborando un contesto diverso (e tra l'altro mettendo tra parentesi il fatto che servire il peccato viene immediatamente qualificato da Paolo come un incamminarsi verso la morte!). La discussione dettagliata che segue, in cui Origene intende chiarire che conseguenze abbia obbedire ai desideri del peccato, mostra ancora più chiaramente che la spiegazione fulminea che Paolo dà, identificando quella morte τῇ ἀμαρτίᾳ con l'avvenimento del battesimo, è abbandonata a favore di una spiegazione morale, in cui però, appunto, la morte è solo una metafora: *si ergo moritur quis peccato, certum est quia per paenitentiam moritur*, «se uno dunque muore τῇ ἀμαρτίᾳ, è certo che muore grazie alla penitenza» (ibidem). È interessante osservare come Origene, dopo aver effettuato questa virata metaforica, sente il bisogno di rendere coerente l'intero quadro. Anzitutto ciò accade nei confronti di Cristo: il fatto che anche lui secondo Paolo è «morto τῇ ἀμαρτίᾳ» significherebbe la sua impeccabilità e l'avverbio ἅπαξ, letteralmente «una volta» significherebbe in senso metaforico «integralmente»: Cristo infatti «non commise peccato né si trovò inganno nella sua bocca» (*1Ep.Petr.* 2,22). In secondo luogo ciò avviene nei riguardi del linguaggio battesimal: anche se esso nel testo di Paolo segue immediatamente l'affermazione sulla morte del credente, da Origene viene interpretato frapponendo tra i due la sua lettura morale metaforica: essere «sepolti con Cristo», argomenta Origene, presuppone essere morti, aver operato quella sottrazione ai desideri del peccato di cui appunto ha parlato prima: *si vero non ante quis moritur peccato, non potest sepeliri cum Christo*, «ma se uno non muore prima τῇ ἀμαρτίᾳ, non può essere sepolto con Cristo» (ibidem). Il punto è per Origene così cruciale che, dopo una digressione riguardo al «rinascere» di cui Gesù parla nel dialogo con Nicodemo, egli torna a sottolinearlo una e due e tre volte: è necessario *prima morire τῇ ἀμαρτίᾳ*, solo dopo si può essere sepolti con Cristo nel battesimo. Ma il sepolcro di Cristo è il «sepolcro nuovo», il suo lenzuolo è il «lenzuolo pulito»: tutte metafore della vita nuova, della «resurrezione» che metaforicamente avviene nel battesimo (un ulteriore scostamento dal testo

di Paolo, che parla della resurrezione solo al futuro).¹¹

Le analisi allegoriche di Origene continuano ancora, e non è qui necessario seguirle. Ci basta aver osservato come il loro punto di partenza è l'interpretazione metaforica di ἀποθνήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ, un'interpretazione che Origene presenta come tutt'altro che evidente e che ricava da una ricombinazione di immagini che Paolo, seppure a breve distanza, elabora con altra finalità. Difficilmente il lettore sfugge così all'impressione che Origene presenta questa spiegazione come una sua creazione, non come un dato tradizionale. Proprio il maggior responsabile di un'interpretazione metaforica del morire diventa così il maggior testimone contro di essa! Ma dall'altra parte è facile supporre che questa sua specifica interpretazione abbia avuto una forte influenza nel seguito della storia dell'esegesi, anche al di fuori degli allegoristi. Certo, in Origene il confine tra spiegazione del significato metaforico delle parole e lettura allegorica è tenue, e anzi la necessità evidente della prima è invocata nei *Principi* tra i motivi che rendono fondata la seconda. È però vero che per l'interprete che non segue la seconda, la prima appare avere un valore autonomo: non è quindi sorprendente che, separata dal suo contesto, la sola lettura metaforica dell'ἀποθνήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ sia stata recepita come una *interpretatio facilior* di ordine morale. Questo è per esempio ciò che appare accadere nell'area di lingua greca nei commenti di Giovanni Crisostomo (*ad loc.*), Cirillo di Alessandria (*ad loc.*) e Teodoreto di Cirro (*ad loc.*).

Per quanto riguarda l'area di lingua latina, il primo problema consiste ovviamente nella traduzione. Qui i due possibili significati del greco (dativo di causa e dativo di interesse) corrispondono sì a due forme diverse (ablativo di causa e dativo di interesse), ma questa distinzione è invisibile nella seconda declinazione, dove le forme dell'ablativo e del dativo coincidono: non vi è dunque modo per comprendere se chi traduceva *mortui peccato, viventes Deo* intendesse la prima o la seconda cosa. Ma, qualsiasi cosa volesse dire il traduttore, in latino un significato metaforico del verbo *mori* con il dativo di interesse è ben attestato (per esempio in Plauto: *nil tecum tibi, mortuos tibi sum*, «non ho niente a che fare con te, sono morto per te», *Cist. 3,15*). Non stupisce quindi che, tra un'interpretazione reale-sacramentale più impegnativa (*peccato* come ablativo) e una morale più facile (*peccato* come dativo), abbia vinto la seconda. Ciò in effetti avviene per esempio in

¹¹ Malgrado il riferimento al battesimo, l'ordine di discorso di Origene è quindi non poco differente da quello di Cirillo di Gerusalemme: Origene non sta facendo della mistagogia, ma piuttosto mostrando come una libera decisione morale *condiziona* e precede la verità del battesimo. Di questo viene del resto sottolineato molto di più l'aspetto simbolico che quello reale, correlativo ad una sorta di escatologia realizzata in cui il credente non solo è già, come abbiamo visto, risorto, ma addirittura già asceso al cielo insieme a Cristo.

Pelagio (*ad loc.*) e nell'Ambrosiaster (*ad loc.*). Si osservi tuttavia come l'Ambrosiaster, che pur si attiene ad un'interpretazione sobria e letterale, in questo caso si sente spinto a rimaneggiare la spiegazione complessiva fino a sostenere che in realtà sono i peccati che muoiono, non il credente! Differente è invece il caso, antecedente, di Tertulliano. Egli usa in latino un inequivocabile dativo di interesse: *sic enim, inquit, et vos reputate mortuos quidem vos; cuinam? Carni? Non, sed delinquentiae*, «così, dice, anche voi giudicatevi sì morti; ma a che cosa? Alla carne? No, ma al delitto» (Res. 47). Ma questo testo latino (che verosimilmente è da lui non citato, ma direttamente desunto dal greco) si trova in un contesto in cui tutto l'interesse è argomentare che l'immagine della concrocifissione usata da Paolo ha un senso *solo* morale (Tertulliano parla esplicitamente di *moralitas*), in modo da poter affermare specularmente la coerenza e realtà di una resurrezione «della carne» (che manca invece in Paolo!). È facile dunque supporre che in lui questa preoccupazione abbia trascinato con sé l'interpretazione dell'intero brano. Per motivi diversi ma convergenti, nella tradizione latina pare quindi formarsi subito una tradizione esegetica che si allontana dal presumibile filo argomentativo di Paolo.¹²

Insomma: anche la storia della più antica recezione della pagina in questione di Paolo lascia almeno lo spazio aperto per la lettura alternativa che abbiamo suggerito. Come definire il piano in cui è così dislocato il discorso? Ripetutamente abbiamo sottolineato che interpretare τῇ ἀμαρτίᾳ come un dativo di causa significa mantenere al morire il suo significato reale. Ma in che senso? Certamente, il morire di Cristo è stato fisico, e Paolo sta parlando evidentemente di quello, tant'è vero che proprio nel brano che stiamo considerando afferma che nel partecipare alla morte di Cristo l'«uomo vecchio» συνεσταυρώθη, «è stato concrocifisso». Peraltro, è questa l'unica menzione della croce nella *Lettera ai Romani*, con un verbo che al di fuori di questa occorrenza e di un'altra analoga in *Ep.Gal.* 2,20 è solo utilizzato nei Vangeli per indicare i due malfattori giustiziati insieme con Gesù. Ma ciò che il credente sperimenta non è apparentemente ciò che hanno vissuto questi due malfattori; Paolo per sovrappiù di realismo parla pure di una «consepoltura»: ma ciò che sperimenta il credente non è sensibilmente ciò che è accaduto a Gesù nel suo sepolcro. Eppure ciò che a Paolo sta più a cuore è apparentemente il fatto che la morte del credente

¹² Di scarso aiuto le altre traduzioni antiche. La versione sahidica traduce τῇ ἀμαρτίᾳ con *mpnobe*, con una preposizione *n* che è la forma prepronominale di *na*, che corrisponde ad un dativo, ma anche di *mmo*, che può avere una gamma di significati molto ampia (locativo, temporale, strumentale). Stesso discorso per il bohairico *mpnobi*. La Peshitta infine traduce *lahttā*, usando una preposizione che, come il dativo greco, può esprimere tanto una relazione quanto una causa.

è vera quanto quella di Cristo, è un ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ (6,8). La stessa cosa vale allora per il versante della vita. Certo, i credenti cui si rivolge Paolo sono empiricamente vivi, ma la vita di cui egli qui parla è diversa. È una vita «nuova», diversa da quella precedente, acquisita grazie ad una condivisione dell'esistenza di Cristo. Per esprimere la comunanza sia nella morte sia nella vita Paolo usa l'aggettivo σύμφυτοι, ma esso, con il suo significato «piantati insieme, cresciuti insieme» appare chiarire soprattutto il versante della vita: essere «piantati insieme» con Cristo significa vivere esattamente di ciò di cui vive lui.¹³

La vera vita che ora vivono i credenti è insomma la stessa nella quale Cristo è risorto e nella quale ora essi possono «camminare». Ma allora questo significa che si tratta di una vita vera, veramente vissuta e sperimentata, ma ancora non svelata. Infatti lo svelamento di questa vita viene descritta come una resurrezione uguale a quella di Cristo, in cui una δόξα, «gloria» sarà manifestata nei figli di Dio (8,18, cf. 6,4!). La vita del credente è reale come lo è la sua morte, ed è nascosta come lo è la sua morte. Ma questa morte e questa vita nascoste non possono dunque essere qualificate come mistiche?

5. «L'elemento vitale dei cristiani»

Che chiamare qualcosa «mistico» faccia avanzare la riflessione anziché avvolgerla nelle nebbie, è purtroppo tutt'altro che sicuro. Il fatto è che il termine ha anzitutto attraversato una vastissima variazione di significato: certamente (per limitarci allo slittamento più importante in seno alla tradizione cristiana) c'è un filo che collega la *Teologia mistica* del tacere di Dionigi l'Areopagita alla *Teologia mistica* del sentire di Jean Gerson, ma questo filo

¹³ Il fatto che l'aggettivo σύμφυτος derivi dal verbo φύω («nascere», «crescere») spiega il fatto che il suo significato possa da una parte essere più astratto (per esempio «innato», «connaturale», «unito»), dall'altra riferirsi ai φυτά per eccellenza, le piante. In quest'alternativa è difficile scostarsi dalla testimonianza concorde delle versioni antiche (*Vetus Latina* nell'Ambrosiaster e *Vulgata* con *cumplantati*, *Peshitta* con *'etnləšebn*, versione sahidica con *anšōpe nšbṛtōē*, versione bohaïrica con *aneršēr ntōj*) nonché di Origene (*ad loc.*), Cirillo di Gerusalemme (*Cath.Myst. 2,7*), Giovanni Crisostomo (*ad loc.*), Teodoreto di Cirro (*ad loc.*), che interpretano nel secondo senso. Bisogna però evitare di tradurre «innestati»: questa seconda idea, che ricorre in un ruolo centrale in *Ep.Rom. 11* con il verbo specifico ἐγκεντρίζω, è diversa. Con l'aggettivo σύμφυτος non si tratta infatti dell'innesto di una pianta in un'altra, ma piuttosto del fatto che entrambe le piante, giacché affondano le radici nello stesso luogo, hanno la medesima sorte. Questo, del resto, suggeriscono anche gli altri composti con σύν- che Paolo qui usa o addirittura crea.

collega appunto due cose differentissime, al punto che ci si potrebbe chiedere se i tentativi di costruire una storia della mistica cristiana (che peraltro sono stati compiuti, e con risultati anche stimabilissimi) non equivalgano alla ricostruzione o di ciò che nelle varie epoche è stato *chiamato* «mistica» oppure che retrospettivamente, scegliendo questo o quel significato, può essere così denominato: un tentativo dunque la cui unità tematica da una parte, la continuità storica dall'altra, è da dimostrare.¹⁴ In secondo luogo il termine «mistica» soffre anche sotto il peso dell'arduo compito che ad esso è spesso addossato di sussumere fenomeni originati in tradizioni distanti, indicandone una certa omogeneità che scavalcherebbe con disinvoltura tempi e spazi: il che, a seconda del punto di vista e degli intenti, può essere considerato una benedizione o una iattura. Ciò detto, bisogna riconoscere che l'uso del termine «mistica» nella storia dell'interpretazione di Paolo è un capitolo estremamente interessante. Il punto di partenza nell'età contemporanea viene comunemente individuato in due notevoli opere, pubblicate a poca distanza e indipendenti l'una dall'altra, una cattolica e l'altra luterana.¹⁵

Quella cattolica è di Alfred Wikenhauser, che nel 1928 pubblica *Die Christusmystik des hl. Paulus*.¹⁶ Per verificare l'esistenza di una mistica in Paolo, Wikenhauser percorre la strada aperta da Adolf Deißman, che qualche decennio prima aveva messo sotto la lente d'ingrandimento le nume-

¹⁴ Ci contentiamo di evocare le due grandi opere di K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 voll., C.H. Beck, München 1990–1999, e B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, finora 7 voll., Crossroad, New York 1991–2021. Il primo sostituisce esplicitamente il problema della definizione della mistica con quello della delimitazione di una «letteratura mistica», scegliendo grosso modo il criterio delle connessioni letterarie a partire da Dionigi (un criterio che esclude consapevolmente molti elementi che nella storia sono stati definiti «mistici»). Il secondo afferma sì che «any simple definition of such a complex and controversial phenomenon seems utopian» (p. xv), ma non prima di aver messo il suo «heuristic sketch» della natura della mistica all'ombra di una citazione di Teresa di Gesù il cui punto centrale è «a consciousness of the presence of God» (p. xiii). I risultati di queste scelte metodologiche sono in entrambi i casi eccellenti, ma confermano il carattere problematico della tradizione della quale si vogliono ricostruire le vicende.

¹⁵ Ciò non significa che prima fossero mancati studi significativi: si vedano per esempio F.C. GRANT, *St. Paul's Mysticism*, in «The Biblical Word», vol. 44, n. 6, 1914, pp. 375–387; e J.M. BOVER, *De mystica unione «in Christo Iesu» secundum B. Paulum*, «Biblica», vol. 1, n. 3, 1920, pp. 309–326. Si tratta di due ottimi esempi di come, sia in campo protestante sia cattolico, il tema fosse già considerato da alcuni cruciale nella comprensione di Paolo, con un concetto di mistica orientato sulla comunione personale.

¹⁶ A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Aschendorff, Münster i.W. 1928.

rose occorrenze nelle lettere di Paolo dell'espressione «in Cristo»: esse significherebbero senza eccezione la presenza locale del credente nel Cristo pneumatico. Wikenhauser, pur condividendo con i critici di Deißman qualche remora in questa interpretazione generalizzata, ne mantiene il senso complessivo, sottolineandone però una peculiare sfumatura oggettiva: la formula indica «una relazione mistica del cristiano nei confronti del Cristo glorificato», significa «un nuovo, completamente differente ambito vitale», individua l'origine per il cristiano di una particolare «potenza, forza, gioia, letizia»,¹⁷ ma suggerisce anche «l'appartenenza alla Chiesa cristiana in quanto corpo di Cristo».¹⁸ Usi differenziati, insomma, che tuttavia hanno in comune «il fatto che Cristo è l'elemento vitale [*Lebenselement*] dei cristiani, la loro nuova vita sta e cade con la continuità di questa connessione mistica».¹⁹ Benché molto più rara, anche la formula speculare «Cristo in noi» è significativa: essa anzi testimonia ancora più incontrovertibilmente una tendenza mistica nella quale per Paolo «da sua vita è vita di Cristo [*sein Leben ist Christusleben*]»,²⁰ fermo restando che, contrariamente ad altri possibili significati di «mistica», l'io di Paolo non viene affatto assorbito o annullato. Ma come è possibile identificare l'elemento vitale del cristiano non con un'entità astratta ma con una persona – quella di Cristo, appunto? Agli occhi di Wikenhauser questa pare la domanda fondamentale. La vecchia risposta di Deißman, che optava per un senso «locale», gli sembra impossibile. Il fatto che «essere in Cristo» pare coincidere con «essere nello Spirito» spinge piuttosto a cercare la soluzione in questa seconda espressione, in cui lo Spirito viene equiparato ad una forza (*Kraft*): «Paolo ha sperimentato tanto il Kyrios celeste quanto come lo Pneuma divino anzitutto come forze efficaci [*wirksame Kräfte*] che sono intervenute profondamente nella sua vita, la hanno trasformata completamente e da quel momento in poi la hanno determinata in maniera decisiva».²¹

Se l'interpretazione di Wikenhauser scarta chiaramente un significato di mistica che richiede l'annullamento della differenza personale, non

¹⁷ WIKENHAUSER, op.cit., p. 12.

¹⁸ WIKENHAUSER, op.cit., p. 14.

¹⁹ WIKENHAUSER, op.cit., p. 15.

²⁰ WIKENHAUSER, op.cit., p. 25.

²¹ WIKENHAUSER, op.cit., p. 31. Non ci pare che vada sopravvalutato il passo in cui Wikenhauser traduce la sua lettura in termini teologico-scolastici, secondo i quali la mistica cristica di cui parla Paolo è «un'unione fisico-accidentale tra Cristo e i suoi fedeli [*eine physisch-akzidentelle Einigung zwischen Christus und seinen Gläubigen*]» (p. 54). Con questa trascrizione, ovviamente sospetta agli occhi di qualsiasi esegeta, egli pare voler semplicemente mostrare come la sua interpretazione porta reali conseguenze anche sul piano teologico-dogmatico, che da parte sua può aiutare, con la sua algida terminologia, a precisare i confini di una mistica specificamente cristiana.

meno decisa è la presa di distanza dalla mistica in quanto campo di fenomeni personali straordinari o anche solo di uno speciale «sentire». Riguardo alla prima cosa, la mistica cristica (*Christusmystik*) in Paolo significa piuttosto «quel legame stabile e misterioso con il Cristo pneumatico glorificato [...] che ha lo scopo di creare e promuovere un'autentica vita cristiana».²² Riguardo alla seconda cosa, viene sottolineato che «in ogni cristiano è presente una relazione di essere oggettiva [*ein objektives Seinsverhältnis*]»,²³ indipendentemente da ciò che egli possa o no percepire sensibilmente. Riguardo ad entrambe, seguendo il testo di Paolo (e in particolare della *Lettera ai Romani*, e soprattutto il brano che prima abbiamo preso in considerazione!), Wikenhauser sostiene con dovizia di analisi che il fondamento di questa mistica si trova – semplicemente – nel battesimo:²⁴ è questo il grande congiungimento *mistico* con la vita di Cristo. Non sarebbe quindi sbagliato chiamare quella di Paolo una «mistica sacramentale [*Sakramentsmystik*]».²⁵ Significa quindi questo che tutti i cristiani siano dei mistic? Su questo unico punto il discorso di Wikenhauser pare vacillare, costretto da una parte ad obbedire alla coerenza del discorso e a rispondere positivamente, dall'altra ad evitare una banalizzazione dei termini e a rispondere negativamente. La sua soluzione comunque non concede nulla ai significati di «mistica» che prima sono stati rifiutati: la qualifica di «mistico» viene «abitualmente [*für gewöhnlich*]» ristretta ai cristiani in cui, oltre al versante oggettivo-sacramentale vi è anche in un grado speciale quello soggettivo: ma quest'ultimo è definito come una «realmente attuale comunità di vita di tipo etico [*wirklich aktuelle Lebensgemeinschaft ethischer Art*]».²⁶ Certo, dall'altra parte anche lui, vedendo in Paolo il prototipo di tale mistica, scivola nella dizione ambigua di «esperienze mistiche»: ma poi esse vengono descritte ancora una volta a partire dal battesimo e identificate semplicemente con un vivere, amare, soffrire.

Sullo sfondo vi è il problema generale: questa prospettiva sulla vita cristiana merita di essere chiamata «mistica», e guadagna qualcosa da questa denominazione? In fondo, i significati *esclusi* da Wikenhauser sono proprio quelli più tenacemente associati a questa parola. La questione viene affrontata in realtà già all'inizio della sua analisi. Dopo aver distinto diversi significati del termine, egli dichiara di prendere le mosse da un concetto abbastanza ampio, che significa «quella forma di pietà [*Frömmigkeit*] che ricerca ovvero sperimenta un collegamento (o un contatto) immediato dell'anima

²² WIKENHAUSER, op.cit., p. 45.

²³ WIKENHAUSER, op.cit., p. 55.

²⁴ WIKENHAUSER, op.cit., p. 64-77.

²⁵ WIKENHAUSER, op.cit., p. 61.

²⁶ Ibidem.

con Dio»:²⁷ una formula volutamente sfumata. Il problema però evidentemente non è risolto, perché Wikenhauser vi torna ancora una volta quando ormai il quadro della sua interpretazione è definito. Certo, egli pare tranquillamente ammettere, il concetto di «mistica» è ambiguo, bisogna in ogni caso (come fa in un ampio capitolo) distinguere ciò che Paolo dice dalle differentissime concezioni della religione greca. Mai va inoltre dimenticato che Paolo parla sempre di un contatto diretto con la persona di Cristo, non con «Dio». La parola «mistica» potrebbe essere sì sostituita con un'altra, con meno ambiguità. Nella seconda edizione dell'opera, nel 1957, una nota ammetterà pure che, se la parola «mistica» non piace, va benissimo anche parlare di «comunione con Cristo [*Christusgemeinschaft*]», un termine che peraltro egli stesso spontaneamente usa ripetutamente. Ma il problema ai suoi occhi è che negare l'esistenza di una «mistica» in Paolo porta con sé un rischio ancora maggiore: quello di gettare con l'acqua sporca del panteismo o almeno dell'annullamento del rapporto personale anche l'elemento cruciale dell'oggettivo *essere* del cristiano.²⁸ Il massimo che si potrebbe raggiungere sarebbe «un essere di Cristo nella coscienza dell'uomo, ma non un essere oggettivo indipendente da ciò».²⁹ La stessa posizione di Deißman, che non andava oltre una «mistica della fede», sarebbe da questo punto di vista debole, né sarebbe sufficiente contentarsi di affermare un'unione di tipo morale, come faceva von Dobschütz (pp. 58-59).

6. «Come entrato nell'eterno»

Due anni dopo, nel 1930, Albert Schweitzer pubblica sotto il titolo *Die Mystik des Apostels Paulus* il frutto di una lunga riflessione da lui iniziata nel 1906.³⁰ I punti di contatto con l'opera di Wikenhauser sono molti: la presa di distanza dai tentativi storico-religiosi di comprendere la teologia di Paolo sullo sfondo della religione greca, l'affermazione di una «mistica cristica» piuttosto che di una «mistica divina», una recezione circostanziata e critica dell'interpretazione di Deißman della formula di Paolo «in Cristo», l'attribuzione della mistica alla vita cristiana in generale e il suo radicamento nel battesimo, con una conseguente messa ai margini del campo delle esperienze soggettive straordinarie: tutti questi elementi possono essere quindi considerati parte del consenso moderno sul tema della mistica in Paolo. Ad un livello più generale ma decisivo, come in Wikenhauser e ancor più, l'indagine di Schweitzer non intende affatto chiarire un aspetto

²⁷ WIKENHAUSER, op.cit., p. 6.

²⁸ WIKENHAUSER, op.cit., p. 60.

²⁹ WIKENHAUSER, op.cit., p. 57.

³⁰ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930.

particolare della teologia di Paolo, ma piuttosto ricostruire completamente (in un volume ampio quasi il triplo di quello di Wikenhauser!) tanto il suo pensiero, quanto la sua posizione decisiva nella storia del cristianesimo, cercando quel punto unificatore in grado di restituire coerenza e semplicità. «Paolo è un mistico»,³¹ afferma Schweitzer nella prima riga della sua opera: ma questa affermazione essenziale lo porterà a ridimensionare contemporaneamente il ruolo della «giustificazione per fede», sostanzialmente declassata ad espeditivo argomentativo di importanza e ruolo limitato – una posizione, questa, che attira l'attenzione sotto la penna di un teologo luterano, e che prevedibilmente suscitò qualche simpatia nelle letture cattoliche (per esempio nell'ampia recensione che all'opera dedicò Marie-Joseph Lagrange).

Ferme restando le analogie, l'interesse fondamentale dell'opera è diverso da quello di Wikenhauser. La definizione previa di mistica da cui parte Schweitzer è apparentemente poco degna di nota: «La mistica si trova dovunque un essere umano considera superata la divisione tra terrestre e sovraterrestre, tra temporale ed eterno, e sperimenta sé stesso, pur essendo ancora nel terrestre e nel temporale, come entrato nel sovraterrestre e nell'eterno».³² Ma in realtà in essa occhieggia un'attenzione al rapporto tra tempo ed eternità che per Schweitzer è decisivo nell'interpretazione della mistica di Paolo. Se Gesù è essenzialmente un profeta escatologico (un tema che qui diamo per noto), Paolo è colui che opera una trasformazione dell'attesa escatologica, rendendola nuovamente attuale e sperimentabile. C'è la venuta futura del Signore glorioso che si deve attendere, ma c'è una resurrezione escatologica che è già avvenuta, quella di Cristo. Il mondo trasfigurato è già presente per il cristiano: ma se questi può partecipare al mondo trasfigurato, se egli può far sue la morte e la resurrezione escatologica di Cristo, questa è appunto la definizione di mistica! La mistica non è dunque un di più del pensiero di Paolo (o addirittura una sua interpretazione abusiva), ma esattamente il modo in cui Paolo è in grado di tradurre, nel tempo dopo la vita terrena di Gesù, la sua forza profetica: «Questa intera mistica del mondo compreso nella sua trasformazione insieme con l'umanità non è altro che la rappresentazione escatologica della redenzione guardata dall'interno. Che con la morte e resurrezione di Gesù il mondo naturale comincia a trasformarsi in quello sovrannaturale è solo un modo diverso di dire che a partire da quel momento [...] il tempo messianico sta albeggiando».³³ Il fatto che il momento fon-

³¹ SCHWEITZER, op.cit., p. 1.

³² Ibidem.

³³ SCHWEITZER, op.cit., p. 113.

dante di questa mistica venga visto nel battesimo stringe fra di loro indissolubilmente il carattere escatologico della fede, fondato da Gesù e riformulato da Paolo, e il carattere comunitario dell'esistenza credente, in cui tutti condividono un medesimo «corpo», quello appunto del Cristo risorto: «Il pensiero originario e centrale della mistica di Paolo è quindi che gli eletti partecipano tra loro e con Gesù Cristo ad una corporeità che è esposta in modo particolare all'effetto delle potenze della morte e della risurrezione e diventa così capace di raggiungere il modo d'essere della risurrezione prima che abbia luogo la resurrezione universale dei morti».³⁴

Diversamente da Wikenhauser, Schweitzer non si interroga sulla pertinenza del termine «mistica»: gli basta (cosa che fa con molto dettaglio) mostrare che il concetto generale si precisa in Paolo in una maniera molto particolare, e diversa da quella del mondo greco circostante. Il problema dell'ellenizzazione del cristianesimo comincia dunque *dopo* Paolo, non con lui, ed egli piuttosto si spiega interamente a partire dal contesto giudaico e dalla sua esperienza di Cristo. La domanda decisiva è dunque semmai un'altra: se, malgrado le evidenti novità, l'idea di mistica di Paolo si innesti o no logicamente nella predicazione di Gesù – un interrogativo che, ovviamente, può comparire solo nel contesto di una teologia liberale. Ad esso Schweitzer risponde in maniera nettamente affermativa. Se Paolo pare prendere in scarsa considerazione le parole di Gesù, è solo perché per lui

³⁴ SCHWEITZER, op.cit., p. 116. Che questo deciso carattere escatologico distingue Schweitzer da Wikenhauser è evidente. Ma anche il secondo afferma (benché *in extremis*) uno stretto legame della mistica con l'escatologia: «La relazione mistica in cui secondo Paolo il cristiano si trova nei confronti di Cristo, non è *qualcosa di definitivo, ma solo di provvisorio*. [...] L'«essere in Cristo» vale solo per il *tempo fino alla parusia*, quando esso sarà dissolto nell'«essere insieme con Cristo» [*Sein bei Christus*]. [...] L'unione mistica non è una fruizione anticipata [*Vorwegnahme*] della gloria futura (benché essa già conferisca diversi beni sovraterrestri), ma solo una sua caparra [*Angeld*]. Nella teologia paolina si trova dunque, accanto alla mistica e chiamata a dissolverla, l'*escatologia*. Questa escatologia, che in fin dei conti deriva dal giudaismo e attende il tramonto del mondo attuale e la creazione di un nuovo mondo in cui per gli eletti è preparata una vita di gloria con Dio nel definitivo regno di Dio, necessariamente doveva conferire un particolare carattere alla mistica critica paolina. [...] *La pietà di Paolo è completamente orientata escatologicamente*» (WIKENHAUSER, op.cit., pp. 113-115). Wikenhauser nega dunque esplicitamente una compenetrazione di mistica ed escatologia, ma nel farlo afferma un loro carattere consecutivo e inseparabile: è dunque vero anche per lui che la mistica *si comprende* solo a partire dal regno futuro. Sembra di poter dire che nei due l'idea di mistica è in fondo identica: sono le qualifiche dell'escatologia che semmai mutano. Peraltro, come vedremo, Ed Parish Sanders, che segue le orme di Schweitzer, in realtà poi articola un rapporto tra mistica ed escatologia praticamente identico a quello di Wikenhauser (che cita nella traduzione inglese del 1960 solo come esempio della breve «moda» goduta dal termine «mistica» dopo Schweitzer, probabilmente senza accorgersi che il suo testo originale è precedente!).

l'autorità della sua morte e resurrezione è più grande, è escatologica, è definitiva: ma la predicazione stessa di Gesù era escatologica, quindi Paolo non fa altro che prenderla sul serio e reinterpretarla creativamente. La mistica di Paolo è «solo la trasformazione [*Umgestaltung*] di una mistica cristica che Gesù aveva già tratto dal concetto escatologico dell'unità predestinata degli eletti tra loro e con il Messia».³⁵ Nelle ultime pagine del suo saggio Schweitzer riprende e precisa: la mistica di Paolo è il modo con cui l'annuncio del Regno di Gesù si è potuto connettere alla sua morte e resurrezione, il modo con cui si è potuto gridare che Gesù è il salvatore anche se la scena del mondo non appare ancora salvata. Una cosa del passato? Il grande musicista e musicologo Schweitzer non resiste alla tentazione di rispondere con un'analogia: «Come una fuga di Bach secondo la sua forma appartiene al XVIII secolo, ma secondo la sua essenza è verità musicale intemporale, così la mistica cristica di tutti i tempi si ritrova in quella pao-lina come nel suo modello [*Urbild*]».³⁶

La *koinè* mistica involontariamente forgiata da Wikenhauser e Schweitzer, seppure in due dialetti ben riconoscibili, non entrò veramente nel novero delle lingue vive. Per motivi diversi nessuna delle due opere ebbe una recezione entusiasta. L'opera di Wikenhauser non uscì dapprima dall'ambito tedesco e probabilmente venne oscurata da quella di poco successiva di Schweitzer, più ampia e brillante, la quale però da parte sua già al momento della pubblicazione poteva apparire vecchia, concepita com'era un quarto di secolo prima, e completamente legata ad una prospettiva escatologica che (a ragione o a torto) poteva apparire già superata, o troppo legata al nome del proponente. Inoltre, entrambe le opere (per tacer di limiti e problemi specifici) soffrirono di comparire contemporaneamente al programma di Rudolf Bultmann, da lui nel 1941 chiamato «demitizzazione», che presenterà una gamma di problemi nuovi all'esegesi del Nuovo Testamento, e proprio nel medesimo terreno in cui le tesi sulla mistica di Paolo intendevano apportare una soluzione: come le rappresentazioni della fede possono essere *esistenzialmente* appropriate dal credente? L'opera di Wikenhauser verrà poi riproposta nel 1956: ma questa seconda edizione, approntata dall'editore con l'*excusatio non petita* che nel frattempo nulla di meglio era stato scritto sul tema, viene sì annunciata come «rielaborata e ampliata», ma in realtà è appena ritoccata; ha finalmente una certa risonanza, viene tradotta in altre lingue, ma il suo discorso è ora doppiamente datato e cade presto nel dimenticatoio delle note a piè di pagina.

³⁵ SCHWEITZER, op.cit., p. 116.

³⁶ SCHWEITZER, op.cit., p. 384.

7. Il ritorno della mistica

Fine dell'infatuazione esegetica per la mistica di Paolo? Alcune ricostruzioni sostengono esattamente questo.³⁷ Nel 1977 avviene però un fatto nuovo: Ed Parish Sanders pubblica *Paul and Palestinian Judaism*, il libro su Paolo probabilmente più influente della seconda metà del Novecento.³⁸ Sanders, sulla base di un'approfondita conoscenza di prima mano, ricostruisce le idee portanti del giudaismo rabbínico e poi le confronta con le lettere di Paolo, giungendo spesso a risultati sorprendenti: la tradizionale lettura agostiniana e luterana avrebbe frainteso in aspetti decisivi il discorso di Paolo per colpa di una conoscenza parziale e deformata del suo retroterra religioso. Quello che risulta da questa ricostruzione è a tutti gli effetti un nuovo Paolo, o almeno un Paolo con tratti diversi da quelli consueti. Quasi quarant'anni dopo, nel 2015, Sanders pubblica un altro grosso volume, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, di scopo più ampio e di carattere più divulgativo,³⁹ che conferma quanto, malgrado le critiche nel frattempo ricevute e qualche riaggiustamento delle singole tesi, egli ritenga confermate le sue idee fondamentali. Nel frattempo, la posizione di Sanders aveva dato origine ad un dibattito molto ampio e ad un'intera corrente interpretativa, presto denominata «New Perspective on Paul». Ora, nella sua ricerca del 1977 di «mistica» Sanders preferisce parlar poco: «Il termine "mistica" ha generato così numerosi fraintendimenti [...] che forse è meglio lasciarlo cadere piuttosto che ricoprirlo di ripetute definizioni».⁴⁰ Ma – questo è il primo punto decisivo che ci interessa – il grande esegeta di Paolo verso il quale Sanders dichiara più simpatia, uno dei soli

³⁷ Si veda per esempio la voce dedicata da Peter T. O'Brian (in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID, *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove 1993, s.v. «Mysticism»), che, dopo aver richiamato i precedenti di Wikenhauser e Schweitzer, analizza tutti i casi in cui Paolo usa espressioni o cita esperienze che potrebbero essere considerate «mistiche», per concludere poi che esse o sono abusivamente ritenute tali (perché non si riferiscono ad esperienze individuali), oppure indicano vissuti particolari che però per Paolo non fondano in nessun modo una «teologia mistica». Si rimane esitanti se considerare questo sunto una lecita presa di posizione sul tema o l'esposizione di un fraintendimento: né Wikenhauser né Schweitzer, per esempio, fanno alcun significativo appello alle esperienze straordinarie di Paolo né mai definiscono la mistica in termini individuali (ma semmai personali). Sorprende poi assai che questa voce compaia proprio nel dizionario la cui prefazione qualifica come *epoch-making* il testo di Sanders sul quale ora ci soffermeremo.

³⁸ E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1977.

³⁹ E.P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

⁴⁰ SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 435.

tre coi quali si confronta costantemente, le cui tesi condivide più ampiamente (malgrado alcune prese di distanza nei dettagli), la cui scarsa recezione nell'interpretazione di Paolo più deplora, è Albert Schweitzer.

A distanza di settant'anni dalla loro prima formulazione, le tesi di Schweitzer vengono sì corrette, ma sostanzialmente riprese e ritenute cruciali per la comprensione di Paolo. Per quanto ciò sia poco agostiniano e poco luterano, cioè deviante rispetto alla potente e travagliata linea tramite cui Paolo è entrato nella storia occidentale, è verissimo che la chiave di accesso al suo pensiero non è la giustificazione per fede (nel senso luterano: qui Sanders ripete *verbatim* Schweitzer): la sua idea centrale è piuttosto la partecipazione del credente alla morte e alla vita di Cristo. Ma questa partecipazione è strettamente connessa all'escatologia. Il passo indispensabile per comprendere Paolo è quindi ricostruire il «modello [pattern]» religioso che egli articola innestando nel retroterra giudaico la fede in Cristo: «L'intuizione di fondo è che il credente diventa una cosa sola con Cristo Gesù e che questo comporta un trasferimento di signoria e l'inizio di una trasformazione che si completerà con la venuta del Signore. La sequenza di pensiero, e quindi il modello del pensiero religioso di Paolo, è questa: Dio ha mandato Cristo per essere il salvatore di tutti, ebrei e gentili [...]; si partecipa alla salvezza diventando una sola persona con Cristo, morendo con lui al peccato e condividendo la promessa della sua risurrezione. La trasformazione, tuttavia, non sarà completata fino al ritorno del Signore. [...] Sembra ragionevole chiamare questo modo di pensare "escatologia partecipazionista"».⁴¹ Più tardi Sanders suggerirà che l'espressione inversa «partecipazionismo escatologico» sarebbe forse migliore. Ciò che è comune ad entrambe queste varianti è comunque il fatto che il termine «mistica» viene prudentemente accantonato a favore di un lessico di «partecipazione» ritenuto meno passibile di fraintendimenti: una tattica che indubbiamente ha avuto successo.⁴²

⁴¹ SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 459.

⁴² Se la scelta di evitare il termine «mistica» sia poi anche oggettivamente giustificata è un discorso diverso. Romano Penna, per esempio, preferisce lasciare da parte il problema, usando quasi sempre il termine «mistica» tra virgolette per sottolineare i caratteri propri del discorso di Paolo («Problemi e natura della mistica paolina», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegeti e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 630-673). Fermo restando che la scelta dei termini ha sempre qualcosa di arbitrario, è sempre vero che la parola «mistica» ha pur significato qualcosa nella tradizione cristiana ed è stato da una certa epoca in poi sistematicamente applicato ad una prospettiva teologica che è tutt'altro che slegata dall'ispirazione di Paolo. È allora ragionevole quanto afferma José María Bover: «Quae indivisa vitae communio si ad mysticam unionem minime sufficit, nescio quaenam alia mystica dici queab!» (op.cit., p. 315). Il problema maggiore ci pare piuttosto consistere nella sussunzione sotto il nome di «mistica»,

Ma comunque venga chiamata questa entità, è chiaro che al centro della proposta di Sanders c'è proprio essa. Ciò è evidente anche da un aspetto apparentemente paradossale del suo discorso. Certamente la lettura di Sanders prende le mosse da un'ottima conoscenza del giudaismo rabbinico (l'attribuzione pregiudiziale ad esso di idee estranee è peraltro l'unico campo in cui egli sceglie di abbandonare il suo lessico ordinariamente cauto e circostanziato: contro luoghi comuni tenaci l'unica cura è dire chiaramente che sono assolutamente falsi). Ma il principale limite che egli vede in Schweitzer è proprio la scarsa conoscenza del mondo ebraico! È vero che Schweitzer intende ristabilire una continuità tra Paolo e il suo retroterra religioso, ma la ricostruzione parziale e impropria che egli ne opera porta secondo Sanders non pochi danni (tra l'altro, proprio nella comprensione dell'escatologia). Se Sanders segue Schweitzer, dunque, non è tanto perché lo veda come un primo passo nella contestualizzazione storica che lui opera, quanto piuttosto perché gli pare che egli più dei suoi contemporanei abbia letto e capito Paolo *nei suoi stessi termini*, abbia visto la sua logica: logica che è appunto «mistica», o «partecipazionista» che dir si voglia. Almeno in questo, crediamo che Sanders sia convincente: fermo restando il fatto che le lettere di Paolo palesemente non intendono costruire un sistema teologico, *questo* punto di vista ne vede meglio l'andamento e soprattutto l'esito ultimo.

Ma vi è un segno ancor più evidente di quanto Sanders ritenga cruciale questa prospettiva: si tratta delle melanconiche aporie con cui si conclude il suo volume. La prima riguarda la comprensibilità del discorso di Paolo. Tradurre il linguaggio partecipativo di Paolo in un lessico esistenzialista – sostiene Sanders – forse è utile, ma, checché ne dicesse Bultmann, non equivale a capire *che cosa* Paolo intendesse. Dall'altra parte, la nostra visione del mondo ci impedisce di pensare in termini cosmologici le realtà di cui parla Paolo, e questa comunque non era la sua preoccupazione. Ma allora che cosa significa che *realmente* i cristiani partecipano alla vita e alla morte

eventualmente con un carattere preminente, del campo dei fenomeni soggettivi straordinari. Solo in questo senso l'uso del termine «mistica» è un depistaggio: così accade per esempio in J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative. I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Epîtres. II. Angelus Silesius*, Aubier, Paris 1951; D. MARGUERAT, *Paul le mystique*, in «Revue théologique de Louvain», XLIII, fasc. 4, 2012, pp. 473-493; A.C. MITCHELL, «Mysticism in the New Testament», in J.A. Lamm (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell, London 2013, pp. 105-118. Si veda per contrasto l'amplissima indagine di Elisabetta C. Salzer (carmelitana!), che non solo non mette al centro della sua analisi i fenomeni straordinari, ma li relega addirittura come «grazie paramistiche» all'ultimo paragrafo del suo testo «San Paolo mistico», in G. DE GENNARO, E.C. SALZER, *Letteratura mistica: Paolo mistico*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 53-610.

di Cristo, sono a lui uniti? Purtroppo, la risposta pare sfuggire: «Sem-briamo mancare di una categoria di “realità” – partecipazione reale in Cristo, possesso reale dello Spirito – che si collochi tra l’ingenua speculazione cosmologica e la credenza in una trasformazione magica, da un lato, e una nuova comprensione di sé, dall’altro. Devo confessare che non ho una nuova categoria di percezione da proporre qui».⁴³ Insomma: sappiamo che cosa vi è al cuore del discorso di Paolo – ma non sappiamo che cosa significhi. Nel 2015 egli considera la domanda ancora completamente aperta, mentre giustamente accantona come parziale (noi aggiungeremmo: fuori-viante) una risposta che facesse appello alle esperienze «mistiche» straordinarie di Paolo.⁴⁴

⁴³ SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 522-523.

⁴⁴ SANDERS, *The Apostle’s Life, Letters, and Thought*, cit., p. 724. Per completezza: Sanders rimanda a due articoli rispettivamente di Richard B. Hays e Stanley K. Stowers come contributi ad una risposta (sui quali tuttavia ritiene non elegante pronunciarsi, trovandosi essi in un volume in suo onore: R.B. HAYS, *What Is “Real Participation in Christ”? A Dialogue with E.P. Sanders on Pauline Soteriology*, in F.E. UDOH (a cura di), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 336-351; e S.K. STOWERS, *What Is “Pauline Participation in Christ”?*, in F.E. Udoh (a cura di), op.cit., pp. 352-371). Nessuno dei due però è convincente. Hays propone quattro modelli per la comprensione della partecipazione (appartenenza alla famiglia di Cristo, solidarietà con il Cristo vittorioso sul peccato e sulla morte, partecipazione alla Chiesa, vita in un mondo narrativo plasmato dalla storia di Cristo) che, come lui stesso discretamente nota, sono più un allontanamento dall’interpretazione di Sanders che un suo chiarimento. Tutti e quattro, in modi diversi, propongono infatti una lettura dell’essere *in Cristo* che s’identifica sostanzialmente nell’essere nella comunità cristiana e in cui l’elemento «mistico» scompare («il meccanismo soteriologico qui può essere leggermente misterioso, ma difficilmente può essere considerato mistico», p. 341): un’interpretazione questa, peraltro, non nuova della formula *ἐν Χριστῷ*. Hays ipotizza che la difficoltà di Sanders nasca proprio dalla sua collocazione accademica e non ecclesiastica: «Sospetto che coloro che partecipano attivamente a quel genere di culto che Paolo descrive possono essere in una posizione migliore per fornire risposte rispetto a coloro che non partecipano» (p. 351): osservazione che francamente pare un incrocio tra un *argumentum ad hominem* e una *petitio principii*. Stowers ritiene invece che si debba fare un passo indietro rispetto alla divisione moderna tra naturale e soprannaturale: quando Paolo parla per esempio di *πνεῦμα* intende una sostanza fisica con le sue qualità, che può essere quindi *letteralmente* condivisa. Quantunque nelle descrizioni di Paolo vi siano elementi oscuri (per esempio «come lo pneuma di Cristo e quello del credente siano in relazione o si mescolino», p. 362), bisogna insomma rinunciare a pensare che il linguaggio di Paolo sia metaforico; per esempio, la salvezza dei gentili è pensata da lui come il fatto che «i gentili “in Cristo” sono persone materialmente migliorate [...] potenziate e riempite con una roba santa [*holy stuff*] che rende attiva-

La seconda aporia riguarda la vitalità del discorso di Paolo (dell'autentico Paolo, potremmo dire, non delle sue metamorfosi nella linea agostiniana e luterana). Nelle pagine conclusive, come una doccia fredda, Sanders annota quasi di passaggio riguardo al rapporto tra l'escatologia partecipazionista di Paolo e il concorrente modello giudaico rabbinico, da lui denominato «nomismo dell'alleanza [covenantal nomism]»: «La visione di Paolo difficilmente poteva essere mantenuta, e non fu mantenuta. Il cristianesimo rapidamente diventò un nuovo nomismo dell'alleanza».⁴⁵ Insomma, per Sanders non solo la geniale, potente visione di Paolo oggi è diventata ben difficile da percepire, ma essa di fatto è relegata ad un episodio storico. La sua mistica, se vogliamo nuovamente usare questo termine sospetto, sarebbe un gioiello misterioso e perduto, del quale al massimo l'esegesi e lo studio storico possono ricostruire un'atraente descrizione.

8. *La vita invisibile*

E se le due aporie fossero una sola? Il fatto è che entrambe pongono a tema, in forme diverse, l'invisibilità del mistico: invisibile per il punto di vista dell'uomo contemporaneo, invisibile per la storia del cristianesimo. Questa invisibilità, tuttavia, costituisce un'obiezione solo qualora Paolo abbia viceversa sostenuto che la partecipazione alla morte e vita di Cristo sia visibile. Ma, in un certo senso, questo sembra esattamente ciò che egli nega. Nel passo cruciale della *Lettera ai Romani*, che prima abbiamo parzialmente preso in esame, Paolo espone ai suoi interlocutori la realtà del loro essere contemporaneamente morti (a causa del peccato) e viventi (grazie a Dio), rammenta loro il rito del battesimo in cui si è realizzata la condivisione della morte di Cristo e della sua vita: ma non fa il minimo cenno ad una qualche percezione o esperienza speciale che potrebbe confermare questo nuovo stato. In questo caso la deduzione *e silentio* è pienamente giustificata perché, se Paolo pensasse che tale cosa esistesse, questa nella sua argomentazione avrebbe svolto un ruolo dirimente. Il riferimento di Paolo è invece solo alla celebrazione *rituale* del battesimo: una celebrazione che quindi sotto la sua penna pare avere un lato sensibile che è percepibile,

mente possibile l'obbedienza a Dio» (p. 365). Queste e altre osservazioni meriterebbero un'attenta discussione; qui basta notare che, piuttosto che dare una risposta alla domanda di Sanders, esse ne contestano semplicemente la rilevanza in una prospettiva storico-religiosa: il che invero suggerisce (giustamente) che la domanda di Sanders ha un carattere ibrido e sconfina nella teologia, più precisamente nella preoccupazione del significato *attuale* di un enunciato di fede.

⁴⁵ SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, cit., p. 552.

e uno *non sensibile* che non lo è, e che quindi egli deve richiamare, forse (questa pare un’ipotesi ragionevole) spiegare per la prima volta, quasi in una mistagogia a distanza, ai suoi interlocutori. Se la parola «mistica» fosse usata (in maniera un po’ limitata o abusiva) per riferirsi ad esperienze percettive straordinarie, sarebbe quindi giusto affermare che al cuore del discorso di Paolo non esiste alcuna «mistica». L’espressione più completa «mistica sacramentale», usata tanto da Wikenhauser quanto da Schweitzer, può invece essere ben utile per prevenire questo frantendimento, anche mettendo tra parentesi la questione, che pare semplicemente estranea alle preoccupazioni di Paolo, se il battesimo operi la sua trasformazione vitale in maniera puramente oggettiva e indipendentemente dalle disposizioni umane.⁴⁶

Questo carattere invisibile sembra confermato per contrasto: se per Paolo la partecipazione alla morte e alla vita di Cristo non viene in sé percepita in nessun modo, lo sono invece i suoi «frutti». Nella *Lettera ai Romani* il termine ricorre in forma semplice quattro volte, ma più interessanti sono le due volte in cui compare in forma composta: noi credenti, dice Paolo, siamo uniti a Cristo risorto ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, «per fruttificare per Dio» (*Ep.Rom.* 7,4), mentre prima le forze del peccato erano scatenate εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ, «perché fruttificassimo per la morte». Le espressioni non sono chiarissime (anche qui, vi è tra l’altro il problema di interpretare il dativo!), e per di più sono poste in un capitolo al quale Sanders nel 2015 riconosce il poco lusinghiero primato di «più difficile nel canone di Paolo».⁴⁷ Qui ci interessano solo perché, nello stesso filo del discorso che ora stiamo considerando, Paolo accenna al fatto che i due diversi stati di vita portano appunto «frutti» diversi, opposti, come una sorta di produzione spontanea, anche se questa per lui non esclude che anche nella condizione di unione cristica bisogna attivamente scegliere la signoria vitale di Dio anziché quella mortifera della ἀμαρτία. Nella *Lettera ai Galati* Paolo qualifica il «frutto dello Spirito» come «amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fiducia, mitezza, dominio di sé» (*Ep.Gal.* 5,22), un elenco che si contrappone ad uno tetto e più lungo di «opere della carne» (diciassette termini!, cui si uniscono «le cose simili a queste», *Ep.Gal.* 5,19-21). Ora, evidentemente sia le prime cose, sia le seconde, sono ben percepibili. Anche se bisogna aver cautela nel mettere assieme affermazioni prove-

⁴⁶ Su questa questione Sanders dissente in maniera netta da Schweitzer: se per il secondo il retroterra giudaico suggeriva a Paolo come cosa ovvia un’efficacia *ex opere operato*, per Sanders le cose stanno esattamente al contrario. Ma qui ci pare più interessante notare che Paolo semplicemente non sfiora la questione: qualunque cosa egli dia per ovvia, essa non è insomma funzionale al suo discorso.

⁴⁷ SANDERS, Paul. *The Apostle’s Life, Letters, and Thought*, cit., p. 638.

nienti da contesti argomentativi diversi, in questo caso sembra lecito l'accostamento alla *Lettera ai Romani*. Quest'ultima, del resto, seppure in maniera non così specificata, ricorda a più riprese come la condivisione della morte e della vita di Cristo porta con sé un περιπατεῖν, un «camminare» diverso. È *questo* che è percepibile, è questo che fa riconoscere quell'invisibile mutamento di essere che è avvenuto. Cercare una nuova «categoria di percezione» per l'impercepibile, come Sanders auspica, pare dunque un compito impossibile.

Che poi la forma autentica del discorso di Paolo abbia avuto limitata influenza nella storia del cristianesimo, è dal suo canto questione complessa. Ma che l'unione personale che Paolo ha intuito al centro dell'esperienza cristiana, ma appunto come centro invisibile, sia per lo più rimasta nascosta anche lungo la storia, a questo punto meraviglia poco. La visibilità su cui si è costruita la storia cristiana (ovviamente, con tutti i suoi limiti, ambiguità e deviazioni) è stata una visibilità dei segni sacramentali e delle opere buone: ma questa è esattamente l'unica che Paolo affermava, quella che tuttavia a modo suo manifesta e afferma l'invisibile. Tutto questo, contrariamente a ciò che afferma Sanders, non significa però che il partecipazionismo escatologico di Paolo abbia perso la sua partita storica, né tanto meno che l'abbia persa a quel livello riflesso che è il discorso teologico. È questo un tema che qui possiamo soltanto sfiorare, come un compito da svolgere, e per il quale ci contentiamo di chiamare sul banco dei testimoni la nota voce di Bernardo di Chiaravalle, proprio un rappresentante di quella «mistica» medievale che non di rado è stata ritenuta la più lontana dalle preoccupazioni di Paolo. Sicuro?

Abbiamo prima detto che coloro che hanno argentato le loro ali devono dormire tra i due terreni (*Psalm. 68,14 Vulg.*), che significano i due avventi, ma dove devono dormire non lo abbiamo detto. C'è infatti un terzo avvento intermedio tra gli altri due, nel quale con diletto dormono coloro che lo conoscono. Quei due infatti sono manifesti, ma non questo. Nel primo fu visto sulla terra e visse in mezzo agli uomini, quando, come egli stesso attesta, lo videro e lo odiarono. Nell'ultimo invece ogni uomo vedrà la salvezza del nostro Dio, e guarderanno colui che hanno trafitto. Quello intermedio è nascosto, e solo gli eletti lo vedono in sé e le loro anime diventano salve. Nel primo, dunque, venne nella carne e nella debolezza, in questo intermedio nello spirito e nella forza, nell'ultimo in gloria e maestà. [...] Questo avvento intermedio è infatti in certo modo una via per cui dal primo si giunge all'ultimo: nel primo Cristo è stato nostra redenzione, nell'ultimo apparirà come vita nostra, in questo intermedio, giacché dormiamo tra gli altri due, è nostro riposo e consolazione. [...] Come il vecchio Adamo si è diffuso in tutto l'uomo e lo ha tutto occupato, così ora tutto ottenga Cristo che tutto l'ha creato, tutto l'ha redento, e tutto lo glorificherà, e che ha sanato tutto l'uomo nel giorno di sabato. Un tempo vi era in noi l'uomo vecchio [...]. Ora invece, se vi è una nuova creatura, le cose vecchie sono passate [...] (*Adv. 5,1,3*).

Mettiamo tra parentesi la questione della pertinenza «mistica» di queste parole, e assumiamole solo come il segno di una vitalità dell'idea di partecipazione personale di cui parla Paolo, nonché soprattutto del suo carattere escatologico: le anime salve sono quelle che accolgono nascostamente il messia che verrà nella gloria. Certo: nel testo di Bernardo le linee melodiche del Nuovo Testamento sono sovrapposte e intrecciate in una polifonia originale: ma una delle voci è inconfondibilmente proprio quella di Paolo. Da sola la deposizione di Bernardo non dimostra nulla, ma almeno costringe a formulare un sospetto: e se le cose stessero esattamente al contrario rispetto alla sbrigativa tesi di Sanders? Se, cioè, la geniale interiorizzazione delle realtà ultime compiuta da Paolo non solo non sia stata presto archiviata, ma al contrario sia stata tra le forze trainanti della storia mondiale?

Con quasi perfetta sincronia, tra il 1947 e il 1949 Jacob Taubes, Karl Löwith, come filosofi, e Mircea Eliade, come storico delle religioni, pubblicano ciascuno un'opera in cui viene messo a fuoco il problema del senso della storia.⁴⁸ L'interesse per l'interpretazione escatologica del messaggio di Cristo pareva ormai diluito nel dibattito sulla demitizzazione, ma era perlomeno la realtà della Seconda guerra mondiale ad avere ricollocato in primo piano, con angoscia, i corrispondenti problemi. Tutti e tre a loro modo riconoscono la medesima cosa: che è stata l'escatologia giudaico-cristiana ad aver posto sulla scena mondiale il tema del senso della storia; e tutti e tre a loro modo vedono nel declino della fede (la *πίστις* di Paolo!) lo sfaldamento della possibilità di abitare il tempo, uno sfaldamento in cui i surrogati secolari dell'escatologia religiosa appaiono prima o poi come fragili simulacri. Insomma, per ritornare alla nostra domanda: la partecipazione cristica nella storia certo non *appare*, perché appunto invisibile, ma dalla sua posizione nascosta essa ha forse abilitato uno spirito escatologico che ha plasmato gran parte della storia mondiale. Ciò che Sanders ha visto con la sua dichiarazione di fallimento del partecipazionismo di Paolo è dunque probabilmente una cosa completamente differente: il dissolversi della fede escatologica nell'età contemporanea, avvenuto anzitutto nelle sue forme secolarizzate, e in secondo luogo (forse anche per una sorta di mimetismo) nelle sue forme cristiane.

Il tema dell'invisibilità del mistico merita un'ultima considerazione. A volte le cose non si vedono perché sono *troppo* evidenti e non si stagliano

⁴⁸ J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Berlin 1947; K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.

contro uno sfondo. Il fatto che Paolo parli di una partecipazione alla persona di Cristo non deve far dimenticare che questa partecipazione viene formulata in termini di condivisione della morte e della vita. Ritorniamo così alla questione filologica che è stata l'occasione di questa riflessione. Seguendo la lettura che abbiamo prima argomentato, questa partecipazione significa un *morire di peccato, vivere di Dio*, interpretati letteralmente, e non come metafore di un atteggiamento morale. Certamente, ripetiamolo, Paolo non accenna minimamente a nessuna percepibilità della partecipazione all'esistenza di Cristo. Ma ciò non toglie che la morte e la vita che in essa avvengono siano a loro modo esperibili, anzi così essenzialmente esperibili da non poter costituire *oggetto* di esperienza. Il vivere s'identifica con l'essere, e il nome del morire è meritato da ogni ferita della vita, da ogni urto sul desiderio di respirare ed essere felici. È esattamente a questo livello che Paolo pone la comunione con Cristo – come a questo livello, del resto, il grande comandamento divino pone la sua promessa «fa' questo e vivrai» (*Ev.Luc.* 10,28). C'è insomma un'invisibilità, se non altro perché non si ha nessun modo per certificare oggettivamente la propria unione a Cristo (un tema questo che la storia della teologia ha sussunto sotto il titolo: nessuno può esser sicuro del suo stato di grazia); ma ciò non toglie che immediatamente, per così dire dall'interno, si percepisca il proprio vivere e il proprio morire, prim'ancora che ciò possa costituire l'oggetto pensato e voluto di un'opera buona o cattiva.

Questo campo di riflessione ha goduto di grande attenzione nella filosofia contemporanea. Michel Henry ha visto benissimo che la «vita» ha una modalità di manifestazione (di rivelazione, si può anche dire) differentissima da quella del «mondo»: la vita manifesta sé stessa, e proprio in questa automanifestazione è invisibile. Ma dall'altra parte, in questo orizzonte Henry vede dei luoghi cruciali in cui il cristianesimo sta o cade.⁴⁹ Anzitutto perché Dio è pensato come vita:

Ce n'est pas la pensée qui nous manque pour accéder à la Révélation de Dieu. Bien au contraire, c'est seulement quand la pensée fait défaut, parce que la vérité du monde est absente, que peut s'accomplir ce qui est en jeu : l'auto-révélation de Dieu [...]. Où s'accomplit une auto-révélation de cette sorte ? Dans la Vie, comme l'essence de celle-ci. Car la Vie n'est rien d'autre que ce qui s'auto-révèle – non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'auto-révéler mais le fait même de s'auto-révéler, l'auto-révélation en tant que telle. Partout où quelque chose de tel qu'une auto-révélation se produit, il y a Vie.⁵⁰

⁴⁹ I due testi più importanti in cui Michel Henry sviluppa queste analisi sono *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996 (da qui sono tratte le due citazioni seguenti); e *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.

⁵⁰ HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, cit., p. 39.

E poi perché la vita umana è pensabile solo come effetto della vita divina:

Aucun vivant n'est vivant sinon par l'œuvre de la Vie en lui. En conséquence, la relation d'un vivant à la Vie ne peut se rompre, elle n'est pas susceptible d'être défaite. Cette relation est si essentielle que le vivant ne porte pas seulement en lui la Vie comme sa condition la plus intérieure et jamais absente. Cette condition est encore sa pré-supposition en ce sens que la Vie précède nécessairement tout vivant comme l'Avant-absolu relativement auquel il est toujours second. C'est seulement parce que, dans le procès éternel de son auto-affection, la Vie vient en soi que le vivant, dans ce procès et par lui, vient lui-même en soi.⁵¹

Insomma, gli esseri umani sono ζῶντες τῷ Θεῷ, «viventi di Dio» per usare l'espressione che prima abbiamo reinterpretato. La vita è invisibile sia nella sua forma finita, sia nella sua forma assoluta divina, è però proprio questa invisibilità (prossima all'ineffabilità di cui si alimenta il primo significato della «mistica») che abita e rende possibile l'interiorità umana. Il lessico della vita e della morte, che attraversa in modo così pervasivo il Nuovo Testamento, è insomma contemporaneamente il più semplice ma anche il più vero, quello che dice la radicale questione dell'umanità. Riflessioni, queste, particolarmente interessanti per noi in quanto non prevalentemente legate alla prospettiva di Paolo che qui abbiamo considerato, né in nessun modo debitrici di una qualche precomprendere della «mistica» (il cui stesso nome, anzi, a stento compare nelle pagine di Henry, se non nella divergente dizione «corpo mistico»).

Oltre alle cautele nei confronti di argomentazioni che devono alla filosofia contemporanea, al suo lessico e ai suoi presupposti almeno tanto quanto desumono dal Nuovo Testamento, se questa comprensione della vita si volesse usare come una sorta di controcanto per capire meglio la posta in gioco nelle pagine di Paolo, anche uno spostamento di accento sarebbe però forse necessario. Nel discorso di Paolo la conformazione alla morte viene *prima* della conformazione alla vita, come se fosse non soltanto antecedente temporalmente in Cristo (prima morto, poi risorto), ma anche più evidente nell'esperienza umana. Nella logica di Paolo, «essere immersi nella morte [εἰς τὸν θάνατον βαπτισθῆναι]» di Cristo (*Ep.Rom.* 6,2) pare significare non anzitutto raccogliere gli effetti di una macchina redentiva, ma essere collocati nel mare di dolore, di smarrimento, di non-amore, di fallimento, di amarezza che continua ad infrangersi sull'esistenza umana: quel mare oscuro con cui secondo Paolo anzitutto Cristo si è identificato, e che nelle sue pagine (anche fuori della *Lettera ai Romani*) si ripercuote

⁵¹ HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, cit., p. 205.

come una continua sofferenza, che sia o no consapevolmente in nome di Cristo, qualcosa come una continua morte: *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*, «ogni giorno muoio» (*1Ep.Cor.* 15,22). E proprio per questo dall'altro lato, forse a volte solo come uno sforzo («affinché camminiamo nella novità di vita», 6,4), solo come una speranza («crediamo che vivremo con lui», 6,8), o come qualcosa indicibile come lo è Dio («per il fatto che vive, vive di Dio», 6,10), ci sarebbe dunque anche la vita.⁵²

⁵² Le idee qui esposte sono state in buona parte pensate e presentate durante alcune lezioni del corso di Storia del pensiero teologico dell'anno accademico 2022-2023 all'Università di Roma Tor Vergata: ringrazio gli studenti e le studentesse per avermi dato quest'opportunità con la loro presenza e il loro interesse. Ringrazio inoltre coloro che hanno letto queste pagine in una versione preliminare e mi hanno aiutato con le loro osservazioni, e il revisore anonimo che ha dato utilissime indicazioni per precisare meglio alcuni punti.

BIBLIOGRAFIA

- J. BARUZI, *Création religieuse et pensée contemplative. I. La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Epîtres. II. Angelus Silesius*, Aubier, Paris 1951.
- J.M. BOVER, *De mystica unione «in Christo Iesu» secundum B. Paulum*, «Biblica», vol. 1, n. 3, 1920, pp. 309-326.
- C.E.B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, 2 voll., Bloomsbury, Edinburgh 1975-1979.
- M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archetypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949.
- J.A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, New York 1993.
- F.C. GRANT, *St. Paul's Mysticism*, in «The Biblical Word», vol. 44, n. 6, 1914, pp. 375-387.
- G.F. HAWTHORNE, R.P. Martin, D.G. Reid, *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press Academic, Downers Grove 1993.
- R.B. HAYS, «What Is “Real Participation in Christ”? A Dialogue with E.P. Sanders on Pauline Soteriology», in F.E. UDOH (a cura di), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 336-351.
- M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996.
- M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000.
- S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, Paris 2002.
- K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago 1949.
- E. MAIN, *Les sadducéens et la résurrection des morts : comparaison entre Mc 12, 18-27 et Lc 20, 27-38*, in «Revue Biblique», vol. 103, n. 3, 1996, pp. 411-432.
- D. MARGUERAT, *Paul le mystique*, in «Revue théologique de Louvain», XLIII, fasc. 4, 2012, pp. 473-493.
- B. MCGINN, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, finora 7 voll., Crossroad, New York 1991-2021.
- O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1955.
- A.C. MITCHELL, «Mysticism in the New Testament», in J.A. LAMM (a cura di), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell, London 2013, pp. 105-118.
- R. PENNA, «Problemi e natura della mistica paolina», in *L'apostolo Paolo. Studi di esegeti e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 630-673.
- R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 3 voll., EDB, Bologna 2004-2008.

- A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001.
- G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992.
- K. RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 voll., C. H. Beck, München 1990 – 1999.
- S. SABOU, *Between Horror and Hope. Paul's Metaphorical Language of Death in Romans 6:1-11*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2006.
- E.C. SALZER, «San Paolo mistico», in G. DE GENNARO, E.C. SALZER, *Litteratura mistica: Paolo mistico*, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 53-610.
- E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1977.
- E.P. SANDERS, *Paul. The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, Minneapolis 2015.
- H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg i.B., 1977.
- A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Mohr, Tübingen 1930.
- R. SCROGGS, *Romans VI. 7 ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας*, in «New Testament Studies», 10, 1963, pp. 104-108.
- S.K. STOWERS, «What Is “Pauline Participation in Christ”?», in F.E. UDOH (a cura di), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities. Essays in Honor of Ed Parish Sanders*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2008, pp. 352-371.
- J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie*, Francke, Berlin 1947.
- T.K.-Y. TSUI, *Reconsidering Pauline Juxtaposition of Indicative and Imperative (Romans 6:1-14) in Light of Pauline Apocalypticism*, in «The Catholic Biblical Quarterly», vol. 75, n. 2, 2013, pp. 297-314.
- A.D. VERA, *A New Identity of Obligation. Paul's Metaphorical Response to the Indicative-Imperative Tension in Romans 6:1–14*, tesi di dottorato, Southern Baptist Theological Seminary, Louisville (KY) 2023.
- A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Aschendorff, Münster i.W. 1928.

IRENE KAJON*

IL LUMINOSO MISTICISMO DI MAIMONIDE: IL CONCETTO DI AMORE NELLA *GUIDA DEI PERPLESSI*

Sommario

Il termine ‘misticismo’, come il grande studioso della mistica ebraica Gershom Scholem ci insegna, è controverso. Il presente articolo rintraccia nella *Guida dei perplessi* di Maimonide, considerato come il più notevole filosofo razionalista del Medio Evo ebraico, un peculiare misticismo: non vi è in quest’opera alcuna separazione né tra mistica e profezia, né tra profezia e luce intellettuale. La luce intellettuale nel profeta (in particolare in Mosè) si identifica con la passione amorosa per un Dio di cui solo conosciamo come attributi positivi gli attributi d’azione, ovvero gli attributi etici (grazia, giustizia, giudizio), i quali sono anche criteri o misure di condotta per l’uomo nel suo camminare sulla terra. La profezia si oppone però alla filosofia se considerata nella sua veste aristotelica, ovvero come speculazione sull’essere. Contrariamente all’opinione prevalente, si sostiene nell’articolo la tesi di un fondamentale anti-aristotelismo di Maimonide e di un suo avvicinamento piuttosto a Platone.

Parole chiave: misticismo, Maimonide, amore, intelletto, filosofia

Abstract

The word ‘mysticism’ – as the outstanding scholar of the Jewish mysticism Gershom Scholem maintains – is controversial. The present article discovers a peculiar mysticism in the *Guide of the Perplexed* of Maimonides, generally considered as the most important rationalistic philosopher in the Jewish Middle Ages. Actually, in this Maimonidean work mystique and

* Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, emerita

prophecy, prophecy and intellectual light are interconnected. The intellectual light in the prophet (particularly in Moses) identifies with a passionate love for a God whose we are able to know as positive attributes only the attributes of action, i.e. the ethical ones. These attributes are also criteria or rules for human beings when they act in their life on earth. However, prophecy opposes philosophy if this has an Aristotelian garb, i.e. philosophy is a speculation on Being. Contrary to the prevailing opinion, the article defends the thesis of a fundamental anti-Aristotelianism of Maimonides and rather his closeness to Plato.

Keywords: mysticism, Maimonides, love, intellect, philosophy

Introduzione

Gershom Scholem in una delle prime opere nelle quali raccolse i suoi innovativi e profondi studi sulla mistica ebraica, mise in guardia contro l'uso del termine ‘mistica’ come se esso designasse qualcosa di ben definito: esso può indicare atteggiamenti diversi.¹ Il presente contributo cerca di mettere in evidenza il misticismo di Maimonide come un misticismo che non si oppone affatto alla chiarezza cui la conoscenza intellettuale aspira nel momento in cui si volge a Dio: tale conoscenza viene equiparata a un amore puro da ogni commistione con i sensi o con l’immaginazione. Perfino l’inconoscibilità di Dio, considerato nella Sua essenza, come anche l’inconoscibilità dell’origine del male sono affermate da Maimonide in modo tale da non opporsi alla luce della mente. Maimonide è perciò il maestro di quei pensatori ebrei del Novecento che hanno identificato la ‘ragione’ o ‘spirito’ nell'uomo con l'amore rivolto a un Dio trascendente, percepito come un Soggetto la cui presenza nel mondo si manifesta nei comandamenti etici che gli esseri umani dovrebbero osservare. I paragrafi seguenti sono dedicati all’esposizione di tali temi.

1. La metafora del castello: la percezione intellettuale di Dio come amore non patologico

All'inizio del capitolo 51 della Parte terza della *Guida dei perplessi* di Maimonide compare una metafora, quella del castello – a indicare un luogo di difficile accesso, pieno di intricati passaggi, di stanze che si susseguono, e

¹ Cfr. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1. ed. inglese, 1941), Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 20-23.

avente uno spazio centrale, in cui vive il re – che in seguito sarà utilizzata anche in altre suggestive opere.² Così Maimonide espone tale metafora:

Dico dunque che il re è nel suo castello, e tutti i suoi sudditi sono alcuni in città e alcuni fuori città. Di quelli che sono in città, alcuni volgono la schiena alla casa del re, e i loro volti sono rivolti in un'altra direzione; altri sono diretti verso la casa del re, e sono rivolti verso di essa, tentano di entrarvi e di presentarsi da lui, ma sinora non hanno visto neppure le mura della casa. Tra quelli che vi sono diretti, c'è chi è arrivato alla casa e ci gira intorno, cercando la porta; c'è chi è entrato dalla porta e cammina nelle anticamere; c'è chi è arrivato ad entrare nel cortile della casa e ad essere nello stesso luogo in cui è il re, ossia nella sua casa; ma il fatto di essere giunti all'interno della casa non comporta che essi vedano il re o gli parlino. Anzi, dopo aver raggiunto l'interno della casa, è necessario che facciano un altro sforzo, e solo allora saranno presenti davanti al re e lo vedranno da lontano o da vicino, oppure ne udiranno le parole o gli parleranno.³

Lo stesso Maimonide espone il significato di tale elaborata metafora che, come tutte le metafore, conserva il suo alone di indeterminatezza anche dopo che le sue immagini siano state trasformate in idee e i suoi eventi in spiegazioni, poiché il sensibile conserva pur sempre la sua pregnanza e ricchezza rispetto all'intellettuale che viene proposto mediante una riflessione sul sensibile.⁴ L'autore chiarisce come coloro che sono fuori della città siano coloro che “non credono in alcuna dottrina, né speculativa, né tradizionale”,⁵ dunque soltanto in potenza sono dotati di discernimento, obbediscono piuttosto alle loro inclinazioni naturali, che li conducono a una condotta irrazionale e violenta; come coloro che sono nella città, ma voltano le spalle alla casa del re abbiano tradizioni ed esercitino speculazioni, ma ambedue false, vivono dunque certo in un contesto civile – a differenza dei primi che si abbandonano a una libertà selvaggia – eppure non riconoscono le basi di tale contesto (sono questi gli epicurei e i pagani, ovvero coloro che non rispettano la legge, proveniente da una fonte trascendente il tempo e che vige nel contesto civile, pur godendo dei vantaggi

² Cfr. il *Sefer ha-Zohar* (testo mistico redatto sulla base di tradizioni anteriori nella Spagna della fine del XIII secolo), commento a *Bereshit* [Genesi], *Noach* [Noè] 361-364; TERESA D'AVILA, *El castillo interior* (1577); F. KAFKA, *Das Schloß* (1922).

³ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Utet, Torino 2005, p. 738.

⁴ Mi sia permesso rinviare, per quanto riguarda il rapporto tra l'immagine e il suo significato nella metafora, ai miei contributi: *Margarete Susman sul linguaggio biblico oggi*, “Per la filosofia”, 2014, XXXI, pp. 19-28; ‘A serious man’ dei fratelli Cohen: un film metafisico?, “Paradoxa”, 2011, V, n. 3, pp. 61-70.

⁵ MAIMONIDE, *op. cit.*, p. 738.

di questo); poi, ancora, come coloro che, dentro la città, sono rivolti verso il castello, siano coloro che riconoscono e rispettano tale legge, ma senza interrogarsi affatto su di essa, come accade alla maggioranza dei sudditi, mentre coloro che ricercano la porta del castello, girando intorno alle sue mura, rappresentano i giuristi o talmudisti, che meditano sì sulla legge, ma solo dal punto di vista del culto o della pratica quotidiana, noncuranti della ricerca dei suoi principi fondamentali e della sua origine; e poi, infine, come coloro che sono nella casa in una posizione più o meno vicina al re, a seconda che si trovino nelle antichamere o nelle sale più interne, siano quei pensatori che indirizzano la loro riflessione verso il divino, cioè i metafisici, pur senza poter essere con il re in una relazione da persona a persona – cosa, quest’ultima, che accade soltanto ai profeti. Questi ultimi sono gli unici a trovarsi in relazione con il signore della casa, quel Dio che la presiede e che non è un sommo ente impersonale, ma un Io agente secondo sue proprie misure entro la realtà umana.

Ora, come ricorda lo stesso Maimonide nel capitolo 51 nello spiegare il significato della metafora del castello, della profezia vi sono diversi gradi a seconda del grado di elevazione da una sensibilità legata al corpo verso il puro pensare, che è anche un puro amare, da parte di colui che, ispirato da Dio, esercita la profezia: quanto meno sensi e immaginazione entrano in gioco nell’esercizio della profezia, tanto più il profeta si avvicina a Dio, pur senza mai poter colmare la distanza che tra loro intercorre, appartenendo il profeta al mondo finito e coincidendo Dio con l’Infinito.⁶ Mosè, secondo Maimonide, costituisce il punto più alto della profezia poiché egli – dopo essersi completamente liberato, in veste di guida del popolo, dall’influsso esercitato su di lui dalla corporeità come movente del suo agire nel mondo e dall’immaginazione in quanto strumento che induce a soddisfare desideri non consentiti o illimitati sulla base di bisogni naturali – fu in grado di percepire intellettualmente Dio, essendo la sua mente illuminata dallo stesso intelletto divino, e perciò anche di amarlo di un amore scevro di ogni egoismo o volontà di potenza. Nello stesso tempo, però, Mosè non rientra nella scala profetica a causa del carattere peculiare, eccezionale, del suo essere profeta: nessun altro profeta poté, come lui, vivere nel mondo in modo tale da condursi sempre come servo di Dio, fin dal momento in cui, al roveto ardente, entrò in contatto con Lui, e da percepire sempre la presenza divina anche quando egli sembrava indirizzarsi soltanto al terreno.⁷ Tuttavia, Maimonide ritiene anche che Mosè, proprio per la sua singolarità – nonostante l’età della profezia, come

⁶ Ivi, p. 740.

⁷ Ivi, pp. 740-742. Cfr. anche pp. 484 sgg.

afferma la *Mishnah*, si sia ormai chiusa, sostituita da quella degli interpreti della legge⁸ – possa essere additato a ciascun essere umano come modello ed esempio. Mosè era in grado di avere una percezione intellettuale di Dio che faceva sì che egli si dedicasse del tutto a Dio: il suo amore per Dio era amore per Colui del quale immediatamente, in modo puramente intellettuale, attraverso la mente soltanto, sempre percepiva la presenza nel mondo sensibile, nonostante la Sua trascendenza; tale amore puro da ogni inclinazione naturale riempiva del tutto il suo animo. Così Maimonide illustra la profezia di Mosè nel capitolo 51:

Quanto al fatto che un individuo umano arrivi, con la percezione della verità e il compiacimento in ciò che ha percepito, al punto di parlare con la gente e di occuparsi delle necessità del suo corpo mentre tutto il suo intelletto è dedito a Dio ed egli è sempre, in cuor suo, alla Sua presenza, anche se esteriormente è con gli uomini – nel modo in cui si parla nelle metafore poetiche inventate per esprimere questo concetto: ‘Io dormo, e il mio cuore è sveglio; la voce del mio amato bussa ecc.’ [Cantico dei Cantici 5, 2] – ebbene, non dico che questo sia il livello raggiunto da tutti i profeti; dico invece che questo è il livello raggiunto da ‘Mosè nostro maestro’, del quale sta scritto: ‘Si avvicini Mosè da solo al Signore, ma essi non si avvicinino’ [Esodo 24, 2]; e: ‘Ed era lì con il Signore’ [Esodo 34, 28]; e: ‘Tu sta’ qui presso di Me’ [Deuteronomio 5, 30]. [...] In effetti, [...] in [...] ‘Mosè nostro maestro’ è evidente l’unione con Dio, ossia la percezione di Lui e l’amore per Lui, di cui danno testimonianza i testi biblici.⁹

L’amore per Dio, che era tutt’uno con la percezione mentale che Mosè aveva di Dio, era una vera passione, ovvero un amore che riempiva interamente il suo animo, lo unificava e lo indirizzava verso un unico oggetto: mentre un amore che non è forte e intenso nei confronti di un certo oggetto può essere accompagnato da un altro amore nei confronti di un altro oggetto, la passione amorosa che Mosè nutriva per Dio escludeva la possibilità che accanto a Lui ci si potesse rivolgere ad altri. Perciò l’espressione che appare nel versetto Deuteronomio 34, 5, in cui si narra la morte di Mosè, avvenuta “per comando [‘al pi – letteralmente: sulla bocca] del Signore”, viene interpretata da Maimonide, che segue su questo punto l’esegesi del *Talmud* babilonese,¹⁰ nel senso di: “con un bacio del Signore”. Mosè non era tanto un amante [‘ober] quanto un ‘appassionato’ [‘chosheq] di Dio.¹¹ Così Maimonide, alla fine del capitolo 51, descrive gli ultimi momenti della vita di Mosè:

⁸ *Mishnah, Pirke’ Avot*, I, 1.

⁹ MAIMONIDE, *op. cit.*, p. 744.

¹⁰ *Talmud Barli, Bava Batra*, 17 a.

¹¹ MAIMONIDE, *op. cit.*, p. 749.

Quanto più le potenze del corpo si indeboliscono e la luce degli appetiti si spegne, tanto più si potenzia l'intelletto, la sua luce si espande, la sua percezione diventa più pura ed esso gioisce di ciò che percepisce, al punto che quando l'uomo perfetto è in là con gli anni e si avvicina alla morte, questa percezione cresce molto, e crescono la sua gioia per essa e la passione per l'oggetto di tale percezione; e alla fine, l'anima si separa dal corpo in questa condizione di piacere. A questo concetto alludono i 'sapienti del *Talmud*' parlando della morte di Mosè [...]; dicono infatti che il detto biblico: 'e là morì Mosè, servo del Signore, nella terra di Moab, sulla bocca del Signore [Deuteronomio 34, 5]' 'insegna che egli morì con un bacio'. [...] Nel fare questo discorso i 'sapienti' applicano il metodo poetico ben noto di chiamare la percezione ottenuta grazie ad una forte passione per Dio 'bacio', come sta scritto: 'Che Egli mi baci con i baci della Sua bocca' [Cantico dei Cantici 1, 2].¹²

È vero, riconosce Maimonide, che a nessun essere umano è stato concesso finora di eguagliare la profezia di Mosè, che rimane straordinaria rispetto a quella di tutti gli altri profeti. È dato però agli esseri umani il compito di tendere alla sua profezia, amando Dio di un amore che non proviene dal loro corpo, dalla loro appartenenza alla terra, dalla loro affettività legata ai sensi, ma sorge insieme al loro percepire in modo puro, al di là dello spazio e del tempo, l'Io divino e il modo in cui Egli agisce, amando infinitamente chi è illuminato dalla Sua luce. La gioia che gli esseri umani proveranno elevandosi a tale percezione piena d'amore non è un piacere sensibile poiché non riguarda la corporeità. Essa consiste piuttosto in una esaltazione dell'animo, dovuta alla convinzione di essere in relazione con l'Eterno pur vivendo come esseri finiti. Bisogna fare in modo – questa l'indicazione che Maimonide dà al suo allievo perplesso, al quale è indirizzata la sua opera¹³ – di moltiplicare i momenti nei quali il nostro animo è ricolmo di un amore per Dio che è assolutamente puro, disinteressato, poiché, amando in tal modo, anche Lo si conosce. La mancanza di patologia nel nostro amore per Lui si connette alla nostra percezione intellettuale della Sua realtà.

¹² *Ibid.*

¹³ Cfr. la lettera dedicatoria che Maimonide premette alla sua *Guida dei perplessi*, inviata all'allievo rabbi Yosef ben Yehudah, che aveva studiato presso di lui logica, matematica, fisica e metafisica, e presso i rabbini la Bibbia, *Mishnah* e *Talmud*, e aspirava a una conciliazione o quanto meno a un dialogo tra i due tipi di fonti cui si atteneva (ivi, pp. 67-68).

2. Contemplare Dio nell'amore: grazia, giustizia e giudizio come attributi divini positivi

La contemplazione di Dio avviene – spiega Maimonide nel capitolo 51 della Parte terza – quando chi entra in contatto con un Dio che illumina la sua mente attraverso il Suo amore infinito, si rivolge a sua volta a Dio nell'amore puro e con mente pura. Essa lo porta a un Dio che non è né un Nulla, né un Tutto, né un Mistero impenetrabile, né un Numinoso che attrae o che terrorizza, e di fronte al quale si avverte unicamente la propria ineludibile finitezza, ma è piuttosto un Io infinito le cui qualità si identificano, se espresse in proposizioni che non implicano negazione, solo con qualità etiche.¹⁴ L'illuminazione amorosa, risposta all'amorosa luce divina che si volge al profeta, rende quest'ultimo, pur nella sua finitezza, vicino a Dio, in grado perciò di toccare la Sua infinità. Ma questa consiste per lui unicamente nella perfezione etica che Dio gli manifesta operando nel mondo secondo i Suoi attributi etici: sulla base dell'imitazione di tali attributi divini il profeta – che è proposto a ogni essere umano come esempio – delinea il suo proprio operare nel mondo.

Maimonide distingue solo tre attributi etici, che chiama attributi d'azione – rispetto ai tredici che la tradizione rabbinica mette a fuoco, commentando l'episodio della visione da parte di Mosè della traccia lasciata dal passaggio di Dio davanti a lui, dopo che Mosè, nascosto nella cavità di una roccia, solleva infine il suo sguardo (Esodo 33, 18-23; 34, 6-7)¹⁵ – poiché tali attributi non appartengono all'essenza divina, ma indicano i modi divini di agire nel mondo, lasciando il Soggetto agente indipendente rispetto a tali modi. Essi sono: l'esercitare la grazia, che è l'atteggiamento di magnanimità, del dare a piene mani, del superiore rispetto all'inferiore; l'esercitare giustizia, che implica il tener conto tanto dei diritti quanto della dignità degli altri, i quali esigono entrambi di essere riconosciuti; e l'esercitare il giudizio, che implica la precisa corrispondenza tra il merito e la ricompensa o tra la colpa e la pena. Questi attributi – secondo Maimonide – sono gli unici affermativi che possiamo assegnare a Dio: in tal caso, infatti, non definiamo il Suo essere, che rimane a noi come esseri finiti inconoscibile, ma soltanto il modo in cui Egli si rivolge a noi. Si tratta, in questo caso, di attributi che divengono per gli esseri umani criteri o misure della loro propria condotta. Quanto agli attributi ontologici – quelli che indicano qualità divine che non rientrano nell'etico – essi sono espribibili, Maimonide ritiene, solo come negazioni di imperfezioni, come

¹⁴ Ivi, pp. 197-199.

¹⁵ Ivi, pp. 198-199. Cfr. *Talmud Bavli, Rosh Ha-Shana* 17 b.

quando si dice che Dio non è ignorante, o non è impotente, o non è inerte, e non positivamente, come quelli etici. Egli si sofferma su tali attributi d'azione nel capitolo 53 della Parte terza, in cui riprende il tema degli attributi divini svolto nella Parte prima:¹⁶

Questo capitolo include l'interpretazione dei significati di tre termini che noi dobbiamo spiegare, ossia: 'grazia' [*chesed*]; 'giudizio' [*mishpat*]; 'giustizia' [*zedaqah*]. [...] Perlopiù, i libri profetici [il *Tanach* o Bibbia ebraica] usano l'espressione 'grazia' a proposito della beneficenza nei confronti di chi non ha diritto alcuno ad averla, e per questo ogni beneficio da parte di Dio viene chiamato 'grazia'. Sta scritto: 'Le grazie del Signore ricorderò' [Isaia 63, 7]. Perciò, tutta questa esistenza – ossia, ciò che Dio ha fatto esistere – è una 'grazia'; sta scritto: 'Il mondo di grazia è costruito' [Salmi 89, 3], dove è implicito il senso: 'La costruzione del mondo è una grazia'. Dio stesso dice, nella descrizione dei 'suoi attributi': 'E ricco di grazia' [Esodo 34, 6]. Quanto all'espressione 'giustizia', è derivata da *zedeq*, ossia: il giusto. Il giusto consiste nel trasmettere a chiunque ne abbia diritto ciò cui ha diritto, e dare ad ogni ente ciò di cui è degno. Però, nei libri dei profeti non si chiamano 'giustizia' – secondo questo primo significato – i doveri che tu hai nei confronti di altri, quando tu li compi, perché, se tu devi ad un salario il suo salario, o se hai un debito, questo non viene chiamato 'giustizia'. Quanto invece ai doveri che tu hai nei confronti di altri in grazia di una virtù etica, come il fatto di risanare il danno di chiunque sia vittima di un danno, questo viene chiamato 'giustizia'. Per questo, si dice a proposito della restituzione di un pegno: 'E per te sarà giustizia' [Deuteronomio 24, 13], perché, quando tu ti comporti conformemente alle virtù etiche, tu fai giustizia alla tua anima razionale, compiendo ciò che ad essa è dovuto; e per il fatto che ogni virtù etica è chiamata 'giustizia', si dice: 'E credette nel Signore, ed Egli glielo accreditò a giustizia' [Genesi 15, 6] – intendendo parlare della virtù della fede. Lo stesso vale per ciò che sta scritto: 'Sarà per noi giustizia curarci di fare ecc.' [Deuteronomio 6, 25]. Quanto all'espressione 'giudizio', è la sentenza circa ciò che si deve fare a chi è oggetto della sentenza, si tratti di un beneficio o di una punizione. In poche parole: 'grazia' si riferisce alla beneficenza in assoluto; 'giustizia' si riferisce ad ogni bene che fai in grazia di una virtù etica con cui la tua anima viene perfezionata; 'giudizio' ha come sua conseguenza talvolta una punizione e talaltra una beneficenza. [...] La *Torah* si serve espressamente di questi tre termini: 'Il Giudice di tutta la terra' [Genesi 18, 25]; 'Giusto e retto Egli è' [Deuteronomio 32, 4]; 'E ricco di grazia' [Esodo 34, 6].¹⁷

Ora, se noi conosciamo di Dio – nella percezione e nell'amore per Lui i quali ci inducono ad abbandonare il campo della finitezza per elevarci alla contemplazione di una realtà puramente ideale – soltanto qualità che, in quanto misure su cui valutare l'agire umano, sono etiche, ciò significa che il contemplare la realtà di Dio da parte dell'uomo si lega strettamente al

¹⁶ MAIMONIDE, *op. cit.*, pp. 186 sgg.

¹⁷ Ivi, pp. 752-754.

suo agire nel mondo. Chi contempla Dio vive nella beatitudine di una visione che gli permette di innalzarsi al di sopra del tempo; ma è la sua stessa visione a ricondurlo al mondo poiché gli indica un cammino da percorrere nell'azione. I tre attributi divini di grazia, giustizia e giudizio – che, nota Maimonide, hanno esattamente lo stesso significato per Dio e per l'uomo, benché solo Dio possa compiutamente e perfettamente operare secondo tali attributi¹⁸ – esigono dall'uomo di essere tenuti presenti come principi ispiratori della sua azione, e perciò di trasformarsi in qualità umane, in virtù che l'uomo dovrebbe possedere per essere davvero colui che è “immagine [*zelem*] di Dio” [Genesi 1, 27]. Fra le tre virtù è la grazia – che implica il dare in modo sovrabbondante a chi non meriterebbe affatto o meriterebbe ma non in tale misura – quella che, secondo Maimonide, è superiore alle altre due. È, questa, la qualità che compete sommamente a Dio come creatore del mondo poiché ha portato alla luce, per pura infinita bontà, ciò che era oscuro e informe: “Giacché Egli ha fatto esistere tutto, Lo si chiama ‘grazioso’ [*chasid*]”.¹⁹ Con tale attributo, affiancato però dagli altri due, la giustizia e il giudizio, Egli governa anche il mondo.

3. Dalla contemplazione all'azione nel tempo: il messianico

Il capitolo 54 della Parte terza della *Guida dei perplessi*, che è il capitolo conclusivo del libro, effettua il passaggio dalla contemplazione di Dio, che avviene attraverso un intelletto soffuso dal puro amore divino e perciò animato dallo stesso tipo di amore, e che ha come suo modello la profezia di Mosè, all'azione da parte di esseri umani che vivono nel tempo. Vi è una sapienza che permette loro di agire nel mondo in modo da produrre in esso i frutti migliori in vista di un'era in cui il Nome di Dio sarà riconosciuto, ovvero saranno universalmente riconosciuti i Suoi attributi etici: questa sapienza riguarda il modo divino di agire e si traduce in un camminare dell'uomo secondo ciò che essa indica in modo da attuare ognuno per la propria parte il divino in terra.

Maimonide distingue in tale capitolo fra quattro significati del termine ‘sapienza’ [*chokmah*] e quattro specie di perfezioni dell'uomo. La sapienza può riguardare la conoscenza delle verità che percepiamo nel pensare a Dio, l'acquisizione di determinate arti, l'apprendimento di virtù che si riferiscono al nostro comportamento in società, e l'astuzia o la macchinazione nel perseguire un fine cattivo. Mediante la profezia, ovvero –

¹⁸ Ivi, p. 202.

¹⁹ Ivi, p. 754.

Maimonide afferma²⁰ – la risposta a un’ispirazione proveniente o immediatamente dall’intelletto divino o dalla comprensione profonda di ciò che si legge nel *Tanach*, si raggiunge il primo tipo di sapienza, mentre gli altri tipi di sapienza si acquisiscono mediante lo studio, o l’esperienza, o l’esercizio dell’intelligenza rivolta al conseguimento di uno scopo. Mentre la prima sapienza riguarda non la pratica, ma la teoria, il puro contemplare Dio, le altre forme di sapienza si riferiscono al nostro vivere e agire entro la società di cui siamo parte. La perfezione, invece, può riguardare la perfezione del possesso, ovvero l’essere ricchi di beni materiali quali terre, case, utensili, abiti o altre cose che rendono agiata l’esistenza, oppure la perfezione del corpo o della figura, in modo tale da essere forti e ben proporzionati, oppure la perfezione dei costumi nel partecipare alla vita sociale, oppure infine la perfezione della mente che giunge alla determinazione delle più alte verità, spingendo lo sguardo fino a Dio. Mentre le prime tre perfezioni denotano qualcosa di esteriore all’essere umano, che egli può perdere per le circostanze della vita, o qualcosa che risulta utile o vantaggioso per il proprio o l’altrui benessere, soltanto l’ultima perfezione – quella intellettuale o dianoetica, identica con quella affettiva, essendo l’affetto in tal caso privo di ogni chiusura in sé – pertiene alla persona stessa, permette di raggiungere ciò che permane nel tempo, e ha valore intrinseco. La vera sapienza ci conduce alla vera perfezione umana, mentre la sapienza nelle arti o rivolta all’utile in società ha per fine gli altri tipi di perfezione, che sono precari, incostanti, e dipendenti da eventi esterni. Così Maimonide scrive a proposito della vera perfezione:

I profeti [...] ci hanno detto esplicitamente che né la perfezione del possesso, né la perfezione della salute, né la perfezione dei costumi sono perfezioni di cui ci si debba vantare e che si debbano desiderare, mentre la perfezione di cui ci si deve vantare e che si deve desiderare è la conoscenza di Dio, che è la vera scienza. Disse Geremia a proposito di queste quattro perfezioni: ‘Così dice il Signore: non si vanti il sapiente per la sua sapienza, non si vanti il forte per la sua forza, non si vanti il ricco per la sua ricchezza; chi si vanta, può vantarsi solo di questo: comprenderMi e conoscerMi’ [Geremia 9, 22-23].²¹

La perfezione della contemplazione richiede però essa stessa la messa in opera di ciò che la conoscenza di Dio implica, ovvero la realizzazione sulla terra di quegli attributi che sono riferibili a Dio nel momento in cui Egli mostrò a Mosè la traccia del Suo passare davanti a lui: presupposto del retto agire nel mondo è la conoscenza di Dio; ma senza tale agire la

²⁰ Ivi, p. 755.

²¹ Ivi, pp. 758-759.

stessa conoscenza di Dio non porterebbe alcun frutto, isolerebbe l'individuo piuttosto che porlo in comunicazione con altri, e lo farebbe vivere soltanto nel presente, nella luce del contemplare il divino, piuttosto che farlo procedere nel tempo. Geremia 9, 23 così viene commentato da Maimonide:

In questo versetto ci viene spiegato che ciò che si deve conoscere e imitare è la ‘grazia’, il ‘giudizio’ e la ‘giustizia’, e si aggiunge un altro concetto importante dicendo: ‘sulla Terra’ – e questo è un perno della Legge. [...] Il fine menzionato in questo versetto è quindi quello di spiegare che la perfezione umana di cui ci si deve veramente vantare è raggiunta da chi percepisce Dio secondo le proprie capacità, e sa qual è la provvidenza da Lui esercitata nei confronti delle Sue creature facendole esistere e governandole. Il comportamento di una tale persona, dopo questa percezione, sarà sempre teso alla ‘grazia, giustizia e giudizio’, assimilandosi al comportamento di Dio.²²

Le parole finali della *Guida dei perplessi*, proprio a causa dello stretto nesso, emergente in particolare nelle pagine conclusive, tra la teoria e l’azione per chi pervenga a comprendere gli insegnamenti etici insiti nella relazione con Dio nella condizione profetica, hanno un tono messianico. I momenti messianici presenti nella storia umana, se intensificati e diffusi, daranno luogo, secondo l’autore, a un’epoca in cui soltanto Dio regnerà nel mondo e si porrà fine a ogni violenza. L’opera intende preparare l’avvento di tale epoca, rischiarando il cammino di chi la legge ed esegue ciò che essa indica. Maimonide si rivolge infine al suo allievo perplesso invitandolo alla fiducia, alla conoscenza di Dio nella contemplazione e all’azione:

Spero che tu, con una riflessione soddisfacente, raggiunga tutti gli scopi di quest’opera con l’aiuto di Dio, e che Egli attesti a noi ‘e ai compagni di tutto Israele’ ciò che ci ha promesso. ‘Allora si schiuderanno gli occhi dei ciechi, e le orecchie dei sordi si apriranno’ [Isaia 35, 5]; ‘il popolo che cammina nell’oscurità ha visto una grande luce; su coloro che abitano nella terra dell’ombra di morte una luce ha brillato’ [Isaia 9, 1].²³

Con la contrapposizione tra la luce e l’oscurità, ripresa da Isaia, l’autore pone fine alla *Guida dei perplessi*: la luce divina, che concede all’uomo sé stessa, vincerà infine le ombre che caratterizzano l’esistenza umana, sebbene ciò non significhi l’abbandono della sua finitezza, poiché il Regno

²² Ivi, pp. 760-761.

²³ Ivi, p. 761.

avverrà sulla terra e nel tempo storico. Il suo avvento è affidato sia alla provvidenza che all'uomo.

4. *Il tohu va-vohu: l'indeterminabile come presupposto del determinare o come fonte del male*

Maimonide nella sua riflessione sulla profezia, che ha Mosè come figura dominante, riconosce – come sopra abbiamo osservato – tanto l'indeterminabilità della realtà divina considerata in sé stessa da parte dell'intelletto umano, quanto il fatto che il mondo è ancora irredento, ha in sé stesso dei momenti che entrano in conflitto con quelle qualità divine di grazia, giustizia e giudizio secondo le quali la provvidenza governa il mondo. Ci si potrebbe domandare allora se la simpatia maimonidea per la dottrina platonica della creazione – dichiarata, come vedremo, nella Parte seconda della *Guida dei perplessi* non senza qualche reticenza poiché tale dottrina, introducendo la nozione di una materia informe, si oppone all'idea della creazione *ex nihilo* affermata dalla tradizione rabbinica²⁴ – non trovi una giustificazione proprio a partire dalla necessità di ipotizzare un elemento anteriore, esteriore, e perciò in certo modo avente realtà, rispetto all'attività intellettuale, il quale da un lato, nel caso dell'Io che è il Soggetto degli attributi divini, ha il compito di configurarsi come il presupposto delle determinazioni effettuate dal puro intelletto, dall'altro, nel caso della presenza dell'irredento o del male nel mondo, ha il compito di configurarsi come la sua oscura fonte. Tanto Dio quanto il fondamento del male sono qualificabili come il non definibile: ma nel primo caso l'indefinibile è il Soggetto, non determinabile in sé stesso, che agisce secondo modi che vengono esattamente determinati; nel secondo, l'indefinibile è un abisso oscuro che sfugge a ogni determinazione, rimanendo incomprensibile. L'intelletto mosso da puro amore è in grado di unire nel primo caso ciò che rimane indeterminato e le sue determinazioni, mentre nel secondo caso esso non è in grado di penetrare in alcun modo nell'indeterminato. Il pulviscolo – per così dire – che nel primo caso risulta quasi permeabile alla luce, si addensa nel secondo caso formando una fitta nebbia. Tuttavia,

²⁴ Sul tema della scrittura reticente nella *Guida dei perplessi*, dovuta alla diversità dei suoi possibili lettori, da coloro che rimangono osservanti della tradizione religiosa ebraica fino a coloro che si richiamano immediatamente alla profezia e con essa alla percezione di Dio, cfr. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952.

anche quest'ultima non possiede una vera e propria consistenza, una vera e propria realtà, rimane piuttosto nonostante tutto un non essere.²⁵

Maimonide si riferisce alla dottrina della creazione svolta nel *Timeo* di Platone quando si intrattiene sulle diverse opinioni riguardo al rapporto tra il mondo e Dio sostenute sia in ambito filosofico sia nell'ambito di coloro che si richiamano ai testi biblici.²⁶ Egli distingue tre opinioni: mentre la prima opinione è quella di chi pensa che la fede nella legge di Mosè comporti che il mondo sia stato creato dal nulla assoluto e che il tempo e lo spazio abbiano origine insieme al mondo e che Dio sia il creatore del cielo e della terra, il Signore che fa esistere ogni cosa, e la terza opinione è quella di chi pensa, insieme agli scolari di Aristotele, che il mondo sia *ab aeterno*, poiché è impossibile che Dio alteri la Sua volontà e dal nulla non può essere tratto se non il nulla, la seconda opinione è quella di chi ritiene pre-esistente alla creazione una materia confusa e indeterminata. Scrive Maimonide riferendosi a quest'ultima:

La seconda opinione è quella di tutti i filosofi di cui abbiamo avuto notizia e abbiamo visto il discorso. Costoro dicono infatti che è assurdo che Dio abbia fatto esistere qualcosa dal nulla; secondo loro, non è neppure possibile che una cosa si corrompa nel nulla – ossia, non è possibile che un ente dotato di materia e forma

²⁵ Nella tradizione mistica ebraica, che ha avvio nei primi secoli dell'era cristiana, ma si sviluppa particolarmente nell'età medievale e moderna, sino alla fine del Settecento, sono presenti influssi gnostici che portano a considerare Dio come una realtà misteriosa cui si accede solo abbandonando il terreno dell'intelletto, mediante riti o atti teurgici o pronunciando i Nomi di Dio, e che portano a vedere il male come una vera e propria entità presente nel mondo e, a volte, in Dio stesso: cfr. M. IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 2000; Id., *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano 2016. Maimonide, a nostro parere, si distingue da tali orientamenti della mistica ebraica poiché considera ciò che l'intelletto profetico non riesce a determinare non come un positivo, ma come l'indefinibile, il negativo del positivo come privazione del positivo, e non come suo opposto. Idel – non diversamente da G. SCHOLEM (“Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo”, in Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008, pp. 13-45) – inserisce nelle opere sopraccitate Maimonide nella storia della filosofia ebraica, e non in quella della mistica ebraica, poiché accentua l'influenza di Aristotele sulla sua dottrina della profezia. Nel presente articolo, che si ispira alla riflessione su Maimonide svolta da Hermann Cohen (*Charakteristik der Ethik Maimunis*, 1908, *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924, vol. 3) e da Leo Strauss (*Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Verläufer*, Schocken, Berlin 1935), si sostiene la tesi che la dottrina della profezia maimonidea sia piuttosto debitrice nei confronti di Platone proprio a causa del suo stretto riferimento alle fonti ebraiche. Maimonide aderisce all'idea platonica che solo il Bene propriamente è (*Repubblica VI*, 500 b-e).

²⁶ MAIMONIDE, *op. cit.*, pp. 357 sgg.

si generi dall'inesistenza assoluta della materia, e che si corrompa dando luogo all'inesistenza assoluta di quella materia. [...] Per questo, costoro credono che vi sia una materia che esiste dall'eternità, coeterna a Dio: Egli non esiste senza di questa, e questa non esiste senza di Lui. Non credono però che essa abbia lo stesso rango di Dio nell'esistenza: anzi, Egli è causa della sua esistenza. Essa è per Lui come il fango per il vasaio, o il ferro per il fabbro, ed Egli crea con essa ciò che vuole, a volte cielo e terra, a volte altro. [...] La gente di questa scuola si divide in diverse sette. [...] Anche Platone credeva questo: tu trovi che Aristotele riferisce di lui nella *Fisica* [libro VIII, cap. 1, 251 b17-18] che egli – ossia Platone – credeva che il cielo fosse generabile e corruttibile; e trovi questa sua dottrina esposta nel suo libro *Timeo* [28 b-c].²⁷

Ora, benché lo stesso Maimonide metta in evidenza come l'idea della creazione di Platone – il cielo e la terra sono stati creati a partire da qualcosa – si differenzi da ciò che egli chiama la “nostra opinione”, ovvero quella diffusa tra gli ebrei, secondo cui il cielo e la terra sono stati creati *ex nihilo*, egli difende la compatibilità tra il modo in cui è descritta la creazione nella *Genesi* e il modo in cui è descritta nel *Timeo*: mentre la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo entra in insanabile conflitto con la Bibbia, la dottrina esposta nel *Timeo* secondo la quale una materia indistinta precede la creazione, si rivela compatibile con il testo della *Torah*, rendendolo anzi maggiormente comprensibile alla ragione, per quanto pur sempre arcano. Maimonide esprime questa sua convinzione, che lo separa dai suoi corrispondenti, in tal modo, utilizzando però, come sopra accennato, caute frasi ipotetiche piuttosto che perentorie:

Se si crede nell'eternità del mondo secondo [...] l'opinione di Platone, secondo cui anche il cielo è generabile e corruttibile, questa opinione non distrugge i fondamenti della Legge, né comporta la smentita dei miracoli, bensì la loro possibilità. È permesso dunque interpretare allegoricamente i testi alla luce di questa opinione e trovare molte somiglianze con tale opinione in passi della *Torah* e in altri, i quali possono essere connessi ad essa e anzi possono provarla. Tuttavia, noi non abbiamo alcuna necessità di fare questo, a meno che questa opinione non venga dimostrata.²⁸

Ciò che spinge Maimonide a prendere in esame l'opinione esposta nel *Timeo* platonico non è dunque tanto la necessità di servirsi di essa per accordare il pensiero filosofico con la creazione pensata come ciò che dipende da un atto di Dio, come afferma la *Genesi*, poiché la ragione potrebbe incontrare difficoltà anche negli argomenti che sostengono tale

²⁷ Ivi, pp. 359-360.

²⁸ Ivi, pp. 408-409.

opinione, così come le trova nelle argomentazioni che sostengono l'opinione degli aristotelici secondo cui il mondo in quanto tale coesiste con Dio. È piuttosto, ci sembra, l'idea suggestiva, essenziale alla stessa *Guida dei perplessi*, che sempre sottolinea la differenza tra il finito e l'Infinito, che il pensare umano nel suo inoltrarsi sia verso la realtà di Dio sia verso la realtà del mondo si trovi di fronte a dei limiti oltre i quali non possiamo che porre un indeterminabile – un indeterminabile, ovvero qualcosa che non possiamo esprimere in termini positivi, e che si presenta tuttavia in modo diverso se lo riferiamo a Dio oppure al mondo, poiché diverso è l'elevarsi della mente verso l'alto o il suo inabissarsi verso il fondo quando pensa appunto l'indeterminabile. Tale prospettiva emerge in modo sorprendente dalla esegeti che Maimonide dà nella sua opera dei *Capitoli di Rabbi Eliezer*, un testo midrashico o narrativo attribuito dalla tradizione rabbinica a un influente maestro del II secolo, ma composto probabilmente nell'VIII o IX secolo. Così egli scrive:

Egli [Rabbi Eliezer] dice [...]: ‘I cieli, da quale luogo sono stati creati? Dalla luce del Suo abito. [...] E la terra, da quale luogo è stata creata? Dalla neve che era sotto il trono della Sua gloria’. [...] Se egli, con ‘luce del Suo abito’, intendesse qualcosa di increato, e se anche il ‘trono della gloria’ fosse increato [...], egli confermerebbe così l'eternità del mondo, sia pure secondo l'opinione di Platone. [...] Non mi è chiaro quale interpretazione allegorica soddisfacente se ne possa dare. [...] Comunque sia, questo passo ci è di grande vantaggio, perché esso spiega chiaramente che la materia del cielo è diversa dalla materia della terra, e che le due materie sono ben distinte: la prima è attribuita a Dio, a causa della sua elevatezza e della sua maestà – ed è questa la ‘luce del Suo abito’; l'altra materia, invece, è lontana dalla luce di Dio e dal Suo splendore, ed è la materia inferiore: esso [questo passo] assume che derivi da ‘la neve che era sotto il trono della gloria’.²⁹

In tal modo Maimonide, trattando di ciò che la tradizione rabbinica chiama il *ma'aseh bereshit*, l’‘opera della creazione’, pur non intendendo contraddirne in modo esplicito l'opinione rabbinica sulla creazione, mostra come il *tobu va-rohu*, cioè il caos primordiale di Genesi 1, 2, come elemento iniziale che sfugge alla capacità di determinazione dell'intelletto umano, possa essere riferito sia alla terra sia a Dio: certo ci rimane sconosciuto sia il nucleo profondo della terra da cui nasce il male in essa presente sia che cosa sia Dio considerato in sé stesso; diverso è però il *tobu va-rohu* sottostante alla terra dal *tobu va-rohu* da cui proviene quel divino amore intellettuale che porta la luce e dà ordine e introduce con ciò il bene.

²⁹ Ivi, pp. 410-411.

5. Maimonide, un mistico sui generis: l'identità dell'amore puro con il lume della ragione

Vi è dunque nella *Guida dei perplessi*, proprio come avviene nei testi appartenenti alla mistica ebraica, ma in modo diverso da questi, sia pure in filigrana, una profonda meditazione sia su Dio come *absconditus* sia sul male nel mondo, benché tale meditazione non giunga mai a mettere in questione o a negare la speranza messianica. Tuttavia, nonostante la consapevolezza, espressa nell'opera, dei limiti della ragione umana, in parte ad essa connaturati, poiché non è in grado di comprendere del tutto le prime e le ultime cose, in parte – come ricorda l'autore, che esercitava anche l'arte della medicina³⁰ – dovuti a debolezza fisica, a insufficiente maturità sul piano dell'esperienza, alla forza travolgente di passioni dirette verso oggetti appartenenti al mondo, piuttosto che a ciò che è ideale, Maimonide difende il grande valore dell'attività intellettuale in quanto apre all'uomo il campo delle scienze e della filosofia. Il culmine di tale attività è costituito però per lui, come abbiamo osservato, dalla profezia, in particolare dalla profezia di Mosè. Egli utilizza spesso la metafora della luce per indicare al contempo l'amore di Mosè per Dio, che era un amore ricco di tutta la sensibilità umana, ma diretto verso il sovrasensibile, e la sua conoscenza intellettuale di Dio.

Fin dall'inizio dell'opera troviamo l'immagine della luce – contrapposta al buio dell'ignoranza – come l'elemento nel quale Mosè sempre viveva a causa del contatto che sempre egli manteneva con la mente divina. Ciò lo rendeva diverso dagli altri profeti e faceva sì che egli intuisse immediatamente la verità proveniente da Dio, benché rimanessero anche a lui inevitabilmente celati gli enigmi più profondi della metafisica, essendo pur sempre un essere umano, come tutti gli altri:

Non pensare che quei grandi ‘misteri’ possano essere conosciuti alla perfezione da uno di noi. A volte, però, ci balena la verità, sicché pensiamo che sia giorno, e poi le cose materiali ed abituali la nascondono, sicché noi torniamo in una notte oscura, prossima allo stato in cui eravamo all'inizio. Siamo dunque come chi viene illuminato a sprazzi dal lampo, mentre si trova in una notte tenebrosissima; e, tra di noi, vi è chi viene ripetutamente illuminato dal lampo al punto che è come se fosse sempre alla luce, anche la notte per lui diventa come il giorno – e questo è il grado del più grande dei profeti, del quale si dice nella Bibbia: ‘Tu, sta’ qui presso di Me’ [Deuteronomio 5, 30], e si dice anche: ‘La pelle del suo volto era raggiante ecc.’ [Esodo 34, 29]. Altri sono illuminati dal lampo una sola volta in tutta la notte, ed è il grado di coloro dei quali si dice nella Bibbia: ‘Profetarono, ma non lo fecero più’ [Numeri 11, 25]. Altri hanno, tra un lampo e l'altro, intervalli

³⁰ Ivi, pp. 136 sgg.

grandi o piccoli, e infine vi è chi non arriva neppure al punto da essere illuminato dal lampo, bensì da un corpo lucido o qualcosa di simile, come le meteoriti e altre cose che illuminano le tenebre della notte; e può essere che anche quella luce esigua che risplende su di noi non sia continua, ma ora baleni e ora si nasconde, come ‘la fiamma della spada che si volge’ [Genesi 3, 24]. Ebbene, i gradi della perfezione sono paragonabili a questi diversi stati. Quanto poi a coloro che non vedono mai alcuna luce, ma vagano sempre nella notte, essi sono coloro dei quali si dice nella Bibbia: ‘Non sanno e non capiscono, procedono al buio’ [Salmo 82, 5]; la verità è a loro tutta nascosta, per quanto evidente sia, come dice di loro la Bibbia: ‘E ora non vedono la luce che brilla: è nelle nubi’ [Giobbe 37, 21].³¹

Non vi è, per Maimonide, alcuna differenza tra il lume offerto dall’intelletto, acceso dall’intelletto divino, e il lume offerto da un amore così puro da ogni legame con il mondo da rischiarare ciò che è al di là del mondo: la ‘passione’ di Mosè per Dio era tutt’uno con la sua conoscenza di Dio. La verità, cioè l’agire di Dio secondo grazia, giustizia e giudizio nel mondo, ci è resa accessibile dal nostro abbandonare il terreno dell’essere per quello dell’eticità, che implica insieme la conoscenza delle misure etiche e l’amore per esse. Non vi è per Maimonide alcun conflitto tra l’aver fede e l’esercizio della ragione, una volta che quest’ultima giunga a Dio: la fede non è altro che la percezione da parte della mente di un Dio che si manifesta mediante l’azione e fa conoscere in tal modo i Suoi attributi.

Vi è dunque nella *Guida dei perplessi* un misticismo peculiare, diverso dal misticismo di quei seguaci della *Qabbalah* che svalutano il pensare e il suo organo, la ragione, in nome dei sensi e dell’immaginazione i quali si ritiene possano spingersi fino al divino, penetrando i segreti, oppure, al contrario, tendere verso Dio disposti piuttosto, infine, a lasciarsi sommerso dalla Sua presenza. Il misticismo *sui generis* di Maimonide esalta l’intelletto del profeta come la forma più elevata dello spirito umano poiché esso giunge fino a un Dio che è Soggetto agente, rivolgendosi all’uomo con amore. La scintilla divina nell’uomo è un amore che permette di conoscere Dio e, con Lui, anche ciò su cui si fondano le relazioni sociali e umane, impossibili senza grazia, giustizia e giudizio. Essa non è una fede che arriva là dove la ragione non può giungere, ma è lo spirito umano stesso quando perviene al momento più alto di cui esso è capace, l’intuizione intellettuale del Santo come modello da imitare.

³¹ Ivi, pp. 71-72.

6. Un'osservazione conclusiva: il misticismo maimonideo di Hermann Cohen, Rosenzweig, Levinas

A volte si è notato come il pensiero ebraico della modernità, a differenza di quello non ebraico, non si costituisca attraverso la critica del pensiero ebraico medievale, ma ami riallacciarsi invece a quest'ultimo.³² Mentre nell'Illuminismo francese, inglese e tedesco troviamo generalmente un allontanamento dal concetto di Dio affermato dalla tradizione religiosa cristiana e dalla Scolastica in nome o di un abbandono della metafisica o di una sua profonda trasformazione – basti pensare a Cartesio, Hume, Voltaire, Kant – nei pensatori ebrei a partire dal Settecento fino all'età contemporanea rintracciamo una sostanziale continuità con quel filosofo che è la figura più notevole del Medio Evo ebraico. In particolare, Hermann Cohen e il suo allievo Franz Rosenzweig e l'allievo di quest'ultimo Emmanuel Levinas furono grandemente influenzati da Maimonide. La ragione sulla quale Cohen costruisce la sua ‘religione della ragione dalle fonti dell’ebraismo’ coincide infatti con ciò che Maimonide chiama l’intelletto umano rischiarato nella profezia dall’intelletto di Dio, al punto tale che la ragione, che viene proposta nel libro coheniano, viene senz’altro identificata con l’‘amore religioso’³³; l’amore, sul quale Rosenzweig fonda la redenzione dell’uomo e del mondo, come amore che è richiesto da Dio all’uomo nel momento in cui Egli gli rivolge il Suo amore, implica la conoscenza del cammino che l’uomo dovrebbe intraprendere nel mondo, varcando quella porta che lo conduce dalla contemplazione all’azione³⁴; e la distinzione che Levinas introduce nelle sue opere maggiori tra *esprit* e *logos* sta a significare la necessità di sottolineare la distanza tra la profezia e una ragione che si volge all’essere del cosmo o che pensa Dio come essere piuttosto che come l’origine, mai però abbracciabile, dunque *an-arché*, dell’etico nella realtà umana³⁵. Tali autori, in quanto discepoli di Maimonide, riprendono il tipico misticismo maimonideo, pervaso da luminosità, piuttosto che in balia di opache forze umane.

³² Cfr., riguardo al riconoscimento, da parte degli storici della filosofia, della continuità della filosofia ebraica, dal Medio Evo a oggi, pur nella varietà delle sue voci, di chi scrive, “Filosofia ebraica come illuminismo in parole ebraiche”, in *La filosofia ebraica, oggi. Orizzonti, percorsi, problemi*, a cura di M. GIULIANI, Esedra, Padova 2013, pp. 13-34.

³³ Cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929, 2. ed.

³⁴ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921.

³⁵ Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961; Id., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijhoff, La Haye 1974.

BIBLIOGRAFIA

- H. COHEN, *Jüdische Schriften*, Schwetschke, Berlin 1924, 3 voll.
- H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a. M., 1929, 2. ed.
- M. IDEL, *Maimonide e la mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 2000.
- M. IDEL, *Il male primordiale nella Qabbalah*, Adelphi, Milano 2016.
- I. KAJON, ‘A serious man’ dei fratelli Cohen: un film metafisico? “Paradoxa”, 2011, V, n. 3, pp. 61-70.
- I. KAJON, *Margarete Susman sul linguaggio biblico oggi*, “Per la filosofia”, 2014, XXXI, pp. 19-28.
- M. GIULIANI (a cura di), *La filosofia ebraica, oggi. Orizzonti, percorsi, problemi*, Esedra, Padova 2013.
- E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.
- E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974.
- MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di M. ZONTA, Utet, Torino 2005.
- F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921.
- G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (1. ed. inglese, 1941), Il Saggiatore, Milano 1965.
- G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, Adelphi, Milano 2008.
- L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Verläufer*, Schocken, Berlin 1935.
- L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, New York 1952.

GIULIANA DI BIASE*

JOHN LOCKE AND THE *KABBALA DENUDATA*.
PRE-EXISTENCE, TRANSMIGRATION AND PERSONAL
IDENTITY

Abstract

This paper focuses on John Locke's interest in pre-existence and transmigration, which emerges in his greatest work *An Essay concerning Human Understanding* and elsewhere in his writings. It aims to show that this interest was stimulated by his reading of Christian Knorr von Rosenroth's *Kabbala denudata*, which gave a prominent position to those theories, and the writings of the Flemish Kabbalist Francis Mercury van Helmont, a strenuous advocate of metempsychosis who collaborated with Knorr on publishing Kabbalistic texts. I argue that Locke was intrigued by their opinions for two important reasons. First of all, both Knorr and van Helmont leveraged these theories to undermine the Christian doctrines of original sin and the eternity of hell, which Locke likewise rejected. Secondly, the controversy stirred up by van Helmont's opinions brought to the fore the question of what might ensure the preservation of personal identity over time, an issue that was much discussed in the seventeenth century in connection with the two related questions of the immortality of the soul and the resurrection of the body. Locke was particularly interested in these debates, as is shown by the *Essay*.

Keywords: *Kabbala denudata*, transmigration, consciousness, personal identity

* Università degli Studi di Chieti-Pescara G.d'Annunzio

Introduction

Recent studies have shown that the *Kabbala denudata*, the rich anthology of Jewish esoteric texts published in two volumes in 1677 and 1684 respectively, had a significant impact on Western philosophy.¹ The work, edited by the German Hebraist and Kabbalist Christian Knorr von Rosenroth, met with a mixed reception from European scholars, provoking controversy that had far reaching effects on the continent.² It is likely that the growing body of research on this subject will lead to a better understanding of the influence exerted by the *Kabbala denudata* on seventeenth-century thinkers, thus clarifying its role as the source of new ideas that developed during the Enlightenment.

In this paper, I would like to focus on John Locke's reception of the *Kabbala denudata*, precisely on his interest in one important aspect of the Kabbalistic teaching. Broadly speaking, we may say that his attitude towards this text was far from being conciliatory. To a great extent, Locke agreed with the harsh criticism expressed by the Platonist Henry More, which represented a sort of landmark in the controversy stirred up by Knorr's work.³ Like More, Locke was suspicious of Knorr's attempt to

¹ See C. KNORR VON ROSENROTH (ed.), *Kabbala denudata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*, 2 vols, Sulzbach, A. Lichtenthaler 1677; Frankfurt, J. D. Zunner 1684. Classic studies on *Kabbala denudata* include G. SCHOLEM, *Kabbalah*, New York, Meridian Books 1978, pp. 416-419, *passim*; A. COUDERT, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)*, Leiden, Brill 1999; A. B. KILCHER (ed.), *Die Kabbala Denudata: Text und Kontext: Akten der 15. Tagung der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*, «Morgen Glanz. Zeitschrift der Christian von Rosenroth Gesellschaft», XVI, 2006; M. IDEL, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London-New York, Shalom Hartman Institute/ Continuum 2007, pp. 521-522; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala. Band 3: 1660-1850*, Berlin, Verlag 2013; J.H. (YOSSI) CHAJES, *Kabbalah and the Diagrammatic Phase of the Scientific Revolution*, in R. I. COHEN, N. B. DOHRMANN, A. SHEAR, and E. REINER (eds.), *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman*, Cincinnati, Hebrew Union College Press; Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 2014, pp. 109-123; A. M. VILENO, *A l'ombre de la kabbale. Philologie et ésotérisme au XVIIe siècle dans l'œuvre de Knorr de Rosenroth*, Paris, Honoré Champion 2016.

² In this regard, see M. LAERKE, *Three Texts on the Kabbalah. More, Wachter, Leibniz and the Philosophy of the Hebrews*, «British Journal for the History of Philosophy», XXV, 5, 2017, pp. 1011-1030; Id., *Spinozism, Kabbalism, and Idealism from Johann Georg Wachter to Moses Mendelssohn*, «Journal of Modern Philosophy», III, 1, 2021, pp. 1-20.

³ More's criticism is to be found in some writings that appeared in the first volume of the *Kabbala denudata*. In this regard, see A. COUDERT, *A Cambridge Platonist Kabbalist Nightmare*, «Journal of the History of Ideas», XXXVI, 4, 1975, pp. 633-652; VILENO, *A l'ombre de la Kabbale*, cit., pp. 90-129; G. DI BIASE, *Henry More against the Lurianic*

reconcile Christianity with the Kabbalah, which seemed to discard creationism and substance dualism. As I have shown elsewhere, the defence of the *creatio ex nihilo* and the immateriality of God built up in the fourth book of Locke's *Essay concerning Human Understanding* was reminiscent of More's criticism, which had appeared in the first volume of the *Kabbala denudata*.⁴ Moreover, Locke had another important reason for opposing this work, which More certainly did not have. Being a Platonist, More found nothing objectionable in the idea that souls pre-existed and transmigrated, one of the pillars of the Kabbalistic teaching. Knorr's anthology gave prominence to these ideas by including a number of writings from the school of Safed of the Kabbalah, particularly from the Lurianic school, where some significant developments had taken place in the theory of transmigration or *Gilgul*. These developments were harmonized with the Christian religion in the works of the Flemish alchemist and Kabbalist Francis Mercurius van Helmont, who closely collaborated with Knorr on publishing Kabbalistic writings in the last decades of the seventeenth century. The *Essay* shows that Locke's opinion on pre-existence and transmigration was negative, although he manifested a keen interest in these theories elsewhere in his writings. Victor Nuovo has provided abundant evidence of this. Locke mentioned the pre-existence and revolution of the souls, along with the rival theories traducianism and creationism, in *Adversaria theologica* 94, a list of theological topics that he compiled in one of his paper-books.⁵ Moreover, he made copious notes on the *Adumbratio*, the last text in the second volume of *Kabbala denudata*, many of which concern these beliefs.⁶ Thus Nuovo was certainly right when he suggested that Locke attributed «some intellectual value» to pre-existence and transmigration,⁷ in spite of being a mortalist. I shall to try to clarify why he considered them valuable.

I would like to show that Locke was intrigued by two important aspects of these theories. First of all, both Knorr and van Helmont leveraged them to undermine the Christian doctrines of original sin and the eternity of hell, which Locke likewise rejected. Like them, he believed that these

Kabbalah. The Arguments in the Fundamenta, «Rivista di Storia della Filosofia», LXXVII, 1, 2022, pp. 19-35.

⁴ See G. DI BIASE, *God, Matter and Eternity in John Locke's Essay*, «Historia Philosophica», XXI, 2023, in print.

⁵ See BODLEIAN MS LOCKE c. 43, pp. 1-7; LOCKE, *Writings on Religion*, ed. V. NUOVO, Oxford, Oxford University Press 2002, pp. 21-33; V. NUOVO, *Christianity, Antiquity and Enlightenment, Interpretations of Locke*, Dordrecht, Springer 2011, p. 142.

⁶ See BODLEIAN MS LOCKE c. 27, pp. 75-77; the transcription and English translation of Locke's notes are to be found in V. NUOVO, *Christianity, Antiquity and Enlightenment*, cit., pp. 147-160.

⁷ Ivi, p. 143.

traditional beliefs were at odds with God's fundamental attributes, benevolence and mercy. Secondly, the controversy stirred up by van Helmont's opinions brought to the fore the question of what might ensure the preservation of personal identity over time, an issue much discussed in the seventeenth century in connection with the two related questions of the immortality of the soul and the resurrection of the body. Locke was particularly interested in these debates, as is shown by the *Essay*.

In what follows, I shall first consider the context in which Locke's interest in the Kabbalistic theories of pre-existence and transmigration germinated, then I shall try to clarify its motives.

1. *Locke, the Kabbala denudata and transmigration*

The teachings of Rabbi Luria on *Gilgul* recorded by his foremost disciple Chajjim Vital became known in Europe through the Hebrew book *Sefer haGilgulim*, published in Frankfurt in 1684.⁸ Knorr included a Latin translation of this treatise in the second volume of the *Kabbala denudata*, in the section devoted to *pneumatica. De revolutionibus animarum*, the title he gave to this work,⁹ contained a detailed exposition of the events occurring after the Breaking of the Vessels, or first Fall: the sin committed by the totality of the souls collected in the body of Adam Protoplastes; their subsequent embodiment and series of transmigrations, according to the gravity of their individual transgressions. Many pages in *De revolutionibus* are interspersed with comments and scriptural references interpreted according to the Kabbalistic teaching, probably added by Knorr and his associate van Helmont.¹⁰ A talented physician and the son of Paracelsus' most famous disciple Johannes Baptista van Helmont, he became known in the eighties as a strenuous advocate of metempsychosis, a theory that he first illustrated in his book *Two Hundred Queries...Concerning the Revolution of the*

⁸ The book was edited by R. Meir Poppers. During a conference of rabbis of Frankfurt in 1682, a ruling was issued prohibiting the publisher R. David Gruenhaut from distributing *Sefer haGilgulim*, but the publisher did not heed the warning. In his foreword, the publisher condemned the decision to forbid the printing of the book. He supported his claim with various Kabbalah books which had been previously printed in Frankfurt with the approbation of prominent Frankfurt rabbis.

⁹ The full title is *De Revolutionibus Animarum qui in hac materia à Judais vocatur primus. E manuscripto haut ita pridem ex Oriente ad nos perlato ex Operibus R. Jitzchak Lorjensis Germani Cabalistarum Aquilae, latinitate donatus*, in Knorr, *Kabbala denudata*, cit., vol. 2, pp. 243-478. On this text see E. MORLOK, *De revolutionibus animarum*, «Morgen Glanz», XXIV, 2014, pp. 1-18.

¹⁰ Regarding the life and works of Francis Mercury van Helmont, see A. COUDERT, *The Impact of the Kabbala in the Seventeenth Century*, cit.

Humane Soul.¹¹ This text, published in English in 1684 – the same year as the second volume of the *Kabbala denudata* – had been written some years before, during van Helmont's stay in England at Anne Conway's house. In the introduction, van Helmont recommended another two treatises on this subject, namely *De revolutionibus animarum* and another work «elucidating the chiefest points here mentioned, but after another manner than is done in these Queries».¹² In the Latin edition of *Two Hundred Queries* (1690),¹³ this second treatise would be identified as the *Adumbratio Kabbalae Christianae*, the last text in the second volume of the *Kabbala denudata*.¹⁴ The *Adumbratio* was also published separately, given its importance as an outline of the central theses of Knorr's Christian Kabbalah: the idea of creation as an emanation of the divine infinite substance into the void space originating from the *Tzimtzum*; the identification of the Christian Messiah with Adam Kadmon, the first emanation of the Kabbalistic God; the pre-existence and revolution of the souls; the various stages of the *Tikkun*, or restoration; the idea of universal salvation or *apocatastasis*. Pre-existence and metempsychosis were advocated together as one and the same theory in ch. 7 of the *Adumbratio*,¹⁵ probably produced by Knorr in collaboration with van Helmont. Most of the arguments deployed in this chapter were also in Knorr's *Dissertation concerning the Pre-existency of Souls*, which he published in English in 1684 under the pseudonym of “Peganus”;¹⁶ however,

¹¹ See [F.M. VAN HELMONT], *Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls, and its Conformity with the Truth of the Christian Religion*, London, R. Kettlewell 1984.

¹² Ivi, p. iii.

¹³ [F.M. VAN HELMONT], *De revolutione animarum humanarum; Quanta sit Istius Doctrinae Cum Veritate, Christianae Religionis Conformatia Problematum Centuriae duae Lectori modesto, modeste propositae, in ANON, Opuscula Philosophica; Quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae. Ac Philosophia Vulgaris Refutata; Quibus subiecta sunt C.C. Problemata de Revolutione Animarum Humanarum*, Amstelodami 1690, p. 4. Van Helmont's text is the last in this volume, which includes a work by Anne Conway.

¹⁴ The full title is *Adumbratio Kabbalae Christianae: Id est Syncatabasis hebraizans, sive brevis Applicatio doctrinae Christianae Hebraeorum Cabballisticae ad Dogmata Novi Foederis; pro Formanda Hypothesi, ad Conversionem Judaeorum Proficua*. The *Adumbratio* was also published as a separate book in Frankfurt in 1684.

¹⁵ See ivi, p. 47, where it is stated that metempsychosis «includes pre-existence in itself» («Metempsychosi, quae involvit praexistentiam»).

¹⁶ [C. KORR VON ROSENROTH], *A Dissertation Concerning the Pre-existency of Souls: Wherin the state of the Question is briefly unfolded, and divers Arguments and Objections on both sides Alledged and Answered*, London, R. Kettlewell 1684. In the frontespice, the book was said to have been written in Latin some years before.

these arguments reappeared in the *Adumbratio* in a dialogue form, van Helmont's preferred form of writing.¹⁷

To summarise, the year 1684 saw the appearance of numerous books advocating pre-existence and transmigration, which were the result of a close collaboration between Knorr and van Helmont. Locke possessed all of them. He befriended van Helmont in Rotterdam in late 1686, though he was already acquainted with his alchemical theories by that time.¹⁸ As van Helmont's biographer Allison Coudert has shown, their friendship was cemented by common interests and many mutual acquaintances, particularly the Quaker Benjamin Furly and the members of the "Lantern" circle.¹⁹ Van Helmont introduced Locke to Knorr, who sent him his comments on the *Abregé* of the *Essay «according to the teachings of the Jews and the ancient Philosophers»* in 1688.²⁰ Locke owned Knorr's *Dissertation* and a great deal of books by van Helmont, including *Two Hundred Queries* and *Paradoxical discourses* (1685), which made extensive use of his notion of transmigration to explain away a number of thorny problems in Biblical exegesis.²¹ What is more important, he possessed the entire corpus of the *Kabbala denudata*, which he bound together in a single volume.²² It is uncertain when this work became part of his personal library; however, a letter he addressed to his French acquaintance Nicolas Toinard in 1679 contains a mention of the first volume, though Locke seemed to ignore the name of the translator (Knorr).²³ Another letter that Locke received

¹⁷ Following a suggestion by Vileno, I had formerly argued that van Helmont might be the author of ch. 7. See VILENO, *A l'ombre de la Kabbale*, cit., pp. 133-135; G. DI BIASE, *The Adumbratio Kabbalae Christianae and the Problem of its Authorship*, «Bruniana & Campanelliana» XXVIII, 1, 2022, pp. 215-222. However, the reading of Knorr's *Dissertation* has led me to change my opinion. On van Helmont's use of dialogue form see COUDERT, *The Impact of the Kabbalah*, cit., pp. 59-60.

¹⁸ In 1657-58, Locke was reading the 1652 edition of J. B. van Helmont's *Ortus medicinae*, prefaced by his son Francis Mercury.

¹⁹ COUDERT, *The Impact of the Kabbalah*, cit., pp. 271-307.

²⁰ C. Knorr von Rosenroth to Locke, late March or early April 1688, in J. LOCKE, *Correspondence*, ed. by E. S. de Beer, vol. 3, Oxford, Clarendon Press 1978, pp. 399-405.

²¹ See J. H. HARRISON and P. LASLETT, *The Library of John Locke*, Oxford, Clarendon Press 1971², p. 205, no 2165; p. 152, no. 1416a and 1413; [F. M. VAN HELMONT], *Paradoxical discourses of F. M. van Helmont, concering the macrocosm and microcosm, or the greater and lesser world, and their union set down in writing by J. B. And now published*, London, R. Kettlewell 1685.

²² Ivi, p. 98, no. 558 and 558a. Concerning the time in which Locke came into possession of the two volumes see NUOVO, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, cit., p. 131.

²³ Locke to Nicolas Toinard, 6 June 1679, in J. LOCKE, *Correspondence*, ed. by E. S. de Beer, vol. 2, Oxford, Clarendon Press 1976, pp. 30-31.

from Damaris Cudworth, the daughter of the Platonist Ralph Cudworth, in 1684, suggested that he was well acquainted with van Helmont's opinions on transmigration by that time.²⁴ Four years later, Knorr's comments on the *Abregé* confirmed that Locke's knowledge of the Kabbalah had broadened. Knorr argued that some Jewish esoteric teachings concerning the original condition of the souls and their status at the end of the *Tikkun* might be reconciled with Locke's empiricist theory of the mind as a *tabula rasa*, despite their presupposing the existence of innate ideas. More than a criticism, this letter looked like an attempt to convince him of the soundness of Kabbalistic teachings. While in Rotterdam or later in England, where they spent together five months at Lady Masham's house from October 1692 to February 1693, Locke and van Helmont might have had many opportunities to discuss these teachings.

The earliest mention of metempsychosis in Locke's manuscripts dates back to 1672, when he cited «Transmigratio» along with the rival theory «psychopannuchia» in one of his classifications of the branches of knowledge, under the heading «Theologia».²⁵ His notes on the *Adumbratio*, written between 1688 and 1693 and entitled *Dubia circa Philosophiam Orientalem*, confirm his persistent interest in this theory; however, it would be wrong to conclude that Locke believed in transmigration. Some notes entitled *Resurrectio et quae sequuntur*, which he most probably wrote in 1699 at the time when he was working on the *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, reveal that he accepted mortalism, a minor but influential heresy in Protestant Europe according to which the soul and body perish together at death, and would be resurrected together by divine miracle on Judgment day.²⁶ Thus, he could not agree with van Helmont on transmigration at the time he wrote those notes. However, Coudert has observed that a letter that Locke received from William Clarke, one of the "Helmontians", in 1694, suggested that he might not have adhered to mortalism at that time.²⁷ In the letter, Clarke complained about the criticism levelled at a pamphlet he had written in defence of van Helmont's opinions on

²⁴ Damaris Cudworth to Locke, 16 June 1684, in LOCKE, *Correspondence*, vol. 2, cit., pp. 619-620. In the letter, Damaris mentioned van Helmont's opinion that the sum of the years each soul spends to complete its 12 revolutions amounts to 1000 years.

²⁵ See BODL. MS LOCKE c. 28, f. 41v. The term «Transmigratio» seems however to be a later addition to this scheme.

²⁶ The notes, centred on 1 Cor. XV, are undated. See J. LOCKE, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, ed. by A. W. Wainwright, Oxford, Clarendon Press 1987, vol. 2, pp. 679-684.

²⁷ The letter is dated 1 August 1694. See LOCKE, *Correspondence*, ed by E. S. de Beer, vol. 5, Oxford, Clarendon Press 1979, pp. 97-102: COUDERT, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*, cit., p. 282.

transmigration, and asked Locke to write a rebuttal of that criticism, published in Oxford by a certain “J.H.” whose identity is unknown. Coudert commented that this request appeared «extraordinary in the light of modern appraisals of Locke», which agree on his accepting mortalism;²⁸ however, Clarke’s letter falls short of proving that Locke believed in transmigration. Not only did he possess J. H.’s *Refutation of Helmont’s Pernicious Error*,²⁹ but he seemed to agree with him to a certain extent, as is shown by a chapter of the second book of the *Essay* added to the second edition (1694). This chapter, the 27th, was written in mid- 1693 and contains a great number of references to pre-existence and transmigration which might be the upshot of Locke’s conversations with van Helmont in the preceding months. A detail suggests that Locke might be thinking of Luria’s teaching on transmigration, faithfully recorded in the *Kabbala denudata*. In *Essay* II.xxvii. 27 he argued,

But taking, as we ordinarily now do (in the dark concerning these Matters), the Soul of a Man, for an immaterial Substance, independent from Matter, and indifferent alike to it all, there can from the Nature of things, be no Absurdity at all, to suppose that the same Soul may, at different times be united to different Bodies, and with them make up, for that time, one Man; As well as we suppose a part of a Sheep’s Body yesterday should be a part of a Man’s Body tomorrow, and in that union make a vital part of *Meliboeus* himself as well as it did of his Ram.³⁰

The last lines recall the satire that John Dunton had made of the Kabballah in his book *A voyage around the world* (1691), where he ridiculed Luria’s belief that human beings absorb whatever they eat, which becomes part of their material vehicle:

As great a *Coward* as I am, there may have gone I know not how many *particles of a Lyon* into my Composition, and as *small as my Body* is, my *great Grandfather* might be made out of a *Whale* or an *Elephant*. [...] I am apt to think (*between Friends*) if there be any thing in’t, that most of the *Lyoness Particles* rambled *somewhere else*, to another Branch of the Family; and that more of the *Sheep*, the gentle Lamb, or such harmless innocent Creatures *Rambled* into my Composition.³¹

²⁸ Ibidem.

²⁹ J. H., *An Answer to Some Queries proposed by W.C. Or a Refutation of Helmont’s Pernicious Error*, Oxford, Leon. Lichfield 1694; see Harrison and Lanslett, *The Library of John Locke*, cit., no. 98, p. 73.

³⁰ LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press 1975, II. xxvii. 27, p. 347.

³¹ J. DUNTON, *A voyage round the world, or, A pocket-library divided into several volumes*, London, Newcome 1691, pp. 27-29.

Other details suggest that Locke might be thinking of Knorr's and van Helmont's opinions on pre-existence and metempsychosis, but, for the moment, I shall return to J. H.'s arguments. In his *Refutation* he wrote that

If Men that live now have liv'd divers lives before, Either *they do remember* what was done in their former lives or *they do not*. If they *do not remember*, to what purpose is it for Men to be born again to suffer for Faults which they cannot recollect, or have the least knowledge that ever they were guilty of them? and how can they be hereby made sorry and Repent for their Offences, seeing upon the strictest Search they can make, they cannot tell *when, against whom, in what, nor how* they have Offended: and how shall they or others take warning by these Punishments, since they can never guess for what it is they are punished: God forbid that we should think that the great Judge of Heaven and Earth should ever establish such a senseless manner of Inflicting punishments.³²

Lack of recollections was an ancient objection against metempsychosis, often reiterated by critics of the doctrine of pre-existence in the seventeenth century. So, there was nothing original in J.H.'s attack on Clarke's pamphlet. What is interesting is that Locke raised a similar objection against pre-existence and transmigration in *Essay* II. xxvii, though in a very different form. He first argued that memory is essential to preserve our personal identity over time, since it allows us to revive our consciousness of our past deeds. Thanks to memory, we would be able at present to appropriate those actions we carried out in the past – those we were conscious of and performed voluntarily – and so be assured of being now the same, persisting self.³³ Then Locke stated that our being justly held accountable for our actions depends on sameness of consciousness, that is to say on our having at present the same awareness of them as we had when we carried them out.³⁴ After that, he claimed that God, being supremely good, would not hold us accountable for those acts we do not remember having committed.³⁵ Finally, Locke launched his attack on transmigration:

Suppose a Christian *Platonist* or *Pythagorean*, should upon God's having ended all his Works of Creation the Seventh Day, think his Soul hath existed ever since; and should imagine it has revolved in several Humane Bodies, as I once met with

³² J. H., *An answer to some queries*, cit., p. 22.

³³ LOCKE, *Essay*, cit., II.xxvii.9, p. 335.

³⁴ A comprehensive account of Locke's theory of personal identity is to be found in R. BOEKER, *Locke on Persons and Personal Identity*, Oxford, Oxford University Press 2021. Regarding the genesis of Locke's theory, see U. THIEL, *The early modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press 2011, pt. II.

³⁵ LOCKE, *Essay*, cit., II.xxvii.13, p. 338.

one, who was perswaded his had been the Soul of *Socrates* (how reasonably I will not dispute. This I know, that in the Post he fill'd, which was no inconsiderable one, he passed for a very rational Man, and the Press has shewn, that he wanted not Parts or Learning) would any one say, that he, being not conscious of any of *Socrates*'s Actions or Thoughts, could be the same Person with *Socrates*? Let any one reflect upon himself, and conclude, that he has in himself an immaterial Spirit, which is that which thinks in him, and in the constant change of his Body keeps him the same; and is that which he calls himself. Let him also suppose it to be the same Soul, that was in *Nestor* or *Thersites*, at the Siege of *Troy*, (...) which it may have been, as well as it is now, the Soul of any other Man: But he, now having no consciousness of any of the Actions either of *Nestor* or *Thersites*, does, or can he, conceive himself the same Person with either of them? Can he be concerned in either of their Actions? Attribute them to himself, or think them his own more than the Actions of any other Man, that ever existed?³⁶

The example of the man who believed he was the reincarnation of *Socrates* – a figure particularly congenial to van Helmont³⁷ – highlights Locke's intention to mock that theory, since he represented an exception rather than the rule. Moreover, it shows that Locke substantially agreed with J. H. that transmigration made divine justice senseless. He argued that lack of recollections would prevent those transmigrating into different bodies from appropriating those actions they had performed in their earlier lives, so that they would no longer feel responsible for them. As a result, they would be unable to understand God's punishments at the Judgment day, which was absurd. In Locke's own words,

in the great Day, wherein the Secrets of all Hearts shall be laid open, it may be reasonable to think, no one shall be made to answer for what he knows nothing of; but shall receive his Doom, his Conscience accusing or excusing him.³⁸

The same argument was used against pre-existence in *Essay* II.xxvii.19, and it again mentioned *Socrates*:

to punish *Socrates* waking, for what sleeping *Socrates* thought, and waking *Socrates* was never conscious of, would be no more of Right, than to punish one Twin for what his Brother-Twin did, whereof he knew nothing, because their outsides

³⁶ Ivi, II.xxvii.14, p. 339.

³⁷ The Appendix of [F. M. VAN HELMONT], *The divine being and its attributes Philosophically demonstrated*, London, Randal Taylor 1693, pp. 233-240, contains an "extract from the last Words of the Philosopher Socrates, concerning the Immortality of Souls". Moreover, van Helmont's form of writing in almost all his works recalls *Socrates*' dialogic teaching.

³⁸ LOCKE, *Essay*, cit., II. xxvii.22, p. 344.

were so like, that they could not be distinguished; for such Twins have been seen.³⁹

Interestingly, «Socrates waking» and «sleeping» recall the «*homo dormiens et vigilans*» in a passage from ch. 7 of the *Adumbratio*, where Knorr and van Helmont advocated pre-existence against the objection that memory of our pre-natal life would be lost after our embodiment.⁴⁰ This again suggests that Locke might be referring to Knorr's and van Helmont's arguments in ch. 27.

To recapitulate, Locke's opinion on transmigration seems to converge with that of J. H. in that both deemed this theory unable to ensure God's justice. So, why did William Clarke believe that Locke might be his ally against J. H.? I shall try to respond to this question in the following paragraphs.

2. *Pre-existence, transmigration and Locke's etherodox believes*

Locke's theological writings show that, in his late years, he came to embrace a number of Christian heterodox beliefs concerning original sin, the eternity of hell and the resurrection of the same body. Regarding the first, Locke scholars generally agree that he rejected this doctrine due to his coming under the influence of the Socinians, who held that Adam's guilt had not changed human nature, reason, and morality.⁴¹ Locke advocated this opinion in *The Reasonableness of Christianity* (1695), where he criticised those who «would have all *Adam*'s Posterity doomed to Eternal Infinite Punishment for the Transgression of *Adam*, whom Millions had never heard of, and no one had authorized to transact for him, or be his Representative».⁴² In other words, Locke believed that human propensity to evil – which he did not deny – was not the consequence of the Fall of

³⁹ Ivi, p. 342.

⁴⁰ See ANON, *Adumbratio*, p. 49, § 33.

⁴¹ Diego Lucci's book *John Locke's Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press 2020, offers a comprehensive and detailed account of Locke's debt to Socinianism. See also V. NUOVO, *John Locke. The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford, Oxford University Press 2017.

⁴² J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, ed. by J.C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press 1999, p. 5. Two manuscripts written by Locke before the *Reasonableness* and entitled, respectively, *Peccatum originale* (1692) and *Homo ante et post lapsum* (1693), advance some arguments that he later developed in the *Reasonableness*. See LOCKE, *Writings on Religion*, cit., pp. 229-230 and p. 231.

Adam but of environmental factors such as education.⁴³ He likewise did not consider human mortality as a punishment – another opinion he shared with the Socinians. In the introductory sections of the *Reasonableness*, he argued that Adam was not created immortal, though his position on this specific point is ambiguous because he expressed the opposite view elsewhere.⁴⁴ This ambiguity, however, is compatible with his opinion that Adam's posterity had not been punished for his sin, since death was inherent to human nature outside Paradise.

The idea that humankind as a whole had inherited Adam's guilt appeared to Locke unscriptural, illogical and utterly incompatible with God's goodness and justice. This was also his opinion about the eternity of Hell. In the *Reasonableness* he argued that, in the Scriptures, «death» was to be intended as literal termination, not as «endless torment in Hell-fire»,⁴⁵ and in *Resurrectio et quae sequuntur* he stated that the wicked would suffer annihilation after a brief but terrible torment.⁴⁶

Regarding the body in which the soul would be resurrected, Locke's heterodoxy already emerged in *Essay* II. xvii, where he stated, «We may be able without any difficulty to conceive, the same Person at the Resurrection, though in a Body not exactly in make or parts the same which he had here».⁴⁷ Later, in the *Reasonableness*, he claimed that our «frail Mortal Bodies» would be changed into «Spiritual Immortal Bodies at the Resurrection»,⁴⁸ and in *Resurrectio et quae sequuntur* he clarified that

We shall all be changed in the twinkleing of an eye [...] Because this corruptible thing must put on incorruption & this mortal thing put on immortality. how? by putting off flesh and bloud by an instantaneouse change because [...] Flesh & bloud cannot inherit the kingdom of god.⁴⁹

Clearly, Locke did not consider the traditional Christian teaching on the identity of the resurrected body as scriptural, as is confirmed by the dispute he had with Bishop Edward Stillingfleet in the years 1697-99.⁵⁰

⁴³ Locke's view on this subject is clearly expressed in his writings on education. See J. LOCKE, *Some Thoughts concerning Education*, ed. J. W. Yolton and J. S. Yolton, Oxford, Oxford University Press 1989.

⁴⁴ See D. LUCCI, *John Locke's Christianity*, cit., p. 98.

⁴⁵ LOCKE, *Reasonableness*, cit., p. 7.

⁴⁶ LOCKE, *Writings on Religion*, cit., p. 236.

⁴⁷ LOCKE, *Essay*, cit., II. xxvii.15, p. 340.

⁴⁸ LOCKE, *Reasonableness*, cit., pp. 115-116.

⁴⁹ LOCKE, *Writings on Religion*, cit., p. 233.

⁵⁰ See LOCKE, *Reply to the Right Reverend the Lord Bishop of Worcester's Answer to His Second Letter*, in ID., *Works*, 9 vols, 12th ed., London 1824, vol. 3, pp. 191-499; LUCCI, *John Locke's Christianity*, cit., p. 113.

Interestingly, the first two beliefs were shared by Knorr and van Helmont, who reconciled them with the Kabbalistic teaching. Van Helmont criticised the Christian doctrine of original sin and heternal hell in *Two hundred queries*, and Knorr did the same in his *Dissertation*. In ch. 7 of the *Adumbratio*, they claimed that it was wrong to believe that the guilt of one soul, that of Adam, «had been imputed to others», since all souls had originally transgressed though in different degrees.⁵¹ They likewise insisted that the punishment that souls had deserved for their transgressions, namely their embodiment in material vehicles, was not to be regarded merely as a sanction but as an opportunity to regain the blissful condition they had enjoyed before their fall. In contrast to Plato, who regarded the souls' embodiment as evil because it was contrary to their natural condition, the authors of the *Adumbratio* contended that neither working nor giving birth, the punishments that God had imposed on Adam and Eve, could be regarded as unnatural and, therefore, as evil. Locke certainly agreed with this, as we have seen. In the *Reasonableness*, he insisted that the «Temporary mortal life» that God had provided Adam and his posterity with was to be regarded as a «gift», not as a punishment.⁵²

Knorr and van Helmont likewise rejected the eternity of hell – a belief that seemed to be quite at odds with the Kabbalistic theory of *Gilgul*,⁵³ because the revolution of the souls ensured reward and punishment in large measure in this world. In the *Adumbratio*, they emphasized that the *Gehinnom* was a temporary punishment in the Kabbalah,⁵⁴ moreover, in his *Seder Olam*, published in 1693, van Helmont made explicit the reasons for his refusal of this doctrine:

Those who believe that the punishments of the damned will last forever without any end or termination, are completely wrong and have extremely unworthy conceptions of God, whose nature they neither know nor consider in the right way.⁵⁵

⁵¹ ANON, *Adumbratio*, cit., p. 38: «peccatum tale commissum esse à singulis, & non ab uno quodam, propter quem imputetur ceteris».

⁵² LOCKE, *Reasonableness*, cit., p. 10.

⁵³ G. SCHOLEM, *Kabbalah*, cit., p. 334.

⁵⁴ See ANON, *Adumbratio* ch. XI, § 20, p. 69: «Que omnia vobis éo magis erunt probabilia, qui in poenis istis finem admittitis (...) & aeternitatem hoc in casu delimitata illa intelligitis».

⁵⁵ [F. M. VAN HELMONT], *Seder Olam, sive Ordo Seculorum Historica Narratio Doctrinae*, s.l., 1693, p. 21, § 66: «Qui igitur putant damnatorum poenas fore perpetuandas in omnem aeternitatem absque fine aliquo aut termino, multum errant & nimis indignas habent cogitationes circa DEUM, imò DEI naturam non recte agnoscent nec considerant.

Locke recorded this statement in some notes he made in one of his manuscripts,⁵⁶ and he certainly concurred that eternal Hell was incompatible with God's benevolence, as is confirmed by his notes in *Resurrectio et quae sequuntur*.⁵⁷

Finally, although Locke certainly did not agree with Knorr and van Helmont on the theory of vehicles, his opinion on the resurrected body somewhat converged with their idea that souls would receive a different garment at the resurrection. In the *Adumbratio*, they stated that «what was once flesh will rise again, and will be transformed into the nature of that vehicle which is appropriate for each soul».⁵⁸ To support this opinion, they cited 1 Cor.15: 51, «*omnes immutabimur*», a verse almost contiguous with the one Locke would refer to in the *Reasonableness* to advocate the non identity of the resurrected body (1 Cor. 15: 54). Commenting on that verse, Locke stated that our «frail Mortal Bodies» will be changed into «Spiritual Immortal Bodies at the Resurrection», and he talked of the «Resurrection of the dead», not of their Bodies.⁵⁹ Similarly, in the *Paraphrase*, when commenting on 1 Cor. 15: 42-50 he would insist that «flesh and blood» cannot inherit immortality.⁶⁰ He evidently agreed with the Socinians, who likewise criticised the idea that human beings would be raised in their own proper bodies; however, the fact that he manifested his rejection of that idea in *Essay II.xxvii.15*, which contains a reference to transmigration,⁶¹ suggests that he might be thinking of Knorr's and van Helmont's opinions on this subject.

Concisely, Locke shared a number of heterodox beliefs with Knorr van Helmont, although it is more likely that he became acquainted with them through the writings of the Socinians. This agreement might explain why William Clarke regarded him as a “Helmontian”, and more importantly why Locke manifested a certain interest in metempsychosis. However, the *Essay* shows that he had another more important reason for this.

⁵⁶See BODLEIAN MS LOCKE c. 27, p. 268.

⁵⁷ Coudert speculates that van Helmont might have played a role in Locke's disavowal of this Christian belief in *The Reasonableness of Christianity* (1695), although she admits that Socinianism could have played a major role in this regard. See COUDERT, *The Impact of the Kabbala*, cit., p. 279.

⁵⁸ ANON, *Adumbratio*, cit., p. 50: «illud quod fuit aliquando caro resurget, & transmutabitur in naturam eius vehiculi quod cuiilibet animae tum competit».

⁵⁹ LOCKE, *Reasonableness*, cit., pp. 115-116.

⁶⁰ LOCKE, *Paraphrase*, cit., vol. 1, pp. 253-255.

⁶¹ I shall consider the content of this paragraph later.

3. Pre-existence, transmigration and personal identity

I have said that Locke criticised pre-existence and transmigration in *Essay II.xxvii* on the ground that they made God's punishments senseless. However, his arguments against these theories might also be regarded as a criticism addressed to some common objections against them. One of these objections, also voiced by J. H.,⁶² was that metempsychosis made the identity of the corporeal substance totally irrelevant, which was contrary to the doctrine of the resurrection of the same body. Now, Locke did not accept this doctrine but agreed that the body played a fundamental role in making the identity of man. He insisted on this in *Essay II.xxvii.15*, where he cited the example of a prince transmigrating into the body formerly occupied by a cobbler:

But yet the Soul alone in the change of Bodies, would scarce to any one, but to him that makes the Soul the *Man*, be enough to make the same *Man*. For should the Soul of a Prince, carrying with it the consciousness of the Prince's past Life, enter and inform the Body of a Cobler as soon as deserted by his own Soul, every one sees, he would be the same Person with the Prince, accountable only for the Prince's Actions: But who would say it was the same *Man*? The Body too goes to the making the *Man*, and would, I guess, to every Body determine the *Man* in this case, wherein the Soul, with all its Princely Thoughts about it, would not make another *Man*: But he would be the same Cobler to every one besides himself. I know that in the ordinary way of speaking, the same Person, and the same *Man*, stand for one and the same thing.⁶³

J. H. was one of those who used the term «person» as synonymous with «man», as is shown by his *Refutation*. By contrast, Locke differentiated between the identity of man, which depended on the identity of both the soul and the body, and personal identity, which depended on sameness of consciousness alone. He argued that the identity of the corporeal substance was essential to the identity of man, but played no role as far as personal identity was concerned. This might be interpreted as a criticism of J. H.'s arguments; however, there was more in ch. 27 that might support this opinion. J. H. also criticised what van Helmont had written in *Two Hundred Queries* in order to ensure the identity of the body, namely, that the soul possessed a «Magnetick Virtue» which allowed it to attract the particles of its former body to itself during its revolutions.⁶⁴ He rejected this argument on the ground that the soul was immaterial and therefore could not possess such a property. By contrast, Locke made the issue of

⁶² See J. H., *An Answer to Some Queries*, cit., p. 27.

⁶³ LOCKE, *Essay*, cit., II.xxvii.15, p. 340.

⁶⁴ J. H., *An Answer to Some Queries*, cit., p. 27.

the immateriality of the soul totally irrelevant to personal identity, which in his view depended on consciousness whatever the substance to which it was united. Thus, although in *Essay* II.xxvii he stated, «I agree the more probable Opinion is, that this consciousness is annexed to, and the Affection of one individual immaterial Substance», he also insisted that «*self* is not determined by Identity or Diversity of Substance, which it cannot be sure of, but only by Identity of consciousness».⁶⁵

As a matter of fact, Locke considered the identity of substance problematic, not only as far as the material substance was concerned. The identity of the thinking substance was disputable for him, since unlike Descartes he denied that the soul always thinks. In *Essay* II. xxvii.10, he argued that the frequent interruptions our consciousness undergoes, caused by forgetfulness and sleep, might cast doubts on our being always the same thinking thing, «*i.e.* the same substance».⁶⁶ Certainly, J.H. and the other critics of transmigration would not agree on this argument. But what about Knorr and van Helmont?

According to J. H., van Helmont believed that «the *same Soul* is joyn'd to the *same Body* again, and being so united, do make up the same Person that liv'd before».⁶⁷ This, however, is not an exact description of van Helmont's (and Knorr's) opinions. In the *Dissertation*, Knorr clarified that «we must distinguish, betwixt the term [Man] largely taken, for the Soul, in what state or condition soever it be, and more strictly for the Soul united with the body made out of the earth». This statement reappears identical in the *Adumbratio*.⁶⁸ We may infer that Knorr and van Helmont believed that the identity of man depended on his soul in whatsoever stage of his life, that is to say from creation to the resurrection, whereas during earthly life his identity might be said to depend on his soul united to his body. Apparently, this opinion shielded Knorr and van Helmont from the criticism that Locke addressed to those who believed in transmigration in *Essay* II. xxvii. 6:

For if the *Identity* of Soul alone makes the same Man, and there be nothing in the Nature of Matter, why the same individual Spirit may not be united to different Bodies, it will be possible, that those Men, living in distant Ages, and of different Tempers, may have been the same Man: Which way of speaking must be from a very strange use of the Word *Man*, applied to an *Idea*, out of which Body and Shape is excluded.⁶⁹

⁶⁵ LOCKE, *Essay*, cit., II.xxvii.23 and 25, p. 345.

⁶⁶ Ivi, II.xxvii.10, p. 336.

⁶⁷ J. H., *An Answer to Some Queries*, cit., p. 26.

⁶⁸ ANON, *Adumbratio*, cit., p. 101.

⁶⁹ LOCKE, *Essay*, cit., p. 332.

Knorr and van Helmont might reply to this argument that the body too played a role in making the same man in this life. In ch. 7 of the *Adumbratio*, they emphasised that there was a close link between the soul and the body⁷⁰ – a statement Locke made note of in *Dubia*,⁷¹ however, like J. H. they did not differentiate between «person» and «man». By contrast, Locke attributed these terms a different meaning and, consequently, distinguished between the identity of man and personal identity. In his opinion, even if pre-existence and metempsychosis might ensure the identity of man in this life, they failed to ensure its persistence at the resurrection, because they could not guarantee the preservation of personal identity.⁷² He made this explicit in *Essay II.*xxvii.21:

To help us a little in this, we must consider what is meant by *Socrates*, or the same individual *Man*.

First, It must be either the same individual, immaterial, thinking Substance: In short, the same numerical Soul, and nothing else.

Secondly, Or the same Animal, without any regard to an immaterial Soul.

Thirdly, Or the same immaterial Spirit united to the same Animal.

Now take which of these Suppositions you please, it is impossible to make personal Identity to consist in any thing but consciousness; or reach any farther than that does. For by the First of them, it must be allowed possible that a Man born of different Women, and in distant times, may be the same Man. A way of speaking, which whoever admits, must allow it possible, for the same Man to be two distinct Persons, as any two that have lived in different Ages without the knowledge of one another's Thoughts.

By the Second and Third, *Socrates in this Life*, and after it, cannot be the same Man any way, but by the same consciousness; and so making *Humane Identity* to consist in the same thing wherein we place *Personal Identity*, there will be no difficulty to allow the same Man to be the same Person.⁷³

The third opinion was the one entertained by Knorr and van Helmont. In answer to it Locke objected that Socrates could not be the same man in his earthly life and at the resurrection unless his consciousness was the same. Apparently, the two Kabbalists agreed on this. In the *Adumbratio*, they argued that, at the resurrection, «every memory will be preserved, and conscience will not be interrupted»;⁷⁴ however, they assumed that

⁷⁰ ANON, *Adumbratio*, cit., p. 50. This link had its origin in creation, when the vital centre of the soul had been located in a determinate point of matter by the Spirit of Nature.

⁷¹ See LOCKE, *Dubia circa Philosophiam Orientalem*, in NUOVO, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, cit., p. 152.

⁷² On this point, see BOEKER, *Locke on Persons*, cit., ch.5.

⁷³ LOCKE, *Essay*, cit., II. xxvii. 21, p. 343.

⁷⁴ ANON, *Adumbratio*, cit., p. 49.

consciousness might be interrupted in this life by frequent memory gaps that, unlike those created by sleep in Locke's example, could not be filled in by the testimony of others. So, on what grounds might they support their statement?

To recapitulate, Locke believed that Knorr's and van Helmont's opinions on pre-existence and transmigration were affected by a fatal flaw, which also appeared in the arguments of their adversaries. By neglecting the distinction between the identity of man and personal identity, they all failed to recognize that human identity could not be preserved by the identity of substance, which could be cast into doubt, but only by sameness of consciousness. However, pre-existence and transmigration raised a further problem, which contributes to explaining why Locke was so interested in them. They exacerbated the issue of how personal identity might be preserved over time, multiplying consciousness interruptions.

BIBLIOGRAPHY

- ANON, *Adumbratio Kabbala christiana: Id est Syncatabasis hebraizans, sive brevis Applicatio doctrinae Christianae Hebraeorum Cabballisticae ad Dogmata Novi Foederis; pro Formanda Hypothesi, ad Conversionem Judaeorum Proficua*, 1684.
- ANON, *Opuscula Philosophica; Quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae. Ac Philosophia Vulgaris Refutata; Quibus subjuncta sunt C.C. Problemata de Revolutione Animarum Humanarum*, Amstelodami 1690.
- R. BOEKER, *Locke on Persons and Personal Identity*, Oxford, Oxford University Press 2021.
- J.H. (YOSSI) CHAJES, *Kabbalah and the Diagrammatic Phase of the Scientific Revolution*, in R. I. COHEN, N. B. DOHRMANN, A. SHEAR, and E. REINER (eds.), *Jewish Culture in Early Modern Europe: Essays in Honor of David B. Ruderman*, Cincinnati, Hebrew Union College Press; Pittsburg, University of Pittsburg Press 2014, pp. 109-123.
- A. COUDERT, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)*, Leiden, Brill 1999.
- A. COUDERT, *A Cambridge Platonist Kabbalist nightmare*, «Journal of the History of Ideas» XXXVI, 4, 1975.
- G. DI BIASE, *God, Matter and Eternity in John Locke's Essay*, «Historia Philosophica», XXI, 2023, in print.
- G. DI BIASE, *Henry More against the Lurianic Kabbalah. The Arguments in the Fundamenta*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXXVII, 1, 2022, pp. 19-35.
- G. DI BIASE, *The Adumbratio Kabbala christiana and the problem of its Authorship*, «Bruniana & Campanelliana», XXVIII, 1, 2022, pp. 215-222.
- J. DUNTON, *A voyage round the world, or, A pocket-library divided into several volumes*, London, Newcome 1691.
- J. H., *An Answer to Some Queries proposed by W.C. Or a Refutation of Helmont's Pernicious Error*, Oxford, Leon Lichfield 1694.
- J. H. Harrison and P. Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford, Clarendon Press 1971².
- [F. M. VAN HELMONT], *Seder Olam, sive Ordo Seculorum Historica Narratio Doctrinae*, s.l., 1693.
- [F. M. VAN HELMONT], *Paradoxical discourses of F. M. van Helmont, concerning the macrocosm and microcosm, or the greater and lesser world, and their union set down in writing by J. B. And now published*, London, R. Kettlewel 1685.
- [F.M. VAN HELMONT], *Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls, and its Conformity with the Truth*

- of the Christian Religion*, London, printed for Robert Kettlewell, at the Hand and Scepter over against St. Dunstans Church in Fleetstreet 1984.
- M. IDEL, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London-New York, Shalom Hartman Institute/ Continuum 2007.
- A. B. KILCHER (ed.), *Die Kabbala Denudata: Text und Kontext: Akten der 15. Tagung der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft*, «Morgen Glanz. Zeitschrift der Christian von Rosenroth Gesellschaft», XVI, 2006.
- C. KNORR VON ROSENROTH (ed.), *Kabbala Denudata, sive Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologica*, 2 vols, Sulzbach, A. Lichtenthaler, 1677; Frankfurt, J. D. Zunner 1684.
- C. KORR VON ROSENROTH, *A Dissertation Concerning the Pre-existence of Souls: Wherein the state of the Question is briefly unfolded, and divers Arguments and Objections on both sides Alledged and Answered*, London, R. Kettlewell 1684.
- M. LAERKE, *Three Texts on the Kabbalah. More, Wachter, Leibniz, and the Philosophy of the Hebrews*, «British Journal for the History of Philosophy», XXV, 5, 2017, pp. 1011-1030.
- M. LAERKE, *Spinozism, Kabbalism, and Idealism from Johann Georg Wachter to Moses Mendelssohn*, «Journal of Modern Philosophy», III, 1, 2021, pp. 1-20.
- J. LOCKE, *Writings on Religion*, ed. by V. Nuovo, Oxford, Oxford University Press 2002.
- J. LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, ed. by J. C. Higgins-Biddle, Oxford, Clarendon Press 1999.
- J. LOCKE, *Some Thoughts concerning Education*, ed. J. W. Yolton and J. S. Yolton, Oxford, Oxford University Press 1989.
- J. LOCKE, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians*, 2 vols., ed. by A. W. Wainwright, Oxford, Clarendon Press 1987.
- J. LOCKE, *Correspondence*, ed. by E.S. De Beer, vol.5, Oxford, Clarendon Press 1979.
- J. LOCKE, *Correspondence*, ed. by E.S. De Beer, vol. 3, Oxford, Clarendon Press 1978.
- J. LOCKE, *Correspondence*, ed. by E. S. De Beer, vol. 2, Oxford, Clarendon Press 1976.
- J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press 1975.
- J. LOCKE, *Works*, 9 vols, 12th ed., London 1824.
- D. LUCCI, *John Locke's Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press 2020.
- E. MORLOK, *De revolutionibus animarum*, «Morgen Glanz», XXIV, 2014, pp. 1-18.

- V. NUOVO, *John Locke. The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford, Oxford University Press 2017.
- V. NUOVO, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment. Interpretations of Locke*, Dordrecht, Springer 2011.
- W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Geschichte der christlichen Kabbala. Band 3: 1660-1850*, Berlin, Verlag 2013.
- G. SCHOLEM, *Kabbalah*, New York, Meridian Books, 1978.
- A.M. VILENO, *A l'ombre de la kabbale. Philologie et ésotérisme au XVIIe siècle dans l'oeuvre de Knorr de Rosenroth*, Paris, Honoré Champion 2016.

FRANCESCO FERRARI*

“MISTICA DIVENUTA ETHOS” E
RICONCILIAZIONE DI SACRO E PROFANO:
IL CHASSIDISMO NELL’INTERPRETAZIONE
DI MARTIN BUBER

Sommario

Il messaggio del chassidismo consiste, secondo il filosofo della religione Martin Buber, nella “cabbalà divenuta ethos”, ovvero: in una peculiare torsione della mistica in etica. Questo articolo si propone di mostrare come l’ermeneutica della mistica chassidica di Buber rivolga il suo messaggio all’uomo occidentale alle prese con la crisi del sacro (e delle religioni storiche che se ne fanno custodi). A tal fine, si ricostruirà come Buber coniughi l’affermazione di una radicale libertà di coscienza in ambito religioso (“anarchismo religioso”) con la fede chassidica in una presenza divina che si rivela attraverso ogni incontro Io-Tu, il che si traduce, in termini etici, nell’imperativo del legame con la creazione (“esistenza sacramentale”). Il presente articolo offre pertanto una articolazione di come, secondo Buber, sia possibile superare la crisi del sacro (e delle religioni storiche) attraverso la prospettiva chassidica di riconciliazione tra sacro e profano.

Parole chiave: mistica; etica; sacro-profano; religioni storiche; libertà religiosa; riconciliazione

Abstract

The message of Hasidism consists, according to philosopher of religion Martin Buber, in “kabbalah become ethos,” that is: in a peculiar twist of mysticism into ethics. This article aims to show how Buber’s hermeneutics of Hasidic mysticism addresses a Western man struggling with the crisis of the sacred (and of its related historical religions). To this end, it will be

* Jena Center for Reconciliation Studies, Friedrich-Schiller-Universität Jena

reconstructed how Buber combines the affirmation of a radical freedom of conscience in the religious sphere (“religious anarchism”) with the Hasidic faith in a divine presence that reveals itself through every I-Thou encounter, which is expressed, in ethical terms, by assuming the creation boundary as an imperative (“sacramental existence”). This article therefore offers an articulation of the ways by which, according to Buber, it is possible to overcome the crisis of the sacred (and of historical religions) through the Hasidic perspective of reconciliation between the sacred and the profane.

Keywords: mysticism; ethics; sacred-profane; historical religions; religious freedom; reconciliation

1. La riscoperta buberiana del chassidismo

È merito del filosofo della religione ebreo-austriaco Martin Buber (1878-1965) aver reso noto il messaggio del chassidismo – ovvero, di quella corrente mistica dell’ebraismo esteuropeo, inaugurata da Israel ben Eliezer, meglio noto come il Baal Shem Tov (1698-1760) – ben aldilà di una ristretta cerchia di lettori eruditi o di fedeli osservanti. Nelle diverse stagioni della sua vita, tanto prima quanto dopo la cosiddetta “svolta dialogica” del suo pensiero, che risale a *Io e Tu* (1923),¹ sempre e di nuovo Buber si sarebbe dedicato allo studio e all’esposizione della mistica ebraica dell’Europa orientale. Il confronto dell’autore con questa forma di religiosità prende avvio a inizio Novecento, attraverso le antologie *Le storie di Rabbi Nachman* (1906) e *La leggenda del Baalschem* (1908),² e accompagna il suo intero percorso esistenziale, come attestano la raccolta di scritti teorici *Il messaggio del chassidismo* (1952) e lo sguardo retrospettivo *Il chassidismo e l’uomo occidentale* (1956).³ La rilettura dei frammenti e delle testimonianze

¹ M. BUBER, *Ich und Du*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 4. Schriften über das dialogische Prinzip*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2019, pp. 37-109; ediz. it. M. BUBER, *Io e Tu*, in: Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo, Cimisello Balsamo 1993, pp. 57-157.

² M. BUBER, *Die Geschichte des Rabbi Nachman*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 16. Chassidismus I. Frihe Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2018, pp. 59-151; ediz. it. M. BUBER, *Le storie di Rabbi Nachman*, in: Id., *Storie e leggende chassidiche*, a cura di A. LAVAGETTO, Mondadori, Milano 2008, pp. 3-160. M. BUBER, *Die Legende des Baalschem*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 16*, cit., pp. 169-324; ediz. it. in: M. BUBER, *La leggenda del Baalschem*, in: Id., *Storie e leggende chassidiche*, cit., pp. 161-398.

³ M. BUBER, *Die chassidische Botschaft*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 17. Chassidismus II. Theoretische Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, pp. 251-303; ediz. it. M. Buber, *Il messaggio del chassidismo*, a cura di F. FERRARI, Giuntina, Firenze 2012. M. BUBER, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch*, in: Id., *Martin Buber*

del Baal Shem e dei suoi successori non avviene però, in Buber, al servizio di una finalità prettamente filologica (da qui, gli annosi dibattiti con Geršhom Scholem),⁴ bensì spiccatamente etica. Con sintesi epigrammatica, chiosa il filosofo ebraico-viennese: «nel chassidismo [...] la mistica è diventata *ethos*».⁵ Nell'interpretazione buberiana, il chassidismo non offre tanto la costruzione di una teologia speculativa, quanto un ponte tra cabala e filosofia, che conduce alla formulazione di un insegnamento pratico, di un messaggio capace di istruire una condotta di vita e di trasformare il cammino dell'uomo:

Se si volesse comprendere il fenomeno del chassidismo all'interno della storia della fede ebraica e il suo significato per la storia delle religioni in generale non bisognerebbe incominciare con il suo insegnamento in quanto tale. L'insegnamento chassidico, considerato in sé stesso, non apporta nessun elemento spirituale nuovo, ma rappresenta solamente una selezione – certamente rielaborata, riformulata e composta in una nuova unità – di materiali provenienti da un lato dalla tarda cabbalà e dall'altro da tradizioni popolari. E anche il criterio che determina questa selezione non è di tipo teoretico. Ciò che costituisce la peculiarità e la grandezza del chassidismo non è un insegnamento, bensì una condotta di vita che dà forma a una comunità.⁶

Allorché si volge alla riscoperta del chassidismo, Buber non è un novizio in fatto di mistica.⁷ Nel 1904, egli consegue il proprio dottorato attraverso una dissertazione sul problema dell'individuazione in due pensatori religiosi cristiani *sui generis* quali Niccolò Cusano e Jakob Böhme.⁸ Nel 1909, egli pubblica l'antologia *Confessioni estatiche*, la quale, raccogliendo testimonianze che vanno da Plotino a Ramakrishna, passando attraverso la mistica

Werkausgabe 17, cit., pp. 304-314; ediz. it. M. BUBER, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, a cura di F. FERRARI, il Melangolo, Genova 2012.

⁴ G. SCHOLEM, «Martin Bubers Deutung des Chassidismus», in *Judaica*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1963; ediz. it. G. SCHOLEM, «L'interpretazione del Hassidismo di Martin Buber», in: Id., *L'idea messianica nell'ebraismo*, a cura di R. DONATONI, E. ZEVI, Adelphi, Milano 2008, pp. 223-244. Per la ricostruzione del dibattito Buber-Scholem (e la relativa ampia bibliografia secondaria) rimando a: F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012, pp. 8-9.

⁵ M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., p. 166.

⁶ Ivi, p. 47.

⁷ Intorno alle diverse declinazioni della mistica nel primo Buber rimando a F. FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Milano 2014.

⁸ M. BUBER, *Zur Geschichte des Individuationsproblems (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme)*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 2.1. Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, pp. 75-101; ediz. it. M. BUBER, *Niccolò Cusano e Jakob Böhme. Per la storia del problema dell'individuazione*, a cura di F. FERRARI, Melangolo, Genova 2013.

cristiana medievale, si segnala per un'inusitata ampiezza di respiro in senso interreligioso e transculturale.⁹ L'impresa ermeneutica della rilettura buberiana del chassidismo si colloca quindi in quell'Europa *fin de siècle* descritta magistralmente da Hans Kippenberg e George L. Mosse: molteplici prospettive, volte a decifrare culture sconosciute, culminano nella “scoperta della storia delle religioni”; al tempo stesso, pervasiva è un’atmosfera irrazionalistica, che, in un singolare coacervo di neoromanticismo e di ideologia *Völkisch*, trova il suo filosofema fondamentale nell'affermazione nietzschiana della vita (*Leben*).¹⁰ Tra gli scricchiolii di un Occidente il cui “tramonto” è percepito da molti come imminente, Buber entra in contatto con avanguardie artistiche – su tutte, la *Jung Wien*, ai cui autori più significativi dedica il proprio esordio letterario (1897)¹¹ – e politiche – in particolare, con il sionismo, al cui interno egli diventa l'impareggiabile aedo di un fantomatico *Rinascimento ebraico* (1901).¹² È in un contesto siffatto che egli riporta alla luce ed eleva a dignità letteraria il materiale rozzo e informe del patrimonio sepolto di decine e decine di storie e leggende chassidiche. Nell'epoca della Seconda rivoluzione industriale, dell'assimilazione e dell'emancipazione ebraica, Buber capisce che un “ritorno del religioso”, per certi versi paradossale, sta avvenendo. Risolutamente, egli si pone «contro l'atteggiamento della maggior parte degli storici ebraici del Dicianovesimo secolo nei confronti del chassidismo, nel quale essi non vedevano nient'altro che una sfrenata superstizione».¹³ Poggiando su una irreversibile autonomia di coscienza, per cui, come testimonia il filosofo in prima persona, «dovevo distinguere nel mio essere più intimo tra ciò che è comandamento e ciò che non è comandamento per me»,¹⁴ Buber coglie

⁹ M. BUBER, *Martin Buber Werkausgabe 2.2. Ekstatische Konfessionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012; ediz. it. M. BUBER, *Confessioni estatiche*, trad. it. di C. Romani, Adelphi, Milano 1987.

¹⁰ H. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C.H. Beck, Monaco di Baviera 1997; trad. it. di G. Ghia, *La scoperta della storia delle religioni. Scienza della religione e modernità*, Morcelliana, Brescia 2002. G. L. MOSSE, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset and Dunlap, New York 1964, trad. it. di F. Saba-Sardi, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1994.

¹¹ M. BUBER, *Zur Wiener Literatur*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 1. Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, pp. 119-130.

¹² M. BUBER, *Jüdische Renaissance*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 3. Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, pp. 143-147; ediz. it. M. BUBER, *Rinascimento ebraico*, in: Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, a cura di A. LAVAGETTO, Mondadori, Milano 2013, pp. 32-37.

¹³ M. BUBER, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, cit., p. 22.

¹⁴ Ivi, p. 23.

nel chassidismo un messaggio di *Liberalität* nella sfera del religioso.¹⁵ In antitesi tanto alla *Haskalah* di Moses Mendelssohn quanto al rabinismo riformato di Samuel Hirsch, la mistica ebraica è riattinta da lui nel solco della simmeliana “legge individuale”,¹⁶ espressione creatrice di una *Religiosität* che trascende le secche dell’istituzionalizzazione confessionale, e risulterebbe per questo «capace di operare sugli uomini ancora oggi, [...] proprio in modo particolare sull’Occidente di oggi».¹⁷

2. *Crisi del sacro, crisi dell’uomo occidentale*

È proprio perché il chassidismo costituirebbe «una risposta alla crisi dell’uomo occidentale che sarebbe diventata pienamente manifesta nella nostra epoca»¹⁸ che Buber si assume il compito di divulgare il messaggio. Pensatori profondamente diversi quali Soren Kierkegaard, Karl Marx e Sigmund Freud hanno diagnosticato con acutezza e radicalità tale crisi, e, nella pluralità dei loro sentieri, hanno concordemente formulato una sferzante critica alla religione. Essi però non avrebbero compreso, secondo il filosofo ebraico-viennese, il fenomeno fondamentale che in tale crisi si palesa: la «distruzione della capacità di incontrare»,¹⁹ ovvero, di dire Tu all’Altro (tanto umano quanto divino). Per essere all’altezza della crisi, e, quindi, per superarla, occorre chiedersi da dove venga tale incapacità relazionale. Secondo Buber, vi è un nesso strutturale che lega la perdita della capacità di incontrare e l’oscuramento del sacro. Nelle parole dell’autore: «la malattia del nostro mondo si fonda nella resistenza che il mondo oppone all’ingresso del sacro nella vita vissuta».²⁰ La religione istituzionalizzata svolge un ruolo ambiguo entro tale processo:²¹ detenendo il potere di perimetrire e separare il sacro da ciò che viene degradato a “profano”, essa opera una scissione fondamentale (quella tra

¹⁵ A tale riguardo rimando al capitolo conclusivo «Martin Buber pensatore religioso liberale» in F. FERRARI, *Religione e religiosità*, cit., pp. 319-330. In tal senso, v. anche R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morecelliana, Brescia 2009.

¹⁶ Vgl. G. SIMMEL, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, Berlino 1918; ediz. it. G. SIMMEL, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di L. BOELLA, Mimesis, Milano 2021.

¹⁷ M. BUBER, *Il chassidismo e l’uomo occidentale*, cit., p. 24.

¹⁸ Ivi.

¹⁹ Ivi, p. 33.

²⁰ Ivi, p. 32.

²¹ A tale riguardo rimando al capitolo «Permanere nella presenza: critica della religione, affermazione della religiosità» in F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, cit., pp. 221-256.

“sacro” e “profano”, appunto), mediante la quale il “sacro” viene tutelato e depotenziato al tempo stesso. Il chassidismo sfiderebbe allora, nell’interpretazione proposta da Buber, la dicotomia tra sacro e profano, ovvero il principio con cui ogni religione s’impone, storicamente, sul flusso vitale della religiosità. Per il pensatore ebraico, è proprio il «superamento chassidico della distanza tra il sacro e il profano [che] rappresenta per noi la spiegazione più eloquente di quanto può essere inteso dicendo che la parola del chassidismo può parlare alla crisi dell’uomo occidentale».²² Riporto per intero un denso brano tratto da *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, particolarmente eloquente nell’esporre tale tesi:

Quanto vi è di più importante nel chassidismo, oggi come allora, è la potente tendenza, preservata tanto nell’esistenza personale quanto in quella comunitaria, a superare la separazione fondamentale tra sacro e profano. Questa separazione appartiene alle condizioni fondanti di ogni religione. In ogni luogo ciò che è sacro viene rimosso ed allontanato dalla pienezza delle cose, delle proprietà e delle azioni appartenenti al tutto, formando così, nel suo insieme, una sacralità chiusa, al cui interno il diffuso profano non può trovare ingresso. L’effetto che questa separazione produce nella storia dell’umanità è duplice. La religione è con questo assicurata come una provincia la cui intangibilità è garantita sempre e di nuovo dai rappresentanti dello Stato e della società. Ma con questo, allo stesso tempo, si permette ai seguaci di una religione di limitare l’attività essenziale della relazione di fede a questa provincia, senza che al sacro sia dato un potere corrispondente nel resto della vita personale.²³

Rifiutando l’idea per cui la presenza del sacro sarebbe qualcosa che l’uomo è chiamato a riconoscere e celebrare in luoghi e in tempi dati, Buber si fa carico della nietzschiana “morte di Dio”, emblema di un mondo disincantato al cui interno «il sacro è diventato in molti casi un concetto vuoto di realtà, la cui importanza risulta adesso meramente storica o etnologica».²⁴ Non è, quindi, nei termini di una adesione incondizionata a una “fede”, né in quelli di una generica “spiritualità”, che la parola chassidica può, secondo il filosofo, produrre una svolta all’interno della crisi dell’uomo moderno. Contrapponendosi al processo per cui, nel corso della storia, le religioni si dispiegano attraverso l’edificazione di un “*fanum*” che, nel suo imporsi, circoscrive ed esclude tutto ciò che è fuori di sé (“*pro-fanum*”), Buber valorizza il carattere di legame che “*religio*”, già in Lattanzio, dovrebbe avere per definizione. La dualità tra sacro e profano è stata posta a duro attacco da nichilismo e secolarizzazione. Essa, tuttavia, non è mai

²² M. BUBER, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, cit., p. 31.

²³ Ivi, p. 25.

²⁴ Ivi, p. 32.

sta qualcosa di sostenibile per l'*homo religiosus* profilato da Buber, che affonda le sue radici nella tesi per cui

nella vita, nella maniera in cui essa è intesa e proclamata dal chassidismo, non c'è nessuna divisione essenziale tra spazi sacri e profani, tra tempi sacri e profani, tra azioni sacre e profane, tra dialoghi sacri e profani. Il sacro può ridestarsi in ogni luogo, in ogni ora, in ogni atto e in ogni dialogo.²⁵

Il chassidismo offre allora una risposta al progressivo dissolversi dell'antitesi tra sacro e profano: e questo avviene non tanto congedando il sacro, quanto esortando a reperire in ogni incontro col Tu terreno tracce del Tu Eterno – in perfetta continuità, nondimeno, con quanto Buber afferma nella terza sezione di *Io e Tu*.²⁶ Alla desertificazione degli spazi del sacro, il filosofo contrappone allora, mediante la propria rilettura della mistica ebraica esteuropea, un'onnibabbracciante «santificazione del quotidiano»,²⁷ che riposa sul fondamento dell'unità nella distinzione tra l'essere umano e Dio:

Nel messaggio chassidico la separazione tra “vita in Dio” e “vita nel mondo”, il male originario di ogni “religione”, è superata in un'autentica, concreta unità. Ma qui è data nuovamente una risposta anche al falso superamento che si dispiega attraverso un astratto venir meno della differenza tra Dio e il mondo. Nell'inalterato mantenimento della distanza e nella superiorità di Dio rispetto a quel mondo in cui nondimeno dimora, si situa l'ininterrotta pienezza della vita dell'uomo nel suo senso: ricevere il mondo da Dio ed agire nel mondo per amore di Dio. Ricevendo e agendo, legato al mondo, così si trova l'uomo, anzi: non “l'uomo” in generale, bensì questo uomo determinato, “Tu”, “Io”, immediatamente di fronte a Dio.²⁸

3. “Esistenza sacramentale” e “anarchia religiosa”

La fede chassidica si rivolge a un Dio che “dimora” nel mondo, la cui presenza (*Shekina*) è fondamentale non meno della sua trascendenza: è un Dio che non viene intenzionato attraverso le complesse formulazioni delle *Mitzvot*, né viene pregato attraverso una liturgia precostituita, ma che è

²⁵ Ivi, p. 27.

²⁶ Cfr. “Ogni singolo Tu è una breccia aperta sul Tu Eterno” (M. BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 111).

²⁷ M. BUBER, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, cit., p. 25. A tal riguardo, v. A. TUMINELLI, *La santificazione del quotidiano. Martin Buber interprete del chassidismo*, in «Humanitas», n. 6, 2020, pp. 990-999.

²⁸ M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., p. 36.

legato all'essere umano da un reciproco dare e ricevere la parola,²⁹ e dimora, quindi, «dove lo si fa entrare».³⁰

È proprio nella tesi per cui «il sacro non è nient'altro che ciò che è aperto al divino, così come il profano non è nient'altro che, prima di tutto, ciò che ad esso è chiuso, cosicché la santificazione è l'evento di tale apertura»,³¹ pertanto, nella riconciliazione di sacro e profano, che risiede l'elemento cardine con cui il messaggio del chassidismo può, secondo Buber, parlare efficacemente all'uomo occidentale all'ombra del nichilismo compiuto. Quella già citata *Liberalität* è pienamente operante in tal senso. Da un lato, essa mantiene aperto un processo di santificazione continuo, definendo il cammino dell'uomo come “esistenza sacramentale”,³² dall'altro, essa trasfonde nella sfera del sacro la libertà della coscienza individuale come criterio dell'agire, fino ad approdare a quella che Buber chiama “anarchia religiosa”:

Apro il mio cuore alla Legge nella misura in cui sento che un comandamento si rivolge a me; in tal caso mi sento vincolato ad adempierlo, proprio in quanto si rivolge a me. Per esempio, non posso vivere lo *Sabbath* come se fosse un giorno qualunque, ma non ho il benché minimo impulso ad osservare le minuzie della *Haskalah* su cosa sia permesso e cosa no. In alcuni momenti, alquanto frequenti, prego: da solo, naturalmente, e dico ciò che sento di dover dire, talvolta senza parola alcuna, talaltra con un verso proveniente da un luogo notevole. Tuttavia, ci sono giorni in cui mi sento costretto a entrare in contatto con la preghiera della comunità, e così faccio. Questo è il mio modo di vivere, e si può chiamarlo “anarchia religiosa” se si vuole. Come posso stabilire una regola generale, valida ad esempio per te! Io non posso dirti nulla se non: entra in relazione, nella misura in cui ti è concesso, fai del tuo meglio per permanere in relazione, e non avere paura.³³

²⁹ Scrive Buber a tal riguardo: “la grande impresa di Israele non è quella per cui insegnò un Dio reale, origine e meta di tutto l'essere, quanto piuttosto è quella che mostrò come la realtà sia la possibilità di rivolgere la parola a questo Dio, il dirgli Tu, lo stare-faccia-a-faccia-con-lui, la relazione con lui. Là dove vi è l'uomo, infatti, vi è sempre anche la preghiera, ed è sempre stato, probabilmente, così. Ma solo Israele ha compreso – e, infatti, vive – la vita come un ricevere la parola e offrire una risposta, come un rivolgere la parola e ricevere una risposta” (Ivi, pp. 29-30).

³⁰ M. BUBER, *I racconti dei chassidim*, in: Id., *Storie e leggende chassidiche*, cit., p. 1153. Per l'edizione tedesca, si veda M. BUBER, *Martin Buber Werkausgabe 18.1. Chassidismus III. Die Erzählungen der Chassidim. Text*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015.

³¹ M. BUBER, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, cit., p. 26.

³² Vedi M. BUBER, «Esistenza simbolica e sacramentale», in: Id., *Il messaggio del chassidismo*, cit., pp. 131-154.

³³ Lettera di Buber a Maurice Friedman, 27.3.1954, in: M. BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, a cura di G. SCHÄDER, Lambert Schneider, Heidelberg 1975, Vol. III, p. 191.

Buber è consapevole di quanto il suo appello a riattualizzare l'esistenza sacramentale del chassidismo possa suonare ardito, o quantomeno controintuitivo, in un mondo in cui la religione pare aver esaurito la propria forza creatrice. Per elucidare come si sia arrivati a un simile scenario, egli traccia una breve, ma non per questo meno incisiva, fenomenologia della religione, in cui sarà proprio la mistica ad assumere un ruolo decisivo e vivificante. Egli prende le mosse dall'uomo primitivo, qualificandolo come “pansacramentalista ingenuo” – dal momento che «ogni cosa è, per lui, piena di una sostanza sacramentale, e tutto, ogni cosa e ogni funzione, è sempre pronto per lui a risplendere come un sacramento. Per lui non esiste la possibilità di selezionare oggetti ed attività»³⁴ sacri, contrapposti ad altri destinati a essere profani. Una drammatica messa in discussione di ciò, una vera e propria crisi si apre, però, in concomitanza con l'urto della «scoperta di ciò che è fondamentalmente non-santo, dell'a-sacramentale che è refrattario ai metodi e non ha mai il suo “momento”».³⁵ Le religioni storiche, allora, entrano in gioco, per normalizzare la crisi innescata dalla scoperta del profano, istituzionalizzando, attraverso una «selezione di materiale sacramentale e di azioni»,³⁶ la separazione tra sacro e profano:

Ogni religione storica è una selezione di materiale sacramentale e di azioni. Attraverso la separazione del sacro dal profano, che viene così abbandonato, il sacramento è salvo. La consacrazione del legame si concentra in maniera oggettiva e funzionale. Ma con questo il sacramento entra in una problematica nuova e più difficile. Poiché una religione concreta può autenticare la serietà della realtà della sua preghiera solamente se esige dal fedele nientemeno che il coinvolgimento dell'intera persona nella sua «fede». Ma la forza concentrata del sacramento, che si fonda sulla separazione del sacro dal profano, conduce facilmente il fedele a sentirsi al sicuro in un *opus operatum* senza devozione personale, e a esimersi dall'essere afferrato e reclamato nella propria interezza.³⁷

Nell'interpretazione proposta da Buber, le religioni storiche diventano tanto l'organo quanto l'ostacolo di quel sacro che esse tutelano, custodiscono e amministrano. Per loro tramite, il sacro viene, per così dire, filtrato nei termini di una prassi devazionale codificata, finendo però, nondimeno, per inibire il coinvolgimento dell'intera persona nella sua fede. Ciò che Buber reclama è il carattere personale, intimo, coscienziale dell'esperienza religiosa. Non è la prima volta che egli formula una sferzante critica alle religioni storiche. Basti pensare, a titolo esemplificativo, all'antitesi tra mito

³⁴ M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., p. 143.

³⁵ Ivi.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ivi, p. 144.

e religione nelle pagine della *Leggenda del Baalschem*,³⁸ che, pochi anni dopo, verrà riarticolata dal filosofo in quella tra il principio “creativo” della religiosità contrapposto a quello “ordinatorio” della religione³⁹ – oppure alla parola, tracciata in *Io e Tu*, per cui l’evento della rivelazione si pietrifica inesorabilmente in “culto” e “devozione regolamentata”.⁴⁰

La fenomenologia della religione profilata nelle pagine di *Il messaggio del chassidismo* – pansacramentalismo; emersione del profano; crisi del sacro; affermazione della religione; sostituzione della fede con una prassi devazionale regolamentata; crisi della religione – non assume tuttavia, secondo Buber, la traiettoria di una parola discendente, orchestrata dalla progressiva istituzionalizzazione del sacro, bensì quella di un ciclo, in cui il dialogo con la trascendenza può sempre riaprirsi, grazie all’improvvisa irruzione della “scintilla” della mistica:

Se noi ci interroghiamo adesso sul carattere della situazione storica in cui la scintilla dell’esistenza mistica si accende all’interno del popolo, allora noi scopriamo che si tratta perlopiù di un tempo segnato da una crisi interna, più o meno manifesta, della religione. Quando i contenuti della tradizione e gli ordini di una religione vengono scossi nella loro validità, nella loro realtà di fede; quando la risposta di questa religione alla problematicità dell’esistenza umana, tanto del singolo, quanto del popolo, diventa questionabile, a causa dell’avanzare d’una degenerazione o di un evento straordinario, proprio allora, non di rado, sorge la mistica, di fronte al dubbio che va propagandosi, di fronte alla montante disperazione. [...] La mistica rafforza gli ordinamenti sconvolti, dona un nuovo contenuto a quelle affermazioni che erano divenute questionabili, rendendole nuovamente degne di fede; riversa un nuovo senso in quelle forme che ne erano state svuotate, rinnovandole dall’interno; dona nuovamente alla religione la sua potenza di legame.⁴¹

Sempre e di nuovo, inattesa e improvvisa, la mistica spezza le scorze della religione, riempiendo questa di un rinnovato, ardente senso,

³⁸ «Ogni religione positiva si fonda su un’immensa semplificazione di ciò che nel mondo e nell’anima, con tanta molteplicità ed esuberanza d’intrecci, penetra in noi: essa è argine, violento contenimento della pienezza dell’esistente. Il mito ne è invece l’espressione, l’immagine, il segno; incessantemente si abbevera alle scroscianti sorgenti della vita. La religiosità della singola anima – personale, isolata e inaccessibile – ha la sua nascita nel mito e la sua morte nella religione» (M. BUBER, *La leggenda del Baalschem*, cit., p. 209).

³⁹ M. BUBER, *Religiosità ebraica*, in: Id., *Rinascimento ebraico*, cit., pp. 179-180. Per l’edizione tedesca, si veda M. BUBER, *Jüdische Religiosität*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 2.1.*, cit., pp. 204-214.

⁴⁰ «Il culto diventa poco per volta un surrogato, nella misura in cui la preghiera personale non è più sorretta dalla preghiera della comunità, ma ne è soppiantata e al suo posto subentra una devozione regolamentata» (M. BUBER, *Io e Tu*, cit., p. 142).

⁴¹ M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., pp. 79-80.

vivificandola, restaurando la sua “potenza di legame”. Doppiare il punto di partenza all’interno di un ciclo non cancella però il percorso svolto. Buber è consapevole che «l’uomo che è passato attraverso la scoperta di ciò che è fondamentalmente non santo non possa più vivere un rapporto santo verso il mondo intero»⁴² con l’immediatezza irriflessa propria del pansacramentalista ingenuo. Attraverso le prospettive dell’esistenza sacramentale e dell’anarchia religiosa, peculiari dell’interpretazione buberiana del chassidismo, si tratta, allora, di «salvare la sacralità del legame»,⁴³ che, già per definizione, dovrebbe essere peculiare della religione.

4. Riconciliazione di sacro e profano

A tale proposito, Buber entra in un fecondo dialogo con un mito centrale della religiosità chassidica: si tratta della “dottrina delle scintille” del cabalista Isaac Luria (1534-1572), secondo cui, allorché la luce divina fu riversata sulla creazione, questo avvenne attraverso dei vasi, che non riuscirono, tuttavia, a sopportarne l’infinita potenza. Con la rottura dei recipienti, si avrebbe come esito che «le scintille sono cadute in tutte le cose, e sono adesso imprigionate in esse, finché, di volta in volta, un uomo si relaziona con una cosa in santità, liberando in tal modo le scintille che la riguardano».⁴⁴ Laddove particelle di divinità permeano l’intera creazione, ogni Tu terreno diventa ricettore e catalizzatore della presenza divina al tempo stesso. Nell’interpretazione buberiana del chassidismo, la dottrina delle scintille sancisce un compito etico per ogni singolo essere umano: «le cose e gli esseri, in cui dimorano tutte le scintille divine, sono affidate a quest’uomo affinché egli, attraverso il contatto con esse, redima tali scintille».⁴⁵ In altre parole, l’uomo è «chiamato come mediatore cosmico per destare la santa realtà nelle cose, attraverso il santo contatto con esse».⁴⁶ È proprio osservando l’imperativo del compito di stringere un legame di unione con la creazione che Buber enuncia programmaticamente, fin dal saggio d’apertura al suo primo libro chassidico, *Le storie di Rabbi Nachman*, una tesi fondamentale: quella per cui

Il chassidismo è cabbalà divenuta *ethos*. Ma la vita che insegna non è asceti, bensì gioia in Dio. *Chassid* significa più: ma il chassidismo non è pietismo. Gli manca ogni sentimentalismo e ostentazione del sentimento. Porta l’aldilà nell’alldiù, e lascia che in esso agisca e lo formi, così come l’anima forma il corpo. Il

⁴² Ivi, p. 145.

⁴³ Ivi, p. 144.

⁴⁴ M. BUBER, *Il chassidismo e l’uomo occidentale*, cit., p. 28.

⁴⁵ M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., p. 34.

⁴⁶ M. BUBER, *Il chassidismo e l’uomo occidentale*, cit., p. 28.

suo nocciolo è un'introduzione all'estasi – totalmente pervasa di Dio, e sommamente realistica – come senso e culmine dell'esistenza. Ma qui l'estasi non è, come per esempio nella mistica tedesca, uno “sdivenire” dell'anima, bensì il suo dispiegamento; non l'anima che si contiene e si aliena, ma l'anima che si compie sfocia nell'assoluto. Nell'ascesi l'essenza spirituale – *neshana* – si contrae, diventa debole, vuota e torbida; solo nella gioia può crescere e adempiersi finché, libera da ogni imperfezione, matura verso il divino. Mai una dottrina, con tanta forza e purezza, ha affidato il compito di trovare Dio all'autonomia individuale.⁴⁷

Nel chassidismo la cabbalà è divenuta *ethos*, ovvero condotta di vita. Questa lezione fondamentale, che accompagnerà ogni stagione della pagina buberiana, porta con sé il rifiuto dell'ascetismo e l'affermazione della gioia in questo mondo attraverso l'incontro con ogni Tu, ma anche una concezione non fusionale dell'estasi che non lede la trascendenza del divino. Inoltre, viene valorizzata l'autonomia individuale, nella consapevolezza, tanto chassidica quanto liberale, per cui il cammino di ogni singolo uomo è sempre “cammino particolare”.⁴⁸ Con la forza dirompente della religiosità, del fervore, della libertà propri della mistica, il chassidismo afferma, quindi, l'importanza decisiva dell'incontro con la presenza del divino in ogni ente terreno, riconciliando la scissione tra sacro e profano, cui corrisponde, per l'uomo, la possibilità di stringere la relazione Io-Tu, legame ontologico che esprime la connessione vivente con la creazione.

È in riferimento al racconto mitico della dottrina delle scintille che comprendiamo la tesi buberiana per cui la mistica chassidica si volge in *ethos* – un *ethos* che non si rifa né a una tavola di precetti fissati *a priori*, vigenti una volta per tutte, né a una sacralità panteistica, ma che si fonda, invece, sulla capacità di incontrare e di redimere, nella relazione Io-Tu, lo specifico, unico e irripetibile “qui e ora” di ogni circostanza. E come in *Dialogo* Buber si sarebbe fieramente dichiarato sprovvisto di qualsivoglia dizionario «da andare a consultare»⁴⁹ per interpretare il mistero di ciò che ci tocca in sorte, così, nella sua lettura del *messaggio del chassidismo*, egli afferma – in piena “anarchia religiosa” – di non possedere alcuna regola o risposta precostituita dinanzi alla chiamata inedita e irripetibile della situazione – se non il comandamento dell'esistenza sacramentale, che saluta ciò che incontra come un Tu:

⁴⁷ M. BUBER, *Le storie di Rabbi Nachman*, cit., pp. 46-47.

⁴⁸ M. BUBER, *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, a cura di E. BIANCHI, trad. it. di G. Bonola, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1990. Per l'edizione tedesca, si veda M. BUBER, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 17*, cit., pp. 233-250.

⁴⁹ M. BUBER, *Dialogo*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 196. Per l'edizione tedesca, si veda M. BUBER, *Zwiesprache*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 4.*, cit., pp. 112-150.

Per il pansacramentalismo chassidico il sacro non è una potenza nelle cose, come per l'uomo primitivo; non è una potenza che ne prende possesso, né una forza che si può dominare, ma è posto nelle cose attraverso le scintille, e attende la liberazione e il compimento da parte dell'uomo che vi si dona in modo reale e completo. [...] Alla domanda su che cosa sia importante nell'esistenza, la sua risposta è: "di volta in volta, ciò in cui si è impegnati al momento". Il qui e ora, se preso sul serio nel suo essere qui e ora, nella sua unicità, assumendo la modalità della situazione, si mostra come ciò che non può essere anticipato, ed è qui sot-tratto a ogni preoccupazione. All'uomo dell'esistenza sacramentale non giova nessun tipo di regola e di ritmo acquisito, così come nessun metodo operativo ereditato, niente di "conosciuto", niente di "imparato". Egli deve affrontare sempre e di nuovo ciò che non è mai stato visto, l'istante nella sua imprevedibilità; deve estendere sempre e di nuovo, nell'ondeggiare dell'istante, la redenzione e il compimento, tanto alle cose quanto agli esseri che incontra. E non può praticare nessuna selezione, nessuna divisione; poiché non spetta a lui determinare cosa egli debba incontrare e cosa no. Il non sacro, infatti, non esiste; esiste soltanto il non ancora santificato, il non ancora redento nella sua santità, e che egli deve santificare.⁵⁰

Nella mistica ebraica dell'Europa orientale trova espressione, nell'interpretazione offerta da Buber, quella «tensione all'unità»,⁵¹ quell'«infinita opera di "unificazione" che ha nome *yichud*»,⁵² ovvero: quel processo – necessario, oggi come allora – di riconciliazione di molteplici assi di relazione, che passa anzitutto dalla ricomposizione dello iato tra sacro e profano. Nei termini di una mistica divenuta *ethos*, il chassidismo di Buber non ci consegna un libro di precetti, ma ci insegna a essere fedeli alla chiamata di ogni istante lungo l'irto crinale della responsabilità individuale. Al tempo stesso, una volontà di interezza e di unificazione l'accompagna, trovando paradigmatica espressione nella relazione Io-Tu. Nella possibilità ognora attingibile di tale riconciliazione, testimoniata sempre e di nuovo dal chassidismo, risiede la risposta ultima del filosofo alla crisi dell'uomo occidentale:

Il chassidismo è uno dei grandi movimenti di fede che mostrano immediatamente come l'anima dell'uomo possa vivere in modo intero, in sé unificato, nella comunicazione con l'interesse dell'essere, e non solo le anime individuali, bensì una molteplicità di anime legate in una comunità. I domini divisi gli uni dagli altri in maniera apparentemente necessaria riconoscono, nelle ore più alte di tale movimento, l'illegittimità di tali delimitazioni spirituali e le fondono le une nelle altre.

⁵⁰ M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., p. 146.

⁵¹ M. BUBER, *L'ebraismo e l'umanità*, in: Id., *Rinascimento ebraico*, cit., p. 116. Per l'edizione tedesca, si veda M. BUBER, 2. Rede: *Das Judentum und die Menschheit*, in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 3.*, cit., pp. 227-238.

⁵² M. BUBER, *Il messaggio del chassidismo*, cit., p. 126.

La fiamma luminosa dell'unità dell'uomo comprende tutte le forze e s'innalza fino all'unità divina. L'unificazione del dominio etico e di quello religioso, come è stata realizzata, anche solo in una breve fioritura, nel chassidismo, esprime quello che noi chiamiamo santità nel nostro mondo umano. Noi non possiamo conoscere la santità come qualità umana in pressoché nessun altro modo che non sia tale unificazione.⁵³

⁵³ Ivi, p. 187.

BIBLIOGRAFIA

- M. BUBER, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, a cura di G. SCHAEDER, Vol. III, Lambert Schneider, Heidelberg 1975.
- M. BUBER, *Der Chassidismus und der abendländische Mensch* (1956), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 17. Chassidismus II: Theoretische Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, pp. 304-314; ediz. it. a cura di F. FERRARI, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, Il Melangolo, Genova 2012.
- M. BUBER, *Die chassidische Botschaft* (1952), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 17. Chassidismus II: Theoretische Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, pp. 251-303; ediz. it. a cura di F. FERRARI, *Il messaggio del chassidismo*, Giuntina, Firenze 2012.
- M. BUBER, *Die Erzählungen der Chassidim* (1949), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 18.1. Chassidismus III: Text*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015; ediz. it. a cura di A. LAVAGETTO, *I racconti dei chassidim*, in: *Storie e leggende chassidiche*, Mondadori, Milano 2008, pp. 423-1208.
- M. BUBER, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 17. Chassidismus II: Theoretische Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, pp. 233-250; ediz. it. a cura di E. BIANCHI, trad. it. di G. Bonola, *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano 1990.
- M. BUBER, *Zwiesprache* (1932), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 4. Schriften über das dialogische Prinzip*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2019, pp. 112-149; ediz. it. a cura di A. POMA, trad. it. di A.M. Pastore, *Dialogo*, in: *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 183-225.
- M. BUBER, *Ich und Du* (1923), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 4. Schriften über das dialogische Prinzip*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2019, pp. 112-149; ediz. it. a cura di A. POMA, trad. it. di A.M. Pastore, *Io e Tu*, in: *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 57-157.
- M. BUBER, *Jüdische Religiosität* (1916), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 2.1. Mythos und Mystik: Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, pp. 204-214; ediz. it. a cura di A. LAVAGETTO, *Religiosità ebraica*, in: *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano 2013, pp. 179-194.
- M. BUBER, 2. Rede: *Das Judentum und die Menschheit* (1911), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 3. Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007; ediz. it. a cura di A. LAVAGETTO, *L'ebraismo e l'umanità*, in: *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano 2013, pp. 122-132.

- M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen* (1909), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 2.2*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2012; trad. it. di C. Romani, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 1987.
- M. BUBER, *Die Legende des Baalschem* (1908), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 16. Chassidismus I: Frühe Erzählungen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2018; ediz. it. a cura di A. LAVAGETTO, *La leggenda del Baalschem*, in: *Storie e leggende chassidiche*, Mondadori, Milano 2008, pp. 207-398.
- M. BUBER, *Die Geschichte des Rabbi Nachman* (1906), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 16. Chassidismus I: Frühe Erzählungen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2018; ediz. it. a cura di A. LAVAGETTO, *Le storie di Rabbi Nachman*, in: *Storie e leggende chassidiche*, Mondadori, Milano 2008, pp. 3-160.
- M. BUBER, *Zur Geschichte des Individuationsproblems (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme)* [1903], in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 2.1. Mythos und Mystik: Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, pp. 75-101; ediz. it. a cura di F. FERRARI, *Niccolò Cusano e Jakob Böhme. Per la storia del problema dell'individuazione*, Il Melangolo, Genova 2013.
- M. BUBER, *Jüdische Renaissance* (1902), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 3. Frühe jüdische Schriften 1900-1922*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, pp. 143-147; ediz. it. a cura di A. LAVAGETTO, *Rinascimento ebraico*, in: *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano 2013, pp. 32-37.
- M. BUBER, *Zur Wiener Literatur* (1897), in: Id., *Martin Buber Werkausgabe 1. Frühe kulturkritische und philosophische Schriften 1891-1924*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, pp. 119-130.
- R. CELADA BAILANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.
- F. FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera prediologica di Martin Buber*, Mimesis, Milano 2014.
- F. FERRARI, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2012.
- H. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C.H. Beck, Monaco di Baviera 1997; trad. it. di G. Ghia, *La scoperta della storia delle religioni. Scienza della religione e modernità*, Morcelliana, Brescia 2002.
- G. L. MOSSE, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, Grosset and Dunlap, New York 1964; trad. it. di F. Saba-Sardi, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1994.
- G. SCHOLEM, «Martin Bubers Deutung des Chassidismus», in *Judaica*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno 1963, pp. 165-206; trad. it. di R.

- Donatoni, E. ZEVI, «L'interpretazione del Hassidismo di Martin Buber», in: *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano 2008, pp. 223-244.
- G. SIMMEL, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, Berlino 1918; ediz. it. a cura di L. BOELLA, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Mimesis, Milano 2021.
- A. TUMMINELLI, *La santificazione del quotidiano. Martin Buber interprete del chasidismo*, in «Humanitas», n. 6, 2020, pp. 990-999.

NATALINO VALENTINI*

MISTICA, FILOSOFIA E TEOLOGIA
NEL PENSIERO RUSSO

Sommario

Il saggio propone una riconsiderazione della mistica nel pensiero religioso russo, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, un pensiero che costituisce un *unicum* nel panorama filosofico, teologico e spirituale europeo, nel suo precario equilibrio tra Oriente e Occidente, ancora scarsamente indagato e conosciuto. A partire dal dramma della guerra in Ucraina, scatenata oltre un anno fa dalla Federazione Russa, si tenta di andare alla ricerca dell'“anima russa”, della sua identità e peculiarità, prima ripudiata e oltraggiata dal regime sovietico per oltre settant'anni, poi mistificata e strumentalizzata nell'era post-sovietica, fino all'attuale farsa del “*Russkij mir*”, nemico di sé stesso e della grande tradizione ascetica e mistica.

Il genio russo ha trovato la sua naturale espressione e incarnazione nella *Slavia ortodossa*, ove si intrecciano lingua, cultura e spiritualità, filosofia e teologia, arte, letteratura e scienza, in una prospettiva eminentemente mistica. La ricerca incessante dell'unità integrale della conoscenza, di una verità radicale e assoluta, fortemente ancorata alla vita, quindi di una verità antinomica, apofatica e mistica, attraversa gran parte di questa esperienza di pensiero. Recuperando le prospettive teoretiche di alcuni tra i principali rappresentanti del pensiero filosofico e teologico russo, in particolare di Pavel Florenskij, sua punta di diamante, si offre una sintesi di questa particolare concezione mistica della conoscenza radicata sull'esperienza dei misteri ineffabili, fino alla perfetta unione, alla vera “gnosi” quale contemplazione della Trinità. Grazie a questa mistica del cuore, «mistica del raccolgimento dell'essere umano», la creatura può riscoprire il suo *cuore cherubico*, aprirsi alla divinizzazione e a un'esistenza trasfigurata.

Parole chiave: anima russa, pensiero religioso russo, conoscenza integrale, verità, contemplazione, antinomia, apofatismo, mistica, Trinità

* Independent scholar

Abstract

The essay proposes a rethinking of mysticism in Russian religious thought, in the period between the end of the 19th and the beginning of the 20th century. In its precarious balance between East and West, this still scarcely investigated thought constitutes a unicum in the European philosophical, theological and spiritual panorama.

Starting from the drama of the war in Ukraine, unleashed by the Russian Federation more than a year ago, an attempt is made to search for the “Russian soul”, its identity and peculiarity. First rejected and outraged by the Soviet regime for over seventy years, then mystified and instrumentalised in the post-Soviet era and currently shaped in the form of the “*Russkij mir*” travesty, an enemy of itself and of its great ascetic and mystical tradition.

The Russian genius has found its natural expression and incarnation in *Orthodox Slavia*, where language, culture, spirituality, philosophy, theology, art, literature as well as science are intertwined in an eminently mystical perspective. The incessant research for the integral unity of knowledge, for a radical and absolute truth strongly rooted in life, that is an antinomian, apophatic and mystical truth, runs through much of this experience of thought. By recovering the theoretical perspectives of some of the main representatives of Russian philosophical and theological thought, above all its spearhead Pavel Florensky, a synthesis of this particular mystical conception of knowledge is offered, rooted in the experience of the ineffable mysteries up to the perfect union, the true “gnosis” as contemplation of the Trinity.

Through this mysticism of the heart, «mysticism of the recollection of the human being», the creature can rediscover his *cherubic heart*, open himself to divinisation and to a transfigured existence.

Keywords: Russian religious thought, integral knowledge, truth, contemplation, antinomy, apophatism, mysticism, Trinit

1. *Alla ricerca dell'anima russa*

Proporre di tornare a riflettere sulla mistica all'interno della cultura filosofica e teologica russa in questo particolare momento storico, ferito quotidianamente, da oltre un anno, dallo scialo di violenza e di morte della guerra fraticida scatenata in Ucraina, potrebbe apparire non solo

sconveniente e paradossale, ma persino temerario. Eppure, proprio alla luce della tragedia in corso, divampata nel luogo originario in cui ha avuto luogo il battesimo dell'antica *Rus'* kieviana, grembo generativo di quella cultura cristiana dalla quale per secoli queste nazioni hanno tratto linfa vitale, sorge spontanea la domanda: che ne è dell'*anima russa* e della sua grandiosa tradizione mistica? Dove sono finiti gli insegnamenti e la testimonianza dei grandi mistici russi, la loro generosa seminazione ascetica di carità e misericordia, di umiltà e preghiera, di mitezza e dolcezza che hanno innervato la “slavia ortodossa”, da san Sergio di Radonež a San Serafino di Sarov, dai sapienti padri spirituali (*stary*) dell'Eremo di Optina Pustyn', fino a Ivan di Cronstadt, all'archimandrita Spiridone e ai tanti testimoni di santità e bellezza? Sebbene oggi si siano innalzati muri invalicabili spaventosi tra questo mondo e la cultura occidentale, non possiamo d'un tratto dimenticare che da quelle radici hanno tratto nutrimento per secoli non solo la millenaria storia religiosa cristiana della Russia con le sue accentuazioni spirituali e mistiche, messianiche ed escatologiche, ma l'intera e più vasta cultura russa quale parte integrante della civiltà europea: letteratura, poesia, musica, arte, filosofia, scienza... Ma soprattutto, stando all'ambito che qui ci pertiene, che ne è della formidabile potenza teoretica e mistica del pensiero religioso russo che ha generato quel prezioso patrimonio di sapienza in gran parte ancora inesplorata, finemente intessuta sul nesso vitale tra *logos* e *sophia*, ragione e simbolo, verità e bellezza, conoscenza e amore?

Il nostro intento è quello di mostrare alcuni tratti di questo pensiero mistico, oltraggiato e violato dalla stessa Russia sovietica nel corso del XX secolo e da quella post-sovietica oggi stravolta dal regressivo mito imperiale del *Russkij mir*, ideologia che fa strame della propria memoria e cultura. Dopo la sistematica negazione di ogni traccia dell'anima religiosa russa e il persistente tentativo di distruzione messo a segno per quasi settant'anni da parte del totalitarismo sovietico, oggi ci ritroviamo in una fase tra le più confuse ed ambigue, in cui la sinfonia tra il trono e l'altare sembra ritrovare un accordo anacronistico e mortifero. Anche per questo siamo sollecitati a riscoprire questo patrimonio di cultura e di pensiero, anche soltanto considerando gli ultimi decenni del XIX secolo e l'inizio del XX.

Occorre anzitutto ricordare che i primi vent'anni del Novecento costituiscono per la cultura filosofica e teologica Russia un *unicum*, non solo per la vastità e l'originalità delle esperienze culturali ed artistiche, ma soprattutto per la gemmazione multiforme del “pensiero religioso russo”,¹ che

¹ Tra i protagonisti più rilevanti sotto il profilo filosofico e teologico ricordiamo in particolare: Nikolaj Vasilij R. Rozanov, Jurij F. Samarin, Lev M. Lopatin, Evgenei N. Trubeckoj, Nikolaj O. Losskij, Viktor I. Nesmelov, Nikolaj A. Berdjaev, Vladimir F. Ern, Pavel A. Florenskij, Sergej N. Bulgakov, Boris P. Vyšeslavčev, Michail M.

con vigore inaudito e quasi spontaneo, prorompe dal tronco dell'antica *santa Rus'*, dalla tradizione slavofila, ma soprattutto dall'eredità culturale e spirituale consegnata all'umanità dall'abisale profondità delle opere di Fedor Dostoevskij, ma anche di Nikolaj Fëdorov e di Vladimir Solo'ëv. Proprio la morte di questo ultimo allo scoccare del 1900 segna l'inizio della nuova e prodigiosa stagione culturale, che dal simbolismo passa attraverso le diverse forme del pensiero filosofico e scientifico, tenendo insieme esperienze solo in apparenza contraddittorie: le avanguardie artistiche e la riscoperta della tradizione iconica, le nuove teorie del linguaggio, della poesia e della semiotica con le forme canoniche della liturgia e dell'antica in-nolognia. Anche le forme del pensiero scientifico, estetico, etico e teologico raggiungono vette imprevedibili, fino a quelle più vertiginose della mistica e della sofiologia. Insomma, una fioritura culturale della quale ancora si stenta a cogliere la portata complessiva nei diversi campi del sapere, come pure la preziosità dei singoli apporti.² Al pari di molte altre vicende culturali così ricche e complesse, anche questa serba al suo interno non poche contraddizioni e fenomeni anche inquietanti. Tuttavia, nel dibattito culturale più ufficiale, ad assumere maggiore presa e rilievo, soprattutto dal punto di vista filosofico, è soprattutto l'acceso confronto teoretico e politico tra la maggioranza degli intellettuali russi appartenenti alla così detta *intelligencija* e un più ristretto gruppo di pensatori che con maggiore libertà e originalità traevoano ispirazione dalla radicata tradizione spirituale russa.³ Soltanto tenendo conto del complesso intreccio di questi fenomeni, le principali opere dei maggiori pensatori russi di quel periodo potranno rivelare non soltanto la loro intrinseca originalità e bellezza, ma anche la loro coraggiosa radicalità e profetica sfida sotto il profilo strettamente culturale, spirituale e anche politico.

Il pensiero mistico russo fiorisce dunque sul tronco del così detto “*spírito russo*” che, come osservava con acutezza e ironia lo scrittore e pensatore religioso Vasilij Rozanov, «non necessariamente è genio, poesia,

Bachtin, Pavel N. Evdokimov, Lev I. Šestov, Georgij V. Florovskij, Semën L. Frank, V.V. Ivanov, Lev P Karsavin, Vladimir N. Losskij, Dmitrij S. Merežkovskij, M. O. Gersenzov, Alexej F. Losev, Gustav G. Špet, Opis E. Mandel'stam, Andrei Belyj, e altri ancora.

² La bibliografia su questa straordinaria stagione culturale della Russia potrebbe essere molto vasta, ci limitiamo qui a richiamare: N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, La Casa di Matrona, Milano 1978; N.A. BERDJAEV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, a cura di C. DE LOTTO, Mursia, Milano 1992; T. ŠPIDLIK, *L'idea russa, un'altra visione del mondo*, Lipa, Roma 1995.

³ Si veda in proposito soprattutto l'importante raccolta di AA. VV., *Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il '17*, (con scritti di N. BERDJAEV, S. BULGAKOV, M. GERŠENZON, A.S. IZGOEV, B.A. KISTJAKOVSKIJ, P.B. STRUVE, S.L. FRANK) a cura di P. MODOESTO, Jaca Book, Milano 1970.

prosa, filosofia strabiliante. No, è una maniera di vivere, e cioè qualcosa di molto più semplice e, forse, più complesso (...). Ma qual è il significato ultimo di questo spirito e dove sono i suoi frutti eterni? Il russo non fa che guardare all'eternità: basta "dargli l'eternità" e lui è contento (...). Diciamo poi qualcosa delle caratteristiche dello spirito russo! Io penso ce ne siano due fondamentali: la dolcezza e la radicalità (l'assenza di mezze misure)».⁴ In questi tratti riconosciamo certamente il volto più autentico e misterioso dell'anima russa orientata verso un *tròpos*, un "modo di essere", di vivere la verità con tutto se stessi, animati dalla radicalità e dalla ricerca dell'assoluto; aspetti che non si esprimono soltanto nel pensiero, ma, per dirla sempre con Rozanov, «dentro il nostro stesso sangue, nel fuoco ardente delle aspirazioni».⁵

Nell'anima della cultura russa incessantemente traspare un'inclinazione mistica ed escatologica, e forse proprio in questi tratti è custodita la sua "vocazione" e il suo senso destinale ancora non pienamente disvelato nel più vasto orizzonte della storia universale. Uno dei pensatori più tipici e rappresentativi della rinascita religiosa russa della fine del XIX secolo, Vladimir Solov'ëv, osservava che «il carattere eminentemente religioso del popolo russo, al pari della nostra tendenza mistica, così evidente nella filosofia, nella letteratura e nelle arti, sembra riservare alla Russia una grande missione religiosa».⁶ In effetti, nonostante le drammatiche esperienze storiche e politiche, nella storia degli ultimi due secoli, contrariamente all'opinione comune e più diffusa, il genio russo ha trovato la sua naturale espressione e incarnazione nella spiritualità della *Slavia ortodossa*, in una fioritura di arte, fede e pensiero in gran parte ancora sconosciuta, non soltanto all'Occidente, ma alla stessa cultura russa, oggi ancora alla disperata ricerca della sua identità culturale e religiosa.⁷ Oltre un secolo fa, sempre lo stesso filosofo-veggente, così richiamava le proprie convinzioni: «Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e delle scienze, ma dalle cime umili e sublimi della religione».⁸ Queste sottolineature, sebbene possano apparire oggi più sorprendenti di allora, rivelano tuttavia una radicata persuasione interiore verso il messianismo e

⁴ V. ROZANOV, *Poputnye zámetki*, tr. it., *Note di viaggio*, L'Argonauta, Latina 1997, pp. 43-45.

⁵ Ibidem, p. 47.

⁶ V. SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. DELL'ASTA, Casa di Matriona, Milano 1989, p. 72.

⁷ Per un approfondimento più sistematico della tradizione teologica ortodossa russa, tenendo conto del suo sfondo antropologico, filosofico e spirituale, ci permettiamo di rinviare al nostro studio: N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo*, Paoline, Milano 2012.

⁸ V. SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale*, cit., p. 74.

l'esperienza mistica, non come condensato di fantastiche chimere, bensì di ragionevoli speranze alimentate da un'autentica vocazione originaria, incline allo stupore e alla conoscenza mistica e simbolica della verità.⁹

2. *L'unità integrale della conoscenza*

Per la tradizione culturale slavo-ortodossa esistono diverse forme del pensiero, della ragione e della conoscenza, difficilmente riducibili a schemi univoci e incontrovertibili. Differenti sono inoltre le concezioni e le prospettive antropologiche, le modalità concrete di essere e di rivelarsi della persona. Se in Occidente il tono dominante del pensiero moderno e contemporaneo, sia pure con qualche eccezione, si è caratterizzato per il progressivo sopravvento veritativo della forma logica, concettuale, dimostrativa e razionalistica, ciò non sembra essere accaduto allo stesso modo in molte aree culturali dell'Oriente cristiano europeo. Secondo diversi pensatori russi cresciuti sull'eredità teoretica di Solov'ëv, in Occidente il pensiero filosofico (e in gran parte anche quello teologico) si è da tempo separato dalla sua fonte viva; inaridendosi, ha progressivamente innalzato barriere che hanno reso sempre più difficile il rapporto con la radice vivente e vissuta della conoscenza: barriere del naturalismo e dello storicismo, dell'empirismo e del pragmatismo, dello scientismo e del nichilismo. Il pluriforme dispiegarsi delle tante correnti della filosofia analitica e delle varie tecniche ermeneutiche, alla ricerca di uno specialismo sempre più esasperato, ha fatto smarrire l'*idea dell'insieme e dell'unità integrale* della conoscenza, ma anche l'unità e integrità della persona¹⁰ in rapporto alla ricerca di senso della vita. A ciò ha corrisposto la crescente difficoltà di passare dal fenomeno al fondamento, dalla proliferazione del dato all'audace lotta per il significato, in vista di un'autentica ricerca della verità nella persuasione interiore.

Proprio su questi presupposti formali si fonda generalmente la critica che il pensiero cristiano slavo-russo ha mosso alla filosofia occidentale,¹¹

⁹ L'insieme di questi aspetti risalta soprattutto dagli scritti che compongono la preziosa raccolta di P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.

¹⁰ Cfr. AA. VV., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, (a cura di G. Grandi), Rubettino, Soveria Mannelli (CN) 2003.

¹¹ Emblematiche restano a riguardo la vigorosa creazione speculativa di VL. S. Solov'ëv, a partire da *Krisis zapadnoj filosofii*, del 1874, tr. it., *La crisi della filosofia occidentale*, a cura di A. DELL'ASTA, La Casa di Matriona, Milano 1986; si veda anche la rilevante opera di VL. ERN, *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* (La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo), pubblicata nel 1911, ora in Id., *Solinenija*, a cura di N.V. KOTRELEV, E.V. ANTONOVA, Pravda, Moskva 1991.

per la quale questa visione integrale della conoscenza resta una “pro-vocazione”, una sfida teoretica e pratica che la sollecita a generare un rinnovato legame tra il *logos* e l’enigma dell’esistenza, la conoscenza logica e quella simbolica, in vista di un reale significato per la vita e l’integrità dell’essere personale in relazione. Per gran parte dei pensatori russi la perdita di quell’*idea dell’insieme*, incentrata sulla persona e sulla conoscenza mistica, appare come una sorta di insidiosa *malattia mortale*.¹² Ma questo non può essere inteso come un nostalgico richiamo ad una visione di totalità ormai consumata dal tempo, bensì come la nitida percezione che la sfida attuale del pensiero resta ancora appesa alla possibilità di ritornare alle cose, alla possibilità di ripensare i legami vitali che tengono insieme le parti, alla riscoperta di quel palpitare di nessi che danno forma all’unità della persona e della conoscenza. L’intento è quello di tornare a contemplare l’unità mistica del creato come esercizio mediante il quale la filosofia si spoglia della veste esteriore di ornamento della vita, per disvelarne finalmente la sua interiore bellezza. Da questa complessa e ricca esperienza teoretica e spirituale, ancora scarsamente indagata e approfondita nei suoi fecondi sviluppi all’interno della cultura europea contemporanea, può oggi rifiorire un nuovo pensiero ricentrato sulla conoscenza mistica e l’ontologia della persona.

Nel corso del secondo millennio, e in particolare negli ultimi secoli, queste diverse prospettive antropologiche e spirituali hanno determinato prolungati e persistenti malintesi concettuali tra pensiero orientale e occidentale, alimentati dal reciproco pregiudizio, fino alla reciproca negligenza. Nel frattempo, si sono elaborate nei secoli differenti forme della conoscenza, diverse categorie concettuali e distinti linguaggi. Questa alterità viene generalmente giustificata dal mancato rapporto della cultura slavo-ortodossa con la modernità e con le sfide del pensiero illuministico, logico e scientifico. Eppure, proprio la comune radice cristiana, al di là delle comprensibili diversità storiche di contesto e percorso, ci sollecita a ripensare la potenzialità di un rinnovato confronto a partire non solo dai tratti peculiari di questa esperienza di pensiero, ma anche dagli elementi di sostanziale complementarietà.

¹² Così la definisce Pavel Florenskij, uno dei maggiori protagonisti di questo indirizzo di pensiero personalista nella Russia dei primi decenni del ‘900, il quale osserva: «Ma noi, uomini del XX secolo che quasi abbiamo perso la capacità di vedere l’unità ed oltre agli alberi non siamo più capaci di vedere un bosco, noi, per comprendere di nuovo questa unità del genere, dobbiamo riscattare con il pensiero l’insufficienza della nostra vista. E, come riscatto, potremo usare queste ipotesi: la vista quadridimensionale, l’unità di sangue o l’unità di seme, l’unità della forma biologica e infine l’unità puramente mistica», P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell’idealismo*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2012, p. 76.

I principali pensatori che hanno dato avvio al cosiddetto “rinascimento russo”,¹³ pur provenendo in prevalenza da una solida formazione in ambito logico e matematico, giungono ad elaborare un’acuta critica ai principi astratti della filosofia occidentale, proprio a partire da un radicale ripensamento dell’idea di persona. Non si tratta soltanto di intuizioni fugaci, ma di un’attenta e problematica rilettura della modernità, così dolorosamente caratterizzata dalla “sovranità dell’io”, dalla perdita di una visione unitaria dell’essere e della persona, dalla frattura irreparabile tra ragione e passione, tra contemplazione ed azione. Questo pensiero ha il suo punto di partenza nella vigorosa riconsiderazione dell’antropologia cristiana e di una filosofia personalista incentrata sul principio-esperienza dell’amore come atto ontologico. Una filosofia della persona incentrata sulla mistica e che intende dunque rinsaldare quel nesso vitale tra idea e ragione, tra conoscenza razionale e conoscenza simbolica, persona e simbolo, persona e libertà, conoscenza e amore; tra verità, bene e bellezza. All’interno di una tale prospettiva teoretica si ritrovano insieme, sia pure con accentuazioni differenti, le figure più autorevoli e rappresentative del pensiero russo del Novecento, autori quali N. Berdjaev e L. Šestov, ma soprattutto di P. Florenskij, V. Ern, B. Vyšeslavcev, L. Karsavin, S. Frank, S. Bulgakov, V. Ivanov, Nikolaj e Vladimir Losskij, e molti altri.¹⁴

In un arco temporale piuttosto contenuto questi pensatori russi sono riusciti ad elaborare una preziosa e originale filosofia della religione nella quale si confrontano e s’incontrano, spesso in una feconda tensione antinomia, Oriente e Occidente, slavofilismo e occidentalismo, filosofia e rivelazione, ragione e fede, realismo e simbolismo, logica e mistica; il tutto entro una *Welthanschauung* integrale che ha nel personalismo il suo cardine teoretico, spirituale ed etico.

3. Conoscenza ed esperienza della “verità vivente”

Tracciando la conclusione ad uno degli studi più vasti e completi sulla storia della cultura religiosa russa, Georgij Florovskij in *Vie della Teologia*

¹³ Cfr. N.A. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 153-180. Un vivido affresco di questa stagione culturale è presente anche in N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, già citato.

¹⁴ Purtroppo, un’accurata e puntuale ricostruzione storica e teoretica sulla ricchezza e vitalità del personalismo in Russia, e tra i pensatori della “diaspora” europea all’inizio del Novecento, non esiste ancora. Alcuni spunti significativi sono presenti in O. CLEMENT, *Aperçu sur la Théologie de la personne dans la “diaspora” russe en France*, in AA.VV., *Mille ans de Christianisme russe (988-1988)*, Ymca Press, Paris 1989, pp. 303-309; Id., *Le personnalisme chrétien dans la pensée russe des XIX et XX siècle*, in «Contacts», 2 (1987), pp. 206-225.

Russa osservava nel 1937 che «nella storia della cultura russa operano interruzioni, svolte, rinnegamenti e passioni, disillusioni, tradimenti, scissioni, in una parola, tutto, fuorché la continuità».¹⁵ Il filosofo Nikolaj Berdjaev, facendogli eco, giungerà ad affermare che «la storia russa è contrassegnata da assenza di continuità».¹⁶ Nell'anima russa, infatti, vi è la stessa incommensurabilità e immensità della sua pianura: «La vastità delle pianure della Russia e l'immensità dei suoi spazi sono la misura interiore dell'anima del popolo russo. E non è assolutamente un caso che il popolo russo abiti in una pianura illimitata, dagli orizzonti infiniti, senza frontiere evidenti: tale è anche la geografia dell'anima russa. (...) La cultura europea è troppo aristotelica nel suo principio, è fondata sull'organizzazione della materia ad opera della forma. Il popolo russo racchiude ancora immense forze latenti, il suo elemento dionisiaco primordiale non è affatto estinto».¹⁷ Un'enorme forza naturale si contrappone alla debole capacità di organizzazione, di misura e determinazione, dispiegando così una storia tra le più tormentate. Di qui l'insorgere delle sue polarità e contraddizioni, tratti antitetici che delineano la natura mistica e tragica dell'anima russa.

Difficoltà, dualismi, sofferenze indicibili e lacerazioni solcano molta parte del pensiero russo, «eppure nonostante tutte le sue tortuosità e rotture, la storia spirituale della Russia è notevole per fedeltà a un tema fondamentale, la concentrazione su di esso, gli sforzi insistenti per trovarne la giusta soluzione. Al suo centro sta la ricerca della verità, del significato nell'esistenza terrena, alla luce della sua trasfigurazione, della sua iniziazione al regno celeste dello Spirito Santo».¹⁸ Questa sottolineatura è determinante per avvicinarsi consapevolmente, senza pregiudiziali ideologiche e con sguardo oggettivo, alla comprensione dell'anima russa nelle sue intenzionalità profonde, in cui la ricerca della verità si pone in rapporto essenziale con la vita.

Per il pensiero religioso russo e più in generale per l'ortodossia, la verità è questione esistenziale decisiva, vitale e agonica. Questa pre-comprensione si traduce spesso in una sostanziale messa in questione radicale di ogni speculazione astratta e vuoto concettualismo o razionalismo. Paradigmatica resta a riguardo la precisazione formulata da padre Pavel Florenskij, il quale osserva: «Ci sono solo due esperienze del mondo:

¹⁵ G.V. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, a cura di P.C. BORI, Marietti, Genova 1998, p. 396. Questo tema della discontinuità compare soprattutto a partire dall'opera di N. BERDJAEV, *Smysl tvorcestva* (1915), tr. it. *Il senso della creazione*, Jaca Book, Milano 1994, per prolungarsi fino ai nostri giorni; cfr. J. LOTMAN, *La cultura e l'esplosione*, Feltrinelli, Milano 1993.

¹⁶ N.A. BERDJAEV, *Russkaja idea*, Parigi, 1946, tr. it. *L'idea russa*, cit., p. 48.

¹⁷ Ibidem, pp. 16-17.

¹⁸ N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, cit., p. 311.

l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza “scientifica”, cioè “kantiana”, come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quello *interiore* e quello *esteriore*, come ci sono due tipi di cultura: contemplativo-creativa e rapace-mecanica».¹⁹ Orbene è fin troppo evidente che, mentre la prima modalità indicata è quella che distingue la forma di conoscenza più connaturale alla cultura dell'Europa orientale, la seconda connota invece quella occidentale. La gnoseologia kantiana ha costituito per lungo tempo un riferimento ineludibile per molti pensatori russi, anche se generalmente tra essi ha prevalso l'idea che proprio quel sistema speculativo fosse il modello della frantumazione dell'unità reale, dell'imporsi nel pensiero moderno di quel “dualismo metafisico” che porta in sé il rischio di una scissione irreparabile fra trascendente e immanente, intellegibile ed empirico.

I maggiori rappresentanti del pensiero russo avevano evidenziato da tempo l'inconciliabile ostilità presente nella storia della cultura europea tra questi modelli gnoseologici, intesi come il ritorno dell'originaria contrapposizione tra *terminismo* (nominalismo) e *realismo* (idealismo), manifestando l'esigenza di dar forma a un “nuovo pensare”, in grado di recepire nella sua interezza la *verità vivente*, categoria filosofica introdotta dagli slavofili e che diversi teologi e pensatori ortodossi, a cominciare da Florenskij, fanno propria richiamando il significato ontologico originario del termine russo *Istina* la verità assoluta in senso ontologico, radicalmente distinta dalla *Pravda*, che connota una verità relativa di natura giuridica, sociale o politica. Letteralmente i linguisti fanno risalire il termine russo *Istina* al verbo essere, forma sostantiva del verbo *est*, che racchiude quindi il significato della realtà assoluta, ciò che veramente esiste, a differenza di ciò che appare. Nella coscienza russa, quindi, è evidente che la verità è un'esistenza, designando essenzialmente il momento ontologico. Scavando a fondo alle radici etimologiche delle forme verbali slave, è possibile scoprire come «questo ontologismo dei russi, che si rivela nell'accezione di *Istina*, si mostra ancora più profondo se ci rendiamo conto del contenuto originario del verbo “*est*”. Esso deriva dalla radice “*es*” [...] e nel sanscrito (*as*) questa radice nella sua fase più antica e concreta significava “*respirare*”».²⁰ Dunque, la parola russa *essere* contiene in origine il significato addizionale di *respirare* e più in generale di *essere vivo*, poiché il respiro è l'essenza stessa della vita, portando alla luce la stretta correlazione tra *respirare*, *vivere*, *essere*. Non si tratta di un dettaglio di poco conto, poiché ne consegue che: «Il russo intende *Istina* come un essere soprattutto vivo, e non è difficile naturalmente

¹⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, (a cura di N. Misler), Casa del libro, Roma 1983, p. 92.

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoy feodicej v dvenadcati pis'mach*, tr. it. *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 26.

rilevare che questa accezione della verità costituisce proprio la caratteristica speciale e autonoma della filosofia russa».²¹ L'originalità di questa singolare intuizione è stata quindi largamente assorbita dalla ricerca di una conoscenza integrale, di un'interpretazione unitaria del mondo quale «*unitotalità*» (*vseeditvo*).²² Per comprendere la verità ortodossa bisogna entrare nell'intima essenza dell'ortodossia, senza alcuna presunzione dimostrativa, visto che l'ortodossia si mostra, non si dimostra e il suo volto non si calcola ma si sente, si vive nella verità, distinguendosi essenzialmente per una particolare bellezza spirituale. Immergendosi in questa bellezza, la Parola ascoltata e contemplata trova la sua concretezza esistenziale, entro la ricca tradizione della viva ecclesialità (*Cerkovnost'*), una vita speciale, una nuova vita nello Spirito Santo, non facilmente afferrabile, determinabile e definibile dal raziocinio.

Nell'opera *La colonna e il fondamento della Verità*, considerata il suo capolavoro, una sorta di *Summa* del pensiero ortodosso, raro esempio nella filosofia del Novecento di fecondo e creativo incontro tra ragione e fede, logica e mistica, filosofia e ontologia trinitaria, Pavel Florenskij, da uomo di scienza, matematico e fisico, persegue un'implacabile ricerca della verità colta nelle sue diverse stratificazioni, al fine di mostrare il cammino verso la sapienza dell'amore. Nei primi capitoli dell'opera, dapprima mostra come sia possibile attingere alla verità attraverso la messa in atto di una ragione esigente, un rigoroso percorso delle forme logiche e gnoseologiche della ragione (intuitiva e discorsiva) e del loro diverso grado di attendibilità dimostrativa, conducendole fino alle loro estreme possibilità, tanto da percepire (sulla scorta di Pascal e dell'ultimo Schelling) una sorta di “abisso della ragione” che fa precipitare la coscienza nel più tormentato inferno scettico. Quindi porta all'evidenza come, sia il principio d'identità, sia quello di ragion sufficiente, quali criteri logici fondanti della conoscenza filosofica, siano di fatto inadeguati a corrispondere alla legge universale dell'essere. La filosofia non può rinunciare a essere esercizio della ragione, ma la ragione non può ridursi a vuoto schematismo concettuale, a corrispondenza formale ad una norma. La ragione deve poter accogliere in sé la vita, instaurare un legame vitale con l'essere, poiché: «Se la ragione non partecipa dell'essere, neanche l'essere partecipa della ragione».²³ Occorre, cioè, considerare la ragione umana nella sua forza reale, nella sua attività, mostrando cioè in che modo la ragione partecipi dell'essere e l'essere della razionalità. In tal modo si esce gradualmente dal sistema dei concetti rassicuranti del quieto possesso, della ragione logica cartesiana, per andare

²¹ Ibidem, p. 27.

²² Termine introdotto nel linguaggio filosofico da Vl. Solov'ëv e acquisito dai principali pensatori.

²³ Ibidem, p. 84.

alla ricerca di un significato esistenziale e sapienziale più autentico e reale di essa. Infatti, conoscere implica sempre vedere una cosa nel suo significato, nel suo dono di sapienza, nella ragione della sua esistenza, ove il criterio razionale indica una direzione senza confondersi con il fine. Si tratta insomma di comprendere la realtà ed esercitare la ragione, senza mai recidere il legame con la vita, con la radice vivente della conoscenza, richiamando alla necessità di «uscire dal piano dei concetti per entrare nella sfera dell'esperienza viva»,²⁴ l'unica in grado di offrirci un metodo legittimo di conoscenza, anche di quella dei dogmi, che storicamente appare la più impervia alla ragione.

4. La verità antinomica e l'approdo alla Trinità

Questo superamento dell'autoidentità ($A=A$; $Io=Io$) avviene anzitutto sul terreno di una “logica vivente” che s’incontra con una verità concreta, con una diversa concezione dell’identità, intesa non più superficialmente come legge universale dell’essere, ma come «il volto interiore della profondità della vita inaccessibile al raziocinio; e in questa vita esso può avere la sua *radice* e la sua *giustificazione*».²⁵ Come accade nelle vicende umane più tormentate ed intense della storia e della letteratura russa, narrate con impareggiabile profondità soprattutto nei romanzi di Dostoevskij, anche nei pensatori russi e in Florenskij in particolare, una certa inclinazione a perdonare la debolezza creaturale è sempre congiunta all’atteggiamento impiacabile contro la cerebralità del raziocinio, al quale sembra irrimediabilmente preclusa ogni possibilità di afferrare l’incontenibile pienezza della vita.²⁶ Infatti: «La vita è infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può contenere tutta la pienezza della vita. Quindi nessuna formula può sostituire la vita stessa nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo in ogni momento e in ogni luogo. Di conseguenza le definizioni razionali troveranno sempre e in ogni luogo delle obiezioni».²⁷ Come possiamo concettualizzare in una formula o giudizio la pienezza incontenibile di questo *datum*? Nel valore vitale della verità che oltrepassa la definizione puramente logica di questa, vista l’*inatttingibilità* della sua pienezza,²⁸ si cela la presenza della sua antinomia, in altre parole:

²⁴ Ibidem, p. 72.

²⁵ Ibidem, p. 55.

²⁶ Sull’impossibilità della verità logica e dialettica di comprendere l’universo e la vita nella sua frammentarietà cfr. in particolare F.M. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*.

²⁷ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 160.

²⁸ Una prospettiva filosofica esplorata con efficacia soprattutto da S.L. FRANK, *L’inatttingibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977.

«La verità è antinomica e non può non essere tale»²⁹ e se intende accogliere in sé la pienezza della vita deve poter contenere anche ciò che la può cascare.

L'antinomia, categoria fondamentale del pensiero florenskijano, che ritroviamo nei maggiori filosofi e teologi ortodossi russi, nasce dalla persuasione che la verità dogmatica si disveli sempre in modo pugnace, quale frutto di una tensione tra opposti, una reale “*coincidentia oppositorum*”, secondo la celebre formulazione di Niccolò Cusano. La logica della fede cristiana si dona sempre nella sua paradossalità e ammette simultaneamente la presenza di due asserzioni che appaiono logicamente incompatibili ma ontologicamente necessarie. Ogni dogma di fede costituisce infatti il limite ideale del raziocinio, anzi «il dogma come oggetto della fede include necessariamente l'antinomia del raziocinio».³⁰ Florenskij considera l'antinomia l'essenza stessa delle esperienze vitali, il tessuto interiore dell'esperienza religiosa viva e della verità dogmatica, giungendo persino a ritenere che dove non c'è antinomia non ci possa essere neppure fede, e che essa scomparirà solo quando la fede e la speranza verranno meno e rimarrà soltanto l'amore (1 Cor 13, 1ss.).

Per Florenskij, come anche per S.N. Bulgakov, S.L. Frank, B.P. Vyčeslavcev, V. Losskij, A. Schmemann e molti altri, l'antinomia è costitutiva all'essenza veritativa del dogma, poiché ne disvela l'ontologica distanza tra intelletto umano e Verità divina, tra realtà e mistero; essa è la cifra paradossale della fede cristiana. Considerata l'impossibilità logica della ragione di poter “catturare” e contenere una verità quale espressione di tutta la pienezza della vita, egli può giungere ad affermare - in una concezione che dalla logica apre alla mistica -: «Non sono l'intuizione e la discorsività a dare la conoscenza della verità: essa nasce nell'anima per una rivelazione libera della stessa verità tripostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo».³¹

Dalla consapevolezza dell'antinomia dogmatica scaturisce anche la percezione viva della verità come accadimento, frutto di una diversa prospettiva relazionale. L'incontro dell'Io con il Tu dell'altro al cospetto di un Terzo, segna l'inizio di una nuova fondazione della conoscenza che poggia su una logica triadica. Perseguendo coerentemente questa prospettiva si giunge a scoprire che solo: «La Verità è la contemplazione di sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della “Sostanza” [*ousia*] del Soggetto autodimostrabile che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la relazione di Tre».³²

²⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 161.

³⁰ Ibidem, p. 174.

³¹ Ibidem, p. 105.

³² Ibidem, p. 56.

Questa la svolta della ragione, alla quale si chiede di rinunciare alla propria limitazione entro i confini del raziocinio e rivolgersi alla norma nuova, diventare una *ragione nuova*, che esige un atto “libero” ed “ascetico” di rinuncia a sé stessi, quindi anche di apertura al dono e abbandono nella fede. L’ammissione di questo “fondamento trans-logico” della ragione, oltre le norme del raziocinio, non è altro che l’inizio della conoscenza mistica. Non fuga nell’irrazionalismo e neppure fede razionale «che è infamia e fetore davanti a Dio», ma apertura della ragione all’accoglimento della fede quale fiducioso atto d’amore, abbandono e rinuncia a sé stessi a partire dalla “*kenosis* dell’Io”, da una vera e propria consegna di sé stessi.

Per il pensiero russo la verità, dunque, appare nella sua libertà e gratuità infinita, come rivelazione dell’amore trinitario. Qui, nel convergere delle sue leggi reciprocamente contraddittorie della ragione, l’oggetto del pensiero (che è proprio e altro rispetto alla ragione) non è trascendentale, ma possibilità di una rivelazione come consegna dell’uno all’altro, accoglimento del dono nell’esperienza dell’amore reciproco. *Deus-Trinitas* come rivelazione della verità ultima, nella sua originaria forza sorgiva, fulcro supremo «esigenza ultima della ragione» e culmine di tutte le esperienze spirituali profonde e autentiche. Non è casuale dunque che Florenskij colga, nel dogma trinitario, in accordo con i grandi filosofi russi, da Ivan V. Kireevskij³³ a Sergej N. Bulgakov,³⁴ il «fondamento del filosofare» - elemento questo fortemente trascurato dal pensiero occidentale, se si eccettua la «filosofia della rivelazione» di Schelling che, come afferma lo stesso Florenskij, «è uno dei pochi tentativi di realizzare il filosofare su accettazione cosciente del dogma della triadicità».³⁵

³³ Florenskij riporta in nota, a questo proposito, un’importante dichiarazione di Kireevskij nella quale il pensatore slavofilo dichiara: «La dottrina della santissima Trinità attira la mia mente non solo perché è come il fulcro supremo di tutte le verità sante che ci furono comunicate con la rivelazione, ma anche perché scrivendo di filosofia sono pervenuto alla convinzione che la direzione della filosofia dipende nel suo primo principio dal concetto che abbiamo della santissima Trinità», cit. in *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 784. La profonda persuasione che dal dogma trinitario scaturiscono le diverse forme del pensiero e della sapienza è ribadita con forza anche nella conclusione dell’opera *Il significato dell’idealismo*.

³⁴ Particolarmente eloquenti in proposito sono le opere di S.N. BULGAKOV, *Glavy o troičnosti* (Capitoli sulla Trinitarietà) in «Pravoslavnaja mysl», 1 (1928), pp. 68-69, tr. it. in appendice al volume di P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 128 ss.; Id., *La luce senza tramonto*, a cura di M. CAMPATELLI, Lipa, Roma 2001.

³⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 784. Nella stessa prospettiva l’Autore colloca il pensiero di Serapion Maškin e di V.S. Solov’ëv, ma l’elenco potrebbe estendersi notevolmente considerando la fecondissima recezione che Schelling ha trovato nel pensiero russo, a partire da coloro che si recarono in Germania per seguire le sue lezioni e incontrarlo: Vellanskij, Pavlov, Caadaev, Kireevskij, Odoevskij e altri ancora.

Pur attingendo a questo mistero fontale, l'antinomia che inerisce al fenomeno sovrabbondante della vita e dell'amore indeducibile di Dio, non viene eliminata o rinnegata, ma addirittura conservata e assunta come presupposto per una comprensione più profonda del suo significato. Per il pensiero religioso russo del primo Novecento la verità è dunque antinomica, apofatica e mistica. Un nesso profondo tiene insieme queste tre forme della verità, a partire dalla prima sintesi patristica che trova la sua ricapitolazione nella *teologia mistica* di Dionigi Areopagita,³⁶ la quale unisce all'affermazione la negazione, alla parola il silenzio, poiché la verità è eccedente e «*in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus*»³⁷. Il tutto in funzione della trascendenza, della contemplazione, del silenzio orante ed estatico, nella perfetta unione mistica con la Trinità. Sarà soprattutto il genio teologico di Gregorio Palamas a raccogliere l'eredità dei Padri della Chiesa d'Oriente, e a rilanciare «con la mano leggera degna dell'artista creatore i due estremi dell'antinomia: Dio visibile e partecipabile e Dio invisibile ed impartecipabile».³⁸ Di tale natura antinomica, apofatica e mistica il pensiero ortodosso ha saputo preservare il senso nel tempo, allorché le contrapposte interpretazioni razionalistiche e spiritualistiche rivedicarono il carattere increato della grazia e della luce taborica. Così a proposito della natura divina partecipabile e impartecipabile, accessibile e inaccessibile, Palamas non cessa di ribadire la necessità di mantenere «la loro antinomia come criterio della pietà».³⁹ Nel solco di questa tradizione, i pensatori russi sopra citati ripropongono la sfida di un pensiero che includa la prospettiva mistica come possibilità dell'incontro unificante con il mistero di Dio-Trinità. Entriamo nel regno della verità attraverso l'esperienza di una «conoscenza che diviene amore» (s. Gregorio di Nissa) custodita nel dogma dell'unica e indivisibile sostanza della Trinità. Per questo si può affermare che l'atto del conoscere non è solo gnoseologico ma anche ontologico, non solo ideale ma anche reale. La conoscenza essenziale della verità avviene attraverso la partecipazione ontologica alla verità stessa. Ciò implica, secondo Florenskij, l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina, vale a dire, «entrare nelle viscere della Unitrinità divina, e

³⁶ Opera veramente fondamentale per l'intera riflessione della teologia ortodossa e di cui «difficilmente si potrebbe esagerare l'importanza per tutto lo sviluppo del pensiero cristiano», cfr. VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, cit., p. 19.

³⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, 2, in Id., *Tutte le opere*, tr. it. P. SCAZZOSO, Rusconi Milano 1981.

³⁸ P. SCAZZOSO, *La Teologia di S. Gregorio Palamas*, Milano, 1970, p. 59. Opera di straordinaria importanza, tutta incentrata sulla teologia antinomica di san Gregorio Palamas, recepita come la continuazione e la ricapitolazione della spiritualità dei Padri dell'Oriente.

³⁹ GREGORIO PALAMAS, PG. 150, 932D.

non semplicemente attingere idealmente la sua forma esteriore. Perciò la vera conoscenza è conoscenza della verità ed è possibile solo attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua *divinizzazione*, l'acquisto dell'amore quale sostanza divina: chi non è con Dio non conosce Dio. (...). Ciò che per il soggetto della conoscenza è verità, per l'oggetto della conoscenza è amore, mentre per chi contempla la conoscenza è bellezza».⁴⁰ Dunque, la conoscenza non è un percorso puramente intellettualistico, «non è vorace possesso di un oggetto morto da parte di un soggetto gnoseologico predace, ma invece una *comunione morale di persone* ognuna delle quali è per ciascun'altra oggetto e soggetto».⁴¹ Un atto che coinvolge la persona nella sua intezza, implicando, da un lato una sua divinizzazione, dall'altro un'autentica partecipazione alla vita di Dio-Trinità-Amore, una comunione sostanziale di persone, una “trinitizzazione”.

5. La teologia mistica, tra stupore e apofatismo

Come è stato colto con pertinenza e acutezza da Pavel Evdokimov, uno dei maggiori divulgatori del pensiero ortodosso russo in Occidente: «Gli ortodossi non hanno mai avuto simpatia per le *summe teologiche*, né per i sistemi scolastici. Ogni formulazione o definizione eccessiva provoca una diffidenza istintiva. L'ortodossia non ha bisogno di formulare, ha bisogno di non formulare. È una convinzione innata che viene dai Padri della Chiesa, che non è bene speculare sui misteri, è meglio contemplarli, lasciarsi illuminare e penetrare dalla loro luce. Così, senza farsi razionalizzare, il mistero diviene illuminante. Di qui ogni tipo di spiritualità, molto più liturgico e iconografico che discorsivo, concettuale e dottrinale».⁴² L'ostilità costitutiva dell'ortodossia verso ogni forma di astrazione concettuale si traduce in una connaturale apertura allo stupore e alla meraviglia quale scaturigine originaria della conoscenza, nella profonda consapevolezza che, come osservava san Gregorio Nisseno «i concetti creano gli idoli di Dio, solo lo stupore afferra qualcosa».⁴³ Questo tratto contemplativo, che l'anima russa ha ereditato dalla tradizione patristica bizantina, ci sembra essenziale per la comprensione della mistica e del silenzio di Dio, ma anche per una riconsiderazione dello stupore quale «ordinamento

⁴⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 85.

⁴¹ Ibidem, p. 84.

⁴² P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città nuova, Roma, 1972, p. 35.

⁴³ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, PG.44, 377b; in, Id., *Canticum Canticorum*, PG 44, 1028d.

dell'anima in filosofia».⁴⁴ L'apofatismo che appare come un non sapere fondato su un sapere, il “sì” apofatico di cui l'icona è in qualche misura rivelazione, indica come Dio sia inconoscibile fuori dalla comunicazione che Lui fa di sé stesso. Un tale silenzio non è più *enigmatico* ma, a ben vedere, risponde ad una particolare espressione della cultura russa, secondo i moduli da essa richiesti e ad essa più connaturali. In questo percorso mistico tutto viene dato, non tutto è conoscibile, poiché la totalità supera la coscienza che ne abbiamo. Ciò che la dottrina formula, la mistica lo intuisce e sperimenta oltre ogni espressione. Il *tutto* donante è una sorgente inesprimibile, che si fa esperienza vissuta⁴⁵ nella visione-contemplazione-ascrizione, lasciando percepire il senso dell'assoluta gratuità e trascendenza di Dio, non racchiudibile in concetti puramente umani, perché la sua natura sovra-essenziale resta sempre inconoscibile.

Già dal breve percorso compiuto emerge con evidenza come nel pensiero cristiano slavo-russo filosofia, teologia e mistica siano indissolubilmente congiunte. La mistica non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima dei divini misteri, le visioni interiori riservate a pochi, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale, la sua “tradizione vivente”, che fa esperienza dei misteri rivelati.⁴⁶ In questa tradizione culturale si è saldamente custodito un nesso vitale tra amore di Dio, visione divina e conoscenza di Lui. Per questo la mistica è intesa come culmine della teologia, vale a dire, in ultima istanza, «contemplazione della santa Trinità» (come suggerito da Evagrio Pontico e Gregorio di Nissa). Questa contemplazione della luce della Trinità si dona come «teofanía visibile», visione luminosa di Cristo trasfigurato. Si delinea pertanto una via mistica nella conoscenza di Dio, che va dalle “tenebre” del Monte Sinai alla “luce” del Monte Tabor, passando dal Dio inconoscibile al volto glorioso di Dio incarnato. Un passaggio decisivo quasi a confermare che: «La teologia della luce è intimamente connessa alla spiritualità ortodossa: l'una è impossibile senza l'altra»,⁴⁷ ma anche a testimoniare nel contempo che questo bagliore di conoscenza e di sapienza si attua come evento di bellezza che porta con sé il sigillo e lo splendore della

⁴⁴ Di particolare rilevanza al fine di cogliere il nesso tra filosofia e mistica, lo scritto di P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a cura di N. VALENTINI, Quodlibet, Macerata-Roma 2011; cit., p. 54.

⁴⁵ VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 5.

⁴⁶ Per questo, come è stato sottolineato: «Teologia e mistica si sostengono e si completano a vicenda (...). Non vi è dunque mistica senza teologia, ma soprattutto non vi è teologia senza mistica. (...) La tradizione dottrinale – cioè le linee fissate dalla Chiesa sul cammino della conoscenza di Dio, e la tradizione mistica – cioè l'esperienza acquisita dei misteri della fede, non possono venire separate o contrapposte», VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica nella Chiesa d'Oriente*, cit. p. 5; 231.

⁴⁷ Ibidem, p. 109.

verità, seppure di una verità non dimostrabile, poiché la verità si mostra, non la si dimostra, si contempla, non si cattura. In modo assai paradigmatico, è quanto accade anche all'*uomo ridicolo* messo in scena da Dostoevskij: «Io l'ho vista la Verità l'ho vista con i miei occhi, ho visto tutta la sua gloria. (...). Non l'ha inventata la mia mente, l'ho vista e la sua immagine viva ha riempito la mia anima per sempre».⁴⁸

Già i Padri della Chiesa d'Oriente che ebbero una maggiore influenza sulla cultura slava ortodossa (Dionigi Areopagita, san Gregorio Palamas, san Gregorio di Nissa, san Giovanni Damasceno...) avvertirono l'impo-tenza delle parole ad esprimere i divini misteri, ricorrendo spesso all'apo-fatismo,⁴⁹ all'antinomia, ai simboli iconografici e liturgici, come pure alle potenti forme della pietà popolare russa.⁵⁰ La concezione dottrinale più radicata e diffusa in questa tradizione culturale poggia sulla convinzione che ogni affermazione su Dio, appena raggiunta debba essere subito superata, in ragione dell'insondabile e inconoscibile profondità dell'essenza divina.⁵¹ La tradizione cristiana orientale, a partire soprattutto da Dionigi Areopagita, ha sempre manifestato la sua predilezione per la teologia apo-fatica, vale a dire per l'impossibilità di affermare alcunché su Dio, in quanto ritiene che non possa esservi alcuna analogia fra gli attributi del finito e quelli dell'infinito. Per la teologia apofatica i caratteri e i nomi della divinità sfuggono a ogni sforzo di definizione umana, ma questo non si-gnifica affatto precipitare in vaghe forme di nichilismo, come ingenuamente si potrebbe pensare, bensì prendere atto di un mistero di Dio che eccede ogni possibilità umana di racchiuderlo in un concetto. Infatti, «l'apofatismo supera tutti i concetti, tutto il campo della speculazione filo-sofica (...) trasforma la teologia dei concetti in contemplazione, i dogmi in esperienza dei misteri ineffabili».⁵²

⁴⁸ F.M. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, pp.56-57.

⁴⁹ Letteralmente “lontano dal dire”, la via *negationis* (negativa), che predilige la con-templazione e il “non dire”, ma l'*apofasi* è anche ascesa, salita. Nell’ambito del linguag-gio teologico enunciativo, il termine apofatico si contrappone a quello di catafatico, vale a dire, la negazione all'affermazione.

⁵⁰ Su questo aspetto rimandiamo alla raccolta antologica di T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977; N.S., ARSENJEV, *La piété russe*, Neuchâtel, 1963; I. GORAINOFF, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988; D. BAR-SOTTI, *Mistici russi*, Il leone verde, Torino 2000; S.S. AVERINCEV, A. POPPE, V. VO-DOFF e AA. VV., *Forme della santità russa*, a cura di A. MAINARDI, Comunità di Bose, Magnano, (BI) 2002.

⁵¹ Cfr. in particolare DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 398-414. Si vedano inoltre le *Opere* di Gregorio Palamas, in particolare la rac-colta *L'uomo mistero di luce incerata*, a cura di M. TENACE, Paoline, Milano 2005. Cfr. inoltre l'importante studio di J. MAYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudo, Milano 1997.

⁵² VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica nella Chiesa d'Oriente*, cit. p. 233.

La teologia, per la tradizione cristiana orientale, non è conoscenza intellettuale di cose che riguardano Dio, questo sarebbe razionalizzarlo, ridurlo alle proprie idee. Qualsiasi definizione riguardo a Dio rischia di diventare *idolo*; il “*nome di Dio*” sarà sempre un “*non nome*”.⁵³ L'inconoscibilità di Dio non concerne l'incapacità umana di saltare l'abisso che lo separa da Lui, ma più esattamente il fatto che Egli non corrisponde alle categorie dell'umano conoscere. Questa tradizione ci mostra pertanto come sia possibile fare esperienza concreta dei misteri rivelati alla Chiesa attraverso una mirabile sintesi dei suoi diversi elementi costitutivi: dalla sapienza patristica bizantina alla spiritualità *esicasta*, dalla *filocalia* alle vette della liturgia e dell'iconografia. Fulcro di tali esperienze ascetiche è il linguaggio, le modalità diverse e complementari di come sia possibile “dire Dio” e insieme tacerlo. Il linguaggio o, meglio ancora, la parola, che mai si separa dall'esperienza, finisce paradossalmente quasi per raggiungere il suo culmine nell'apofasi. Aperta sul silenzio, la parola della teologia diventa come un simbolo dell'esperienza ecclesiale ortodossa.⁵⁴ Ma come potrà darsi il silenzio in quanto silenzio? Un'inevitabile polarità antinomica percorre ancora una volta il linguaggio della fede. Dunque, in ultima istanza, l'apofatismo è il rifiuto di esaurire la conoscenza (di Dio e dei Divini Misteri), nella sua formulazione, mettendosi alla ricerca di altre forme della conoscenza lungo il cammino ascetico della contemplazione della «tenebra più che luminosa del silenzio».⁵⁵

Questo cammino ascetico mediante il quale la creatura esce sempre più da sé stessa per “salire” fino alla «caligine luminosissima, del silenzio che insegna arcanamente»,⁵⁶ realtà che avvolge l'abisso della vita intradivina, lo

⁵³ Cfr. P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1983, p. 24.

⁵⁴ Particolarmente acute e significative risultano le riflessioni filosofico-teologiche maturette nell'ambito dell'ortodossia contemporanea (di area greca) da CH. YANNA-RAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973, poi ristampato con diverso titolo: *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, (a cura di A. FYRIGOS), Città Nuova, Roma 1995. Approdando ad una sua originale sintesi teoretica su questo tema, egli contrappone provocatoriamente la comprensione dell'apofatismo orientale come “silenzio cristiano su Dio” al silenzio con cui l'Occidente ha preteso dimenticarsi di Dio.

⁵⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, cit., p. 406, ripreso e commentato nel I capitolo dell'opera di VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., pp. 19-38.

⁵⁶ Un formidabile ossimoro con il quale Dionigi Areopagita condensa questa esperienza mistica in forma di preghiera a partire dal mistero trinitario: «Trinità sovrasostanziale, superdivina ed oltremodo buona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile, splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati nella caligine luminosissima, del silenzio che insegna arcanamente,

porta gradualmente ad appartenere totalmente all'inconoscibile, all'ineffabile e trova il suo compimento nell'unione divina e deificante. L'ascetica, giustamente definita dai santi padri «arte delle arti», tra le più sofferte e gioiose, è la trasformazione della “materia” umana, di tutto l'essere umano, nella sua inesauribile conformazione al divino.

La mistica non è il misticismo, vale a dire progressiva deriva nelle diverse forme di psicologismo e sentimentalismo; la sua rilevanza è essenzialmente ascetica e speculativa al tempo stesso. Pensare la mistica in termini teologici e filosofici significa tentare di «dire l'indicibile», comprendere la specificità del suo evento linguistico, nel quale il farsi luce della parola e della sua dicibilità deve misurarsi con l'eccedenza del suo significato.⁵⁷ Come già per l'antica tradizione patristica, anche per il pensiero ortodosso russo, la profonda adesione all'esperienza mistica «... secondo la rivelazione del mistero taciuto per secoli» (Rm 16,25), preserva la natura eccedente di Dio, la Sua infinita distanza dalla ragione umana, affermando al contempo l'insopprimibile nostalgia della perfetta comunione, senza fusione. Molto opportunamente, giungendo alla sintesi conclusiva della sua opera sulla teologia mistica, Vladimir Losskij osserva che essa «è anche una teologia esistenziale che impegna l'essere intero, ponendolo sulla via dell'unione, obbligandolo a cambiare, a trasformare la sua natura per giungere alla vera “gnosi”, che è la contemplazione della Santa Trinità».⁵⁸

La mistica richiama anzitutto la relazione sostanziale al mistero, ma i misteri in senso cristiano «non sono segreti che non è lecito svelare, non sono parole d'ordine convenute di congiurati, ma invece *esperienze* inesprimibili, indicibili, indescrivibili, che non possono rivestirsi di parole se non nella contraddizione».⁵⁹ L'intera realtà fisica e visibile, come pure la nostra

caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi, di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità. Questa sia la mia preghiera», DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, cit., (I, 997 b), pp. 405-406.

⁵⁷ Per un confronto più ampio su questo versante si veda in ambito russo l'ottima sintesi di N.A. BERDJAEV, *Mistica e vita spirituale*, in Id., *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1997, pp. 318-345. Cfr. inoltre AA. VV., *Filosofia e mistica*, a cura di A. MOLINARO e E. SALMANN, Studia Anselmiana, Roma 1997; M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

⁵⁸ VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 233. Dello stesso autore si veda anche *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La vita felice, Milano 2016.

⁵⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, ... cit., p. 171. L'attenzione di Florenskij per la mistica è sempre stata molto presente in tutta la sua vasta opera e nella sua vita, assumendo differenti risonanze tematiche, originali implicazioni e tipologie quali: la “mistica dell'infanzia” e la “mistica del fiabesco”, la “percezione mistica della natura” e della realtà, fino ad elaborare prospettive di antropologia teologica centrate sulla “profondità mistica del corpo” e sulla “mistica del cuore”, la “mistica

esistenza in essa immersa, nonostante la negligente indifferenza umana, sono pervase dal mistero, poiché «tutto è mistero»,⁶⁰ misteri terribili e mirabili, superiori alla pura ragione, che di essa ne rivelano l'antinomia, concepita in senso ultimo proprio come «mistero dell'anima, un mistero di preghiera e di amore».⁶¹ L'autentica mistica cristiana non è mai gnostica fuga dal mondo e dal corpo, tanto meno «mistica della testa» (o dello yoga),⁶² e «mistica del ventre»,⁶³ bensì mistica del cuore che, secondo la grande tradizione esicasta e filocalica, è «da mistica del raccoglimento dell'essere umano, la quale anzitutto apre l'accesso alla grazia che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta».⁶⁴ In questo senso il cammino ascetico verso la divinizzazione, l'abitazione della grazia, dono dell'immagine di Dio e della sua Verità triipostatica⁶⁵ sollecita la creatura a una vita nuova in Cristo, a una trasformazione autentica della sua materia, fino alla vera e propria trasfigurazione, portandola a riscoprire il suo *cuore cherubico*, quel nucleo angelico sempre invisibile agli occhi della carne, il tempio santo interiore in cui abita lo Spirito Santo che brilla di bellezza celeste sotto strati di fango e di limo.⁶⁶

Il mistico, al pari dell'iconografo, dal mondo terreno ascende verso quello celeste, e qui contempla il mistero della vita divina, «tocca gli eterni noumeni delle cose», poi impregnato di questa conoscenza, trasformato da questa esperienza, ritorna al mondo terreno. Questo è quanto avviene nell'esperienza mistica: «L'anima si inebria del visibile e perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile».⁶⁷ Tuttavia questo cammino verso la *divinizzazione (théosis)*, porta a consumare l'involucro psichico, svuota ogni residuo di autosufficienza e soltanto così si prepara all'incontro luminoso con “Colui che è Santo”. Un cammino che è essenzialmente svuotamento

del culto” e del rito liturgico, la “mistica dell’*homoousia trinitaria*” e la “mistica dell’amicizia”. Ognuno di questi aspetti meriterebbe una specifica e approfondita trattazione.

⁶⁰ «In tutto c’è il mistero di Dio … ed è meglio che sia mistero: esso è terribile e mirabile al cuore, e questo timore è per la letizia del cuore… È ancor più bello che sia mistero …», F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*.

⁶¹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, … cit., p. 172.

⁶² Pratiche diffuse in Oriente, specialmente in India e importate in Europa dagli occultisti e soprattutto dai teosofi.

⁶³ Si pensi soprattutto ai culti orgiastici antichi e moderni.

⁶⁴ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit. p. 283.

⁶⁵ Ci riferiamo ad alcune delle figure spirituali che hanno maggiormente inciso sul pensiero russo, in particolare: Dionigi Areopagita, i padri Cappadoci, Atanasio di Alessandria, Simeone il Nuovo Teologo e naturalmente San Sergio di Radonež.

⁶⁶ Cfr. P.A. FLORENSKIJ, *La gioia eterna*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2015, pp. 220-229.

⁶⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull’icona*, a cura di E. ZOLLA, Adelphi, Milano 1977, p. 35.

nel dono di sé, vera e propria *kénosis* dell'Io, fino alla *consegna* e alla consumazione di ogni residuale «autosufficienza inospitale», considerata dai santi Padri la radice di ogni peccato. Non l'idealistico e romantico annichilimento estatico del Sé, ma una vera e propria rinuncia a sé stessi, alla propria aseità e al proprio solipsismo, come unica condizione che può riavvicinare la creatura alla somiglianza con Dio, lasciandole intravedere la radiosa bellezza del cuore purificato, bellezza di luce e quasi di gloria. La mistica è ciò che dona alla fede il suo ardimento e la libertà del suo *ethos*.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, (con scritti di N. BERDJAEV, S. BULGAKOV, M. GERŠENZON, A.S. IZGOEV, B.A. KISTJAKOVSKIJ, P.B. STRUVE, S.L. FRANK) a cura di P. MODESTO, Jaca Book, Milano 1970.
- AA. VV., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, (a cura di G. GRANDI), Rubettino, Soveria Mannelli (CN) 2003.
- AA. VV., *Gregorio Palamas e oltre*, a cura di A. RIGO, Olschki Ed., Firenze 2004.
- S.S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Il Mulino, Bologna 1988.
- S.S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma 1994.
- S.S. AVERINCEV, *La Russia e la "cristianità" europea*, Quaderni dell'accademia "Sapentia et scientia", Sofia: idea Russa idea d'Europa, Roma 2010.
- D. BARSOTTI, *Mistici russi*, Il leone verde, Torino 2000.
- N.A. BERDJAEV, *Il senso della creazione, saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 994.
- N.A. BERDJAEV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, a cura di C. DE LOTTO, Mursia, Milano 1992;
- N.A. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1997.
- S.N. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Felix Alcan, Paris 1932; ed. L'Age d'Homme, Lausanne 1980.
- S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio, Il mistero del Verbo incarnato*, Intr. di P. CODA, Città Nuova, Roma 1995.
- S.N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, (a cura di M. Campatelli), Lipa, Roma 2002.
- O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Città Nuova editrice, Roma 1987.
- DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. it. P. Scazzoso, Rusconi Milano 1981.
- V. F. ERN, *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* (La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo), ora in Id., *Sočinenija*, a cura di N.V. KOTRELEV, E.V. ANTONOVA, Pravda, Moskva 1991.
- P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972.
- P.N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1983.
- P.N. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2000;
- P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea*

- ortodossa, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010.
- P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.
- P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. VALENTINI, Rusconi, Milano 1999, nuova edizione aggiornata in SE, Milano 2015.
- P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. VALENTINI e A. GORELOV, Bollati-Boringhieri, Torino 2007.
- P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, (a cura di E. ZOLLA), Adelphi, Milano 1977.
- P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a cura di N. VALENTINI, Quodlibet, Macerata-Roma 2011.
- P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2013.
- P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, (nuova edizione riveduta e ampliata, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2014.
- P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, San Paolo, a cura di N. VALENTINI, Cinisello Balsamo (MI) 2016; La II edizione riveduta e corretta è stata ristampata nel 2017.
- P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2020. Nuova edizione riveduta e integrata.
- G.V. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, a cura di P.C. BORI, Marietti, Genova 1987.
- L.S. FRANK, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
- L.S. FRANK, *L'inattinibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977.
- L.S. FRANK, *Svet vo t'me. Opyt christianskoj etiki i social' noj filosofii* (La luce nelle tenebre. Saggio di un'etica e filosofia sociale cristiane), Ymca Press, Paris 1949.
- GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2003.
- GREGORIO PALAMAS, *L'uomo mistero di luce incerata*, a cura di M. TENACE, Paoline, Milano 2005.
- V. I. IVANOV, *Dostoevskij. Tragedia, Mito, Mistica*, Il Mulino, Bologna 1994.
- VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, EDB, Bologna 1985.
- VL. LOSSKIJ, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La vita felice, Milano 2016
- J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudo, Milano 1997.

- G. PIOVESANA, *Russia – Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Lipa Roma 1995.
- V.V. ROZANOV, *Poputnye zametki*, tr. it., *Note di viaggio*, L'Argonauta, Latina 1997.
- O. SEDAKOVA, *Apologia della ragione*, La Casa di Matriona, Milano 2009.
- A. SINJAVSKIJ, *Ivan lo Scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli 1993.
- L. ŠESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe*, Adelphi, Milano 1991.
- V.S. SOLOV'ÈV, *Krasota v prirode*, tr. it., in Id., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1988.
- V.S. SOLOV'ÈV, *I fondamenti della vita spirituale*, Lipa, Roma 1998.
- V.S. SOLOV'ÈV, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. DELL'ASTA, Casa di Matriona, Milano 1989.
- T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977.
- T. ŠPIDLÌK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995.
- CH. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973; recentemente riproposto, con il titolo: *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, (a cura di A. FYRIGOS), Città Nuova, Roma 1995.
- CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'occidente*, EDB, Bologna 1984.
- B.P. VYŠESLAVCEV, *Etika preobražennogo Erosa* (Etica dell'eros trasfigurato) (1931), Respuplika, Moskva 1994.
- B.P. VYŠESLAVCEV, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, Lipa, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Roma 1995.
- N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, La Casa di Matriona, Milano 1978.

PAOLA PIZZO*

IL SUFISMO NEL CUORE DELLA TRADIZIONE ISLAMICA DI AL-AZHAR

Sommario

Questo saggio illustra la storia del secolare legame tra le vie mistiche dell'islam, in particolare la confraternita della Khalwatiyyah, e l'Università egiziana di al-Azhar, la più antica istituzione di istruzione superiore del mondo musulmano. Le confraternite mistiche hanno accompagnato fin dalle origini lo sviluppo religioso dell'islam, confermandosi anche in età contemporanea come un elemento imprescindibile non solo della vita spirituale dei credenti ma anche delle istituzioni sociali e politiche dei paesi musulmani. In Egitto, a partire dalla metà del Settecento, si è diffusa l'antica via di origine centroasiatica della Khalwatiyyah in una versione riformata, affiancandosi alle quattro tradizionali vie mistiche maggiormente diffuse nel paese. Il legame instaurato allora tra il rinnovatore della Khalwatiyyah e quello che sarebbe diventato il grande sheikh di al-Azhar contribuì all'affermazione anche a livello ufficiale di questa confraternita che continua a esercitare la sua influenza nell'Egitto contemporaneo. La relazione tra esponenti dell'Università di al-Azhar e il sufismo sarà ripercorsa in prospettiva storica, con un focus su due sheikh contemporanei che hanno esercitato la funzione di Grande Imam: 'Abd al-Halim Mahmud e Ahmed al-Tayyeb.

Parole chiave: confraternite mistiche islamiche (*turuq sufīyyah*), Khalwatiyyah, Università di al-Azhar, 'Abd al-Halim Mahmud, Ahmed al-Tayyeb

Abstract

This essay illustrates the history of the centuries-old link between the mystic schools of Islam, especially the Khalwatiyyah, and the Egyptian

* Università degli Studi di Chieti-Pescara G.d'Annunzio

University of al-Azhar, the oldest institution of higher education in the Muslim world. The mystical brotherhoods have accompanied from the beginning the religious development of Islam, confirming themselves even in contemporary times as an indispensable element not only of the spiritual life of believers but also of the social and political institutions of Muslim countries. Since the mid-eighteenth century, an ancient Central Asian mystic school, the Khalwatiyyah, has spread in a reformed version in Egypt, alongside the four traditional mystical schools most widespread in the country. The relation established then between the Khalwatiyyah's renovator and what would become the great sheikh of al-Azhar contributed to the official affirmation of this brotherhood that continues to exercise its influence in contemporary Egypt. The relationship between the University of al-Azhar and Sufism will be considered in this contribution in an historical perspective, with a focus on two contemporary sheikhs who have served as Grand Imams: 'Abd al-Halim Mahmud and Ahmed al-Tayyeb.

Keywords: Islamic mystical brotherhoods (*turuq sufīyyah*), Khalwatiyyah, al-Azhar University, 'Abd al-Halim Mahmud, Ahmed al-Tayyeb

1. *Le confraternite mistiche in Egitto*

1.1 *La via mistica nell'islam*

La via mistica è un'esperienza spirituale che guida gli uomini e le donne dell'islam alla santità o, meglio, in termini coranici, allo stato di amici di Dio (*awlia' Allah*, Corano 10, 62).¹ Il termine arabo con cui si indica questa pratica è *tasawwuf*, che si spiega con diverse interpretazioni: potrebbe essere legato alla parola *suf*, la lana con la quale era intessuta la veste tradizionalmente indossata in Oriente da chi intraprendeva il cammino per la ricerca di Dio. Altri sottolineano il legame con il concetto di *safā*, purezza, altri ancora lo mettono in relazione con la parola *suffah*, portico, e lo collegano all'esperienza di un gruppo di uomini più che al tempo di Maometto

¹ Tra la vasta bibliografia sul sufismo, segnaliamo per un approccio generale J. S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, con una nuova prefazione di J. O. VOLL, Oxford University Press, New York 1998. In ricordo di un grande studioso italiano, scomparso proprio durante la redazione di queste pagine, segnaliamo A. VENTURA, *Sapienza Sufi: dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni mediterranee, Roma 2016, Idem, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, 2^o ed. In questo saggio è utilizzato un sistema semplificato di traslitterazione dei termini arabi.

condividevano la vita in povertà proprio in un simile luogo.² Il termine utilizzato nelle lingue europee per indicare questo fenomeno è sufismo. Introdotto alla fine del Settecento dai resoconti dei viaggiatori in Oriente, esso riflette una visione «orientalista» della religiosità musulmana; quindi frutto di quell'immagine distorta dell'Oriente prodotta dagli europei così ben spiegata da Edward Said.³ La caratteristica che definisce meglio una via mistica (*tariqah*, plurale *turuq*, in arabo letteralmente «strada», «cammino») nell'islam non è quella della «fratellanza», bensì quella della «discapolanza». Negli studi europei sulla spiritualità islamica compare spesso, infatti, il termine confraternita per indicare le comunità degli aderenti a questo cammino. Le *turuq* non sono organizzazioni strutturate in maniera gerarchica e lineare, quanto piuttosto comunità di discepoli legati all'insegnamento di un maestro. Potremmo immaginare i maestri sufi come il centro di un cerchio da cui a raggi era partono i legami con i discepoli che ne seguono l'esempio e, a loro volta, diffondono il messaggio in altre contrade. Questa relazione personale tra maestro e discepolo si sostanzia nell'istituto della *ijazah*, l'autorizzazione a insegnare ad altri il messaggio e i rituali della confraternita concessa dal maestro al discepolo iniziato. Accanto al legame diretto tra maestro e discepolo, la via mistica implica anche l'insorgere di legami di fraternità e solidarietà tra i suoi membri. In questo senso si può parlare delle vie mistiche nell'islam come di comunità di discepoli raccolte attorno all'insegnamento di un maestro con il quale si instaura un legame spirituale (*irtibat qalbi*, lett. legame di cuore). Per semplicità di espressione, in queste pagine sarà usata anche l'espressione confraternita, ormai entrata negli studi accademici sul tema, tenendo conto di questa premessa.

Il cuore è al centro dell'esperienza mistica nell'islam. Esso è distinto ma intimamente legato all'organo fisico e rappresenta la sede della vita spirituale e della fede dell'essere umano.⁴ Nella letteratura mistica delle origini, la via dell'ascesi è intesa come una peregrinazione nelle stazioni intime del cuore, attraverso la quale il cuore si allarga a «contenere» Dio, anche se tale atto è improprio se riferito alla divinità. In una fase più matura del sufismo, la nozione di cuore si coniuga con concezioni filosofiche. Il teologo e mistico al-Ghazali (m. 1111 d.C.), influenzato dal pensiero avicenniano, attribuisce al cuore una funzione speculativa. Il celebre maestro sufi andalusino Ibn 'Arabi (m. 1240 d. C.) insiste, a sua volta, su ciò che Samuela Pagani descrive come la funzione poetica o creatrice di visioni del cuore,

² Cfr. G. RIZZARDI, *La teologia e il taṣawwuf*, in «Divus Thomas», v. 110, n. 3, 2007, pp. 16-36.

³ E. SAID, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, trad. it. di S. Galli, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

⁴ S. PAGANI, «Heart in šūfism», in *Encyclopedia of Islam*, 3rd edition, Brill, Leiden 2018, pp. 76-79.

organo dell'immaginazione attiva. Queste rapide osservazioni mostrano come il cuore sia al centro della riflessione e della pratica mistica ed è su questa dimensione interiore che si crea il legame tra maestro e discepolo.

La disciplina fraterna proposta agli aderenti è descritta nei manuali per i novizi, che costituiscono una importante fonte di studio sulla spiritualità islamica. Il carisma e la benevola protezione (*barakah*) del fondatore su ciascuno dei suoi discepoli sono l'autentico vincolo della comunità, tanto che talvolta, alla sua morte, i discepoli si disperdonano, creando propri cammini spirituali. L'affiliazione mistica rimase fluida almeno fino al XVIII secolo. Fino ad allora non era inusuale che i seguaci di una via sufi dichiarassero l'appartenenza a più di una *tariqah*, come si può osservare scorrendo i dizionari biografici del tempo. Al di là delle affiliazioni puntuali, molti sufi dichiaravano di seguire fondamentalmente la via e l'esempio aperti dallo stesso profeta Maometto, la *tariqah muhammadiyyah*. Il cuore di Maometto, infatti, secondo alcuni autori sarebbe la sede della manifestazione della luce divina che da lì rifulse sugli uomini.

1.2 Cenni storici sulla confraternita Khalwatiyyah

La Khalwatiyyah è l'unica *tariqah*, via mistica, nell'islam il cui nome non deriva da un eponimo ma da una pratica rituale. Essa, infatti, rimanda all'esercizio della *khalwah* (ritiro, isolamento), una forma molto austera di clausura praticata dai maestri o dai discepoli giunti a un livello avanzato del viaggio verso Dio, che ne distingue in maniera sostanziale l'affiliazione più che in altri percorsi confraternali. In sostanza, si è invitati a isolarsi con Dio, allontanando dalla propria attenzione fisica e intellettuale le cose del mondo, per pregare l'Altissimo e riceverne in cambio una serie di benefici, tra cui il sollievo da angosce e preoccupazioni e, in ultimo, il premio della Sua presenza.

In questa come in altre pratiche, la confraternita segue l'insegnamento di uno dei maggiori mistici dell'islam, il già menzionato Muhy al-Din Ibn 'Arabi, autore, tra l'altro, di un testo dal significativo titolo di *Risalat al-anwar fi ma yumnah sahib al-khalwah min al-asrar* (Lettera sulle luci accordate a chi intraprende il ritiro).⁵ Il grande maestro sufi andaluso attinse al patrimonio del Corano, in particolare alle storie sulla vita di Mosè, per elaborare la sua dottrina su tale esperienza spirituale. Ricco di ispirazione è il racconto coranico dell'incontro di Mosè con Dio sul monte Sinai (Corano 7,

⁵ MUHY AL-DIN IBN 'ARABI, *Journey to the Lord of Power. A Sufi Manual on Retreat*. With Notes from a Commentary by 'Abdul-Karim Jili, trad. inglese di R. T. Harris, Inner Traditions International, Rochester 1981. Sul grande maestro del sufismo si veda anche C. K. DAGLI, *Ibn al-'Arabī and Islamic Intellectual Culture. From Mysticism to Philosophy*, Routledge, London-New York 2016.

143) alla fine di un periodo di attesa durato quaranta giorni. Il numero quaranta è frequente nella simbologia islamica e si carica di molteplici significati. Esso si riferisce anche alla struttura quaternaria del mondo, nel suo aspetto macrocosmico e microcosmico, come risultato della combinazione dei quattro elementi, acqua, aria, fuoco, terra, che a loro volta sono correlati nella teoria di Ippocrate a livello del corpo umano ai quattro umori cardinali: flegma, sangue, bile gialla, bile nera. Il ritiro di Mosè sul Sinai, trascorso secondo un retto comportamento e accompagnato dalla preghiera per quaranta giorni, diventa per Ibn ‘Arabi e per i suoi seguaci il prototipo della *khalwah*, il ritiro ascetico.⁶ Tale pratica, lungi dall’essere qualcosa di simile a un ritiro spirituale offerto ai semplici fedeli, consiste in un esercizio ascetico difficile e pericoloso, per giungere alla presenza di Dio attraverso un abbandono assoluto del mondo. La *khalwah* può essere intrapresa, ricorda Ibn ‘Arabi, soltanto da un maestro o da un iniziato dentro la supervisione di un maestro. Secondo la tradizione sufì, l’origine di questa pratica risale alla fondazione stessa dell’islam. Maometto avrebbe ricevuto le rivelazioni divine da parte dell’angelo Gabriele proprio mentre si trovava in ritiro (*khalwah*) presso il Monte Hira, nei dintorni della Mecca.

Tale usanza non è esclusiva di questa confraternita, la si ritrova, infatti, anche in altri percorsi, come nella *shadiliyyah*, confraternita egiziana sorta nel XII secolo, il cui maestro esortava così il discepolo: «Lucida lo specchio del tuo cuore con la (pratica) della *khahwa* e del *dhikr*», cioè con il ritiro in Dio e la menzione continua del suo nome. O ancora: «Nulla giova tanto al cuore come un ritiro spirituale (*khalwah*) attraverso il quale esso entra in uno spazio di meditazione (*fikra*). Come può venire illuminato un cuore nel cui specchio sono impresse le immagini delle creature?»⁷ Secondo altri maestri, la *khalwah* è il ritiro in cui il discepolo, invitato dal suo maestro, rimane non più di quaranta giorni e rappresenta come una tomba da cui egli uscirà completamente trasformato. Il ritiro spirituale di sette giorni è presente anche tra le pratiche prescritte dalla confraternita Rifa’iyyah, tra le più diffuse nell’Egitto ottomano, per la Mevleviyyah, invece, sono diciotto. Il fatto che la Khalwatiiyah abbia così marcato nella sua denominazione il riferimento a una pratica che, come abbiamo accennato, è comunemente seguita da molti ordini sufì può essere collegato alle narrazioni relative alla vita del suo iniziatore. Siamo in Asia centrale, una regione in

⁶ Si veda per questo punto M. CHODKIEWICZ, *Le voyage sans fin*, in MOHAMMAD ALI AMIR-MOEZZI (a cura di), *Le voyage initiatique en terre d’islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain-Parigi 1996, pp. 239-250. Chodkiewicz resta uno dei punti di riferimento fondamentali per la comprensione del sufismo in generale e dell’opera di Ibn ‘Arabi in particolare.

⁷ Cfr. G. CECERE, *Maestro nelle due scienze. Ibn ‘Atā’ Allāh Al-Iskandarī e le forme della preghiera*, in «Divus Thomas», v. 112, n. 3, 2009, pp. 94-117.

cui l'islam in età medievale ha dato luogo a una importante fioritura di cultura, arte, scienza e spiritualità, tanto da far parlare a proposito di questa rinascita culturale spinta dalla diffusione dell'islam di un «illuminismo», il cui ricordo sarebbe stato trascurato dalla storiografia, soprattutto occidentale.⁸ Qui visse 'Umar al-Khalwati (m. 1397 d.C.), il quale trascorse quasi interamente la sua vita isolato all'interno di un tronco d'albero. La via ascetica da lui iniziata si sviluppò dopo la sua morte, prevedendo come principale rito di iniziazione per gli affiliati un ritiro di quaranta giorni sotto la supervisione di un maestro. La storia dell'ascetismo nel mondo cristiano attesta forme di ricerca di Dio e di isolamento che richiamano quelle adottate da molti mistici musulmani. La comparazione tra le varie forme di ascetismo sorte in Oriente è tema affascinante che, tuttavia, esula dalla prospettiva di queste pagine.⁹

Alcune tradizioni sufi sostengono che questo mistico sia il fondatore della Khalwatiyyah, mentre altri studiosi, seguendo H. J. Kissling, affermano che il secondo maestro della *tariqah*, Yahya al-Shirwani al-Bikubi (m. 1463 d. C.), ne sarebbe il vero fondatore e organizzatore.¹⁰ Egli ebbe un ruolo importante nel definire e trasmettere le tradizioni proprie della confraternita, quali litanie e altri testi ancora oggi utilizzati nei rituali di alcune branche egiziane della famiglia mistica facente capo alla Khalwatiyyah. Alcune tradizioni locali, come quella egiziana, considerano il vero fondatore della *tariqah* il maestro di 'Umar, Muhammed Ibn Nur al-Khalwati.

La Khalwatiyyah ha conosciuto nella sua storia un forte collegamento con il potere politico. La sua diffusione dall'Asia centrale nelle regioni sotto il dominio ottomano è legata anche al favore da essa acquisito presso i sovrani. Lo sheikh al-Shirwani nella seconda metà del XV secolo riuscì a ottenere l'appoggio del sultano alla confraternita che dall'Asia centrale aveva acquisito adepti in Anatolia. Da qui, i maestri khalwati diffusero le pratiche dell'ordine nei Balcani e nei territori arabi dell'impero. I legami con la Sublime Porta continuarono nei secoli successivi. Il maestro spirituale del sultano Maometto II il Conquistatore (m. 1481 d. C.), amante della cultura e delle arti e poeta, era membro della confraternita Khalwatiyyah. L'ordine raggiunse il suo apogeo durante il regno trentennale del

⁸ Cfr. S. F. STARR, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton 2013, trad. it. di L. Giaccone, *L'illuminismo perduto. L'età d'oro dell'Asia centrale dalla conquista araba a Tamerlano*, Einaudi, Torino 2017.

⁹ Cfr. I. R. NETTON, *Islam, Christianity and the Mystic Journey: A Comparative Exploration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; S. ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor*, in Routledge Handbook on Sufism, LLOYD RIDGEON (a cura di), Routledge, London-New York 2020, pp. 330-342.

¹⁰ Cfr. H.J. KISSLING, *Aus der Geschichte des Chalwetijje Orders*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», v. 103, 1953, pp. 233-319.

figlio e successore Bayazid II (m. 1512 d. C.). Il sovrano praticava rituali sufi legati all'ordine. In gioventù, mentre era governatore di Amasya, Bayazid aveva frequentato maestri sufi di vari ordini e contava tra le sue frequentazioni un maestro khalwati che sembra aver giocato un ruolo di qualche rilievo nelle lotte intestine per la successione sultaniale.¹¹ Dopo l'avvento al trono di Bayazid II, il maestro khalwati Çelebi Khalifa (m. 1520 d. C.) trasferì la sede della confraternita da Amasya ad Istanbul. Anche per questa vicinanza con la corte ottomana, l'affiliazione alla Khalwatiyyah divenne ben presto comune tra gli alti ranghi militari e i funzionari di stato. La prossimità col potere politico attirò l'ostilità alla confraternita di parte dell'establishment religioso tradizionale, gli ulema, i quali accusavano politicamente i khalwati di essere vicini ai nemici dell'impero ottomano, i persiani sciiti, e religiosamente di essere poco rispettosi delle norme della *shari'ah*. Entrambe queste accuse si possono spiegare col timore di perdere la propria influenza sulla classe dirigente ottomana. Dal versante religioso, si tratta dell'accusa ricorrente mossa a questa e altre vie mistiche dell'islam, quella di esprimere una religiosità incline ad accogliere elementi estranei alla vera fede, e di essere poco rispettosa delle rigide norme canoniche della legge religiosa. Tuttavia, la confraternita seppe rispondere a questa ondata di critiche procedendo a un rinnovamento che tendeva a sottolineare, anzitutto, la propria identità sunnita contro i rivali persiani sciiti dell'impero ottomano e, dal punto di vista dottrinale, a riaffermare la propria ortodossia. Questo rinnovamento consentì alla confraternita di difondersi sotto il regno dei sultani Solimano il Magnifico e Selim II. In questo periodo la confraternita si integrò nel tessuto politico e sociale ottomano, con un processo di recupero di elementi tradizionali anatolici che hanno portato Hasan Karataş a parlare di un processo di «ottomanizzazione» dell'ordine.¹² Le ricche elargizioni verso l'ordine gli consentirono di espandere le proprie fondazioni e raccogliere un numero crescente di affiliati, mentre nuove branche dell'ordine gemmavano dal ramo principale.

Dal XVIII secolo in poi, in Egitto, si giunse a una strutturazione più rigida delle *turuq*, tanto da far scomparire la menzione di molteplici appartenenze nei profili biografici raccolti dagli storici. Nell'Egitto ottomano (secoli XVI-XVIII) erano riconosciute quattro vie sufi, risalenti ognuna a un maestro o polo (*qutb*): Ahmad al-Badawi (m. 1276), Ibrahim al-Disuqi (m. 1296), Ahmad al-Rifa'i (m. 1182), ‘Abd al-Qadir al-Jilani (m. 1166). Rispettivamente essi hanno dato origine alle vie mistiche note coi nomi di Ahmadiyyah, Burhamiyyah, Rifa’iyyah e Qadiriyah. A tali

¹¹ Cfr. KISSLING, *op. cit.*, p. 244.

¹² Cfr. H. KARATAŞ *The Ottomanization of the Halveti Sufi Order. A Political Story Revisited*, in «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association», v. 1, n. 1-2, 2014, pp. 71-89.

quattro maestri risalgono le maggiori comunità sufi presenti in Egitto fino al Settecento, quando comparve nel paese del Nilo un'altra esperienza destinata a diffondersi in modo capillare e a esercitare una grande influenza sul panorama religioso egiziano fino ad oggi. Si tratta della confraternita mistica Khalwatiyyah, rilanciata in Egitto dall'insegnamento del mistico siriano Mustafa al-Bakri (1688-1748).¹³ Due comunità derivate dalla Khalwatiyyah erano già presenti in Egitto dalla metà del Cinquecento. Entrambe si riconoscevano nell'insegnamento di due maestri sufi di origine persiana e praticavano rituali in persiano o in turco.¹⁴ Ad esse aderivano soprattutto soldati e ufficiali ottomani di origine turca, fatto che si accorda con la diffusione della Khalwatiyyah in questi gruppi sociali nell'Anatolia ottomana. Per tale ragione, la loro presenza fu molto limitata tra i fedeli locali arabo-foni e le due comunità mantennero un ruolo marginale nella vita spirituale degli egiziani, senza diffondersi al di là del Cairo, sede delle guarnigioni e dell'amministrazione ottomana.

Un cambiamento significativo si ebbe a partire dal 1718 con l'arrivo in Egitto di un maestro sufi khalwati di origine siriana, quindi arabo-fono, Mustafa al-Bakri. Come abbiamo osservato, sheikh affiliati a questa *tariqah* erano presenti in tutta l'area ottomana già dal XVI secolo, in particolare nei Balcani, ma anche nelle regioni arabe dell'impero. Essi trasmettevano l'esperienza della Khalwatiyyah e l'esempio del maestro sufi per eccellenza, Ibn 'Arabi.¹⁵ La storia dell'arrivo in Egitto di sheikh al-Bakri e degli incontri che diedero origine alla diffusione della confraternita a livello locale è narrata nelle cronache dello storico egiziano al-Jabarti, noto anche per aver fornito un racconto dell'invasione napoleonica in Egitto nella percezione di chi quell'invasione la subì.¹⁶ Anche in Egitto, la fortuna della Khalwatiyyah si deve al legame che sheikh al-Bakri riuscì a instaurare con elementi locali destinati ad avere un ruolo politico e religioso di primo piano. È particolarmente interessante, in questo senso, la relazione che il mistico

¹³ In questo saggio, che tende a illustrare il percorso egiziano della confraternita, si utilizza la forma araba della denominazione, anziché quella turca halvetiye. Su Mustafa al-Bakri e la Khalwatiyyah si vedano F. DE JONG, «Mustafa Kamal al Din al Bakri (1688-1749): Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?» in N. LEVTZION e J.O. VOLL (a cura di), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y. 1987, pp. 117-132; G. WEIGERT, *The Khalwatiya in Egypt in the Eighteenth Century*, in «Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo», v. 9, 1994, pp. 17-20.

¹⁴ E. H. WAUGH, *Visionaries of Silence. The Reformist Sufi Order of the Demirdashiyah al-Khalwatiya in Cairo*, The American University in Cairo Press, New York-Cairo 2008.

¹⁵ Cfr. A. POPOVIC e A. RASHID, *The Muslim Culture in the Balkans (16th-18th Centuries)*, in «Islamic Studies», v. 36, n. 2/3, 1997, pp. 177-190.

¹⁶ Cfr. T. PH. M. PERLMANN (a cura di), *'Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt. 'Aja'ib al-Athar fi 'l-Tarajim wa 'l-Akkbar*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, vol. 3.

siriano stabili con Muhammad b. Salim al-Hifni, giurista shafī'ita, professore e sheikh di al-Azhar dal 1757 fino alla sua morte sopraggiunta nel 1767.¹⁷ Perché tale incontro fu così importante per lo sviluppo di questa via mistica in Egitto? Per rispondere a questo interrogativo occorre soffermarsi brevemente sull'identità di questa importante istituzione educativa islamica, l'Università di al-Azhar.

1.3 *Le origini dell'Università di al-Azhar*

La fondazione della moschea di al-Azhar, primo nucleo del sistema di istruzione che diverrà l'Università omonima, si deve al quarto califfo Fatimide, al-Mu'izz, nel 970 d.C. La dinastia sorse in Nord Africa come un movimento rivoluzionario di matrice sciīta e con l'appoggio di tribù berbere locali per contrastare il potere del califfato sunnita 'abbaside insediato a Bagdad.¹⁸ All'inizio del X secolo, un esponente della fazione sciīta nota come settimani o Isma'īliti, si rifugiò nella regione corrispondente alla moderna Tunisia e si proclamò l'autentico califfo dell'islam. Da lì, la dinastia fatimide, dal nome di Fatima, la figlia di Maometto dalla quale essi sostengono di discendere, espanso il proprio dominio verso Oriente, occupando l'Egitto. Il paese del Nilo era allora uno dei maggiori centri del potere amministrativo califfale, sotto la cui autorità dipendevano non solo la Valle del Nilo, ma anche i territori di Siria, Palestina e parte dell'Arabia. Intorno al 969 d.C. una grave carestia e una crisi economica nel paese spinsero il califfo fatimide al-Mu'izz a cogliere l'occasione per conquistare l'Egitto. A guidare l'impresa fu inviato il generale Jawhar, soprannominato al-Siqilli, poiché era nato in Sicilia o almeno lì era stato allevato. L'insediamento in Egitto rappresentò un salto di qualità per il neonato califfato fatimide. A simboleggiare la presa di potere su questo storico avamposto islamico in Africa, il califfo ordinò la costruzione di una nuova moschea nella zona

¹⁷ Si veda il racconto della solenne celebrazione funebre descritta dallo storico al-Jabarti e riportata in R. CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London 2020. Da questo studio è ripresa la ricostruzione della diffusione iniziale della confraternita della Khalwatiyyah in Egitto presentata in queste pagine. Il lavoro di Rachida Chih si colloca nel solco della nuova prospettiva interpretativa sul ruolo del sufismo, e della Khalwatiyyah in particolare, in Egitto e nel restante mondo ottomano tra Sei e Settecento. La diffusione di questa branca del sufismo è letta da Chic come una espressione di rinnovamento della religiosità islamica e non tanto come un segno di stagnazione o decadenza in attesa del riformismo ottocentesco inaugurato da Afghani e dai suoi seguaci, secondo la più comune interpretazione fin qui seguita.

¹⁸ Sulle origini della storia di al-Azhar rimane un testo fondamentale B. DODGE, *Al-Azhar. A millennium of Muslim learning*, The Middle East Institute, Washington D.C. 1961.

dove il suo esercito si era acquartierato e che diventerà il nucleo della città del Cairo, al-Qahirah, la «Conquistatrice», la città destinata a guidare la conquista delle terre degli ‘abbasidi sunniti. Uno dei primi edifici della nuova capitale ad essere costruiti fu proprio la moschea di al-Azhar nel 970 d.C. Essa aveva lo statuto di moschea congregazionale, cioè sede centrale delle assemblee della nuova capitale, con la duplice funzione politica, come luogo di riunione e sede delle comunicazioni ufficiali della leadership politico-militare, e religiosa, come luogo di preghiera per i fedeli. Essa era un luogo polifunzionale: vi si raccoglievano le imposte, al suo interno erano custoditi gli archivi, mentre sotto i suoi colonnati si tenevano lezioni, cinque volte al giorno ospitava la preghiera rituale. Questa caratteristica multifunzionale della moschea ricorda, per alcuni studiosi, la funzione degli antichi templi greci e delle istituzioni che li attorniavano. Nel tempo, la moschea si è guadagnata il titolo di centro di studio. Gli storici egiziani al-Maqrizi (m. 1442 d.C.) e Qalqashandi (m. 1418 d.C.) narrano delle lezioni e delle letture coraniche che si svolgevano al suo interno, in presenza dei califfi o tenute in prima persona dai sovrani, specialmente nelle sere di Ramadan.¹⁹ La storia musulmana ha conosciuto decine di moschee di questo tipo, ma nel corso degli anni, la moschea di al-Azhar si trasforma fino ad acquisire il profilo di una vera istituzione educativa. Nella tradizione culturale islamica essa è considerata oggi la prima università musulmana della storia. Sulla data precisa di questo passaggio le opinioni sono discordi. Bayard Dodge collega questo processo al fatto che il modesto califfato fatimide, legato al ramo sciita isma’ilita, non aveva capacità militari tali da poter espandere la propria autorità e il proprio dominio con la forza. Esso puntò sulle armi della propaganda religiosa. Per far questo, aveva bisogno di un centro culturale su cui poggiare la propria autorità religiosa e spirituale. Tale centro si realizzò presso la moschea egiziana di al-Azhar.²⁰ Per diffondere il messaggio religioso isma’ilita, i califfi sostennero lo sviluppo di un sistema legale che avrebbe dovuto incoraggiare il proselitismo tra la popolazione egiziana, in maggioranza di osservanza sunnita. Due grandi studiosi contribuirono a questa impresa che rappresenta l’esor dio di quel sistema educativo che ancora oggi ruota attorno alla moschea di al-Azhar. Si trattava di un famoso giudice originario dell’attuale Tunisia, Abu Hanifa al-Nu’mān ibn Muhammad, e di un ebreo convertito all’islam, originario di Baghdad, convertitosi all’islam proprio al Cairo, dove divenne un rinomato studioso in lettere e scienze coraniche, Ya’qub Ibn Kallis. Proprio su consiglio di quest’ultimo, nell’ottobre 975, secondo il racconto dello storico al-Maqrizi, il califfo stabilì presso al-Azhar una residenza per gli studenti e per i loro insegnanti di lettere, poesia, legge e teologia,

¹⁹ Cfr. DODGE, *op. cit.*, pp. 7-10.

²⁰ *Ibidem.*

fissando anche gli stipendi per questi ultimi.²¹ Il racconto corrisponde a quanto tramanda anche lo storico Qalqashandi. La moschea di al-Azhar cessò di essere un semplice pulpito per la propaganda religiosa sciita e si trasformò in un organizzato centro di studio. Su queste basi si potrebbe affermare che al-Azhar, come istituzione di insegnamento superiore, prenda forma attorno all'anno 975 d.C., sebbene l'istituzione attualmente ami far risalire la sua nascita al momento della posa della pietra di fondazione della moschea omonima che avvenne qualche anno prima, nel 971 d.C. Al-Azhar attraversò un periodo di decadenza sotto gli ayyubidi, dinastia che prese avvio con Salah al-Din (il Saladino delle fonti occidentali) nel 1171 e che si concluse in Egitto nel 1260 con l'avvento del sultanato guidato dalla casta militare dei Mamelucchi. Sotto questi ultimi sovrani, l'Università riprese slancio tanto che la sua biblioteca arrivò a raccogliere la più preziosa collezione di manoscritti in Oriente. Due anni prima, Bagdad era caduta sotto l'invasione dei mongoli che posero fine al califfato abbaside. Con la fine politica di Baghdad, si esauriva anche la feconda esperienza culturale dei secoli 'abbasidi sviluppatisi nel cuore della capitale nella cosiddetta «Casa della Sapienza» (*Bayt al-hikmah*).²² L'Università di al-Azhar, anche se forse è prematuro per questo periodo utilizzare questo termine, è pronta ad assolvere ora questo ruolo di centro propulsore della cultura e dell'insegnamento islamici. Nel corso dei secoli, al-Azhar cominciò ad acquisire un prestigio legato e, per alcuni aspetti, indipendente dall'autorità politica.

2. L'Università di al-Azhar e il sufismo in età contemporanea

2.1 Al-Azhar nel Novecento

L'autorevolezza e l'indipendenza di questa millenaria istituzione educativa nel Novecento si scontrarono con l'ambizione politica di Gamal Abdel Nasser. A capo della giunta militare rivoluzionaria che nel 1952 rovesciò la monarchia egiziana, Nasser avviò una fase di profonda trasformazione della società egiziana in senso socialista e nazionalista che coinvolse anche la più antica istituzione educativa dell'Egitto. Con il colpo di stato degli Ufficiali Liberi del 23 luglio 1952 l'Egitto entrò in un periodo di profonde trasformazioni, con l'avvio di una serie di riforme radicali che toccarono tutti gli aspetti della vita sociale e politica egiziana, compreso il

²¹ Cfr. AL-MAQRIZI, *Khibit*, parte IV, pp. 156-157, cit in Dodge, *op. cit.*, p. 12.

²² Una interpretazione assai convincente della genesi di questa istituzione in D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002 (I ed. 1998).

decisivo settore dell'educazione.²³ La modernizzazione verso cui il paese si stava avviando, frutto di una spinta endogena, portarono l'Egitto a ripensare anche il suo sistema educativo che già aveva conosciuto una fase di rinnovamento come effetto dell'invasione francese (1798-99) e dell'avvento della dinastia di Mohammed 'Ali nel 1805. Già all'inizio dell'Ottocento, infatti, si era aperto un processo di revisione dell'insegnamento tradizionale. Durante il regno di Mohammed 'Ali (1805-1849) si cominciò a riformare il sistema educativo in senso laico, con la creazione di una Università statale slegata dal controllo dell'establishment religioso. Tale riforma pedagogica creò una struttura di insegnamento che si affiancò, senza sostituirla, a quella tradizionale incarnata dall'Università di al-Azhar, riferimento religioso ed educativo per tutto il mondo musulmano sunnita fino ai tempi moderni, che ne fa ancora oggi un polo di attrazione per studenti provenienti da tutto il mondo.²⁴ Questa dicotomia, mentre rispondeva alle esigenze di gruppi diversi di persone, le élite occidentalizzanti e gli ambienti tradizionali, contribuì a creare un duplice sistema di pensiero, che di fatto impedì la formazione di un'unità culturale nel paese. Era un problema non irrilevante, avvertito da alcuni intellettuali più illuminati, come Ahmad Amin, che a inizio Novecento fu anche allievo di Carlo Alfonso Nallino all'Università khediviale (e laica) del Cairo.²⁵ La dicotomia tra questi modelli culturali ebbe anche un impatto sulla politica, quando alla fine della Prima guerra mondiale i dotti azhariti e i politici a loro legati sostennero la posizione conservatrice del khedivé, contro le forze riformiste che si stavano aggregando nel fronte nazionalista in vista delle trattative con i britannici per l'indipendenza del paese.²⁶

La rivoluzione degli Ufficiali Liberi trovò fredda accoglienza presso l'establishment religioso ufficiale, raccolto attorno ad al-Azhar,

²³ Su questo si vedano A. ABDEL-MALEK, *Esercito e Società in Egitto 1952-1967*, Einaudi, Torino 1967; J. LACOUTURE, S. LACOUTURE, *L'Egypte en mouvement*, nouv. ed. rev. et augm., Edition du Seuil, Paris 1962; P. J. VATIKIOTIS, *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992. Si veda anche G. 'ABDEL NASSER, *La filosofia della rivoluzione*, Dar Al-Ma'arif, Il Cairo n.d.

²⁴ Il dualismo di tale modello pedagogico nell'Egitto ottocentesco e novecentesco è ben illustrato in M. A. FAKSH, *The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt*, in «Middle Eastern Studies», v. 16, n. 2, 1980, pp. 42-55. Sul ruolo culturale e politico degli ulema di al-Azhar in età moderna si veda M. ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996.

²⁵ Si veda A. AMIN, *Orient and Occident. An Egyptian's quest for national identity*, Offsetdruckerei Gerhard Weinert, Berlin 1984.

²⁶ Cfr. D. CRECELIER, *Al-Azhar in the Revolution*, in «Middle East Journal» v. 20, n. 1, 1966, pp. 31-49, qui p. 32.

tradizionalmente vicino alle posizioni della monarchia, com'è stato ricordato. Tra Otto e Novecento, gli ulema di al-Azhar hanno considerato con sospetto ogni appello alla riforma, percepito come un attacco all'islam in sé.²⁷ La riforma dell'Università di al-Azhar avviata nel 1961, che poneva le istituzioni azharite sotto il controllo dello Stato nasseriano, non fece che confermare questa diffidenza di fondo. Tale riforma era stata promossa per integrare gli ulema nel processo di rinnovamento dello stato ed ebbe un notevole impatto sulla secolare istituzione educativa, promuovendo tra i suoi membri una nuova consapevolezza politica.²⁸

Il rapporto di dipendenza dell'Università di al-Azhar dal potere politico in età moderna si era peraltro già rafforzato con l'avvento al potere di Mohammed 'Ali all'inizio dell'Ottocento. Il sovrano, infatti, cominciò a nominare autonomamente gli sheikh di al-Azhar, confiscò alcune rendite fondiarie i cui proventi erano precedentemente riservati all'istituzione religiosa, cercando di limitare l'autorevolezza degli ulema. Tali riforme, se andavano a intaccare l'autonomia di governo dell'istituzione religiosa, non toccavano i modelli pedagogici che rimasero appannaggio del sistema tradizionale codificato nei secoli precedenti. Sotto il regime nasseriano si accelerò il processo che ha condotto al-Azhar a perdere gran parte della sua autonomia e della sua indipendenza economica e ha avviato, allo stesso tempo, un rinnovamento nei curricula didattici con l'inserimento di nuove discipline. Gamal Abdel Nasser con la legge di riforma di al-Azhar (Legge 103/1961) pose sotto il controllo statale l'istituzione azharita, trasformandola in una branca del suo apparato col duplice fine di controllare la società egiziana e di espandere la sua influenza a livello internazionale, soprattutto tra i paesi islamici africani e asiatici. Con la riforma agraria del 1952 e i successivi provvedimenti del 1961, lo Stato si era impossessato dei beni della manomorta che avevano garantito l'indipendenza economica di al-Azhar, premessa e garanzia della sua indipendenza politica e pedagogica. Con la contemporanea istituzione del ministero degli Affari religiosi e l'abolizione dei Tribunali religiosi islamici (sciara'itici) lo Stato aveva posto definitivamente la religione musulmana sotto il suo controllo sia nella sua dimensione intellettuale e pedagogica sia in quella giudiziaria.

L'Università di al-Azhar ha subito pesantemente le ripercussioni del cambio di regime come si può osservare dalle numerose sostituzioni e dimissioni delle personalità al suo vertice. Dal 1952 al 1973, anno in cui diviene sheikh di al-Azhar 'Abd al-Halim Mahmud, si sono alternati a capo dell'istituzione ben otto sheikh.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Cfr. M. ZEGHAL, *Religion and Politics in Egypt. The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)*, in «International Journal of Middle East Studies», v. 31, n. 3, 1999, pp. 371-399.

2.2 Sheikh ‘Abd al-Halim Mahmud e il sufismo

Il periodo di governo di sheikh ‘Abd al-Halim Mahmud (1910-1978) rappresenta un passaggio rilevante per il tema affrontato in queste pagine. Egli è un esponente dell’ultima generazione di dotti musulmani formatisi secondo il classico curriculum di studi azharita, prima della riforma novecentesca che ha strutturato l’insegnamento in varie facoltà. Ottenne il diploma di ‘alim (dotto, studioso) azharita nel 1932. Quindi si trasferì a Parigi per proseguire la sua istruzione. Alla Sorbona conseguì le *licences* in psicologia, sociologia e storia delle religioni. Il passo decisivo nella sua formazione è rappresentato dal periodo di studi dottorali che lo ha visto impegnato con un lavoro sul mistico e intellettuale al-Harith ibn Asad al-Muhasibi (m. 857 d.C.) sotto la direzione dell’orientalista francese Louis Massignon (1883-1962).²⁹ Quest’ultimo è stato uno dei primi studiosi occidentali a porre l’attenzione con grande competenza e coinvolgimento personale al tema della mistica musulmana con opere che ancora oggi appaiono imprescindibili per chi voglia accostarsi a questo argomento.³⁰ I due intellettuali si incontrarono su un terreno di studio che li coinvolgeva entrambi. Sheikh Mahmud aveva aderito alla confraternita sufi della Hamidiyyah-Shadhiliyyah. Si tratta di una via mistica diffusasi in Egitto a livello popolare nei secoli XIII e XIV quando grazie all’iniziativa della classe regnante mamelucca, la confraternita raggiunse le città guadagnando aderenti nella popolazione urbana.³¹ Tale confraternita risale alla predicazione del mistico di origine marocchina, Abu al-Hasan al-Shadhili, il quale si afferma come maestro sufi prima in Tunisia poi in Egitto, dove muore nell’Alto Egitto nel 1258, proprio nell’anno in cui i mongoli conquistano Baghdad ponendo fine al califfato ‘abbaside. Nelle parole di sheikh Mahmud, la confraternita era basata sui principi di collaborazione e uguaglianza. I membri erano vincolati da mutua responsabilità, segno di una sensibilità che andava scemando nella realtà urbana cairota della seconda metà del Novecento.³²

²⁹ Cfr. H. AISHIMA e M. ‘ABD AL-HALIM, in *The Encyclopaedia of Islam*, Three, a cura di K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, E. ROWSON, Brill, Leiden 2014, pp. 148-149. Versione online disponibile al link http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24031. Consultato il 1-12-2022.

³⁰ Si veda, tra l’altro, L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, P. GEUTHNER, Paris 1922; Idem, *La passion d’al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj, martyr mystique de l’islam*, 2 vv., P. Geuthner, Paris 1922.

³¹ Cfr. N. HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, pp. 160-178.

³² Testimonianza riportata in M. ALBO e Y. MEITAL, *The Independent Path of Shaykh al-Azhar ‘Abd al-Halim Maḥmūd*, in «Die Welt des Islam», v. 54, 2014, pp. 159-182, qui pp. 160-161.

Al rientro da Parigi, sheikh Mahmud cominciò ad insegnare presso l'Università di al-Azhar, assumendo responsabilità crescenti fino ad essere nominato sheikh di al-Azhar nel 1973, un anno cruciale per l'Egitto e il Medio Oriente. Il presidente Sadat, succeduto a Nasser nel 1970, aveva imposto all'Egitto una svolta politica ed economica radicale rispetto al regime del suo predecessore. Avviando la politica dell'*infitah* (apertura), aprì l'Egitto all'iniziativa economica liberale e capitalistica mentre, dal punto di vista delle relazioni internazionali, avviò una svolta senza precedenti. Nel quadro del lungo conflitto arabo-israeliano, dapprima lanciò l'offensiva dell'ottobre 1973, quindi avviò un processo di avvicinamento con gli Stati Uniti e di distensione con Israele che portò agli accordi di pace di Camp David del 17 settembre 1978. Sadat pagò queste aperture con la vita. Fu, infatti, assassinato da un esponente dei gruppi della Jihad islamica il 6 ottobre 1981. Gli anni azhariti di sheikh Mahmud si collocano, quindi, in questo delicato frangente della storia egiziana. In questo clima turbolento, lo sheikh riuscì a ritagliarsi un ruolo autonomo rispetto al regime, pur sostenendolo e legittimandolo. Questo aspetto si evince da una serie di interventi, come quando favorì l'adozione della tradizionale posizione islamica su alcune riforme che il regime intendeva implementare. Tra queste si possono menzionare la legge sullo statuto personale, sulla vendita dell'alcol o quando sostenne l'inserimento dei principi islamici nei curricula delle scuole laiche statali.³³

Il professor 'Abd al-Halim Mahmud è stato un convinto aderente alla corrente mistica dell'islam e un suo propagatore a livello popolare, inaugurando il primo programma radiofonico a carattere religioso dell'Egitto moderno. Nelle sue conversazioni mattutine, lo sheikh ha contribuito a diffondere la conoscenza del sufismo in maniera molto efficace, partendo dal racconto della sua esperienza personale. Lo sheikh, già noto per le sue numerose pubblicazioni sul sufismo, contribuì a creare un format replicato da molti predicatori ufficiali e indipendenti, introducendo uno stile nuovo nel rivolgersi a un pubblico generale, rigoroso sui principi ma semplice e diretto nelle modalità di espressione. Le sue brevi riflessioni mattutine, di circa cinque minuti, hanno reso familiare al pubblico egiziano l'approccio mistico ai problemi della fede in relazione alla vita quotidiana, contribuendo a sradicare alcuni consolidati stereotipi negativi sul sufismo, considerato come una forma di religiosità arretrata e superstiziosa.³⁴ Molti altri

³³ Per un'analisi della relazione tra Mahmud e il regime sadatiano si veda ALBO, MEITAL, *op. cit.*

³⁴ Per un'analisi approfondita di questo aspetto della biografia di sheikh 'Abd al-Halim Mahmud si rimanda a H. AISHIMA e A. SALVATORE, *Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo*, in «The Journal of the

dotti o funzionari pubblici di alto rango aderivano a quel tempo all'una o all'altra confraternita mistica, ma egli può essere considerato un innovatore poiché ebbe il coraggio di manifestare in pubblico questa sua appartenenza. Anzi, nella sua autobiografia, spiegò come fu proprio la via intellettuale proposta dal sufismo ad aiutarlo a risolvere alcuni dubbi relativi alla fede sorti nella sua coscienza nel periodo della sua formazione.³⁵ Egli ebbe il merito di rendere popolare e contemporaneamente legittimare un approccio alla religiosità, quello legato alle pratiche del misticismo, che era stato screditato in maniera ricorrente nella storia dell'islam. Le variegate forme di pietà popolare legate alle diverse vie mistiche sono parse agli occhi dei puristi religiosi, di tempo in tempo, come espressioni devianti dall'autentico sentiero tracciato dalle fonti della teologia e del diritto islamici. Erano e sono pratiche in cui si possono rintracciare confluenze e sintonie con analoghe forme di pietà popolare o pratiche ascetiche presenti in tradizioni religiose diverse da quella islamica. In fondo, l'esperienza mistica è un viaggio che consente di scendere nel profondo dell'interiorità umana per tentare di innalzarsi verso l'assoluto di Dio. Le forme che ha assunto questo itinerario nelle diverse tradizioni religiose dell'umanità hanno trovato delle consonanze significative. Tali consonanze nascono proprio dal profondo dell'esperienza mistica che fa dire a uno dei suoi più celebri esponenti, l'andaluso Ibn 'Arabi: «Il movimento che è l'esistenza del mondo fu un movimento di amore... Senza tale amore il mondo non sarebbe venuto all'esistenza; quindi il movimento dal nulla all'esistenza è il movimento del Creatore verso di essa (esistenza)... Resta quindi provato che il movimento fu un movimento di amore, e che quindi non c'è movimento nell'universo se non in relazione all'amore».³⁶

Ma cosa rappresenta il sufismo per questo intellettuale musulmano, formatosi intellettualmente tra la cultura orientale (al-Azhar) e quella occidentale (La Sorbonne)? L'allievo di Louis Massignon, pioniere degli studi sulla mistica islamica in Occidente che guidò 'Abd al-Halim Mahmud nel periodo di formazione a Parigi, considerava l'approccio mistico come l'unico che potesse condurre alla verità metafisica. Come rilevano Aishima e Salvatore, egli riteneva che “While other disciplines, including rational sciences, are bound to the sensory perceptions, which only lead to doubt and uncertainty, Sufism guides one's heart to the affirmation of faith and

Royal Anthropological Institute», v. 15, 2009, Islam, Politics, Anthropology, pp. S41-S56.

³⁵ Episodio citato ivi, p. S45.

³⁶ IBN 'ARABÎ, *Fusûs al-hikam*, Abû 'Alâ 'Afîfî (a cura di), Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Beirut 1980, pp. 203-204. Cit. in G. SCATTOLIN, *Esplorando l'interiorità umana*, in «Oasis» [online], pubblicato il 1-5-2008, URL: <https://www.oasiscenter.eu/it/mistica-sufi-cristiana-a-confronto>. Consultato il 26-12-2022.

certainty (*yaqin*)».³⁷ Nel suo argomentare, ‘Abd al-Halim Mahmud era attento a utilizzare concetti e termini propri anche della corrente del rifor-mismo musulmano, non soltanto relativi all’apparato concettuale classico del sufismo. In questo modo egli seppe rendere intellegibile e accettabile la sua argomentazione anche ad un pubblico musulmano più vasto. Non a caso ‘Abd al-Halim Mahmud ricevette l’appellativo di al-Ghazali del ven-tesimo secolo, in riferimento allo sforzo condotto dal grande studioso me-dievale morto nel 1111 d. C. che aveva riportato il sufismo nell’alveo della ortodossia islamica.³⁸

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, nella millenaria storia di al-Azhar si riscontrano esempi di dotti e sheikh, anche al vertice dell’isti-tuzione, che appartenevano a confraternite mistiche. La novità di ‘Abd al-Halim Mahmud è stata quella di tradurre il sufismo in ciò che potremmo definire una «cultura popolare moderna», riabilitandolo come una legittima espressione di religiosità e come un valido modello intellettuale agli occhi dell’opinione pubblica egiziana e musulmana in senso più ampio. Lo ha fatto dall’alto della sua posizione autorevole di sheikh di al-Azhar utiliz-zando i nuovi mezzi di comunicazione offerti dalla modernità (radio, TV, pubblicazioni divulgative a stampa), raggiungendo una vasta audience sia all’interno dell’Egitto sia nel più vasto orizzonte musulmano.

2.3 Al-Azhar e il sufismo oggi: Ahmed al-Tayyeb e la Khalwatiyyah

‘Abdel Halim Mahmud non è certo l’unico esempio di uno sheikh di al-Azhar legato personalmente a una via mistica. Tornando al XVIII secolo, le cronache ricordano un altro sheikh legato proprio alla Khal-watiyyah, la confraternita alla quale aderisce anche l’attuale sheikh, Ahmed al-Tayyeb. Si tratta di Muhammad b. Salim al-Hifni, giurista shafi’ita, pro-fessore e rettore di al-Azhar dal 1757 fino alla sua morte sopraggiunta nel 1767.³⁹ Egli era stato introdotto nella confraternita proprio dal mistico si-riano Mustafa al-Bakri. Lo storico egiziano Jabarti, nel celebrare l’illustre scomparso, ne tesse l’elogio quale studioso il cui insegnamento aveva

³⁷ AISHIMA, SALVATORE, *op. cit.*, p. S46.

³⁸ Nell’ampia bibliografia su al-Ghazali si vedano a proposito del suo contributo alla razionalizzazione del sufismo, G. TAMER (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary*, v. 1, Brill, Leiden 2015; F. GRIFFEL (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazali. Papers collected on his 900th Anniversary*, v. 2, Brill, Leiden 2016. In entrambi i volumi di quest’opera collet-tanea dedicata al teologo, filosofo e mistico medievale sono presenti saggi che affrontano il tema del sufismo nella visione ghazaliana.

³⁹ Si veda il racconto della solenne celebrazione funebre descritta dallo storico al-Jabarti e riportata in R. CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt*, *op. cit.*

carattere essoterico ed esoterico, intellettuale e spirituale a un tempo. Si comprende l'attenzione posta da Jabarti verso questo personaggio considerando che egli stesso era affiliato alla Khalwatiyyah, nella quale era stato iniziato da un discepolo del fondatore. Lo sheikh Hifni era descritto come una figura carismatica, con tratti di santità. Come sostiene Chic, autrice di un bel saggio sul ruolo del sufismo nell'Egitto ottomano, l'attribuzione allo sheikh defunto della qualifica di *qutb*, polo, e *ghawth*, supremo ricorso, indica che egli non era soltanto un saggio e dotto professore e un maestro sufi. Di più, questi titoli lo collocano tra gli amici di Dio (*awliya' Allah*), quei santi la cui presenza tra gli uomini era credenza comune nell'Egitto di quel tempo. Tali esseri, in virtù del loro legame con Dio, possedevano la capacità di influire direttamente sulle vicende terrene in vita e dopo la loro morte. Anzi, grazie alla loro intercessione, al mondo in balia di pericoli e instabilità, era garantita stabilità. Nella gerarchia degli amici di Dio, il polo (*qutb*) era quell'essere unico nella sua generazione, visibile ai suoi contemporanei, che esercitava tale ruolo di garanzia e mediazione col divino. Si comprende, quindi, la ragione per cui Jabarti era particolarmente turbato dalla morte di sheikh Hifni. Dopo la sua morte, la confraternita Khalwatiyyah conobbe una sorprendente diffusione in tutto l'Egitto, nell'Africa sub-sahariana e in Africa del nord, impiantandosi specialmente nella zona dell'Alto Egitto, a Luxor, luogo di origine dell'attuale Grande Imam Ahmed al-Tayyeb. La Khalwatiyyah, conclude Chic, fu all'origine di un risveglio religioso che a partire dalla fine del Settecento continua ancora oggi. Ne è un esempio, tra l'altro, il fatto che l'attuale sheikh di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, proveniente proprio dalla famiglia che attualmente guida la confraternita, nella persona del fratello di Ahmed, sheikh Muhammad al-Tayyeb.

Attualmente l'Università di al-Azhar rappresenta uno dei principali istituti di istruzione superiore del mondo sunnita e senz'altro il più prestigioso con i suoi 15.000 docenti e oltre mezzo milione di studenti e studentesse provenienti da tutto il mondo musulmano.⁴⁰ Essa ha soppiantato la popolarità che anticamente condivideva con l'Università al-Zaytuna di Tunisi e l'Università Qarawiyyin di Fes.⁴¹ La sua preminenza, tuttavia, non si limita alla sfera educativa. Nella figura tutta particolare del suo Grande Imam o Sheikh, essa svolge una funzione di guida spirituale e morale per tutta la comunità sunnita mondiale. È noto che l'islam, specie nella sua confessione sunnita, non conosce una struttura gerarchica dell'autorità religiosa,

⁴⁰ Dati disponibili sul sito <http://www.azhar.edu.eg/>. Consultato il 5-9-2022.

⁴¹ Cfr. A. L. TIBAWI, *Islamic Education. Its Tradition and modernization into the Arab National Systems*, Luzac & Com., London 1979; F. M. NAJJAR, *The Karaouine at Fez*, in «The Muslim World», v. 48, n. 2, 1958, pp. 104-112.

ma una pluralità di voci che parlano in suo nome. Questo ha portato nei secoli, specialmente in età contemporanea, alla creazione di numerosi e alternativi pulpiti da cui talvolta sono emersi esponenti delle correnti più intransigenti o fondamentaliste. In questo variegato coro, la voce del Grande Imam di al-Azhar ha cominciato a emergere come un riferimento cui guardare per l'equilibrio e l'autorevolezza di che ne era rappresentante. È stato un processo lento e non privo di ostacoli che ha conosciuto una fase di accelerazione a seguito degli sconvolgimenti politici avvenuti in Egitto dopo le manifestazioni della Primavera araba che hanno portato alle dimissioni del presidente Hosni Mubarak.

A partire dal 25 gennaio 2011, migliaia di giovani egiziani si sono riversati nelle piazze del Cairo e delle altre città egiziane per chiedere la fine del potere di Mubarak. Gli slogan, dalla Tunisia all'Egitto, reclamavano da un lato la fine del regime (*al-sha'ab yurid isqat al-nizam*) e, dall'altro, pane, libertà, giustizia sociale (*aish, hurriyyah, 'adala ijtimaiyyah*). Nella tempesta rivoluzionaria, al-Azhar ha mantenuto una posizione di equilibrio. Occorre ricordare che, dalla riforma dell'Università voluta da Nasser, il controllo dei vertici dell'istituzione educativa più prestigiosa dell'Egitto è passato allo Stato. Il Grande Imam era nominato dal Presidente egiziano e, protocollarmene, era a lui inferiore in rango. Nonostante questa evidente subordinazione al potere politico, nei mesi della Primavera araba molti professori dell'Università sono scesi in piazza a fianco dei giovani. A livello ufficiale, c'è stato un riconoscimento della legittimità di alcune richieste della piazza, anche se la vicinanza alle istanze di rinnovamento si è resa evidente con la presenza tra i manifestanti di ulema vestiti con l'abito tradizionale e il turbante azharita in piazza Tahrir, centro delle manifestazioni. Nel 2011 al vertice di al-Azhar sedeva da qualche anno il professor Ahmed al-Tayyeb, che era stato nominato proprio da Hosni Mubarak. Dopo il cambio di regime, a seguito delle dimissioni del presidente, per l'Egitto si aprì una prima fase di cambiamento istituzionale, con la nascita di nuovi partiti di opposizione e la dissoluzione del Partito Nazionale Democratico che aveva avuto il monopolio politico nell'era Mubarak dal 1978 al 2011. Al-Azhar ha saputo destreggiarsi nella transizione egiziana. Il suo leader, Ahmed al-Tayyeb è a tutt'oggi l'unico alto funzionario egiziano nominato da Mubarak ad aver mantenuto la propria carica dopo la caduta del regime. Il motivo è duplice. Da un lato, occorre ricordare il prestigio insito nella carica di Grande Imam, che è una carica a vita e ha una forte connotazione religiosa e non politica. D'altro canto, l'atteggiamento tenuto da al-Azhar di simpatetica vicinanza alle istanze dei manifestanti, senza tuttavia lanciarsi nella mischia rivoluzionaria, ha consentito all'istituzione di uscire quasi indenne dal periodo più tumultuoso delle proteste culminato con la deposizione del presidente eletto Mohammed Morsy, rappresentante della

Fratellanza Musulmana, da parte di ‘Abdelfattah al-Sisi, attuale presidente dell’Egitto.⁴²

L’attuale Grande Imam di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, è figlio di un capo spirituale del ramo di Luxor dell’ordine sufi della Khalwatiiyah, una funzione ora esercitata da suo fratello Muhammad. Nella catena storica degli sceicchi di al-Azhar non è raro che vi siano membri di un ordine sufi, come abbiamo visto. L’appartenenza a una famiglia sufi ha segnato non solo il carattere della personalità del Grande Imam ma ha dato anche un tratto ben riconoscibile alla sua leadership, portando nella *mashikhah* di al-Azhar, l’ufficio del Grande Imam, uno stile nuovo improntato a una severa sobrietà, espressione di una religiosità vissuta in modo semplice e radicale allo stesso tempo, lontana da ambizioni politiche o dal desiderio di assecondare istanze che esulino da quelle di garantire l’autorevolezza e l’indipendenza dell’Università.

Al-Azhar si sta accreditando negli ultimi anni come l’istituzione maggiormente rappresentativa dell’autentico volto dell’islam. Le visite del Grande Imam al-Tayyeb in Europa hanno contribuito a far crescere la sua posizione di personalità musulmana di riferimento, sulla quale è possibile fare affidamento per prevenire l’influenza del radicalismo in Europa. Durante la guida di al-Tayyeb, al-Azhar ha avviato una collaborazione con le principali agenzie delle Nazioni Unite con l’obiettivo di combattere l’estremismo, la violenza e promuovere una cultura di tolleranza e convivenza. Al-Azhar è sentito come un riferimento importante nel campo del contrasto al terrorismo da parte delle agenzie delle Nazioni Unite. Sotto la presidenza di Ahmed al-Tayyeb, al-Azhar ha promosso una serie di iniziative volte a promuovere una visione dell’islam coerente con i propri riferimenti sacri e allo stesso tempo lontana da ogni forma di estremismo e violenza, mirando a raggiungere tutti i settori della società: bambini e giovani, studenti e alunni di al-Azhar, intellettuali e gente comune, fedeli di altre religioni.

Negli ultimi anni al-Azhar ha raggiunto un importante riconoscimento come valido interlocutore attraverso l’instaurazione di un rapporto diretto tra il leader di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, e Papa Francesco, che ha portato alla firma congiunta del *Documento sulla Fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune* il 4 febbraio 2019 ad Abu Dhabi. L’incontro

⁴² Non essendo questo il contesto per una presentazione degli eventi più recenti della storia egiziana, si rimanda a J. L. GELVIN, *The Arab Uprisings. What everyone needs to know*, Oxford University Press, Oxford 2012; B. DE SMET, *Revolution and Counter-Revolution in Egypt*, in «Science & Society», v. 78, n. 1, 2014, pp. 11-40; G. DEL PANTA, *Rivoluzione e controrivoluzione in Egitto. Da Piazza Tahrir al colpo di stato di una borghesia in armi*, il Mulino, Bologna 2019; M. GIAMPAOLO, *The Two Souls of the Egyptian Revolution and Its Decline. A Socio-Political Perspective*, in IAI Papers 21, 29-7-2021, pp. 1-20.

ad Abu Dhabi tra Papa Francesco e il Grande Imam di al-Azhar, Ahmed al-Tayyeb, con la firma congiunta del documento sulla Fratellanza umana, rappresenta, allo stesso tempo, un punto di arrivo e un punto di partenza nei rapporti tra cattolici e musulmani.⁴³ L'evento si inserisce in un ormai consolidato rapporto di amicizia e collaborazione tra le due personalità che rappresentano, da un lato, la Chiesa cattolica, dall'altro, l'antica Università di al-Azhar, la più autorevole nella comunità sunnita, una confessione che comprende circa il 90% dei musulmani nel mondo. L'evento del febbraio 2019 è stato il culmine di un lungo processo di relazioni tra le due comunità e che, per la Chiesa cattolica, trae origine non solo dalla Dichiarazione conciliare *Nostra Aetate*, al paragrafo 3, ma anche dalla secolare storia di convivenza tra cristianesimo e islam in Medio Oriente.

Il Documento sulla Fratellanza umana rappresenta il frutto di un lungo cammino, mentre la sua genesi immediata è strettamente legata ai colloqui avvenuti negli ultimi anni tra i due firmatari. Il Documento, inoltre, può essere letto anche come punto di avvio di un processo, come spesso ama dire lo stesso Francesco. La Dichiarazione di Abu Dhabi, infatti, è importante perché conferma un rapporto di stima, anzi di fraternità che si è instaurato tra Papa Francesco e uno dei massimi rappresentanti della comunità musulmana. Ma non è un documento calato dall'alto. Al contrario, affonda le sue radici in anni di tessitura concreta e quotidiana di fili di dialogo in Oriente e in Occidente che hanno visto protagonisti intellettuali, uomini e donne di religione, gente comune. Si radica nel contesto della secolare convivenza tra islam e cristianesimo nel Mediterraneo, oggi messa a dura prova da ideologie che propugnano identità contrapposte. Una convivenza frutto di una tessitura di legami alla quale hanno contribuito molte personalità vicine a un sentire mistico sia nel mondo cristiano sia in quello musulmano. La sintonia tra Papa Francesco e il Grande Imam al-Tayyeb si colloca proprio sul crinale della spiritualità, lungo il quale i due uomini di fede si sono riconosciuti come fratelli in una convergenza spirituale e proprio per questo molto concreta che li ha portati a individuare nella promozione della fratellanza umana un'alternativa credibile e realizzabile allo scontro di civiltà. Il Documento, seppure fortemente caratterizzato dai tratti personali dei due firmatari, rappresenta ormai un punto di non ritorno nei rapporti tra la Chiesa cattolica e la comunità musulmana sunnita e mostra la fecondità di un approccio spirituale alla tematica del dialogo interreligioso, che si affianca al più tradizionale approccio teologico. In questa via, un ruolo importante va attribuito ai tratti consonanti nel vissuto di fede di Papa Francesco e di sheikh Ahmed al-Tayyeb.

⁴³ Testo integrale disponibile online al link <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/02/04/0097/00199.html>. Consultato il 23-1-2023.

In conclusione, possiamo affermare che la via mistica è un fenomeno che ha caratterizzato e arricchito l'esperienza religiosa islamica fin dal suo sorgere. Essa, come un fenomeno carsico, ha attraversato tutta la storia dell'islam riemergendo in periodi e contesti geografici molteplici del mondo musulmano, resistendo spesso a critiche se non a persecuzioni. Un esempio di questa permanenza è testimoniato dalla storia di una delle più antiche istituzioni educative dell'islam, l'Università egiziana di al-Azhar, ad oggi il centro di formazione dell'islam sunnita più prestigioso. Nella sua vicenda più che millenaria, si sono succeduti al suo vertice alcuni sheikh apertamente legati ad una confraternita mistica, mentre molti degli studiosi che lì si sono formati aderivano a una o all'altra *tariqah*. Nel corso del Novecento, due di questi sheikh di al-Azhar legati a correnti sufi differenti hanno marcato con la loro personalità il cammino di questa istituzione. 'Abdel Halim Mahmud ha avuto il merito di legittimare e rendere popolare l'adesione all'islam mistico tra il pubblico egiziano e musulmano in senso generale. Ahmed al-Tayyeb, attuale Grande Imam di al-Azhar, con la sua religiosità semplice e spirituale ha contribuito a rinnovare in maniera inedita il rapporto tra islam sunnita e Chiesa cattolica, siglando assieme a Papa Francesco, il Documento sulla Fratellanza umana del 2019.

BIBLIOGRAFIA

- A. ABDEL-MALEK, *Egypte, Société militaire*, Seuil, Paris 1962, trad. it. a cura di G. Fofi, *Esercito e Società in Egitto 1952-1967*, Einaudi, Torino 1967.
- H. AISHIMA e A. SALVATORE, *Doubt, Faith, and Knowledge: The Reconfiguration of the Intellectual Field in Post-Nasserist Cairo*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», v. 15, 2009, Islam, Politics, Anthropology, pp. S41-S56.
- H. AISHIMA e M. 'ABD AL-HALIM, in *The Encyclopaedia of Islam*, Three, a cura di K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, E. ROWSON, Brill, Leiden 2014, pp. 148-149. Versione online disponibile al link http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24031. Consultato il 1-12-2022.
- M. ALBO e Y. MEITAL, *The Independent Path of Shaykh al-Azhar 'Abd al-Halim Mahmūd*, in «Die Welt des Islam», v. 54, 2014, pp. 159-182.
- A. AMIN, *Orient and Occident. An Egyptian's quest for national identity*, Off-setdruckerei Gerhard Weinert, Berlin 1984.
- G. CECERE, *Maestro nelle due scienze. Ibn 'Atā' Allāh Al-Iskandarī e le forme della preghiera*, in «Divus Thomas», v. 112, n. 3, 2009, pp. 94-117.
- R. CHIH, *Sufism in Ottoman Egypt. Circulation, Renewal and Authority in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London 2020.
- M. CHODKIEWICZ, *Le voyage sans fin*, in Mohammad Ali Amir-Moezzi (a cura di), *Le voyage initiatique en terre d'islam : ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Peeters, Louvain-Paris 1996, pp. 239-250.
- D. CRECELIER, *Al-Azhar in the Revolution*, in «Middle East Journal» v. 20, n. 1, 1966, pp. 31-49.
- C. K. DAGLI, *Ibn al-'Arabī and Islamic Intellectual Culture. From Mysticism to Philosophy*, Routledge, London-New York 2016.
- F. DE JONG, «Mustafa Kamal al Din al Bakri (1688-1749): Revival and Reform of the Khalwatiyya Tradition?» in N. LEVTZION e J.O. VOLLM (a cura di), *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y. 1987, pp. 117-132.
- G. DEL PANTA, *Rivoluzione e controrivoluzione in Egitto. Da Piazza Tahrir al colpo di stato di una borghesia in armi*, il Mulino, Bologna 2019.
- B. DE SMET, *Revolution and Counter-Revolution in Egypt*, in «Science & Society», v. 78, n. 1, 2014, pp. 11-40.
- B. DODGE, *Al-Azhar. A millennium of Muslim learning*, The Middle East Institute, Washington D.C. 1961.
- M. A. FAKSH, *The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt*, in «Middle Eastern Studies», v. 16, n. 2, 1980, pp. 42-55.

- J. L. GELVIN, *The Arab Uprisings. What everyone needs to know*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- M. GIAMPAOLO, *The Two Souls of the Egyptian Revolution and Its Decline. A Socio-Political Perspective*, in IAI Papers 21, 29-7-2021, pp. 1-20.
- F. GRIFFEL (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers collected on his 900th Anniversary*, v. 2, Brill, Leiden 2016.
- D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi, Torino 2002 (I ed. 1998).
- N. HOFER, *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015.
- MUHY AL-DIN IBN ‘ARABI, *Journey to the Lord of Power. A Sufi Manual on Retreat*. With Notes from a Commentary by ‘Abdul-Karim Jili, trad. inglese di R. T. Harris, Inner Traditions International, Rochester 1981.
- H. KARATAŞ *The Ottomanization of the Halveti Sufi Order. A Political Story Revisited*, in «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association», v. 1, n. 1-2, 2014, pp. 71-89.
- H.J. KISSLING, *Aus der Geschichte des Chahretijje Orders*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», v. 103, 1953, pp. 233-319.
- J. LACOUTURE e S. LACOUTURE, *L’Egypte en mouvement*, nouv. ed. rev. et augm., Edition du Seuil, Paris 1962.
- L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, P. Geuthner, Paris 1922.
- Idem, *La passion d’al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj, martyr mystique de l’islam*, 2 vv., P. Geuthner, Paris 1922.
- F. M. NAJJAR, *The Karaouine at Fez*, in «The Muslim World», v. 48, n. 2, 1958, pp. 104-112.
- G. ‘ABDEL NASSER, *La filosofia della rivoluzione*, Dar Al-Ma’arif, Il Cairo n.d.
- I. R. NETTON, *Islam, Christianity and the Mystic Journey: A Comparative Exploration*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.
- S. PAGANI, «Heart in šūfism», in *Encyclopedia of Islam*, 3rd edition, Brill, Leiden 2018, pp. 76-79.
- T. PH. M. PERLMANN (a cura di), *‘Abd al-Rahman al-Jabarti’s History of Egypt. ‘Ajā’ib al-Āthār fi l-Tarajim wa l-Akhbar*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1994, vol. 3.
- A. POPOVIC e A. RASHID, *The Muslim Culture in the Balkans (16th-18th Centuries)*, in «Islamic Studies», v. 36, n. 2/3, 1997, pp. 177-190.
- G. RIZZARDI, *La teologia e il taṣawwuf*, in «Divus Thomas», v. 110, n. 3, 2007, pp. 16-36.
- E. SAID, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, trad. it. di S. Galli, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- G. SCATTOLIN, *Esplorando l’interiorità umana*, in «Oasis» [online], pubblicato il 1-5-2008, URL: <https://www.oasiscenter.eu/it/mistica-sufi-cristiana-a-confronto>. Consultato il 26-12-2022.

- S. F. STARR, *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton 2013, trad. it. di L. Giaccone, *L'illuminismo perduto. L'età d'oro dell'Asia centrale dalla conquista araba a Tamerlano*, Einaudi, Torino 2017.
- G. TAMER (a cura di), *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, v. 1, Brill, Leiden 2015.
- A. L. TIBAWI, *Islamic Education. Its Tradition and modernization into the Arab National Systems*, Luzac & Com., London 1979.
- J. S. TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, con una nuova prefazione di John O. Voll, Oxford University Press, New York 1998.
- P. J. VATIKIOTIS, *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.
- A. VENTURA, *Sapienza Sufi: dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Edizioni mediterranee, Roma 2016.
- E. H. WAUGH, *Visionaries of Silence. The Reformist Sufi Order of the Demirdashiya al-Khalwatiyya in Cairo*, The American University in Cairo Press, New York-Cairo 2008.
- Idem, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, 2° ed.
- G. WEIGERT, *The Khalwatiyya in Egypt in the Eighteenth Century*, in «Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo», v. 9, 1994, pp. 17-20.
- S. ZARRABI-ZADEH, *Sufism and Christian Mysticism: The Neoplatonic Factor*, in Routledge Handbook on Sufism, LLOYD RIDGEON (a cura di), Routledge, London-New York 2020, pp. 330-342.
- M. ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996.
- EADEM, *Religion and Politics in Egypt. The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)*, in «International Journal of Middle East Studies», v. 31, n. 3, 1999, pp. 371-399.

LIVIA KOHN*

SEEKER'S PROGRESS
MYSTICAL TEMPORALITIES IN DAOIST CULTIVATION**

Mystical traditions divide the progress of their seekers into distinct stages. Thus, the Buddhist tradition works with the Noble Eightfold Path, divided into three major divisions of discipline or morality (*sīla*), focused concentration or meditative absorption (*samādhi*), and wisdom or insight leading to enlightenment (*prajñā*) (RAHULA 1974). The Yoga system of Patañjali similarly acknowledges eight limbs in three parts: body-based purification and control through ethical restraints and physical postures, breath- and mind-centered focus on sensory withdrawal and deep concentration, plus absorption and oneness in ultimate *samādhi* (HEWITT 1977).

Echoing this, the mystical quest in Christianity begins with the Purgative Life, during which seekers empty and purify the old self with the help of predominantly physical practices. Moving on to the Illuminative Life, they learn new modes of thinking and feeling with meditative and spiritual techniques. The quest is over and the desired state achieved when they reach the Unitive Life, where all opposites are integrated on a new God-based level of being (KOHN 1992, 28).¹

Evelyn Underhill (1875-1941), the great writer on religion and spiritual practice, proposes a somewhat subtler version of this as she distinguishes five stages: awakening or conversion, self-knowledge or purgation, illumination, surrender or “the dark night of the soul,” and union. Expanding on the traditional threefold pattern, she adds a stage of initial conversion – a primary mystical experience or unprecedented immersion in the unitive state – as a first level of entry into the mystical endeavor; plus the stage of surrender, a phase of loneliness and helplessness before the full attainment of union (1911, 157-58; 1966; ELLWOOD 1980, 168).

* Boston University, emeritus

** Il presente contributo è apparso nel volume, edito da L. Kohn, “*Time in Daoist Practice: Cultivation and Calculation*”, St. Petersburg, FL., Three Pines Press 2021.

¹ These three levels are also known as the Active, the Interior, and the Super-essential or God-seeing Life (HAPPOLD 1970, 56).

In Daoism, a threefold division applies that is both similar and different to these modes, as first outlined by James Miller (2015). Seekers here begin their quest with conversion, the first glimpse of the mystic life that engenders a radical break in outlook and sets them on a completely new course. Next, they enter a prolonged phase of intensive training, which is based on ethics and asceticism like the Purgative Life and yet also focuses on the establishment of new values and ways of being like the Illuminative Life. Something akin to the dark night of the soul appears in the fundamental requirement of surrender to the master, the gods, and Dao as well as in multiple trials and tests to eliminate emotional states that have the potential to derail the quest. Third, and finally, Daoists enter the Unitive Life by merging with Dao in immortality, attaining oneness with the original power of creation.

These various stages and levels, moreover, each have their own temporalities. As James Miller points out, conversion is an unexpected and often sudden event, a singular or “unique moment that has a one-off decisive effect upon the religious narrative.” Training, second, involves “repeated events or ritualized moments that through constant rehearsal accumulate to form a second kind of religious experience.” Oneness in immortality or transcendence, third, opens the seeker to eternity, the ultimate timelessness of Dao (2015, 19).

Seen from the perspective of J. T. Fraser’s set of multiple temporalities, seekers undergo conversion by experiencing a singular opening to prototemporality, the quantum world of swirling, unpredictable yet powerful waves-cum-particles that is instantaneous, synchronous, immediate, and nonlocal (FRASER 1999, 59-60; KOHN 2021, 220). Seeing the power of Dao underlying the universe, their ordinary sociotemporal ways of moving in organized patterns from birth to death, following a calendar, planning a career, and other similar endeavors are upset in ways that cannot be undone, and they set out on their quest.

Their training, next, lasts many years and is marked by repetition. Here seekers transform the fundamental structures of their bio- and noötemporality, the very way they are in their bodies and minds, toward the more planetary level of eotemporality. They submit to repeated cycles of trials, instruction, and intense practice – from physical exercises through dietary modification and fasting to all different kinds of meditation – moving in structured patterns yet also progressing. Rather than a strict cycle, temporality here manifests as a spiral, repeating and reverting yet also moving gradually to higher and subtler levels of being.

Third and last, the ultimate attainment of oneness or immortality marks the overcoming of time in atemporality, the state of pre-creation and a level of absolute potentiality that is both all-present and transtemporal.

Daoists speak of it in terms of chaos, emptiness, and Dao, all signaling the complete unity of all in the underlying ground. Here the initial mystical experience is made permanent and the seeker becomes infinite, eternal, and ultimately free from time (KOHN 2021, 254).

Conversion

There are numerous accounts of conversions in mystical literature, but one of the best known is by the prominent Canadian psychiatrist Richard Maurice Bucke (1837-1902). After an evening spent discussing philosophy and poetry with friends in 1872, he was riding home in a carriage when he had an extraordinary experience.

All of a sudden, without warning of any kind, he found himself wrapped around as it were by a flame-colored cloud. For an instant he thought of fire, some sudden conflagration in the great city; the next, he knew that the light was within himself. Directly afterwards came upon him a sense of exultation, of immense joyousness accompanied or immediately followed by and intellectual illumination impossible to describe... .

The illumination itself continued not more than a few moments, but its effects proved ineffaceable. (BUCKE 1901, 7-8)

This moment of reaching beyond ordinary perceptions and conceptions then set him off on a quest for cosmic consciousness and the exploration of alternate ways of being in the world.

Like other mystical experiences, this event was overwhelming and completely unexpected, “a sudden, seemingly spontaneous flash of absolute power or ecstasy” (ELLWOOD 1980, 69). Other typical characteristics, as described first by William James (1842-1910), include ineffability, noetic quality, transiency, and passivity (1936, 371). Since it is by nature ineffable, it cannot be explained in ordinary terms; still, descriptions commonly include references to timelessness and the transcendence of the phenomenal ego as well as reports of being grasped by something higher and greater and accounts of merging both with the deep root of creation and its ultimate goal (STACE 1966, 44; HAPPOLD 1970, 45).

The experience may happen on its own and be just that – an exceptional experience. It turns into a conversion when it triggers a quest: the person develops the urge to make the state glimpsed so briefly accessible at will and eventually constitute the permanent reality of his or her mind (KOHN 1992, 21). In that case, it can be described as a “primitive experience, in which there is a radical transformation of the experiential self sense and radical axiological and existential grounding” in a new and different reality (KING 1988, 275). Often interpreted as the direct

manifestation of a force seen as absolute or an agent conceived as divine, the experience is unexpected and singular, a brief moment in time, yet it also opens access to deeper dimensions and the quantum-level of proto-temporality, where all is in constant flow and time can move in every which way.

The most famous and best known conversion experience in Daoism shares many of these characteristics. It is the Yellow Millet Dream, experienced by the leader of the Eight Immortals, Lü Dongbin 呂洞賓. As recorded in the *Zengxiang liexian zhuan* 繪像列仙傳 (Illustrated Immortals' Biographies) of the Yuan dynasty, he was born in 796 as Lü Yan 呂严. Well educated, he yet failed to pass the official examination in 836. On his way back home, he spent the night at an inn on the outskirts of the capital – today the site of the Baxian gong 八仙宮 (Palace of the Eight Immortals) in Xi'an – where he shared a meal with a stranger. As the millet cooked over the brazier, Lü fell asleep and dreamed.

He returned to the capital as a candidate of the imperial examination and passed it at the top of the list. Starting his career as a junior secretary to one of the Boards, he rapidly rose in rank to positions at the Censorate and the Hanlin Academy. Eventually he became a Privy Councilor, after he had occupied, in the course of his unbroken success, all the most sought-after and important official posts.

Twice he was married, he further dreamed, and both wives belonged to families of wealth and position. Children were born to him. His sons soon took themselves wives, and his daughters left the paternal roof for their husbands' homes. All these events happened before he even reached the age of forty.

Next he found himself Prime Minister for a period of ten years, wielding immense power. This corrupted him. Then suddenly, without warning, he was accused of a grave crime. His home and all his possessions were confiscated, his wife and children separated. He himself, a solitary outcast, was wandering toward his place of banishment beyond the mountains. He found his horse brought to a standstill in a snowstorm and was no longer able to continue the journey. (YETTS 1916, 790; KOHN 1993, 125)

At this point Lü wakes up, greatly surprised that, while he went through an entire official career and family life, the millet is not even fully cooked. In this, he experiences a classic modification of ordinary time in proto-temporality. In some ways, the dream is like the Rip van Winkle effect, where somebody enters an alternative reality for a while and returns only to find that centuries have passed and he is meeting his descendants of seven generations – a common theme also in Daoism (KOHN 2021, 241).

Still stunned, Lü is even more amazed when his dinner companion laughs and chants:

“The yellow millet simmers yet uncooked,
A single dream, and you have reached the world beyond!”
Lü gapes in astonishment.
“Sir,” he stammers, “how is it that you know about my dream?”

His companion – in fact the Han immortal Zhongli Quan 鍾離權 who had sought Lü out intentionally, knowing that he had great immortal potential – explains that from a perspective of Dao, fifty human years are but the twinkling of an eye and that his experience offered the “great awakening that the world is but one big dream.” Lü accordingly turns his life around and pursues oneness with Dao under Zhongli’s guidance.

In due course growing into a senior immortal of high standing, Lü himself appears many times to potential masters and converts them by orchestrating similar experiences. A prominent example is the founder of the school of Complete Perfection (Quanzhen 全真), Wang Chongyang 王重陽 (1112–1170). The off-spring of a wealthy family, he received a good education but only attained a military prefectural degree and, after the fall of the Northern Song in 1127, ended up serving as a minor official collecting taxes on alcoholic beverages in Ganhe 甘河 township near Xi'an (KATZ 1999, 69; ESKILDSEN 2004, 4).

A heavy drinker, in 1159, he once sat in a local butcher shop imbibing when he had a vision of two spirit beings, later identified as Zhongli and Lü, who transmitted secret instructions to him. Acting increasingly more eccentric, he met the same immortals again in the following year in another village pub and received more transmissions that inspired him to look beyond his worldly career. A year later he left his post and set himself up in a tomb-like hermitage in the Zhongnan range, undergoing ascetic training under both human and divine masters.²

This tradition has continued unabated. Even today, a meeting with a divine figure in a dream still serves as a potent way to guide people into Dao. A recent example involves the monk Wang Liqing. As Adeline Herrou describes it,

He lost both parents at the age of twelve and found himself isolated and poor, the responsibility of his maternal grandmother. When he turned sixteen, she also died, and he lived alone in the family house since none of his relatives – being poor themselves – could take him in.

Then the goddess Guanyin appeared to him in a dream. In this dream, he saw a tree stump floating down a river that transformed into a beautiful young woman. Guanyin sang a sad song to him.

“Are you going back home?” he asked.

² ESKILDSEN 2004, 7-8; KATZ 1999, 70; MARSONE 2001, 100.

She responded, “Do you have a car?”

Neither of them did, so he stopped a passing tractor and climbed on it. Trying to help the young woman up, she was suddenly at his side. After sharing some food with him, she again became a tree stump. (HERROU 2013, 123-24)

Wang Liqing woke with a vivid memory of this, but it took him a few more years of minimum-wage misery to realize that Guanyin had shown him the way and enter the Daoist community.

In this mode, the conversion is short and momentary and involves some kind of altered state – a dream, intoxication, or deep meditation – during which the future cleric is open to encounter the divine and receive messages from the beyond. As Louis Komjathy notes,

Adepts must recognize mystical encounters with immortals and other anomalous experiences for what they are: triggers for a conversion process, inspiration for greater commitment, guidance for deeper understanding and practice, and/or confirmation of successful training. (2013, 227)

Other Modes

In another mode, the appearance of Dao in a person’s life is still singular and unexpected, but the groundwork for it is laid by a major disruption of ordinary life through disease. While not mystical *per se*, disease has the same effect as a powerful experience, causing a radical departure from ordinary life and an altered state of awareness. If linked to spiritual healing, moreover, it can cause a complete turn-around in the person’s life trajectory.

A case in point is Feng Xingzhao 冯兴钊 (b. 1945), the great rebuilder of temples and inspiring teacher of European Daoist lineage holders. He got sick in his teenage years.

Medicines and treatments remained ineffective. Finally, in 1961, his mother, desperate to find a solution to her son’s illness, took him to the Leigutai 雷鼓台 (Terrace of Rolling Thunder) to pray to the god Zhenwu 真武 (Perfect Warrior). Through divination, the deity told her that her son was destined to live in the temple and become a Daoist and that this was the only way to restore his health. Thus [the resident abbot] Yang Faxiang 杨法祥 became Feng’s master and initiated him as a 30th-generation Daoist priest. (MARTIN 2015, 100)

Something very similar also happened to Wu Baolin (b. 1954), Daoist initiate and master of Chinese medicine, now in Santa Monica. He got struck with disease at age four. “The diagnosis was an advanced case of ‘white water,’ a noxious disease of the blood which had almost run its

course, so that Little Wu had only two weeks to live.” Desperate, his mother left him at the gate of the Baiyun guan 白雲觀 (White Cloud Temple) in Beijing, whose head abbot “treated him with acupuncture, medicinal herbs, and external qigong, using his own internal power to eliminate the negative properties from Wu’s bloodstream while replenishing the boy’s vital life-force (*qi*) and stabilize his fragile state.” In the course of a year, the child got better and returned home, but promptly got sick again, recovering only when back at the temple. Thus it became clear that “he was destined to become a Daoist monk. He was duly entered into the monastic ranks and began to learn the specialized techniques that had saved his life” (WU et al. 2012, 3-4).

A number of American Daoists and qigong masters similarly came to Dao through disruptive physical conditions – ranging from long-term chronic ailments that proved resistant to medical treatments through almost complete paralysis caused by an accident to severe incapacitation due to stroke. Quite commonly, they had only minimal spiritual endeavors in their lives before, and the healing through Daoist means signaled a major turning point in outlook and career.

In other cases, they were already engaged in meditation but got recruited to the Daoist path through disease. Michael Rinaldini is a case in point. Inspired by W. Somerset Maugham’s *The Razor’s Edge* in his high school years, he explored various spiritual traditions and became a follower of Zen Buddhism. Then things changed:

It was not until the mid-1990s, and mainly due to health reasons, that I transitioned towards traditional Chinese medicine. At that time I began to train as an acupressure therapist and took qigong instruction from various American teachers. In a very short time, I realized that this was the path I had been searching for ever since I first read *The Razor’s Edge*. (RINALDINI 2008, 181)

In a yet different mode, there is no disease or particularly altered state. Rather, adepts come to Dao through a recognition of divine features, undergoing a more conscious turning point. One example is the story of the Gourd Master (Hugong 壺公) as recorded in Ge Hong’s 葛洪 (283-343) *Shenxian zhuan* 神仙傳 (Biographies of Spirit Immortals). The Master made a living by selling efficacious medicines in the local market but he gave most of his money away to the poor. In addition, he “always had a large gourd hanging in front of his medicine stall. At sunset, when the market closed, he would promptly leap into the gourd” (KOHN 1993, 122; CAMPANY 2002, 161). Fei Changfang 費長房, the market guard, observed this and, immediately aware that it signaled great divinity, decided to pursue a spiritual calling and asked to become his disciple.

The Highest Clarity (Shangqing 上清) master Zhou Yishan 周義山, later styled Perfected Purple Yang, came to Daoist cultivation in a similar manner. As the *Ziyang zhenren neizhuan* 紫陽真人內傳 (Esoteric Biography of Perfected Purple Yang, DZ 303) records, he noticed the strange looks of a humble, rather ragged seller of straw sandals in the market and pursued his acquaintance to eventually become his disciple (MILLER 2015, 20; 2008, 114).

Besides being unexpected, disruptive, and singular, all these modes have in common that the conversion is engineered by Dao. Whether represented by a deity or immortal, apparent in dream, disease, or strange behavior, Dao actively makes the selection and transforms an ordinary person into a seeker.

The most blatant example of this is the recruitment of the internal alchemist Wang Liping 王力平 (b. 1949) by three senior Daoists from Laoshan in Shandong, members of the 16th and 17th generations of the Dragon Gate (Longmen 龍門) lineage of Complete Perfection. Realizing the need for a powerful disciple to carry on the tradition in the uncertain times under Mao, they divined what qualities they required and where to find them. They then set out on the long track to Liaoning in the far north-east and, in 1960, showed up on Wang's doorstep, requesting food. When he generously offered what little he had, they were well pleased and demonstrated various supernatural feats, enticing him away from regular schooling and into the world of Daoist cultivation (CHEN and ZHENG 1997, 6, 99).

Training

While the conversion is singular and disruptive, unexpected and transformative, often involving altered states of consciousness that connect to the simultaneity of prototemporality, training is repetitive and cyclical, long and intense, more in line with the regular orbits and predictable movements of the stars in eotemporality.

It works in two distinct ways, including two fundamentally different kinds of practices. It moves first in a purgative way to empty and free the individual from the thought and feeling patterns of past habituation. Then it proceeds in a more illuminative dimension to fill the resulting void with new modes of cognition and intuitive knowledge (PROUDFOOT 1985, 147). Both employ physical as well as meditation practices, but to a different degree. Much happens simultaneously, and individual practitioners often work differently, especially in traditions that require a close master-disciple

relationship, yet there are certain basic structures and typical modes of practice.

To begin, during the stage of emptying, mystics feel that commonly accepted feelings and conceptions hinder the development of the desired state. Also, any involvement with, and dependence on, the senses constitutes a major obstacle, as do ordinary forms of cognition, the value systems of society, and any relevance attached to physical sensations and feelings. In response, seekers embrace new values, in Christianity described as poverty, chastity, and obedience. As Evelyn Underhill says,

By poverty the mystic means an utter self-stripping, the casting-off of immaterial as well as material wealth, a complete detachment from all finite things. By chastity he means an extreme and limpid purity of soul, cleansed from personal desire and virgin to all but God. By obedience he means that abnegation of self-hood, that mortification of the will, which results in a complete self-abandonment, a holy indifference to the accidents of life. (1911, 205)

Daoists, too, embrace these values, placing themselves in a position of Dao and releasing all social and emotional ties. A firm commitment to Dao constitutes the root condition for all successful training, and values of non-attachment are the subject of a series of trials or intense practice sessions that aspiring trainees have to pass. These come in a regular sequence, each slightly different from the next but in essence serving the same purpose: the thorough overcoming of all ordinary social conditioning and complete freedom from all emotional attachments and fears of the common world.

A good case in point is Lü Dongbin. After his conversion, Zhongli Quan makes him go back home and live in ordinary society, but arranges for a set of ten situations that normally would cause strong emotional reactions and social engagement. Thus, when Lü comes home, he finds his entire family dead from a mortal sickness. He remains without “feelings of vain sorrow” and sets about preparing the funeral, when “lo and behold, they all rise up alive and well.”

Next, he sells some of his property in preparation for becoming a hermit and is offered only a fraction of its value. “He acquiesces and, handing over the goods, walks away without anger or engaging in dispute.” Third, on his way to celebrate the New Year, he is accosted by a beggar demanding alms and, without any attachment, greed, or worries about facing his family without the proper gifts, hands over all he carries. When the beggar demands more and gets aggressive, Lü just “keeps smiling and apologizes profusely.”

After this, he is asked to watch a flock of sheep and lays himself down without a trace of fear to be eaten by a tiger, soon scaring the beast away.

Fifth, he reads in his study when a beautiful woman comes along asking for shelter. Without desire or lasciviousness, he lets her stay, patiently resisting the “hundred different ways she tries to snare him from the path of virtue.” And so it goes on, testing his complete freedom from all attachment to material goods, ambition for official service, as well as fear of death, disaster, and demonic persecution. Eventually he passes, and Zhongli Quan exclaims, “I have subjected you to ten tests, all of which have left you utterly unmoved. There can be no doubt you will succeed in attaining Dao” (KOHN 1993, 130-31).

The same emphasis on remaining unmoved also occurs in the case of Wang Liping, who is subjected to long periods of solitary confinement with stringent requests for physical stamina and intense meditation instructions. Thus, the three masters first dig a pit in the ground, just about big enough for the boy to sit cross-legged. Lighting some incense in the four corners, they lower him into the narrow, dank, and dark space and have him sit immobile for four hours while focusing his attention. When he wavers or complains, they scold him and push him to keep his focus. “Unless you eliminate the poisons and delinquent tendencies in your heart as soon as possible, collect our spirit and develop your nature, how can you attain the Way?” (CHEN and ZHENG 1997, 26).

After several months of this, they repeat the process again, this time shutting him into a large wooden box, the upper part studded with sharp spikes. Now his position is to stand without moving, which seems easy at first, but then they hoist the box up into a tree, where it sways in the wind, so he also has to maintain his balance (1997, 34). After two months of this, they make him enter a large earthenware urn where he has to practice in a squatting position. This they place over a cesspit, so he must also overcome all disgust and aversion to foul smells and substances (1997, 36). Fourth and finally, in this purgative sequence, they have him practice in a graveyard where they conjure up all kinds of eerie sounds and specters to make him overcome any remaining fears. “Repeating these practices over and over again,” the biography says, “Wang Liping developed great stability and self-possession” (1997, 37).

While undergoing such trials and ordeals over and over again, seekers not only relinquish ingrained cultural and personal patterns but also acquire a great deal of stamina and come to understand the world in a new way. Adepts come to embrace the worldview as presented in their chosen tradition and make it their own through prolonged and repeated personal experience. Some see God’s grace in the clear radiance in everything, others discover their inherent Buddha-nature, yet others see everything in the light of Dao and *qi* magic (KOHN 1992, 31).

Wandering

To enhance and deeply implant this vision, seekers receive training in all manner of spiritual methods, a process that similarly works in repetitive cycles but now centers on seeking instruction from different masters and involves travels to a variety of places. Formally called “cloud wandering” (*yunyou 雲游*), this goes back far in Daoist history and was formally instituted by Wang Chongyang, the founder of Complete Perfection. As the *Chongyang lijiao shiwu lun* 重陽立教十五論 ([Wang] Chongyang’s Fifteen Discourses on Establishing the Teaching, DZ 1233) says,

Cloud wandering is to pursue inner nature and destiny and search for mystery and wonder. One who wanders like this climbs high mountains with dangerous passes to visit enlightened teachers without tiring. He crosses distant streams with turbulent waters to inquire about Dao without slackening. Then, even a single saying received in the right spirit may open up complete understanding. The great realization of life and death dawns within, and you become a master of Complete Perfection. This is the true practice of cloud wandering. (KOHN 1993, 87)

Daoist travel, then, has three objectives: self-cultivation, seeking out perfected masters, and exploring. That is, as they travel adepts use the living energies of different mountains and rivers to enhance their own *qi*, connecting to nature while continuing to pursue internal refinement. They also work with different masters, often also including Buddhists, to become proficient in a large variety of methods and thus embrace the entire spectrum of spiritual technology. In addition, on their journey, they expose themselves to all manner of life situations and come to experience the world in new ways, to see things in a new light (CHEN and ZHENG 1997, 101). As Adeline Herrou notes,

Nobody can ever know what landscapes, what natural features, what people, or what gods one may encounter on the road. Whether an adventure without preset destination or a trip with a precise goal, the monastic form of traveling is an open-ended hike, an aimless wandering, a journey of discovery – looking both for masters and for oneself. (2013, 214)

As they travel, moreover, Daoists are exposed to the rhythms of days and months, closely following the course of the sun and the moon and looking to the constellations for guidance. Strongly aware of the changes in energy in the course of time, they work increasingly in an eotemporal mode.

Training in this manner has been part of the tradition from the middle period. Thus, after receiving initial instructions, Zhou Yishan wandered to twenty-four sacred mountains. “In each place he encountered a Daoist

immortal, received further teachings, and made progress along the way” (MILLER 2015, 21). His hagiography lists the names of places, masters, scriptures, and methods in a highly formulaic manner, emphasizing the repetitive nature and long duration of this phase.

Lü Dongbin similarly gained a certain level of mastery in the arts of Dao and magic sword techniques. Then he took to wandering: “For over four hundred years, he constantly journeyed around the country, visiting places as far apart as Henan and Hunan, Zhejiang and Shaanxi,” both learning and spreading Dao (KOHN 1993, 132).

Wang Liping, too, after being trained in many different methods locally, traveled all over. For the first four years of the Cultural Revolution (1966-1976), he and his teachers wandered incognito and stayed in villages rather than at religious institutions, which by then had all been shut down. But, again, there was a repetitive pattern. They would arrive in a village, make contact with the locals, provide some entertainment for them – such as performing a martial arts routine – help them with medical advice as needed, receive food and lodging, and then again take to the road (e. g., Chen and Zheng 1997, 108). As restrictions eased in the early 1970s, they visited many different Daoist mountains – from Huashan and Qingcheng shan in the west to Laoshan in Shandong and all the way to Changbai shan in Liaoning. They traveled for about another four years in this way, time and again meeting hermits, learning practices, and engaging in self-cultivation (1997, chs. 13-15).

Another form of Daoist wandering happens mentally, in ecstatic excursions to the heavenly realms. This, too, matches the repetitive structure of this phase in the training, as classically documented in the “Yuanyou” 遠遊 (Far-off Journey) poem contained in the *Chuci* 楚辭 (Songs of the South). Here the seeker, after intense preparation, such as “supping the six essences and drinking the night dew,” whisks out of his bodily constraints and travels into the heavenly spheres. He reaches the southern end of the universe and meets the immoral Wangzi Qiao 王子蹻 who lectures him about the nature of Dao, then moves on to connect to many deities in all different sections of the sky, striding higher and higher, always curious and always learning (HAWKES 1959, 197-98).

Excursions to the stars as part of Daoist training were formalized in the school of Highest Clarity in the 4th century CE. Here adepts visualize themselves traveling first around the far reaches of the world, then move on to visit various celestial regions, where they engage with gods and immortals to receive instructions and enhance their vital energy (ROBINET 1989). Working with planetary rhythms in eotemporality, they match the course of the sun and the moon, traveling with them to the Golden Tower (east) in spring, the Palace of Universal Yang (south) in summer, the

Eastern Pool or Gate of the Moon (west) in fall, and the Palace of Eternal Frost (north) in winter.

Governed by the tutelary spirits of their directions, these are divine mansions “placed in the blue depth of the sky or floating serenely on banks of clouds, encircled by colored mists” (SCHAFFER 1977, 248). Inside, moreover, “each of these palaces is a paradise complete with a tree of life, where birds with golden feathers nest and the fruits of immortality grow, and with a spot of water – spring or lake – where the sun and the moon purify their rays” (ROBINET 1989, 168). In each, Daoists admire the buildings, pay homage to resident deities, join the stars as they bathe in the waters, and partake of the divine fruit, becoming more and more celestial themselves.

Oneness

Eventually they reach the final goal and become one with Dao, in other traditions called God, buddhanature, Brahman, or the universe and in all cases characterized by atemporality or timelessness. This manifests both in permanence, that is, infinity or forever time, and in immediacy, i. e., being eternally present in the present moment. As Abraham Maslow says, “Mystics have a sense of intense immediacy; they do not evaluate things in terms of polarities and conflicts, but transcend dichotomies to take in the whole” (1964, 91).

As they maintain complete communion with the absolute order and submit to the inflow of its supernal vitality, seekers embrace an ultimate reality, “which is at once static and dynamic, transcendent and immanent, eternal and temporal – both the absolute world of pure being and the un-resting world of becoming” (UNDERHILL 2011, 394).

At one with the core of creation, accomplished mystics have no sense of time passing and share the infinity of the universe. They also function in what Zen thinkers call “pure experience,” a fundamental way of being and perception that precedes the differentiation into subject and object in a state of “absolute nothingness” (Nishida 1990, 3; Nishitani 1982). Here self and world are merged in immediate oneness. “Pure experience, realized as an existential modality within lived *praxis*, becomes a non-dual union with the ultimate ground of reality” (KRUEGER 2006). This ground of “nothingness” in Zen, moreover, is the “nonbeing” (*wu* 無) of Daoism. As the *Zhuangzi* says, “The myriad beings come from nonbeing. Being cannot create being out of being; inevitably it must come forth from nonbeing. Nonbeing is absolute nonbeing, and it is here that the sage hides himself” (ch. 23).

The medieval hagiography of Zhou Yishan expresses it similarly, noting that heaven has nonbeing or nothingness in the form of space, mountains have it as grottoes, and human bodies have it in the form of energy vortexes called “grotto chambers.” The perfected, the fully realized mystics of Daoism, as they merge with Dao enter this place of nothingness and “are able to simultaneously inhabit all realms of the cosmos, the earth, and the body... Precisely because the nothing of the body is the same as the nothing of the earth and the nothing of the heavens, all three dimensions of the cosmos can be contained in each other” (MILLER 2015, 27). In other words, they coincide both spatially and temporally, exist forever and are immediately at one.

In the more concrete dimensions of the seeker’s life, this manifests in two distinct ways: a complete sense of peace and surrender to the divine, based on a loss of all sense of self and socially defined identity; plus a great surge of energy and the development of extrasensory powers.

For example, Saint Catherine of Genoa notes that in a state of union with the divine, the soul is immersed in an ocean of utmost peace and has no sense of selfhood:

When the soul is naughted and transformed, then of herself she neither works nor speaks nor wills, nor feels nor hears nor understands, neither has she of herself the feeling of inward or outward, where she may move. In all things it is God who rules and guides her. (UNDERHILL 1911, 402)

The *Zhuangzi* commentator Guo Xiang 郭象 (d. 312) similarly says that for the sage, instead of knowledge, there is “unknowing” (*wuzhi* 無知), literally, “nothingness knowing;” instead of conscious mental activity and feeling, there is “no-mind” (*wuxin* 無心) or “nothingness mind.” He “forgets and again forgets” or “decreases and again decreases,” as the *Daodejing* has it (ch. 48), to eventually merge with Dao. This ultimate oneness of existence then works both within and through the sage. By becoming fully one with all, he dissolves in the flow of life, attains perfection and harmony. There is no more self in the ordinary sense but only universal principle.

This life of mine, I did not bring it forth. Thus, all that occurs throughout my life of perhaps a hundred years, all my sitting, getting up, walking, and staying, all my movements, all my quiet, all hurrying and resting of mine – even all the feelings, characteristics, knowledge, and abilities I have – all that I have, all that I do not have, all that I do, all that I encounter: it is never me, but principle only. (Kohn 1992, 75)

In such a state, the person no longer acts due to individual feelings, wishes, and intentions and has no concerns for past or future. Rather, Dao, the pure creative force of the universe, pervades him in each present moment, simultaneous and immediate. Daoists describe this as resting in “spirit pervasion” (*shentong* 神通), that is, being suffused and directed by pure spirit, the subtlest form of *qi* and most potent energy at the root of creation.

Since this suffusion means freedom from intention and reflection – planning and remorse, fear and worry – Daoist perfected as much as other mystics do not experience time in the same way as ordinary people. It never lags but is always present, opening mystics to great surges of vitality. Strong and vigorous in body and mind, they utilizing these surges as they return to ordinary society and enter the Life of Action, vibrantly present as “a center of creative energy and power in the world” (HAPPOLD 1970, 10 1).

A shining example in the Christian tradition is Teresa of Avila, who “was moved by the spirit to leave her convent and began, in abject poverty, the foundation of new houses.” She worked tirelessly and inspired numerous people around her who “received the infection of her abundant vitality.” Evelyn Underhill comments,

This reproductive power is one of the greatest marks of the theopatetic life: the true “mystic marriage” of the individual with its Source. Those rare personalities in whom it is found are the *media* through which that Triumphant Spiritual Life which is the essence of reality forces an entrance into the temporal order and begets children: heirs of the abundant vitality of the transcendental universe. (1911, 394)

Daoists, too, have this productive power, working ceaselessly and with great energy. Numerous historical figures bear witness to this fact, be they founders of schools, compilers of scriptures, advisers to emperors, restorers of temples, masters of martial arts, and more. A modern example is again Wang Liping, who completed his training right around the end of the Cultural Revolution, but could not teach openly since temples still remained closed and the political climate was highly restrictive. As instructed by his masters, he returned to his family, took a job in a factory, got married, had a son, and to all intents and purposes led an ordinary life – working tirelessly to support his kin while continuing his cultivation in private.

A decade later, in 1985, the masters decreed that he should emerge from concealment, and he began to give lectures and workshops, making Daoist arts available to the general populace. Soon he became a major spokesperson, teaching seminars and workshops on breathing, energy circulation, quiet sitting, personal healing, and Daoist thought all over the

country. Eventually, his lectures and demonstrations drew tens of thousands, and prominent popular and political figures came to learn from him. This ended with the Falungong crack-down in 1999.

Like many other Daoists who alternate times of “entering the mountains” to develop personal cultivation with those of “leaving the mountains to spread the Dao,” Wang moved back into the shadows. He emerged again in 2007, when he offered his first public lectures in China and also started to teach Westerners – the masters seeing China as increasingly hazardous to religious health. Since then, his following has grown substantially, he teaches actively both in China and overseas, writes volumes of detailed practice manuals (WANG and BARTOSH 2019), and is forever on the road to provide in-depth instruction and training (www.dragon-gate-academy.org; www.longmen.edu).

Besides youthfulness and immediacy, he and his masters also manifest “spirit pervasion” in its classical meaning of supernatural or extrasensory powers (CHEN and ZHENG 1997, 47, 104). Traditionally immortals have been famous for their ability to transport themselves to far-off places in an instant, visit different temporal realms to return only after centuries have passed, and take on any energetic form or shape (KOHN 2021, 239). They also manifest the powers of spirit through various feats of extrasensory perception and connect to different dimensions of the world in subtle ways. They display nonsensory knowing, receiving information in various psychic ways through telepathy, clairvoyance, and precognition. And they can direct their intention into the interconnected universe, leading to a direct impact, an active modification of the world through telekinesis or psychokinesis (ZOHAR 1983, 1-2).

Oneness predicates these powers and overcomes time because, in the holographic universe, all existence is connected on the quantum level of prototemporality and all living beings are constantly submerged in a sea of telepathic suggestions and other psi-based phenomena. Russell Targ systematizes this fact with the notion of eight dimensions: three dimensions of space plus time active on two levels – the real world of matter and the quantum world of cosmic consciousness. Closely intersecting, each real dimension is paired with its subtle counterpart, allowing any two locations on the “real” plane to be connected by a path of zero distance and zero time (2012, 203, 212). In other words, all is one and the seeker finds his center at the timeless core of all, after passing through the sudden and singular event of conversion and the predictable and repetitive cycle of testing and training.

BIBLIOGRAPHY

- BUCKE, R. M. 1901. *Cosmic Consciousness: A Study of the Evolution of the Human Mind*. Philadelphia: Innis & Sons.
- CHEN, KAIGUO, and SHUNCHAO ZHENG. 1997. *Opening the Dragon Gate: The Making of a Modern Taoist Wizard*. Translated by Thomas Cleary. Tokyo: Tuttle.
- ELLWOOD, ROBERT S. 1980. *Mysticism and Religion*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- ESKILDSEN, S. 2004. *The Teachings and Practices of the Early Quanzhen Taoist Masters*. Albany: State University of New York Press.
- FRASER, J. T. 1999. *Time, Conflict, and Human Values*. Urbana: University of Illinois Press.
- HAPPOLD, F. C. 1970. *Mysticism: A Study and an Anthology*. Baltimore: Penguin.
- HAWKES, D. 1959. *Ch'u Tzu: The Songs of the South*. Oxford: Clarendon Press.
- HERROU, A. 2013. *A World of Their Own: Monastics and Their Community in Contemporary China*. St. Petersburg, Fla.: Three Pines Press.
- HEWITT, J. 1977. *The Complete Yoga Book*. New York: Schocken Books.
- JAMES, W. 1936 [1902]. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Modern Library.
- KATZ, P. R. 1999. *Images of the Immortal: The Cult of Lii Dongbin at the Palace of Eternal Joy*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- KING, S. B. 1988. "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism." *Journal of the American Academy of Religion* 56: 257-79.
- KOHN, L. 1992. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1993. *The Taoist Experience: An Anthology*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 2021. *Taming Time: Daoist Ways of Working with Multiple Temporalities*. St. Petersburg, Fla.: Three Pines Press.
- KOMJATHY, L. 2013. *The Way of Complete Perfection: A Quanzhen Daoist Anthology*. Albany: State University of New York Press.
- KRUEGER, J. W. 2006. "The Varieties of Pure Experience: William James and Kitaro Nishida on Consciousness and Embodiment." *William James Studies* 1. www.williamjamesstudies.org.
- MARSONE, P. 2001. "The Accounts of the Foundation of the Quanzhen Movement: A Hagiographic Treatment of History." *Journal of Chinese Religions* 29:95-110.

- MARTIN, K. 2015. "Contemporary Monastic Taoism: Process of Revival of the Leigutai Lineage." Ph. D. Diss., Chinese University of Hong Kong.
- MASLOW, A.H. 1964. *Toward a Psychology of Being*. New York: Van Nostrand Reinhold.
- MILLER, J. 2008. *The Way of Highest Clarity: Nature, Vision and Revelation in Medieval Chinese Religion*. Magdalena, NM: Three Pines Press.
- _____. 2015. "Time, and Again, and Forever: The Somatic Experience of Time in Daoism." *Kronoscope* 15.1:13-25.
- NISHIDA, K. 1990. *An Inquiry into the Good*. Translated by Masao Abe and Christopher Ives. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- NISHITANI, K. 1982. *Religion and Nothingness*. Translated by Jan van Bragt. Berkeley: University of California Press.
- PROUDFOOT, W. 1985. *Religious Experience*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- RAHULA, W. 1974. *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press.
- RINALDINI, M. 2008. "How I Became a Daoist Priest." *Journal of Daoist Studies* 1:181-87.
- ROBINET, I. 1989. "Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism." In *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, edited by Livia Kohn, 159-91. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies.
- SCHAFFER, E. H. 1977. *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley: University of California Press.
- STACE, W. T. 1966. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.
- TARG, R. 2012. *The Reality of ESP: A Physicist's Proof of Psychic Abilities*. Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House.
- UNDERHILL, E. 1911. *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. London: Methuen & Co.
- _____. 1966. *The Essentials of Mysticism and Other Essays*. New York: Dutton.
- WANG, L., and M. BARTOSH. 2019. *Daoist Internal Mastery*. St. Petersburg, Fla.: Three Pines Press.
- WU, B., with M. MCBRIDE and V. WU. 2011. *The Eight Immortals' Reversing Sword of Pure Yang*. Dunedin, Fla.: Three Pines Press.
- YETTS, P. 1916. "The Eight Immortals." *Journal of the Royal Asiatic Society* 1916, 773-807.
- ZOHAR, D. 1983. *Through the Time Barrier: A Study of Precognition and Modern Physics*. London: Paladin Book.

JIJIMON ALAKKALAM JOSEPH*

THE MYSTICISM OF CHAN: THE ENVIRONMENT-ENLIGHTENMENT NEXUS

Abstract

This paper analyses the close connection between the natural world, Buddhism in general, and Chan in particular. The nonhuman world has played a crucial role in the infancy of both Buddhism and Chan. However, as Chan developed and expanded to meet the challenges and stay relevant, Chan masters interpreted their religious narratives according to the needs of the time. They preferred human history to natural history. By overemphasizing the personal human experience of enlightenment, Chan seemed to overlook everything else, including the more-than-human world. Thus, environmentalists have accused Chan guilty of a certain degree of anthropocentrism that has contributed to the present environmental crisis.

However, a careful study of Chan tradition's narratives, mainly in *gongan*, proves that the natural world has always been part of the Chan spiritual practices and enlightenment experience. Rediscovering this environment-enlightenment nexus opens a new religious horizon where Chan mysticism enhances one's personal enlightenment experience and contributes to environmental protection. Chan shows how nature-inclusive mysticism can help religious traditions stay relevant in the modern world, where secularization theories trumpet the irrelevance of religious and spiritual traditions.

Keywords: Chan, Enlightenment, environmental crisis, *gongan*, Mysticism, Nature Imageries

* Fu Jen Catholic University Taiwan

1. Introduction

The endless outpouring of scholarly works on mysticism proves widespread interest in the subject today. Mysticism is at the heart of every religious tradition. Etymologically, mysticism has a somewhat shrouded past and «was perhaps derived from *muein*, to close the lips or eyes, with the probable primary sense of ‘one vowed to keep silence’, and hence ‘one initiated into the Mysteries».¹ Traditionally, mysticism has been confined to a few unique individuals of sublime spiritual life. However, today «mystical experience, it is claimed, is not merely an example and inspiration from the few to the many, but is something in which most people can share».² Chan mysticism too underlines the claim that the enlightenment experience is available to all.

Our interest here is to analyze the critical role the natural world plays in achieving the enlightenment experience in Chan. The beginning, early history, development, and expansion of Buddhism are not the focus of this paper. We focus on rediscovering the environment-enlightenment nexus that has been part of Buddhism in general and Chan in particular. It is true that during the expansion, the Buddhist tradition (Chan tradition too), by overemphasizing the personal human experience of enlightenment, seemed to overlook everything else. Thus, environmentalists have accused Chan guilty of a certain degree of anthropocentrism that has contributed to the present environmental crisis.³ Anthropocentrism is the idea that humans have intrinsic value and are unique and superior to nature. Nonhuman entities have only instrumental value and can be exploited for the benefit of humankind.

These criticisms are valid. As Chan developed and expanded to meet the challenges and stay relevant, Chan masters interpreted their religious narratives according to the needs of the time. They preferred human history to natural history. Indeed, their interpretations had been human-centered for an extended period. However, a careful study of Chan tradition’s narratives contained, especially in *gongan*,⁴ proves that the natural world

¹ G. PARRINDER, *Mysticism in the World's Religions*, Oneworld, Oxford, 1995, p. 8.

² G. PARRINDER, *Mysticism in the World's Religions*, p. 4.

³ S. JAMES, *Zen Buddhism and Environmental Ethics*, Ashgate, Hampshire, 2004, p. 60.

⁴ Literally, the word *gongan*, *koan/kōan* in Japanese, means «a combination of graphs that signifies ‘public notice’ or ‘public announcement’» (H. DUMOULIN, *Zen Buddhism: A History. Vol.1. India and China*, World Wisdom, Indiana, 2005, p. 245). However, in Chan, «koans are brief sayings, dialogues, or anecdotes that have been excerpted from the biographies and discourse records of Ch'an/ Sōn /Zen patriarchs and held up for some sort of special scrutiny» (T. G. FOULK, “The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview”, in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, edited by S. HEINE and D. S. WRIGHT, Oxford University Press, Oxford,

has always been part of the Chan spiritual practices and enlightenment experience. Rediscovering this environment-enlightenment nexus opens a new religious horizon where Chan mysticism enhances one's personal experience of enlightenment and contributes to environmental protection.

The first part of this paper will briefly explain the relationship between Chan and Mahāyāna Buddhism. The second part will deal with the self-definition of Chan and the rejection of all mediations. In the third part, we will focus on nature imageries contained in *gongan*. In all these parts, our interest will be in the natural world's vital role in the Chan tradition.

2. *The Start: Chan-Mahāyāna Connection*

From the beginning, the natural environment has played a prominent role in Buddhism. Nature is present in the four main events of Buddha's life: birth, enlightenment, first teaching, and death. According to Buddhist legends, Buddha's birth was a miraculous one. On the full moon night, when his mother Mahāmāyā conceived him, she dreamt that a magnificent white elephant carrying a white lotus flower entered her womb through the right side. After ten full months, when it was time to deliver her child, Mahāmāyā returned to her parental home. On the way, while passing through the Lumbinī garden, she was captivated by the beauty of the flowering śāla trees and stepped out of her palanquin. As she rested underneath the śāla trees, the pangs of birth came upon her. She delivered Buddha while standing and holding on to the branch of a śāla tree.⁵ This legend shows how the natural world was part of Buddha's birth. The Bodhi tree under which Buddha achieved enlightenment is essential to Buddhist tradition. After the enlightenment, Buddha preached his first sermon in the deer park. He lived a life of a mendicant wanderer, and such a lifestyle

2000, p. 16). *Gongan* is assumed to be a «profound expression or encapsulation of the awakened mind of the patriarch[s]» (T. G. FOULK, “The Form and Function of Koan Literature”, p. 16). *Gongan* «encapsulated Zen transcendence in tangible forms» (W. M. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993, p. 143). It is estimated that there are 1700 *gongan* within the Chan tradition. The English titles of some of the famous *gongan* collections are the *Blue Cliff Record*, the *Book of Equanimity*, also known as the *Book of Serenity* – both were collected during the 12th century CE; and the *Gateless Gate*, also known as the *Gateless Barrier* which was collected during the 13th century CE. This paper uses stories from these three *gongan* collections: G. S. WICK, *The Book of Equanimity: Illuminating Classic Zen Koans*, Wisdom Publication, Boston, 2005; K. SEKIDA (trans.), *Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*, Shambhala, Boston, 2005.

⁵ R. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 1998. P. 19.

cannot but be dependent on the natural environment. Even during Buddha's death, nature was present.⁶

During its growth and expansion, Buddhism witnessed schisms. Buddhism can generally be divided into two: the 'Inferior Way/Lesser Vehicle' (Mainstream Buddhism/ *Hīnayāna*⁷), of which the Theravāda School (Path of the Elders) is the living representative. Mainstream Buddhism is considered to be older and more conservative. It emphasizes personal liberation accessible only to the arhat, the saintly purified one who transcends all conditioning, defilements, and desires through self-discipline and intensive meditation. Since transcendence and ultimate detachment from this world are the goals, Theravāda Buddhism has paid little attention to the function of the natural world in the spiritual quest. «The analysis of reality growing out of the theory of non-soul (*anatta*) undermined the positive evaluation of Nature, since the environment was analysed into the psychological and perceptual components of consciousness which produced the delusory consciousness of an objective permanent, abiding world».⁸

The 'Great Way/Greater Vehicle' (Mahāyāna Buddhism) rejects this old, selfish, conservative tradition and speaks of the Bodhisattva. Mahāyāna tradition is an amalgamation of different trends united by the Bodhisattva ideal. Unlike the arhat, who works for personal liberation, the Bodhisattva tirelessly works to liberate all sentient beings. Bodhisattvas «are beings who are dedicated to the universal awakening, or enlightenment, of everyone... A bodhisattva, carrying out the work of buddhas, vows not to personally settle into the salvation of final buddhahood until

⁶ R. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, p. 26. Many scholarly works explain nature's crucial role in early Buddhism and its teachings. For more, see A. BLOOM, "Buddhism, Nature and the Environment", in *The Eastern Buddhist*, NEW SERIES, Vol. 5, No. 1, May 1972, pp. 115-129; L. E. SPONSEL and P. NATADECHA-SPONSEL, "Buddhist Views of Nature and the Environment", in *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, edited by H. SELIN, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003, pp. 351-371; S. DHAMMIKA, *Nature and the Environment in Early Buddhism*, Buddha Dhamma Mandala Society, Singapore, 2015.

⁷ At times it is also called Sectarian Buddhism, Conservative Buddhism, Śravakayana, Nikāya Buddhism, and recently Mainstream Buddhism. Contemporary scholarship seldom uses the term 'Hīnayāna' since it is pejorative.

⁸ A. BLOOM, "Buddhism, Nature and the Environment", p. 119. *Anatta* is a critical Buddhist doctrine that asserts the non-existence of a permanent self or essence. For more, see N. Q. HOANG, "The Doctrine of Not-Self (*anatta*) in Early Buddhism", in *International Review of Social Research*, 9.1, 2019, pp. 18-27.

she or he can assist all beings throughout the vast reaches of time and space to fully realize this liberated experience».⁹

The liberation of all sentient beings is one of the central teachings of Mahāyāna Buddhism, which holds the view that all sentient beings intrinsically possess Buddha-nature,¹⁰ and they need to realize that. «This means everyone has the potential to achieve Buddhahood or full enlightenment. Buddha nature thought, then, affirms that the goal of Buddhism is open to all; there is no one inherently incapable of achieving perfect wisdom and freedom».¹¹ The term Buddha-nature is generally used «in the sense of the nature or essence of the Buddha existent inside every *sattva* or sentient being...: that is, ‘all beings have Buddha nature’».¹² The most developed statement of this doctrine could be that of Dōgen, a Japanese Buddhist master, who says that all beings are intrinsically Buddhas. All beings, sentient and insentient, literally *are* the Buddha-nature. Dōgen says, «sentient beings are Buddha-nature. Grass, trees, and lands are mind; thus they are sentient beings. Because they are sentient beings they are Buddha-nature. Sun, moon, and stars are mind; thus they are sentient beings; thus they are Buddha-nature».¹³ With the theme of Buddha nature, Mahāyāna

⁹ T. D. LEIGHTON, *Faces of Compassion. Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression: An Introduction to Mahayana Buddhism*, Wisdom Publications, Boston, 2012, p. 25. For more, see Y. KRISHAN, “The Origin and Development of the Bodhisattva Doctrine”, in *East and West*, Vol. 34, No. 1/3, Sept 1984, pp. 199-232.

¹⁰ The doctrine of Buddha-nature is a theory that has invited voices of criticism, especially in recent Buddhist scholarship. Some scholars even argue that this doctrine is not Buddhist (P. L. SWANSON, “Zen Is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature”, in *Numen*, 40, Fasc. 2, May 1993, pp. 115-149) because it appears «to contradict basic Buddhist teachings such as the universality of emptiness (*śūnyata*), and the doctrines of no-abiding-self (*anātman*) and impermanence (*anitya*)» (R. KING, “Is ‘Buddha-Nature’ Buddhist? Doctrinal Tensions in the Śrīmālā Sūtra: An Early Tathāgathagarbha Text”, in *Numen*, 42, Fasc. 1, Jan 1995, p. 15). There is no uniformity among those who accept this doctrine (MING-WOOD LIU, “The Yogaacaaraa and Maadhyamika Interpretation of the Buddha nature Concept in Chinese Buddhism”, in *Philosophy East and West*, 35, no. 2, April 1985, pp. 171-192). However, despite criticisms, this concept remains an essential component in East Asian Buddhism, and I speak of Buddha-nature, as it is generally understood.

¹¹ S. B. KING, “The Buddha Nature: True Self as Action”, in *Religious Studies*, Vol. 20, No. 2, Jun 1984, pp. 257-258.

¹² T. JIKIDŌ and 高崎直道, “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies”, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 27, no. 1/2, Spring 2000, p. 80.

¹³ K. NISHIYAMA and J. STEVENS (trans.), *A Complete English Translation of Dōgen Zenji’s Shobōgenzō: The Eye and Treasury of the True Law* Vol. IV, Nakayama Shōbō, Tokyo, 1983, p. 134. For more, see A. MASAO, “Dōgen on Buddha Nature”, in *The Eastern Buddhist*, Vol. 4, No. 1, May 1971, pp. 28-71.

Buddhism promotes a deep appreciation and awareness of the spiritual value of nature and recognizes the significant function of the natural world in its spiritual practices.

Here it is also worth noting that among many theories about the historical origins of Mahāyāna, scholars like Paul Harrison¹⁴ hold the view that the early development of Mahāyāna reflects the influence of forest-dwelling monks. Again, we see the impact of the natural world in the infancy of the Mahāyāna tradition.

The philosophical and contemplative teachings of Mahāyāna reached their heights in Chan, which is often called the meditation school of Mahāyāna Buddhism.¹⁵ Just like the Mahāyāna tradition, the natural world occupies a central place in the very beginning of the Chan tradition as well. Case 6 in the *Gateless Gate* mentions the following *gongan*:

When Shakyamuni Buddha was at Mount Grdhakutta, he held out a flower to his listeners. Everyone was silent. Only Mahakashyapa broke into a broad smile. The Buddha said, «I have the True Dharma Eye, the Marvelous Mind of Nirvana, the True Form of Formless, and the Subtle Dharma Gate, independent of words and transmitted beyond doctrine. This I have entrusted to Mahakashyapa».¹⁶

Chan tradition repeats this story to affirm its unique self-identity as a special mind-to-mind transmission that originated with none other than Shakyamuni Buddha himself. In such an important story, we see the mention of the natural world – a mountain and a flower.

Recently, many studies have been done on Buddhist environmental ethics in general and Chan in particular. Scholars put forward many theoretical/ philosophical/ doctrinal explanations – such as identifying nature as Dharma, stressing the centrality of three Buddhist ethical values (gratitude, loving-kindness, and happiness) for an environmental philosophy, the doctrines of dependent co-origination and karma,¹⁷ and the doctrines

¹⁴ P. HARRISON, “Searching for the Origins of the Mahāyāna: What are We Looking for?”, in *The Eastern Buddhist*, new series XXVIII, I, 1995, pp. 48-69. Now reprinted in *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, edited by P. WILLIAMS, Vol. III, 2005, pp. 164-80. London: Routledge.

¹⁵ H. DUMOUILIN, *Zen Buddhism*, p. 27.

¹⁶ K. SEKIDA, *Two Zen Classics*, p. 41.

¹⁷ For more on these doctrines and how they affect Buddhist environmental activities in different parts of the world, see M. E. TUCKER and D. R. WILLIAMS (eds.), *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

of nonviolence and Buddha nature¹⁸ – that could form the foundation of Chan's attitude towards nature. The natural world plays a significant role in many *gongan*, Chan spiritual and monastic practices, and other Chan-related activities. We will discuss it in the third part of this paper.

3. *The Search: Chan Identity*

As mentioned already, Chan Buddhism traces its roots to Buddha,¹⁹ the founder of the Buddhist tradition. Case 6 of the *Gateless Gate*, mentioned above, came to be accepted as the traditional interpretation of Chan history. Chan was transmitted to China by a central Asian meditation monk called Bodhidharma,²⁰ who was the 28th Indian patriarch and also the 1st Chinese patriarch of the Chan tradition.

Contemporary scholarship on Chan shows that the history of early Chan is more complex than it is presented in the traditional account. Scholars point out that from the first half of the 8th CE, the Chan tradition invented legends, created stories, and fabricated lineages to establish the uniqueness of Chan as an independent tradition distinct from other schools of Buddhism.

The four-line declaration²¹ describing the integral features of Chan identity was:

- 1) A special transmission outside the teachings,
- 2) Not established on words and letters,
- 3) Pointing directly to a person's mind,

¹⁸ S. JAMES, *Zen Buddhism and Environmental Ethics*. For more on Buddhist environmental ethics, see S. KAZA and K. KRAFT (eds.), *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*. Shambhala Publications Inc., Boston, 2000.

¹⁹ Although we know very little about the historicity of the person of Buddha, reducing him to a myth or a legend is not acceptable. For more on historical Buddha and the beginning of Buddhism, see H. DUMOULIN, *Zen Buddhism*; R. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*.

²⁰ Scholars like Bernard Faure interpret Bodhidharma «as a textual and religious paradigm and not ...as a historical figure or a psychological essence» (B. FAURE, “Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm”, in *History of Religions*, vol. 25, No. 3, Feb 1986, p. 190).

²¹ The details of the origin, development, and implications of this four-line aphorism are beyond the scope of this paper. For more, see A. WELTER, “Mahākāśyapa’s Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition”, in *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, edited by S. Heine and D. S. WRIGHT, pp. 75-109, Oxford University Press, Oxford, 2000; D. T. SUZUKI, “Zen Buddhism”, in *Monumenta Nipponica*, 1, no. 1, Jan 1938, pp. 48-57; I. MIURA and R. F. SASAKI, *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Ch'an*, Brace and World, New York, 1966.

4) Seeing one's nature and achieving Buddhahood.

This self-definition of Chan continues to be the standard expression of the essence and identity of Chan in modern Chan-related writings.

The first two slogans speak of the uniqueness of spiritual transmission in Chan. This spiritual transmission is mind-to-mind, not dependent on any medium of language. The Chan notion of the inadequacy of language finds expression throughout Chan literature. Mahākāśyapa's smile, mentioned in Case 6 of the *Gateless Gate*, is the best example. Again, the *Platform Sūtra*, an important early Chan text to substantiate the special transmission, describes how the Dharma was transmitted from the fifth patriarch Hon-gren to Huineng, the sixth patriarch:

At midnight the Fifth Patriarch called me into the hall and expounded the Diamond Sutra to me. Hearing it but once, I was immediately awakened, and that night I received the Dharma. None of the others knew anything about it. Then he transmitted to me the Dharma of Sudden Enlightenment and the robe, saying: 'I make you the Sixth Patriarch. The robe is the proof and is to be handed down from generation to generation. My Dharma must be transmitted from mind to mind. You must make people awaken to themselves'.²²

The last two slogans speak of spontaneous, sudden, and direct awakening.²³ In Chan tradition, it is not the person of Buddha, but his enlightenment experience takes the central stage. The Chan sayings like 'if you find Buddha, kill him!', 'there is no Śākyamuni in the past and in the future no Maitreya', 'the good old Śākyā has given us a village comedy,' etc. speak about the insignificant role the person of Buddha plays in the Chan tradition.²⁴ In Chan, the enlightenment experience has the last word. «There is no Zen without satori [Japanese Buddhist term for awakening], which is indeed the alpha and omega of Zen Buddhism».²⁵ Satori «is the goal, the meaning and the heart of Zen».²⁶ One of the favorite sayings of Tai-hui

²² P. B. YAMPOLSKY (*trans.*), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Columbia University Press, New York, 1967, p. 133.

²³ Not all Chan schools accepted the teaching of sudden awakening. For more on the controversy between the Southern and Northern Schools over sudden and gradual awakening, see H. DUMOULIN, *Zen Buddhism*, Chapter 7.

²⁴ H. DUMOULIN, *Zen Buddhism*, p. 11.

²⁵ B. PHILLIPS (*ed.*), *The essentials of Zen Buddhism: An anthology of the writings of Daisetz T. Suzuki*, Rider & Co., London, 1963, p. 154.

²⁶ C. HUMPHREYS, *Zen Buddhism*. Unwin Books, London, 1961, p. 108.

(Daiye), a great advocate of enlightenment, was «Zen has no words: when you have satori, you have everything».²⁷

This emphasis on the immediacy of enlightenment and rhetoric of experience made Chan very iconoclastic, rejecting all mediation. However, claims made in this self-definition of Chan have come under rigorous criticism in contemporary Buddhist scholarship. Scholars like Bernard Faure,²⁸ Dale S. Wright,²⁹ Youru Wang,³⁰ and so on have written extensively on the role language plays in Chan tradition. Others like G. Victor Sōgen Hori,³¹ Robert E. Buswell,³² Robert H. Sharf³³, and William M. Bodiford³⁴ argue that the transformative inner experience seldom plays a central role in traditional Buddhist monastic life and spiritual practices.

While vehemently defending the Chan's unique self-identity, which centers around special mind-to-mind transmission and direct awakening, Chan masters intentionally and/or unintentionally neglected the natural world's crucial role in the awakening process.

4. *The Stress: The Environment-Enlightenment Nexus in gongan*

For an extended period, the Chan tradition subordinated everything to the awakening experience and rejected all mediation due to the immediacy of enlightenment. We cannot blame the tradition for doing that. In order to stay relevant to a particular cultural and intellectual milieu, the Chan

²⁷ D. T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism: 2nd Series*, Rider & Company, London, 1958, p. 30.

²⁸ B. FAURE, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

²⁹ D. S. WRIGHT, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; “Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience”, in *Philosophy East and West*, 42, no.1, Jan 1992, pp. 113-138; “The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Ch'an Buddhism”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 61, no.1, Spring 1993, pp. 23-40.

³⁰ Y. WANG, “Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: A Liminological Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism”, in *Philosophy East and West*, 51, no.1, Jan 2001, pp. 83-99.

³¹ G. V. S. HORI, “Teaching and Learning in the Rinzai Zen Monastery”, in *Journal of Japanese Studies*, 20, no. 1, Winter 1994, pp. 5-35.

³² R. E. BUSWELL JR., *The Zen Monastic Experience*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

³³ R. H. SHARF, “Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience”, in *Numen*, 42, no. 3, Oct 1995, pp. 228-283; “Experience”, in *Critical Terms in Religious Studies*, edited by M. C. TAYLOR, pp. 94-116. University of Chicago Press, Chicago, 1998.

³⁴ W. M. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan*.

masters could not but prefer particular dimensions of their tradition to others. The growth and expansion of Buddhism in Chinese culture were not smooth. The Chan tradition faced many challenges and persecution from the Chinese cultural, intellectual, political, religious, and social arena. Nevertheless, none of these challenges could eliminate Chan. The Chan tradition continues to be a growing spiritual tradition today. This shows the adaptability of the Chan tradition.

Today, faced with the bleak reality of the environmental crisis, the Chan tradition is rediscovering the environment-enlightenment nexus to address environmental issues, especially here in Taiwan, and thus stay relevant in the current milieu. There is a renewed academic interest in Chan and environmentalism. In this part of the paper, we will focus only on the nature imageries in *gongan*.

Why *gongan*? We have briefly discussed the literal meaning, definition, and content of *gongan* (see footnote 6). Here, we will deal with the crucial role *gongan* plays in Chan liturgy, meditation practices, and rituals. *Gongan* is «the most distinctive aspect of Zen theory and practice».³⁵ Many even argue that enlightenment is impossible without *gongan* practice. «Without the koan the Zen consciousness loses its pointer, and there will never be a state of satori».³⁶ Robert H. Sharf states that *gongan* «are treated not so much as practical guides for meditation, but rather as liturgies to be memorized for ritual performance».³⁷ *Gongan(s)* are not mere psycholinguistic puzzles and a literary genre but are «ritual performances – they are staged, worked on, enacted, watched, and judged».³⁸ In the words of G. Victor Sōgen Hori, «a kōan is not a description but a performance».³⁹ The abbot of the Zen Mountain Monastery, John Daido Loori, writes, «Zen teachers don't routinely analyze kōans in terms of their psychology, philosophy, structure, or dynamics. We do kōans».⁴⁰ Ritual use of the *gongan* is well

³⁵ S. HEINE, “Does the Koan Have Buddha-Nature? The Zen Koan as Religious Symbol”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 58, no. 3, Autumn 1990, p. 360.

³⁶ D. T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, p. 88.

³⁷ R. H. SHARF, “Buddhist Modernism”, p. 243.

³⁸ B. STEPHENSON, “The Koan as Ritual Performance”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 73, no. 2, June 2005, p. 476.

³⁹ G. V. S. HORI, “Kōan and *Kenshō* in the Rinzai Zen Curriculum”, p. 304.

⁴⁰ Quoted in B. Stephenson, “The Koan as Ritual Performance”, p. 481.

documented in the Rinzai tradition,⁴¹ in medieval Sōtō Zen⁴² and in Korean Zen.⁴³ In short, *gongan* literature plays a central role in Chan tradition.

The natural world is part of the *gongan* literature. Many *gongan* make direct or indirect references to the nonhuman world.⁴⁴ There are many *gongan* in which mountain landscapes play an important role. «Sacred or exotic mountain peaks, recesses, valleys, and caves, appear in numerous kōan cases».⁴⁵ «Mountains ... were the primary symbol evoked by Zen masters that defined their identity and enhanced the vibrancy of their authority ... Zen masters, known as ‘mountain openers’ had a complex relation with mountains».⁴⁶ Many of the early Chan masters lived in solitude near rivers or on mountains. The first five patriarchs of Chinese Chan history – Bodhidharma, Huike, Sengcan, Daoxin, Hongren – lived, or took refuge when persecuted, on the mountains.⁴⁷ From early times many Chan temples and monasteries were built on mountains.⁴⁸ For the Chan masters, mountains offered «relief from the turmoil of urban life. ... Mountain landscapes became the object of artistic contemplation».⁴⁹ Once a monk asked Hongren, «Why can’t the study of the Buddha Dharma take place in cities where there are many people, rather than only deep in the mountains?» Hung-jen [Hongren] answered, «You must seek refuge for your spirit in remote mountain valleys, escaping far from the troubles of the dusty world».⁵⁰ «In Zen rhetoric, the terms ‘entering a mountain’ or passing through a ‘mountain gate’ refer to embarking on a spiritual journey, usually in a mountainous domain where monasteries or hermitages are located. As time went by... [Zen] temples in valleys or even in urban areas were still referred to as ‘mountains’».⁵¹

⁴¹ G. V. S. HORI, “Kōan and *Kenshō* in the Rinzai Zen Curriculum”; “Teaching and Learning in the Rinzai Zen Monastery”. Rinzai School is one of the two (the other is Sōtō school) major Japanese Zen Sects. It is an extension of the Chinese school *Linji zong*. It was brought to Japan by Eisai Zenji (1141-1215).

⁴² W. M. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, pp. 143-162. Sōtō School is an extension of the Chinese school *Caodong zong*, and it was brought to Japan by Dōgen Zenji (1200-1253).

⁴³ R. E. BUSWELL JR., *The Zen Monastic Experience*, pp. 149-160.

⁴⁴ For a very general overview of nature imageries contained in *gongan* literature, see Appendix.

⁴⁵ S. HEINE, *Opening a Mountain: Kōans of the Zen Masters*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 2.

⁴⁶ S. HEINE, *Opening a Mountain*, p. 20.

⁴⁷ H. DUMOULIN, *Zen Buddhism*, Chapter 6.

⁴⁸ K. SEKIDA, *Two Zen Classics*, pp. 100-101.

⁴⁹ S. HEINE, *Opening a Mountain*, p. 22.

⁵⁰ As quoted in S. HEINE, *Opening a Mountain*, p. 23.

⁵¹ S. HEINE, *Opening a Mountain*, p. 24.

Animals, birds, and fish too are part of *gongan*. In an article titled ‘The monastery cat in cross-cultural perspective: Cat poems of the Zen masters’, T. H. Barrett⁵² analyzes the role cats play in Chan tradition.

The most commonly used *gongan* in Chan awakening practices is the ‘Mu’ *gongan*.

A monk asked Jōshū [Zhaozhou], «Has a dog the Buddha nature?» Jōshū answered, «Mu».⁵³

Generations of Chan masters have used this *gongan* to help practitioners free the mind from analytic thinking and thus experience enlightenment. Practicing ‘Mu’ is often considered to be synonymous with practicing Chan.⁵⁴ An animal, a dog, plays the central role in this ‘Mu’ *gongan*.

Numerous *gongan* mention vegetation. Gardens, grass, flower, tree, weed, and so on are part of Chan practitioners’ spiritual practices. Other nonhuman entities like clouds, dust, earth, fire, lake, light, ocean, rain, river, sea, sky, snow, stone, water, wind, and so on play a vital role in *gongan*. Even celestial entities and seasons have become part of many *gongan*.

Chan masters often chose their names and pennames associated with nature. Names of the Chan masters Huang Bo Xi Yun, Dong Shan Liang Jie, Gui Shan Ling You and many others were associated with mountains. Crazy cloud was the pen name of Ikkyu.⁵⁵ Hakuin signed all his letters and documents, «Hakuin, the old heretic who sits under the sala tree».⁵⁶ «Fascinated by the simplicity and stark beauty of plants, (Nyogen) Senzaki loved to compare himself to a ‘homeless mushroom’».⁵⁷

The fascination for nature can also be found in choosing the space and name of the monasteries. James Robson points out that masters were meticulous in choosing the monastic sites. «The location of a monastery was thought to have a direct connection not only to the individual practices of the monks, but also to the overall success or failure of the monastery».⁵⁸

⁵² T.H. BARRETT, “The Monastery Cat in Cross-Cultural Perspective: Cat Poems of the Zen Masters”, in *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, edited by J. A. BENN, L. MEEKS and J. ROBSON, pp. 107-124, Routledge, Oxfordshire, 2010.

⁵³ K. SEKIDA, *Two Zen Classics*, p. 27.

⁵⁴ J. I. FORD and M. M. BLACKER (eds.), *The Book of Mu: Essential Writings on Zen’s Most Important Koan*, Wisdom Publications, Boston, 2011.

⁵⁵ P. BESSERMAN and M. STEGER, *Crazy Clouds: Zen Radicals, Rebels, and Reformers*, Shambhala, London, 1991, p. 3.

⁵⁶ P. BESSERMAN and M. STEGER, *Crazy Clouds*, p. 120.

⁵⁷ P. BESSERMAN and M. Steger, *Crazy Clouds*, p. 156.

⁵⁸ J. ROBSON, “Monastic Spaces and Sacred Traces: Facets of Chinese Buddhist Monastic Records”, in *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, edited by J. A. BENN, L. MEEKS, and J. ROBSON, Routledge, London, 2010, p. 49.

He continues, «historical records for many monasteries begin with descriptions detailing the types of trees, plants, topography, and other noteworthy (or anomalous) natural features of the monastic setting».⁵⁹

Traditionally, Buddhist monasteries have been named after nature, especially mountains. Thich Nhat Hanh, a Vietnamese Chan monk, named his monastery in Paris ‘the Sweet Potato Community’, later re-named ‘Plum Village’. In Taiwan, Master Sheng Yen named his Buddhist organization the ‘Dharma Drum Mountain’, *fa gu shan*. Master Hsing Yun founded *Fo Guang Shan*’ (literally ‘Buddha’s light mountain’).

Nature has been used as a metaphor to speak about enlightenment. Students of Chan are familiar with Chan’s famous *ten ox herding* pictures that metaphorically depict the path of awakening. «The ox in the pictures stands for our true nature; the ox herder represents those in search of the truth about their deepest self, and the ten pictures represent the successive steps one must take to realize one’s true nature».⁶⁰ Another example is the poetries of Dōgen:

«Snow covering the red blossoms,
Unfettered by the dusty world;
Is it too cluttered even in this secluded mountain –
Who can really say?
When a single plum blossom opens,
Therein is held the awakening
Of the exquisite beauty of spring».⁶¹

«Images of the natural world are so intertwined that the opening of a plum blossom is used as a metaphor for the moment of enlightenment. While this is not unusual for either a religion or even poetry to perform in this way, Zen clearly holds the natural world in high reverence».⁶²

Nature played an essential role in Chan monastic life too. Earlier, a robe and a bowl were adequate to meet the meager needs of a mendicant. However, as the number grew, monasteries had to find ways of sustaining themselves. Manual labor which included «rice-planting, farming, and bamboo-cutting, along with other activities»⁶³ became an important aspect of monastic life. Robert E. Buswell points out that fieldwork has been

⁵⁹ J. ROBSON, “Monastic Spaces and Sacred Traces”, p. 49.

⁶⁰ R. KENNEDY, *Zen Gifts to Christians*, Continuum, New York, 2004, p. 5.

⁶¹ S. HEINE, 1997. *The Zen Poetry of Dogen: Verses from the Mountain of Eternal Peace*, Tuttle Publishing, Boston, 1997, p. 128.

⁶² S. JAYMES, “Environmentalism and Zen Buddhism”, in *The Osprey Journal of Ideas and Inquiry*, All Volumes (2001-2008). Paper 91, 2004, p. 4.

⁶³ H. DUMOULIN, *Zen Buddhism*, p. 170.

essential to monastic training in Korea.⁶⁴ Every action/deed done was interpreted not merely as manual labor but was oriented to awakening. «The monks, after all, come to realize their enlightenment through the daily routine of the monastery».⁶⁵

5. *The Environment-Enlightenment Nexus: Implications*

As we have already discussed, the natural world has played a vital role during the birth, development, and expansion of the Chan tradition. However, during its development, the search for a unique Chan identity necessitated the invention of a self-definition, which emphasized the immediacy of enlightenment experience and vehemently rejected all sorts of mediation, including the natural environment. However, Chan masters knew very well the theoretical possibility and practical unviability of the rhetoric of the immediacy of enlightenment. Knowingly and/or unknowingly, Chan masters often resorted to the nonhuman world to achieve, affirm and exhibit their enlightenment experiences. Chan masters also used the more-than-human world as a skillful means to guide others to enlightenment and to test the authenticity of their experience. Consequently, throughout Chan tradition's history, the *gongan* literature, pregnant with nature imageries, has remained at the center of the awakening process.

The environment-enlightenment nexus in Chan mysticism has several implications. First of all, this nexus is ideally in tune with one of the central doctrines of Mahāyāna Buddhism, which holds the view that Buddha-nature is inherent in all sentient beings and all have the intrinsic potential to attain enlightenment. Mystical experience is not the privilege of a few human beings. Everyone can attain awakening, and Chan tradition goes a step further, holding the view that everything that belongs to the more-than-human world too can experience awakening. This view upholds the divine/sacred/spiritual dimension of the nonhuman world and contradicts the accusation of some environmentalists that most religious narratives of the natural environment are very anthropocentric and look at the nonhuman world only through an economic perspective.

Secondly, since Buddha-nature is present in all beings, everything possesses intrinsic value. Although Chan neglected the natural environment for some time in its history, the stress on the environment-enlightenment nexus powers Chan to boldly challenge those environmentalists who accuse religions in general and Chan in particular of the present

⁶⁴ R. E. BUSWELL JR., *The Zen Monastic Experience*, p. 128.

⁶⁵ R. E. BUSWELL JR., *The Zen Monastic Experience*, p. 9.

environmental crisis. Chan compels critics to acknowledge and appreciate the religious leaders' contemporary nature-friendly interpretations of religious narratives and exhortations to adherents to contribute constructively to environmental protection. The best example is the crucial role Buddhist/Chan adherents have played in making Taiwan one of the environmental leaders in the Asia Pacific region.

Thirdly, Chan mysticism is an excellent model for other religious traditions' mysticism. A careful study of religious traditions' narratives proves they are very nature-centered in their infancy. History of various religious traditions has proven that spirituality devoid of nature would harm the human-nature relationship. The present environmental crisis demands the rediscovery of the environmental-enlightenment nexus. This paper focused on the nonhuman world's vital role in Chan mystical experiences. In recent years, Buddhist/Chan traditions have done that rediscovery and have shown how nature-inclusive mysticism can help religious traditions to stay relevant in the modern world, where secularization theories trumpet the irrelevance of religious and spiritual traditions.

BIBLIOGRAPHY

- A. BLOOM, “Buddhism, Nature and the Environment”, in *The Eastern Buddhist*, NEW SERIES, Vol. 5, No. 1, May 1972, pp. 115-129.
- A. MASAO, “Dōgen on Buddha Nature”, in *The Eastern Buddhist*, Vol. 4, No. 1, May 1971, pp. 28-71.
- A. WELTER, “Mahākāśyapa’s Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Kōan) Tradition”, in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, edited by S. HEINE and D. S. WRIGHT, pp. 75-109, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- B. FAURE, “Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm”, in *History of Religions*, Vol. 25, No. 3, Feb 1986, pp. 187-190.
- , *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- B. PHILLIPS (ed.), *The essentials of Zen Buddhism: An anthology of the writings of Daisetz T. Suzuki*, Rider & Co., London, 1963.
- B. STEPHENSON, “The Koan as Ritual Performance”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 73, no. 2, June 2005, pp. 475-496.
- C. HUMPHREYS, *Zen Buddhism*. Unwin Books, London, 1961.
- D. S. WRIGHT, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- , “Rethinking Transcendence: The Role of Language in Zen Experience”, in *Philosophy East and West*, 42, no.1, Jan 1992, pp. 113-138.
- , “The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Ch’an Buddhism”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 61, no.1, Spring 1993, pp. 23-40.
- D. T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism: 2nd Series*, Rider & Company, London, 1958.
- , “Zen Buddhism”, in *Monumenta Nipponica*, 1, no. 1, Jan 1938, pp. 48-57.
- G. PARRINDER, *Mysticism in the World’s Religions*, Oneworld, Oxford, 1995.
- G. S. WICK, *The Book of Equanimity: Illuminating Classic Zen Koans*, Wisdom Publication, Boston, 2005.
- G. V. S. HORI, “Kōan and Kenshō in the Rinzai Zen Curriculum”, in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, edited by S. HEINE and D. S. WRIGHT, pp. 280-315, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- , “Teaching and Learning in the Rinzai Zen Monastery”, in *Journal of Japanese Studies*, 20, no. 1, Winter 1994, pp. 5-35.
- H. DUMOULIN, *Zen Buddhism: A History. Vol.1. India and China*, World Wisdom, Indiana, 2005.

- I. MIURA and R. F. SASAKI, *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzai (Lin-chi) Ch'an*, Brace and World, New York, 1966.
- J. I. FORD and M. M. BLACKER (eds.), *The Book of Mu: Essential Writings on Zen's Most Important Koan*, Wisdom Publications, Boston, 2011.
- J. ROBSON, "Monastic Spaces and Sacred Traces: Facets of Chinese Buddhist Monastic Records", in *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, edited by J. A. BENN, L. MEEKS, and J. ROBSON, pp. 43-64, Routledge, London, 2010.
- K. NISHIYAMA and J. STEVENS (trans.), *A Complete English Translation of Dōgen Zenji's Shōbōgenzō: The Eye and Treasury of the True Law* Vol. IV, Nakayama Shōbō, Tokyo, 1983.
- K. SEKIDA (trans.), *Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*, Shambhala, Boston, 2005.
- L. E. SPONSEL and P. NATADECHA-SPONSEL, "Buddhist Views of Nature and the Environment", in *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, edited by H. SELIN, pp. 351-371, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.
- M. E. TUCKER and D. R. WILLIAMS (eds.), *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- MING-WOOD LIU, "The Yogaacaaraa and Maadhyamika Interpretation of the Buddha nature Concept in Chinese Buddhism", in *Philosophy East and West*, 35, no. 2, April 1985, pp. 171-192.
- N. Q. HOANG, "The Doctrine of Not-Self (*anatta*) in Early Buddhism", in *International Review of Social Research*, 9.1, 2019, pp. 18-27.
- P. B. YAMPOLSKY (trans.), *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Columbia University Press, New York, 1967.
- P. BESSERMAN and M. STEGER, *Crazy Clouds: Zen Radicals, Rebels, and Reformers*, Shambhala, London, 1991.
- P. HARRISON, "Searching for the Origins of the Mahāyāna: What are We Looking for?", in *The Eastern Buddhist*, new series XXVIII, I, 1995, pp. 48-69. Now reprinted in *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*, edited by P. WILLIAMS, Vol. III, pp. 164-180, Routledge, London, 2005,
- P. L. SWANSON, "Zen Is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature", in *Numen*, 40, Fasc. 2, May 1993, pp. 115-149.
- R. E. BUSWELL JR., *The Zen Monastic Experience*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- R. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- R. H. SHARF, "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", in *Numen*, 42, no. 3, Oct 1995, pp. 228-283.

- , “Experience”, in *Critical Terms in Religious Studies*, edited by M. C. TAYLOR, pp. 94-116. University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- R. KENNEDY, *Zen Gifts to Christians*, Continuum, New York, 2004.
- R. KING, “Is ‘Buddha-Nature’ Buddhist? Doctrinal Tensions in the Śrīmālā Sūtra: An Early Tathāgathagarbha Text”, in *Numen*, 42, Fasc. 1, Jan 1995, pp. 1-20.
- S. B. KING, “The Buddha Nature: True Self as Action”, in *Religious Studies*, Vol. 20, No. 2, Jun 1984, pp. 257-258.
- S. DHAMMIKA, *Nature and the Environment in Early Buddhism*, Buddha Dhamma Mandala Society, Singapore, 2015.
- S. HEINE, “Does the Koan Have Buddha-Nature? The Zen Koan as Religious Symbol”, in *Journal of the American Academy of Religion*, 58, no. 3, Autumn 1990, pp. 357-387.
- , *Opening a Mountain: Kōans of the Zen Masters*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- , *The Zen Poetry of Dogen: Verses from the Mountain of Eternal Peace*, Tuttle Publishing, Boston, 1997.
- S. JAMES, *Zen Buddhism and Environmental Ethics*, Ashgate, Hampshire, 2004.
- S. JAYMES, “Environmentalism and Zen Buddhism”, in *Osprey Journal of Ideas and Inquiry*, All Volumes (2001-2008). Paper 91, 2004, pp. 1-4.
- S. KAZA and K. KRAFT (eds.), *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*. Shambhala Publications Inc., Boston, 2000.
- T. D. LEIGHTON, *Faces of Compassion. Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression: An Introduction to Mahayana Buddhism*, Wisdom Publications, Boston, 2012.
- T. G. FOULK, “The Form and Function of Koan Literature: A Historical Overview”, in *The Koan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, edited by S. HEINE and D. S. WRIGHT, pp. 15-45. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- T. JIKIDŌ and 高崎直道, “The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies”, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 27, no. 1/2, Spring 2000, pp. 73-83.
- T.H. BARRETT, “The Monastery Cat in Cross-Cultural Perspective: Cat Poems of the Zen Masters”, in *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*, edited by J. A. BENN, L. MEEKS and J. ROBSON, pp. 107-124. Routledge, Oxfordshire, 2010.
- W. M. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993.
- Y. KRISHAN, “The Origin and Development of the Bodhisattva Doctrine”, in *East and West*, Vol. 34, No. 1/3, Sept 1984, pp. 199-232.
- Y. WANG, “Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: A Liminological Approach to the Interplay of Speech and

Silence in Chan Buddhism”, in *Philosophy East and West*, 51, no.1, Jan 2001, pp. 83-99.

Appendix A general overview of nature imageries in <i>gongan</i>					
		<i>The Book of Equanimity</i>	<i>The Gateless Gate</i>	<i>The Blue Cliff Records</i>	
Mountains, peaks And Valleys	Spe- cific	Great Mountain (Taizan/Taisan)	Cases 10, 60	Case 31	Case 24
		The South Mountain	Cases 15, 24, 31		Case 22
		The North Mountain	Case 31		
		Mount Sumeru	Cases 19, 44		
		The mountains of Ro province	Case 79		
		Mount Grdhakuta/ The Vulture Peak		Case 06,	
		Taiyu Mountain		Case 23	
		Mount Tai-i		Case 40	
		Mount Rozan			Case 34
		Nanrei Mountains			Case 51
	Ge- neral	Mount Tōhō			Case 85
			Cases 08, 32, 35, 41, 100	Cases 02, 28	Cases 04, 18, 25, 26, 60, 62, 76, 83,
Animals, birds and		Buffalo		Case 38	Case 24
		Cat	Cases 09, 69	Case 14	Cases 63, 64
		Chicken	Case 35		
		Cow	Cases 60, 69		
		Crane	Case 28		
		Deer			Case 81
		Dog	Case 18	Case 01	
		Donkey	Cases 13, 23, 52, 65		Cases 52, 79
		Dove	Case 44		
		Duck			Case 53
		Falcon	Case 44		
		Fish	Cases 33, 61	Case 48	Case 49
		Fox	Case 08	Case 02	Case 93

fish	Frog	Case 29		Case 38
	Garuda	Case 44		
	Goose	Case 41		
	Horse	Case 14	Case 32	Cases 52, 65
	Lion	Case 26		Case 39
	Monkey	Case 72		
	Ox	Cases 25, 29		Case 38
	Oyster			Case 90
	Partridge		Case 24	
	Phoenix	Case 35		
	Rabbit/Hare	Case 56		Case 90
	Rhinoceros	Case 25		Case 91
	Snake	Cases 24, 59		Cases 22, 35
	Tiger			Case 85
	Tortoise	Case 14		
	Whales	Case 29		Case 38
Vegetation (garden, grass, flower, tree, weed...)		Cases 04, 12, 15, 28, 47, 59, 70, 85, 87, 89, 91, 96	Cases 05, 06, 24, 26, 28, 37, 43	Cases 05, 11, 12, 16, 21, 27, 30, 34, 36, 39, 40, 50, 81, 82
Lake, ocean, rain, river, sea, snow, water...		Cases 02, 28, 29, 31, 32, 44, 51, 52, 61, 79, 99, 100	Cases 11, 15, 23, 28, 41, 42, 48	Cases 01, 13, 18, 38, 42, 46, 50, 55, 60, 78, 80, 96
Seasons		Cases 50, 71, 89	Cases 15, 24,	Cases 08, 36, 51, 98
Cloud, dust, earth, fire, light, sky, stone, wind...		Cases 11, 16, 30, 32, 34, 35, 52, 68, 92, 100	Case 29	Cases 27, 29, 31, 40, 52, 55, 61, 79, 83, 86, 87
Celestial entity (moon, space, sun...)		Cases 21, 35, 52, 76, 77	Cases 19, 28	Cases 90, 100